



UNILASALLE ^{RJ}
INSTITUTO SUPERIOR DE EDUCAÇÃO LA SALLE

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**UMBANDA DE PRETOS-VELHOS:
A tradição popular de uma religião**

ETIENE SALES DE OLIVEIRA

Niterói, Julho de 2005

ETIENE SALES DE OLIVEIRA

**UMBANDA DE PRETOS-VELHOS:
TRADIÇÃO POPULAR DE UMA RELIGIÃO**

**Dissertação apresentada à Coordenação de pós-
graduação e pesquisa em Ciências da Religião,
do curso de pós-graduação em Ciências da
Religião da UNILASALLE-RJ.**

Orientador: Prof. Dr. Marcos Caldas

**Certificado de registro na Biblioteca Nacional sob o
número 349.406, Livro: 644, Folha: 66.**

Esta obra tem todos os direitos reservados ao seu autor.

Niterói
2005

ETIENE SALES DE OLIVEIRA

**UMBANDA DE PRETOS-VELHOS:
A tradição popular de uma religião**

Dissertação defendida em

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Beatriz Dias

Prof. Dr. Marcelo Timotheo

Prof. Dr. Marcos Caldas

UNILASALLE-RJ

2005

DEDICATÓRIA

À minha esposa Verônica que tanto me incentivou e estimulou.

À minha mãe de Santo, Sra. Maria Ítala, Mãe Neném, pelos seus conselhos e orientações; pela sua coragem em me dar um pouco de seus conhecimentos e por ser a grande figura humana que ela é.

AGRADECIMENTOS

A Pai Cipriano, por suas orientações e paciência.

Ao Sr. Marabô, por seu incentivo e ajuda.

À Vovó Maria Conga, pela sua confiança e seu carinho.

Aos meus Pais, pelo sacrifício de me educarem e por seu amor.

À Mãe Edite e Mãe Regina e a todos os meus irmãos de Santo do CESJB, por sua amizade e carinho.

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Marcos Caldas, pelo seu apoio, tranquilidade e confiança.

RESUMO

Este trabalho foi uma tentativa de mostrar um pouco da ramificação da religião de Umbanda chamada Umbanda de pretos-velhos, praticada no Centro Espírita São João Batista. Uma casa de Umbanda com suas raízes no Candomblé de Caboclo e no Culto Omelokô (das antigas casas de Macumba do Rio de Janeiro), mas que também recebeu influências do Catolicismo Popular e do Espiritismo Popular brasileiro.

Também mostramos com a Umbanda se desenvolveu de maneira heterogênea dentro e fora do culto afro-brasileiro no sincretismo, e o quanto é importante conhecer suas ramificações e o que é praticado dentro delas. Cada casa, cada ramificação da Umbanda é um pequeno universo religioso com seus ritos, sua doutrina, seus fundamentos e práticas e tudo isso tem um grande valor cultural, uma cultura religiosa, muito grande.

PALAVRAS CHAVE

Religião, Umbanda, pretos-velhos, catolicismo popular, espiritismo popular, sincretismo.

ABSTRACT

This work was an attempt to show a little of the ramification of the religion of Umbanda called Umbanda de pretos-velhos, practised in the Centro Espírita São João Batista. One house of Umbanda with his roots in the Candomblé of Caboclo and the Omolokô Cult (of the old houses of Macumba of Rio de Janeiro), but that also received influences from the Popular Catholicism and the Brazilian Popular Spiritualism. Also we show with the Umbanda developed of heterogeneous way inside and outside of the afro-brasilian worship in the syncretism, and the as much as one is important know its ramifications and what is practiced inside them. Each house, each ramification of the Umbanda is a small religious universe with his rites, its doctrine, his foundations and practical and everything that has a big cultural value, a big a lot, religious culture.

KEY WORDS

Religion, Umbanda, pretos-velhos, popular Catholicism, popular Spiritualism, syncretism.

Lista de figuras

Figura 01 – Estrutura das dependências do CESJB -----	71
Figura 02 – Pontos Riscados de pretos-velhos -----	120
Figura 03 – Pontos Riscados de Caboclos -----	120
Figura 04 – Pontos Riscados de Exus -----	120
Figura 05 – Roupa feminina -----	121
Figura 06 – Roupa masculina -----	121
Figura 07 – Colar de Xangô -----	122

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -----	13
O CIENTISTA E O RELIGIOSO -----	13
O OBJETO E O MÉTODO -----	15
CAPÍTULO 1 - O INÍCIO DA FORMAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS: DO CANDOMBLÉ À “PRÉ-UMBANDA” -----	19
1.1 DA ÁFRICA PARA O BRASIL -----	19
1.2 A PRESERVAÇÃO DE UMA CULTURA RELIGIOSA: O CANDOMBLÉ --	20
1.3 O SINCRETISMO AFRO-CATÓLICO: SOBREVIVÊNCIA DE UMA HERANÇA ANCESTRAL? -----	22
1.4 A CABULA -----	28
1.5 AS MACUMBAS CARIOCAS -----	30
1.6 O CANDOMBLÉ DE CABOCLO -----	31
1.7 E OS BABALORIXÁS VIERAM PARA O RIO DE JANEIRO -----	34
CAPÍTULO 2 – ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO NOME UMBANDA COMO FORMA DE CULTO RELIGIOSO -----	37
2.1 HISTÓRICO -----	37
CAPÍTULO 3 – O AFRO E O BRASILEIRO -----	41
3.1 JOÃOZINHO DA GOMÉIA -----	41
3.2 O OMOLOKÔ: HARMONIA ENTRE GUIAS E ORIXÁS -----	45

CAPÍTULO 4 – A UMBANDA: UM CONJUNTO RELIGIOSO -----	47
4.1 PRINCIPAIS INGREDIENTES -----	47
4.2 UM NOME, VÁRIAS DENOMINAÇÕES -----	49
4.3 AS INFLUÊNCIAS DO CATOLICISMO POPULAR -----	55
4.4 AS INFLUÊNCIAS DO ESPIRITISMO POPULAR -----	59
CAPÍTULO 5 – O CESJB (CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA): UMA CASA DE UMBANDA DE PRETOS-VELHOS -----	64
5.1 O BABALORIXÁ NILTON VIANNA E PAI D’ANGOLA -----	64
5.2 DONA NENÉM E VOVÓ MARIA CONGA -----	66
5.3 DONA EDITE E DONA REGINA -----	68
CAPÍTULO 6 – A MORTE E A TRADIÇÃO -----	70
6.1 O FIM DE UM CICLO E UM NOVO INÍCIO -----	70
CAPÍTULO 7 - A ESTRUTURA DA UMBANDA DE PRETOS-VELHOS -----	71
7.1 ARQUITETURA DO CESJB -----	71
7.2 AS CARACTERÍSTICAS -----	72
7.3 OS ORIXÁS E OS GUIAS -----	77
7.3.1 OS ORIXÁS -----	77
7.3.2 OS GUIAS -----	84
7.3.2.1 OS TIPOS -----	84
7.4 LINHAS E FALANGES -----	86
7.5 HIERARQUIA DO CULTO -----	88

7.6 OS ELEMENTOS LITÚRGICOS E RITUAIS -----	90
7.6.1 O INÍCIO DAS SESSÕES: “O PRINCÍPIO DO MOVIMENTO” -----	92
7.6.1.1 VELAS NO CRUZEIRO -----	94
7.6.1.2 A DEFUMAÇÃO E CRUZAMENTO DO TERREIRO: SAUDAÇÃO AO GONGÁ, AOS SACERDOTES E A TODOS OS MÉDIUNS -----	95
7.6.1.3 SAUDAÇÃO AO LÍDER ESPIRITUAL DO TERREIRO -----	97
7.6.1.4 O ZELAMENTO -----	98
7.6.1.5 LOUVOR AO ORIXÁ PATRONO DA CASA -----	99
7.6.1.6 PRECE E LOUVAÇÃO A OXALÁ -----	99
7.6.1.7 RETIRADA DAS DEMANDAS DO TERREIRO -----	101
7.6.1.8 SAUDAÇÃO AO EXU DONO DA TRONQUEIRA -----	101
7.6.1.9 SAUDAÇÃO AOS ORIXÁS, OXOSSI, OGUM E XANGÔ -----	102
7.6.1.10 LOUVAÇÃO E DESCIDA DE SAUDAÇÃO DOS PRETOS-VELHOS AO TERREIRO -----	103
7.6.1.11 AS GIRAS -----	104
7.6.2 O FIM DAS SESSÕES: O RITO DE ENCERRAMENTO -----	111
7.6.2.1 OS PRETOS-VELHOS DESCARREGAM O TERREIRO -----	111
7.6.2.2 RITUAL DE ENCERRAMENTO DOS TRABALHOS -----	112
7.6.3 ELEMENTOS ACESSÓRIOS -----	114
7.6.3.1 AS SAUDAÇÕES -----	114
7.6.3.2 ATABAQUES -----	115

7.6.3.3 PONTOS CANTADOS	116
7.6.3.4 PONTOS RISCADOS	117
7.6.3.5 AS ROUPAS	121
7.6.3.6 AS GUIAS (COLARES)	122
7.6.4 COMEMORAÇÕES/FESTAS	125
7.6.5 OS RITOS DE RESPONSABILIDADE	126
7.6.5.1 BATISMO	126
7.6.5.2 A INICIAÇÃO	127
7.6.5.3 OFERENDAS E OBRIGAÇÕES	128
7.6.5.4 CAMARINHA: A “FEITURA” DE UM NOVO SACERDOTE	129
CAPÍTULO 8 – PERPETUAR A TRADIÇÃO	130
8.1 DESAFIOS DE UM NOVO TEMPO: TRADIÇÃO E MODERNIDADE	130
CAPÍTULO 9 – CONCLUSÃO	134
BIBLIOGRAFIA	136

INTRODUÇÃO

O CIENTISTA E O RELIGIOSO

Quando comecei meus estudos sobre religiões me debrucei, inicialmente, sobre as religiões Afro-brasileiras. Isto aconteceu por vários motivos e, um desses motivos, foi o de eu ser um Umbandista praticante que procurava entender mais profundamente minha religião. Foram mais de 10 anos de estudo sem vínculos acadêmicos até que em 2004, decidi fazer o curso pós-graduação de Ciências da Religião da Unilasalle-RJ.

O curso me permitiu comparar e ampliar meus conhecimentos, visto que muito do que eu já havia pesquisado de “forma leiga e independente” serviu de “pano de fundo” para me ajudar no curso.

Quando decidi pelo tema da monografia do final do curso de Ciências da Religião, que foi o de falar de minha vivência dentro do Centro Espírita São João Batista e de sua forma doutrinária de umbanda que é a Umbanda de Pretos-velhos, muitas dúvidas eu tive, pois não queria externalizar meus sentimentos religiosos, mas sim, ser objetivo e analítico, unindo minha experiência como médium de um terreiro de

Umbanda e o conhecimento que havia adquirido no Curso de Ciências da Religião. Para isso muito me serviram os clássicos da Sociologia como Durkheim e Max Weber e a utilização de uma espécie de ateísmo metodológico que permitiu distinguir claramente as abordagens filosóficas e científicas, de um lado, e as religiosas e teológicas, de outro. E esta foi, de alguma forma, a maneira que encontrei de presidir a separação entre sentimento e razão, e, por sua vez, fazer uma análise objetiva do tema proposto para a monografia, à luz das Ciências da Religião.

O OBJETO E O MÉTODO

“[...] as religiões afro-brasileiras foram sempre vistas como um fenômeno de sincretismo religioso no qual se encontravam traços africanos associados a traços católicos. A esse sincretismo inicial foi acrescentada a mistura de traços do espiritismo kardecista com traços indígenas. O próprio nome genérico que foi escolhido para denominá-las expressa essa visão de uma religião sincretizada. Afro, pois tinham traços africanos. Brasileiras, pois apresentavam traços católicos, espíritas e indígenas”.

“[...] esses traços foram associados a um maior ou menor grau de desenvolvimento ou de evolução cultural. Assim, os traços de origem africana foram colocados no vértice mais baixo da evolução cultural, seguidos dos traços indígenas e dos traços católicos assimilados de forma primitiva. No vértice mais elevado dessa evolução cultural colocavam-se os traços espíritas”.

“[...] por serem religiões classificadas como primitivas, fetichistas e mágicas, elas estariam, frente a outras religiões, num estágio inferior da evolução cultural. Os primeiros autores que procuraram dar uma abordagem científica a esse tipo de estudo colocaram esse primitivismo associado ao fato de serem religiões de negros, ‘transplantadas’ para o Brasil na época da escravidão. Sendo seus membros negros, suas crenças deveriam ser condizentes com o estágio ‘primitivo’ e por que não “inferior” dessa raça. Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas baixas da população brasileira que, com forte contingente negro, adotavam essas religiões por não terem ainda alcançado estágios mais altos da evolução cultural, a civilização: mais recentemente, um outro tipo de associação foi feito. Esses traços foram associados a uma maior ou menor adaptação ao meio de vida urbano. Aparece assim uma nova oposição rural-urbano, o pólo rural associado a traços primitivos, emocionais, não-rationais e o pólo urbano associado a traços mais civilizados, não-emocionais, racionais. Dessa forma, os traços africanos estariam no pólo mais rural, primitivo, emocional, não-rationais, enquanto os traços espíritas seriam mais compatíveis com um estilo de vida urbano, racional, civilizado, não-emocional.”

“[...] dessa linha foi desenvolvida uma classificação desses cultos, a qual seguia o mesmo raciocínio evolucionista. Assim, teríamos na Bahia o candomblé, com forte influência africana. No Rio, São Paulo e estados do Sul, teríamos a macumba, ainda próxima de suas origens africanas, e a umbanda, na qual predominam as características espíritas. A Bahia era vista como pólo mais tradicional, sendo uma sociedade menos urbanizada. Rio e São Paulo, como pólo mais moderno e urbanizado.”

“[...] Os autores procuravam, de início, os traços, depois verificavam sua origem e chegavam finalmente à explicação do presente. Ou seja, se existisse maior número de traços africanos, o culto era situado no pólo mais primitivo, fetichista, ‘limpo’ e ‘aristocrático’: A África está longe, os africanos são estrangeiros e isso lhes confere um outro *status*. Nesse sentido, na obra de Edison Carneiro

(Carneiro, 1948 e 1964), embora contendo esses mesmos pressupostos, é mencionado o caráter nacional dos cultos, a sua nacionalização, o que é uma perspectiva menos comprometida.”

“[...] esses autores buscavam a explicação dos traços na sua origem, não conseguiram dar conta do próprio objeto que se propunham a analisar, ou seja, o fenômeno do sincretismo. Num primeiro momento, viam os rituais sendo compostos de traços, pedaços, símbolos. No entanto, buscavam na África a explicação desses pedaços. Não perceberam que a relação entre essas partes é que dá sentido ao todo. Assim, não importava saber qual o significado de exu* na África. Importava verificar o significado que lhe era dado pelas pessoas que praticavam esses rituais no Brasil e qual a relação entre esse traço - exu - e os demais.”

“[...] havia ainda uma outra problemática que preocupava os autores, qual seja, o fato de essas religiões terem surgido nos centros urbanos e suas ramificações no meio rural serem muito menos ricas. Por que no meio urbano uma religião fetichista? Alguns autores responderam que, por serem os membros desses cultos de origem rural, estariam tentando recriar no meio urbano os laços primários nele perdidos. Mas, ainda assim, o problema não se resolvia e aí podemos encontrar um dos tipos de contradição dessa perspectiva evolucionista e de busca de africanismos.”

(MAGGIE, 2001, p. 13 -16)

No decorrer do texto da citação acima, a professora Maggie, em seu livro “Guerra dos Orixás”, continua dizendo que não está interessada no sincretismo, na origem, no primitivismo ou fetichismo das religiões afro-descendentes. Eu também não estou, pois não me cabe interpretar a religião de Umbanda, ou interpretar a corrente doutrinária da “Umbanda de Pretos-velhos” que atua dentro do Centro Espírita São João Batista. Como cientista da religião, me cabe analisar, relatar, mostrar, traçar analogias dentro das teorias da sociologia, da antropologia, da psicologia, da fenomenologia, da história e da teologia, entre outras, que teceram estudos sobre as religiões (sociologia, antropologia, psicologia, história..., como ferramentas para as ciências da religião). Nenhuma delas conseguiu teorizar ou explicar o fenômeno religioso em seu todo ou em seus porquês sem olhar, inicialmente, para si mesma, assim a sociologia vê a religião em aspectos sociais e das relações sociais; a antropologia, pelas questões da cultura, dos ritos e símbolos; a psicologia, de um

lado como psicopatia, de outro, pelas formas arquetípicas, o numinoso, o que dá suporte às estruturas do ego...

Parti por uma visão do fenômeno religioso de uma perspectiva que ora abrange a sociologia, ora abrange a antropologia, ora a psicologia..., ora a teologia (método fenomenológico, com proposta crítica, relacionando o fenômeno e a sua essência). Sem focar mais em uma ou em outras destas “ciências ferramentais”, mas sim, medindo o fenômeno religioso e associando-o ao que mais seja adequado a cada uma delas, e dentro dele mesmo como um todo (que o todo foi o objeto pesquisado). A metodologia utilizada na monografia foi à análise bibliográfica sobre os cultos afro-brasileiros, o método fenomenológico (já descrito acima) e o trabalho de campo com entrevistas e observando os médiuns, guias espirituais e consulentes dentro das sessões de trabalho. Em termos quantitativos, fiz apenas uma enquete com os médiuns da casa de maneira individual (um a um).

O objeto de estudo foi a linha doutrinária de Umbanda praticada no Centro Espírita São João Batista - CESJB, denominada “Umbanda de Pretos-velhos” (visto a abrangência e atuação marcante dessas entidades dentro dessa casa); fundado em 1945, com sede própria, que conta com um corpo sacerdotal de quatro pessoas (uma Mãe de Santo¹ - dirigente da casa -, a Sra. Maria Ítala, que tem 80 anos de idade; duas Mães-pequenas², as Sras. Edite Santos, com 60 anos de idade, e Regina Lúcia, com 50 anos de idade, e o Pai de Santo, Etiene Sales, com 38 anos de idade). A casa conta ainda com 45 médiuns (filhos de santo), e uma assistência³ flutuante de cerca de 150 a 200 pessoas/mês. A análise da Umbanda praticada no

¹ Mãe de santo – É a dirigente espiritual, sacerdotisa, de um terreiro.

² Mãe-pequena – É a segunda pessoa no comando de um terreiro, após a Mãe de santo.

³ Assistência – Tanto designa um local de espera dentro do terreiro, como as pessoas que aguardam nesse local para serem consultadas pelos guias durante as giras.

CESJB foi feita abrangendo um período de tempo de 12 anos, desde agosto de 1992 a dezembro de 2004.

Cabe ressaltar que o tema maior da pesquisa que é a religião de Umbanda é vastíssimo, um grande oceano ainda a ser desbravado, em que vimos apenas uma de suas ramificações doutrinárias, a “Umbanda de Pretos-velhos”. Dentro desse grande oceano, eu apenas tracei uma pequena rota, sem pretensões de abranger na totalidade o assunto, mas de dar apenas uma pequena contribuição.

Ao Centro Espírita São João Batista espero ter contribuído para melhor visualizar a sua forma doutrinária dentro da religião de Umbanda, mesmo sabendo que a leitura do trabalho acadêmico é às vezes prolixa e entediante.

CAPÍTULO 1 - O INÍCIO DA FORMAÇÃO DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS

1.1 DA ÁFRICA PARA O BRASIL

Os primeiros escravos que chegaram ao Brasil vieram da região da Guiné Portuguesa e foram distribuídos pelas áreas dos canaviais da Bahia e de Pernambuco, além de outros Estados. Os negros utilizados nessas culturas de cana de açúcar foram os de língua Banto, originários de Angola e do Congo. Para a área da mineração foram os negros oriundos do litoral da Costa de Mina - os Nagôs, os Gêges e outros.

Os negros africanos trouxeram consigo uma grande bagagem mística, diversificada em várias tendências. Nina Rodrigues (1945) coloca, no entanto, que os cultos que aqui se estabeleceram e se organizaram tiveram como principal modelo a religião dos nagôs que originaram os Candomblés Nagô-Ketu-Gêge. A inacessibilidade da mensagem católica fez com que se apegassem as suas origens religiosas. O exclusivismo nagô, asseverado por Nina Rodrigues (1945), sofre restrições por parte de outros autores, devido à constatação da relevância, até hoje, de elementos

religiosos de outras raízes, como, por exemplo, os oriundos do Congo e Angola (cultura Banta). Por outro lado, ocorreu desde o fim do tráfico negro, um acentuado processo de nacionalização dos cultos. A gradativa introdução de novos estereótipos contribui cada vez mais para a diversificação em varias seitas, e destas em vários subtipos. Edson Carneiro (1981) tem uma colocação específica sobre o tema. Para ele, a manutenção da diversificação das religiões dos negros foi incentivada por certas autoridades do século XIX. Já que o único falar de desunião entre os negros era a diferença religiosa, uní-los neste sentido seria fortalecê-los.

1.2 A PRESERVAÇÃO DE UMA CULTURA RELIGIOSA:

O CANDOMBLÉ

A primitiva localização dos escravos no território brasileiro sofreu modificações por força do desenvolvimento histórico, tanto econômico como político. Fatores como a guerra contra os holandeses, os quilombos, as insurreições dos negros e as revoluções independência provocaram enorme dispersão dos negros e difusão de sua cultura. Os ciclos econômicos, principalmente, demandando mais braços para novas regiões, possibilitaram o intercambio lingüísticos, sexuais e religiosos entre escravos e os indígenas brasileiros. Mas, para Nina Rodrigues (1945), prevaleceu a religião dos nagôs (cultura Yorubá), tomada como padrão pelas demais religiões afro-brasileiras. Estas podiam, então, ser distinguidas segundo o maior ou menor grau de absorção de elementos nacionais (sincretismo cultural e religioso com os indígenas brasileiros). A proeminência da contribuição Nagô, segundo é colocada por Nina Rodrigues (1945), advém de sua posição social originaria, na África, e de sua constituição, aqui, numa espécie de elite que se impunha. Sua localização

inicialmente na Bahia e Pernambuco fez com que estas regiões se tornassem pólos de irradiação do modelo nagô para o Nordeste e Centro-Sul. Entretanto, as características sociais, geográficas e econômicas de Minas, Rio e São Paulo colocaram impasses a imposição de tal modelo (estas regiões receberam negros originários de Angola, do Congo, de Moçambique, de Cambinda, com cultura Banta e de língua e dialetos Quimbundo, diferenciando-se da cultura Nagô, tanto em relação às divindades, Inkices⁴ - similares aos Orixás⁵ Nagôs, quanto no culto aos antepassados - não utilizado dentro da cultura Nagô). A massa escrava destes centros vinculava-se a formas de expressões religiosas vincadas na região há mais de cem anos. É importante notar o que diz Edson Carneiro (1981), que é verificar que todos os cultos ou quase todos funcionaram no quadro urbano, com pequenas exceções no quadro rural. Isto porque, no quadro rural o escravo não podia manter o culto organizado. Para isso ele precisava de dinheiro e liberdade, e isto ele só viria a ter nos centros urbanos. É assim que eles fundaram na primeira metade do século XVIII as Irmandades do Rosário e de São Benedito sob a orientação dos seus senhores. Foi enfrentando um período de repressão que se estendeu até 1822, quando ocorre à fundação do Candomblé de Engenho Velho, na Bahia (1830) - início da fase do culto organizado.

⁴ Inkices são divindades africanas cultuadas pelos povos originários de Angola, do Congo etc.

⁵ Orixás são divindades africanas cultuadas pelos povos originários do que conhecemos hoje como Nigéria, Benin etc.

1.3 O SINCRETISMO AFRO-CATÓLICO: SOBREVIVÊNCIA DE UMA HERANÇA ANCESTRAL?

Diversos autores falaram sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro ao longo do tempo. Cada um deles verificou o fenômeno do sincretismo por vários ângulos, elaborando várias teorias e conceitos a respeito desse tema.

Vamos expor alguns autores e identificá-los pelas suas características conceituais:

Raimundo Nina Rodrigues (*1862 - +1906).

Identificava o fenômeno do sincretismo religioso como fusão e dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de idéias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão da catequese e outros.

Ele aceitou, sem discutir, a perspectiva evolucionista e racista de sua época, empregando conceitos e pontos de vistas hoje superados, como o de inferioridade cultural e racial. Dentro dessa perspectiva, via no negro a incapacidade física "das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo". Encarava a cultura afro, do negro e do mestiço, como algo inferior, pois o negro e o mestiço, para ele, eram "raças" inferiores e intelectualmente "fracas". Além disso, ou por isso, fez previsões em relação aos cultos afros do tipo:

“[...] dizia ser considerável o número de brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores que, em caso de necessidade, vão consultar os negros feiticeiros, mesmo quando em público zombam deles, e por isso não será para muito cedo a extinção dos cultos africanos na Bahia. Disse que não só o culto católico, como também as práticas espíritas e a cartomancia receberam na Bahia influências do fetichismo negro” (RODRIGUES apud FERRETTI, 1995, p. 43).

É interessante notar que, para um povo considerado tão “inferior ao branco”, sua influência na cultura brasileira tenha sido algo tão marcante e importante. Se realmente o negro e o mestiço fossem “inferiores” aos brancos, como Nina Rodrigues e seus contemporâneos creditavam, sua influência não teria sido tão grande como foi.

Arthur Ramos (*1903 - +1949)

É considerado divulgador e continuador da obra de Nina Rodrigues, mas também fez apreciação crítica de sua obra. Disse ele que:

Nina Rodrigues foi o pioneiro no estudo do mecanismo que os modernos antropólogos passaram a denominar de aculturação, em capítulo onde examina ‘o essencial do que depois retomáramos com o nome de 'sincretismo religioso' entre os negros brasileiros’ (RAMOS apud FERRETTI, 1995, p. 44).

Arthur Ramos foi o primeiro pesquisador no Brasil a analisar o fenômeno do sincretismo sob a ótica da teoria culturalista. Sobre essa ótica disse ele:

O que Nina Rodrigues julgou como sendo uma justaposição no negro e uma fusão no crioulo e mulato, não são mais do que etapas do processo de aculturação, graus de sincretismo, pela maior ou menor percentagem de aceitação, por um grupo religioso, dos traços culturais de outro grupo (RAMOS apud FERRETTI, 1995, p. 44).

Ele chama de sincretismo o que Nina Rodrigues chamou de "ilusão da catequese" e Fernando Ortiz de "aparente catolização dos negros".

Roger Bastide (*1898 - + 1974)

Roger Bastide foi um dos autores que mais escreveu sobre o sincretismo afro-brasileiro. Considerava que não existe uma religião afro-brasileira, mas sim várias. Em seu entendimento, no sincretismo dos orixás com os santos católicos, há inicialmente uma interpretação sociológica - o catolicismo é um meio de disfarce - é a ilusão da catequese de que falou Nina Rodrigues.

Sua segunda interpretação seria psicanalítica - trata-se da projeção de um complexo de inferioridade desenvolvido no negro pela escravidão, pois a religião do branco faz parte de uma cultura considerada superior.

Aproximou-se de Durkheim, Mauss e Lévy-Bruhl, passando a raciocinar sobre o que irá chamar de *princípio de cisão* para compreender o sincretismo afro-brasileiro.

Como informa:

"a própria palavra sincretismo que me induzira ao erro. Eu procurava um fenômeno de fusão ou pelo menos de penetração de crenças, de simbiose cultural, uma espécie de química dos sentimentos místicos. Mas o pensamento do negro se move num outro plano, o das participações, das analogias, das correspondências" (BASTIDE, apud FERRETTI, 1995, p. 55).

Bastide vê o sincretismo afro-brasileiro como um sistema de equivalências funcionais, de analogias e de participações.

O pensamento primitivo para esse autor é analógico, isto é, vai do semelhante ao semelhante. O universo para o primitivo estaria dividido em certo número de compartimentos estanques e as participações se fariam no interior dessas divisões e não de uma divisão a outra. O sincretismo deixa transparecer resíduos desta

maneira de pensar. Não se trata de mistura ou identificações, o que seria um verdadeiro sincretismo, mas de semelhanças, equivalências e não identificações (por exemplo, entre orixás e santos). Trata-se de um jogo de analogias.

O princípio da cisão de Bastide pode ser exemplificado no seguinte:

“Quando um membro do candomblé afirma seu catolicismo, não mente, pois é ao mesmo tempo católico e ‘fetichista’. As duas coisas não são opostas, mas separadas - é a lei de analogias que age. Assim, o corte ou cisão é constatado ao se verificar que nos templos de candomblé há um altar católico e um peji africano, que se podem corresponder, mas não se identificam, pois desempenham papéis diferentes. Um informante lhe diz que rezando ladainhas não mistura nada de africano e que em outros momentos celebra festas africanas e não mistura nada de católico” (FERRETTI, 1995, p. 57).

O princípio de cisão lhe parece como uma característica dos fenômenos aculturativos, agindo sobre tudo nas famílias ligadas ao candomblé, nas classes baixas da sociedade, onde a influência da escola permanece confinada a alguns anos da primeira infância e nas comunidades onde os preconceitos de cor são mínimos.

Renato Ortiz (*1947 -)

Estudou o embranquecimento das tradições afro-brasileiras e o empretecimento do Espiritismo⁶ kardecista, relacionados com transformações na sociedade, pois, segundo ele o cosmos religioso umbandista reproduz as contradições da sociedade brasileira. Para Ortiz, na sociedade urbano-industrial, a umbanda é mais funcional do que o candomblé, cujo culto é demasiadamente dispendioso, antevendo uma

⁶ Espiritismo – O Espiritismo, segundo os Espíritas, é uma ciência que trata do mundo dos espíritos e sua relação com o mundo corporal. Codificada na França, por Hippolyte Leon Denisard Rivail ou Allan Kardec, que nasceu em Lyon em 03/10/1804 e morreu em 1869.

A codificação Espírita é constituída por 5 livros: O Livro dos Espíritos, 1857; O Livro dos Médiuns, 1861; O Evangelho Segundo o Espiritismo, 1864; O Céu e o Inferno, 1865; A Gênese, 1868.

Segundo os Espíritas, o Espiritismo é uma ciência que tem por embasamento uma lógica filosófica. O que o diferencia das ciências comumente aceitas é seu caráter abrangente, utilizando-se de todos os princípios científicos comprovados na explicação do universo e proporcionando uma finalidade moral.

A Doutrina Espírita baseia-se em seis princípios fundamentais:

I - Existência de Deus: Há um Deus, inteligência suprema e causa primária de todas as coisas;

II - Existência e imortalidade da alma: Os espíritos são constituídos de alma (ou princípio inteligente) mais perispírito (corpo feito de matéria mais sutil, invisível aos nossos olhos, que serve para identificação da alma e de intermediário entre ela e o corpo humano, durante a encarnação). O espírito anima o corpo humano e sobrevive à morte deste.

III - Evolução Infinita: Finalidade da reencarnação e objetivo dos espíritos.

IV - Pluralidade das existências: O homem vive mais de uma vez, como encarnado (Reencarnação).

V - Pluralidade dos mundos habitados: Existem outros planetas que abrigam seres vivos, além da Terra.

VI - Comunicabilidade e Mediunidade: É a possibilidade de comunicação entre encarnados e desencarnados, através de médiuns.

Outros princípios correlatos aos primeiros seriam:

Lei de causa e efeito; Livre-arbítrio; Cultivo das virtudes; Justiça, amor e caridade; Moral evangélica ou cristã, dentro de uma perspectiva Espírita; Amor ao próximo; Fraternidade e solidariedade; Fora da caridade não há salvação; Fé racional.

O espiritismo no Brasil começou em Salvador (BA) em 1873. A partir de 1877, foram fundadas as primeiras comunidades espíritas, como a Congregação Anjo Ismael, o Grupo Espírita Caridade e o Grupo Espírita Fraternidade. Em 1883, surgiu O Reformador, a mais antiga publicação espírita do Brasil, e no ano seguinte Augusto Elias da Silva fundou a Federação Espírita Brasileira, que adquiriu grande projeção na gestão de Adolfo Bezerra de Meneses Cavalcante, a partir de 1895. A Livraria da Federação, criada em 1897, é responsável pela edição, distribuição e divulgação da vasta literatura espírita. Ao lado da difusão da doutrina, as organizações espíritas brasileiras realizam um amplo trabalho de assistência social e fraternidade humana, com manutenção de asilos e outras instituições.

expansão da umbanda em detrimento do candomblé e considerando suas práticas mais adequadas à sociedade atual.

Analisa ambigüidades no sincretismo, parecendo-lhe que não se deve pensar a umbanda como síntese química, mas como síntese social, uma prática *sui generis*, "um Macunaíma religioso (todos os caracteres, ou seja, nenhum deles) que procura se integrar a todo preço no seio da moderna sociedade brasileira" (ORTIZ, 1980, p. 108).

Como podemos notar, a questão do sincretismo afro-brasileiro não está esgotada e, pelo que vimos, diante do que os autores citados acima propuseram, ainda será um campo de estudo muito rico.

O que podemos notar nesse pequeno compêndio sobre sincretismo religioso, é que qual seja o ângulo que se analise a questão, é importante ressaltar que o negro (e o próprio mestiço, que nem era negro, propriamente dito, nem índio, nem branco) não permaneceu passivo ante este processo (seja qual for à teoria que o tente explicar), apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica no período colonial e posteriormente. Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a a sua maneira de ser e de vivenciar a religião e sua religiosidade.

1.4 A CABULA

Esse culto recebeu forte influência das práticas Bantas. Segundo a descrição de Nery (Nery apud Silva, 2005, p. 85), a cabula era praticada, na região do Espírito Santo, em fins do século XIX, por negros, mas com a presença de alguns brancos. Hoje em dia esse culto parece ter desaparecido, transformando-se em outras denominações. A reunião dos cabulistas, que ocorria em determinada casa ou mais freqüentemente nas florestas, chamava-se *mesa* (uma toalha estendida no chão, velas e pequenas imagens de santos católicos), sendo as principais a de Santa Bárbara e a da Santa Maria. O chefe de cada mesa tinha o nome de *embanda* e o seu ajudante recebia o nome de *cambone*. Os adeptos eram conhecidos por *camaná*s e a sua reunião religiosa, de culto, chamava-se engira.

As engiras ou giras⁷ eram secretas e realizadas à noite. Os cabulistas, vestidos de branco, dirigiam-se a um determinado ponto da mata, a macaia, faziam uma fogueira e preparavam a mesa. O embanda entoava um canto preparatório, pedindo licença aos espíritos (Calungas, espíritos do mar; Tatás, espíritos benéficos), sendo acompanhado por palmas e por outras cantigas. Durante os ritos, era servido vinho e mastigava-se uma raiz enquanto se sorvia o fumo do incenso, que era queimado num vaso. As iniciações eram feitas nesse momento quando o adepto passava três vezes por baixo da perna do embanda, simbolizando sua obediência ao seu novo pai. Um pó sagrado, pó de pamba, era soprado para afastar os espíritos inferiores e preparar o ambiente para a tomada do Santé, que significava a incorporação do espírito protetor. Para se ter um Santé, era preciso que o iniciado enfrentasse

⁷ Engira ou gira é o momento ritual onde os guias espirituais incorporam em seus médiuns. Normalmente as giras são divididas por grupos de guias que ali vão se manifestar, como: gira de pretos-velhos, gira de caboclo, gira de marinheiro ... O grupamento das giras de um determinado dia é chamado de sessão.

provas, por exemplo, entrar no mato com uma vela apagada e retomar com ela acesa, sem ter levado meios para acendê-la, trazendo, então, o nome do seu espírito protetor. “Alguns desses espíritos eram conhecidos como Tatá Guerreiro, Tatá Flor da Calunga, Tatá Rompe-Serra e Tatá Rompe-Ponte” (Nery apud Silva, 2005, p. 86).

1.5 AS MACUMBAS CARIOCAS

Vários fatores se interpuseram à fixação do modelo nagô (cultura Yorubá) na região que compreende Rio e São Paulo. Logo de início, esta região recebeu maior número de africanos originários de Angola e do Congo, os de língua Quimbundo (cultura Banta). Os primeiros cultos começaram a se difundir por volta de 1763. Com a designação de Macumba e experimentaram certo período de resplendor que se apagou no início do século XX, parecido com o que aconteceu com a Cabula, dando lugar a outros cultos.

Nas Macumbas eram comuns as danças semi-religiosas como o jongo e o caxaruin, e o culto aos mortos (pretos-velhos como antigos Babalorixás⁸ e Iyalorixás⁹ e caboclos¹⁰ como os antepassados da nova Terra, o Brasil) e os cânticos invocatórios.

As Macumbas se aproximavam muito das práticas da Cabula. “O chefe do culto também era chamado de embanda, umbanda ou quimbanda, e seus ajudantes, cambono ou cambone. As iniciadas eram as filhas-de-santo, por influência do rito gêge-nagô, ou médiuns, por influência do espiritismo. Na macumba as entidades como os orixás, inquices ou inkices, pretos-velhos, caboclos e os santos católicos eram agrupadas por falanges ou linhas como a linha da Costa, de Umbanda, de Quimbanda, de Mina, de Cambinda, do Congo, do Mar, de Caboclo, linha Cruzada, etc (Ramos, 1940, p. 124)”. A abrangência de cultos que, sob o termo *Macumba* eram conhecidos, parece ter sido um dos motivos de sua popularidade e de seu uso indiscriminado para se designar as religiões afro-brasileiras em geral.

⁸ É o nome dado ao Sacerdote de sexo masculino nos cultos de origem Afro.

⁹ É o nome dado ao Sacerdote de sexo feminino dentro dos cultos de origem Afro.

¹⁰ É a designação dada a um conjunto de Guias Espirituais que têm características indígenas.

No final do século XIX e início do século XX, migrações de Sacerdotes Baianos vieram para o Rio de Janeiro e ali fixaram vários Candomblés, criando uma comunidade que ficou conhecida como “a Pequena África”. Outros misturaram e fundiram a cultura religiosa do Candomblé com as Macumbas já existentes na cidade. Montando a pré-formação daquilo que seria conhecida com a Religião de Umbanda que, aos poucos, foi substituindo as Macumbas como forma popular de manifestação religiosa.

1.6 O CANDOMBLÉ DE CABOCLO

Originariamente o Candomblé de Caboclo veio da Bahia e é considerado como uma variação do Candomblé de Angola, embora seja comum encontrar a entidade primordial desse culto, o Caboclo, sendo cultuado em terreiros de Candomblé de origem Nagô. Relatos encontrados em jornais datam sua manifestação por volta do ano 1865, na Bahia (Jocélio dos Santos, 1995).

No Candomblé de Caboclo o elemento indígena, o Caboclo, assumiu o papel central, com o mesmo status dos Inkices (semelhante aos Orixás Nagôs).

Os caboclos são os espíritos dos "donos da terra" e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e dos negros. Quando “baixam¹¹” nos terreiros, vestem-se com cocar de pena, dançam com arco e flecha, fumam charutos e bebem vinho ou marafo (aguardente de cana-de-açúcar). Geralmente falam um português antigo e quase incompreensível ou dialetos indígena. Muitos deles são extremamente católicos e suas preces e louvações lembram os tempos coloniais de

¹¹ Baixar – é o mesmo que incorporar. Quando o espírito do guia incorpora no médium para trabalhar.

sua catequese. Por serem conhecedores da “medicina das ervas” e dos segredos da mata, são famosos como curandeiros e feiticeiros.

Os caboclos são indígenas brasileiros e ressaltam essa característica nas suas cantigas e nos nomes que carregam (de povos indígenas brasileiros como Tupi, Tupinambá, Aimoré, Guarani), quando narram suas origens se apresentam como habitantes de uma "aldeia mítica" (como "Jurema", para os caboclos; e "Visala", para os boiadeiros), não-localizável no tempo e no espaço. Em alguns casos, seus nomes fazem referências à natureza cultuada pelos índios, de junções desses elementos com a fauna e flora do Brasil, ou apenas utilizam nomes indígenas, como caboclo Sol, Lua Nova, Estrela, Mata Verde, Tomba-Serra, Pena Verde, Pena Branca, Sucuri, Jurema, Jandira, Ubirajara, Aymoré, Tupiara etc.

Os caboclos, além de representarem os espíritos de índios que já morreram e que retomaram a terra como "guias ou encantados". Em muitos terreiros, os caboclos são classificados em dois tipos: os "caboclos de pena" (porque usam cocar), e os "boiadeiros".

Os boiadeiros podem ser vistos como representantes da população mestiça, proveniente do cruzamento do branco com o índio, ou do índio com o negro. “São antigos homens do sertão, caipiras, roceiros, com seus hábitos rurais” (Jocélio dos Santos, 1992, p. 57). Em virtude de seu contato com a cultura dos brancos já descaracterizou seus hábitos originais da aldeia. Em vez do cocar de pena, o boiadeiro veste-se com chapéu de couro, e dança segurando um laço com o qual imita os gestos de laçar o gado.

Um outro “guia ou encantado” que encontramos nos Candomblés de Caboclos é o Marinheiro.

O Marinheiro representa os homens e mulheres que tinham ligação com o cais do porto, com os navios, a lida com o mar.

1.7 E OS BABALORIXÁS VIERAM PARA O RIO DE JANEIRO

O contingente negro baiano, que chegou ao Rio de Janeiro através da migração Interna, no final do século XIX, atraído pelas condições da cidade, devido à sua modernização como capital da República e a sua fama de tolerância, vai modificar substancialmente a fisionomia da cidade, incrementando traços próprios de sua cultura (Pessoa de Barros, 1999, p. 31).

Os migrantes vão se localizar perto do Cais do Porto, Saúde e Gamboa, onde a moradia era mais barata, não só por já ser local de fixação de outros grupos negros, mas sobre tudo pela proximidade do Porto, onde podiam mais facilmente encontrar empregos na estiva. Aí formaram uma comunidade conhecida como “a Pequena África”, onde suas manifestações culturais puderam ser preservadas, legando à cidade um valioso patrimônio cultural, destacando-se especialmente através da música e da religião (Barros, 1999, p. 30).

Trouxeram para o Rio de Janeiro, através da migração, o culto dos *Orixás*. Com eles chegaram muitos líderes religiosos e grupos festeiros responsáveis pelo desenvolvimento dos Candomblés e por inúmeras associações carnavalescas. Agenor Miranda da Rocha (Miranda apud Barros, 1999, p. 31), conhecido *Oluo* (adivinho), escreve suas memórias, vivenciadas em mais de noventa anos, enumerando e localizando as primeiras casas-de-santo do Rio: Mãe Aninha de *Xangô* funda sua Casa no bairro da Saúde em 1886, depois transferida para São Cristóvão, instalando-se definitivamente em Coelho da Rocha; João *Alabá (OmoJu)*, na rua Barão de São Felix, Saúde; Cipriano *Abedé (Ogum)*, na rua João Caetano; Benzinho *Bamboxê (Ogum)*, rua Marques de Sapucaí.

O mais famoso Terreiro do início do século era o de “Tia Ciata” (Hilária de Almeida), filha de João Alabá e que possuía a sua casa na rua Visconde de Itaúna. Seu prestígio facilitava a concessão de permissão policial para a realização de cerimônias religiosas, assim como para os encontros de samba. No entanto, o relacionamento que ela mantinha com as importantes figuras políticas da antiga capital do Brasil não impediu o deslocamento de seu grupo e de outros Candomblés. “Tia Ciata” foi um momento marcante para a inclusão do negro no carnaval do Rio de Janeiro. Tia Ciata nasceu em Salvador em 1854 e aos 22 anos veio para o Rio de Janeiro em busca de uma vida melhor. Começou a trabalhar como doceira na Rua Sete de Setembro, sempre vestida de baiana. Sua comida expressava suas convicções religiosas. Ia para o ponto de venda com uma saia rodada, turbante e diversos colares e pulseiras, na coloração do Orixá homenageado. Mais tarde, Tia Ciata casou-se com João Baptista da Silva, médico negro bem sucedido na vida. Com ele teve 14 filhos, uma relação fundamental para a sua afirmação na “Pequena África”, como era conhecida a área da Praça Onze nesta época. Recebia todos os finais de semana em casa, nos pagodes, que eram festas dançantes, regadas a música da melhor qualidade.

Partideira reconhecida cantava com autoridade respondendo aos refrões das festas que se desdobravam por dias. Ciata cuidava das panelas para que estivessem sempre quentes e para que o samba nunca morresse. Mulher de grande iniciativa e energia, Ciata fez da sua vida um trabalho constante, tornou-se, com outras tias baianas de sua geração, a representante do tronco mais tradicional do candomblé nagô baiano. E por este motivo, transformou-se em uma líder de sua comunidade, ajudando na organização das jornadas de trabalho, na educação das crianças da

região. Existe hoje na Praça Onze, no Rio de Janeiro, uma escola em sua homenagem.

CAPÍTULO 2 – ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES: “O PIONEIRO DA UMBANDA INSTITUCIONALIZADA”

2.1 HISTÓRICO

A figura de Zélio Fernandino de Moraes é por vezes misterioso e controversa. Os partidários e membros das casas que ele fundou o elevam a fundador da Umbanda, e têm em suas palavras, poucos discursos e fragmentos, como a fonte da “verdadeira Umbanda” ou da “Umbanda Pura”, como muitos dizem.

Zélio Fernandino de Moraes nasceu em nasceu no dia 10 de Abril de 1892, no distrito de Neves, município de São Gonçalo - Rio de Janeiro. Filho de Joaquim Fernandino Costa (oficial da Marinha) e Leonor de Moraes.

Segundo Jota Alves de Oliveira (GIUMBELLI, 2002) em 1908, aos 17 anos, Zélio havia concluído o curso propedêutico (ensino médio) e preparava-se para ingressar na escola Naval, a exemplo de seu pai. Estranhamente uma paralisia tomou conta de seu corpo e, como misteriosamente havia chegado, misteriosamente foi embora. Intrigados, os pais de Zélio o levaram a uma reunião da Federação Espírita de Niterói. Nessa reunião, acontece algo ainda mais misterioso e que acabou ficando

como um acontecimento místico ou, como alguns seguidores da doutrina de Zélio colocam, como uma “intervenção do Astral Superior”:

“[...] manifestaram-se espíritos, que se diziam de pretos escravos e de índios ou caboclos, em diversos médiuns. Esses espíritos foram convidados a se retirar pelo presidente dos trabalhos, advertidos do seu atraso espiritual. Então o jovem Zélio foi dominado por uma força estranha, que fez com que ele falasse sem saber o que dizia. Zélio ouvia apenas a sua própria voz perguntar o motivo que levava os dirigentes dos trabalhos a não aceitarem a comunicação desses espíritos e por que eram considerados atrasados, se apenas pela diferença de cor ou de classe social que revelaram ter tido na sua última encarnação”. (GIUMBELLI, 2002, p. 184).

Os dirigentes, segundo as orientações da doutrina Espírita, tentaram então

"doutrinar e afastar o espírito desconhecido", recebendo a seguinte resposta de

Zélio:

“[...] Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho 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. [...] E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim [...] Às 20 horas do dia seguinte, manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Declarou que se iniciava naquele momento um novo culto em que os espíritos de velhos africanos, que haviam servido como escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase exclusivamente para trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que fosse o credo e a condição social. A prática da caridade, no sentido do amor fraterno, seria a característica principal desse culto, que teria por base o Evangelho de Cristo e como mestre supremo Jesus [...] O Caboclo estabeleceu as normas em que se processaria o culto: sessões diárias das 20 às 22 horas, os participantes estariam uniformizados de branco e o atendimento seria gratuito. Deu, também, o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro allabanda (ou um dos presentes assim anotou), mas considerando que não soava bem a sua vibratória, substituiu-o por aumbanda, palavra de origem sânscrita que se pode traduzir por ‘Deus ao nosso lado’, ou ‘o lado de Deus’”. (GIUMBELLI, 2002, p. 185).

Zélio fundou o primeiro templo institucionalizado como templo de Umbanda, “Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade”, marcadamente um sincretismo entre o Espiritismo Kardecista e a Igreja Católica.

Anos mais tarde, 1918, Zélio diz ter recebido a missão de fundar mais 7 templos:

- “Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia”;
- “Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição”;
- “Tenda Espírita Santa Bárbara”;
- “Tenda Espírita São Pedro”;
- “Tenda Espírita Oxalá”;
- “Tenda Espírita São Jorge”;
- e “Tenda Espírita São Jerônimo”.

Em 1939, o Caboclo das Sete Encruzilhadas determinou que se fundasse uma federação, para congregar templos umbandistas e que deveria ser o núcleo central desse culto. Coisa que nunca ocorreu.

O relato narrado por Jota Alves de Oliveira sobre a manifestação de Zélio é um entre vários. As narrativas são divergentes, mas todas elas enfatizam a doença misteriosa de Zélio, a ida à Federação Espírita, “o confronto” entre o que se “achava evoluído” e o que “parecia atrasado” ou o confronto de “verdades doutrinárias”, “a revolta” em decorrência desse confronto e a “criação de uma religião nova” onde espíritos considerados não evoluídos pelo Espiritismo, poderiam manifestar sua ação (prática) e sua orientação (doutrina) aos interessados.

Embora as versões sejam diversas, à mística entorno de Zélio foi sendo criada e, os militantes da Umbanda que ele introduziu, tentam ratificar essa estória como sendo um fato e que dela foi “criada a Umbanda”. Porém, pesquisadores como Diana Brown (1974) e Renato Ortiz (1978), afirmam que não se pode ter certeza se Zélio

foi realmente o “fundador da Umbanda”. Existem evidências que a prática da religião de Umbanda, ou seja, a manifestação de entidades como pretos-velhos, caboclos, boiadeiros e outros, ocorreram bem antes de Zélio, seja nos Candomblés de Caboclos, na Cabula, nas antigas Macumbas Cariocas ou nas manifestações de cultos Afro no RS que deram origem ao Batuque.

Independente se existe ou não uma tendência que pode ser considerada como “política”, de se colocar Zélio como sendo “o fundador da Umbanda”, por parte dos militantes ou herdeiros de suas casas, o fato é que diversas formas diferenciadas de Umbanda foram surgindo paralelamente à estória de Zélio e bem antes dele. E isso não pode tirar o real brilho e a contribuição que Zélio deu a Umbanda, o que está realmente registrado na história, que não é a de “fundador” dessa religião, mas o de ser o pioneiro na sua institucionalização, na abertura de casas com o propósito específico de se manifestar essa forma de culto, e na criação de Federações para sua defesa e orientação. Esses sim, são fatos inegáveis e reconhecidos pela história. Os outros deixamos para uma questão mais profunda e espiritual que é a fé de cada um, conforme suas crenças e sua forma de pensar.

CAPÍTULO 3 – O AFRO E O BRASILEIRO

3.1 JOÃOZINHO DA GOMÉIA

Em 1946, João da Pedra Preta (Joãozinho da Goméia) transferiu-se para o Rio de Janeiro, refazendo um caminho percorrido, pelo menos desde o final do século XIX, por religiosos baianos, como Tia Ciata, que ajudaram a consolidar nesta cidade as religiões de origem africana. Sua vinda foi consequência da expansão de sua família-de-santo e de suas atividades religiosas para além do circuito baiano, o que o obrigava a freqüentes viagens para outros estados (Cossard apud Silva, 2002, p. 159).

Ah! O negócio foi assim: fui convidado para dar "comida ao santo", numa tenda das minhas filhas residentes em Caxias [Duque de Caxias]. Depois de concluído o ritual, voltei para a Bahia mas, lá chegando, não tive sossego: os amigos insistiam para que eu voltasse e não tive outro remédio senão pegar um Ita no Norte e ficar em Caxias. Cheguei, gostei e fui ficando. (*Diário da Noite*, 20/8/1952, apud Silva, 2002, p. 159)

Joãozinho abriu seu terreiro em instalações modestas em Duque de Caxias, município da Baixada Fluminense, famoso pela grande quantidade de templos afro-brasileiros designados pela literatura antropológica de macumbas. Com o

crescimento de sua popularidade nos dois lados da Baía da Guanabara, da família de santo e da clientela, acabou fundando neste mesmo município uma ampla sede própria da Casa de Angola de Joãozinho da Goméia, na rua General Rondon, bairro de Copacabana (Cossard apud Silva, 2002, p. 159).

A vinda de Joãozinho para o Rio de Janeiro não significou, entretanto, o fechamento de seu terreiro na Bahia, que continuou em atividade sob a supervisão de mãe Samba ajudada por Alexandrina Santos, filha-de-santo de Joãozinho. Os dois terreiros funcionavam com os seus calendários de festas e atividades rituais.

Joãozinho trouxe da Bahia parte do corpo sacerdotal que havia formado lá, como o pai-pequeno e a iamoro, e vários filhos-de-santo (Cossard apud Silva, 2002, p. 159).

Mas foi sobretudo atuando na Goméia do Rio, nome pelo qual também ficou conhecido este terreiro em homenagem a Goméia da Bahia, que Joãozinho conseguiu consolidar seu prestígio de pai-de-santo.

As práticas rituais de Joãozinho se caracterizavam por uma ênfase na tradição angola, ainda que fosse difícil estabelecer fronteiras muito nítidas entre os ritos assim denominados e os provenientes da tradição nagô.

Joãozinho era filho de Oxosse e Iansã, e a atribuição dessas entidades teve papel singular e potencializador no desenvolvimento de sua vida pessoal e carreira sacerdotal.

Como filho de Iansã - orixá que comanda os espíritos dos mortos (eguns), dona dos ventos e das tempestades, divindade ágil associada à sensualidade, volúpia, alegria, aos prazeres do corpo -, Joãozinho viveu plenamente os arquétipos e atributos dessa divindade. Oxosse, deus caçador, rei das matas, era outra paixão de Joãozinho, que o descrevia como um valente índio.

“Segundo lenda narrada por Joãozinho da Goméia e outros babalaôs, Oxosse era um valente índio. Com grande qualidade de

liderança. Era chefe de aguerrida tribo. Certa vez, isto é, há milhões ou talvez bilhões de anos, recebeu a incumbência de seus protetores de enfrentar o demoníaco dragão. Com a sua lança e à frente dos seus comandados, Oxosse liquidou o terrível pesadelo daquele misterioso e legendário mundo que não ia além dos limites da África. Com essa espetacular vitória conquistou o direito de passar da categoria humana para a posteridade". (*Folha Carioca*, 17/6/1949, apud Silva, 2002, p. 160).

Oxosse, por ser identificado como um índio, pois se veste com penas, suas insígnias são o arco e a flecha, reverência a mata como seu domínio mítico, está também muito associado aos caboclos, entidades tidas como representações dos espíritos ameríndios ou mesmo africanos. Joãozinho desde a adolescência incorporava o caboclo Pedra Preta, com o qual havia começado a trabalhar na Bahia. Mas foi sobretudo no Rio de Janeiro que esta entidade veio a tornar-se seu mais famoso guia espiritual. Aproveitando as qualidades de Joãozinho como exímio "pé de dança" as *performances* do Caboclo Pedra Preta eram muito concorridas e esta entidade era muito procurada na resolução de problemas dos filhos e clientes da casa. A fama do caboclo parece ter inspirado Baden Powell e Vinícius de Moraes a comporem o samba *Canto de Pedra-Preta* gravado em 1966 no disco *Afro-sambas*.

A atuação de Joãozinho na formação do candomblé angola e de caboclo no Rio de Janeiro e em outras cidades do Sudeste foi muito significativa. Na formação do candomblé paulista, por exemplo, o rito angola foi um dos primeiros a se fixar e entre os nomes dos Sacerdotes mais lembrados pelo povo de santo encontra-se o de Joãozinho que, por meio de freqüentes visitas a São Paulo, sobretudo a partir dos anos 60, iniciou grande quantidade de filhos, raspando e/ou dando obrigações a pessoas já iniciadas no candomblé ou, principalmente, provenientes da umbanda. A maior visibilidade que o candomblé de angola e de caboclo adquirem sob os efeitos da atuação de Joãozinho não representou, entretanto, o predomínio de uma

forma hegemônica de rito perfeitamente identificável. Isto é, Joãozinho toma-se representante e divulgador de uma síntese particular de certas modalidades de ritos, que encontram sob o epíteto de "candomblé de angola" ou "candomblé de caboclo" um meio de serem (re) conhecidas em um contexto específico de diálogo entre as inúmeras tendências do campo religioso afro-brasileiro.

O período entre o final da década de 1940 e de 1960, no qual Joãozinho consolidou seu prestígio a partir do Rio de Janeiro, foi marcado pela ascensão da Umbanda como culto organizado por meio do papel das federações umbandistas na codificação do culto e na criação de mecanismos de legitimação social via alianças realizadas entre praticantes do culto e instâncias de poder. O movimento de organização e expansão da Umbanda no Sudeste do País, conforme tem sido mostrado por diversos autores, significou um complexo movimento de reinterpretação (negação e re-apropriação) seja do legado africano presente em modalidades de cultos (como o candomblé ainda fortemente discriminado), seja dos valores presentes no espiritismo kardecista. De qualquer modo, nesse movimento as figuras do preto-velho e sobretudo do caboclo (como entidades que remetem às representações míticas sobre a história da formação do povo brasileiro) parecem ter sido fundamentais na constituição da identidade da Umbanda, em contraste com relação ao espiritismo e ao candomblé visto como representante de uma religião associada ao "primitivismo" religioso africano. Entretanto, como o que chamamos genericamente de candomblé abriga um número variável de modelos de culto em constante fricção e luta entre si por legitimidade, o diálogo a que se viram expostas essas modalidades de culto no Sudeste, sob o fluxo da ascensão umbandista, também parece ter tido conseqüências na valorização externa do candomblé de rito angola, e particularmente do caboclo que o caracteriza. Essa valorização foi

acompanhada de uma crescente rejeição desse modelo por parte dos candomblés de rito nagô, sobretudo dos situados na região Nordeste ou identificados com uma visão mais "purista". O papel do caboclo como entidade mediadora entre as fronteiras de modalidades de cultos parece ter sido, assim, fundamental tanto na codificação da Umbanda quanto no trânsito de umbandistas para o candomblé em sua vertente angola. E nesse sentido, Joãozinho, ao enfatizar o culto de entidades como os caboclos, teve um papel substancial no desenvolvimento desse processo.

3.2 O OMOLOKÔ: HARMONIA ENTRE GUIAS E ORIXÁS

Trata-se da prática do ritual dos negros escravizados, que subiram os morros e interiorizaram-se pelo antigo Distrito Federal e Estado do Rio de Janeiro, levados por grupos com suas famílias ao fim da escravidão. Esta prática era muito perseguida pela polícia dos anos 40 e 50.

Em todas as regiões em que o elemento Banto predominou, e principalmente no Sudeste, dois tipos de culto desenvolveram-se no século XIX, tomando vulto e ocupando toda parte religiosa dos negros escravizados e seus descendentes. O primeiro chamava-se Candomblé de Angola/Congo. O Segundo, que recebeu também influências do Nagô, chamava-se Macumba.

De uma certa maneira, as antigas Macumbas e o Candomblé, principalmente o Candomblé de Caboclo, se mesclaram e deram forma ao Omolokô que se constituiu em uma fusão harmônica do culto aos Orixás (ou Inkices) e o trabalho dos guias espirituais como: pretos-velhos, caboclos, boiadeiros etc.

Todo o ritual de culto aos Orixás do Candomblé foi mantido e direcionado aos guias, como: oferendas, assentamentos (o guia tinha um local dentro do terreiro onde eram

colocados seus materiais mágicos, fetiches etc, nos mesmos moldes dos Orixás), cânticos etc.

O filho de santo do Omolokô passava por todo o ritual de iniciação, da mesma maneira que no Candomblé, porém com variações que incluíam ritos para seus guias.

As referências que se têm em relação ao culto Omolokô, em sua maioria, vêm do Pai de Santo Tancredo da Silva Pinto (década de 50 do século XX) que foi a África e, segundo ele, identificou os elementos já utilizados no Brasil como forma de culto, e trouxe o nome daquilo que já era praticado como Culto Omolokô. Em alguns autores podemos encontrar até que foi Tancredo da Silva Pinto que trouxe o Omolokô para o Brasil, mas, na realidade, ele trouxe uma identificação do que aqui era praticado com seu similar originário ou ancestral em África.

Esta identificação que Tancredo notou foi, principalmente, que em África, os espíritos ancestrais eram cultuados e referenciados de maneira similar aos Orixás. Sendo o médium receptáculo tanto dos Orixás (ou Inkices), como dos espíritos ancestrais. Este tipo de prática era negada nos Candomblés mais tradicionais, em que apenas os Orixás eram cultuados, não permitindo que os guias ali penetrassem nos médiuns.

Várias casas de Umbanda, consideradas de cunho africanista de culto, se originaram no Omolokô (ou nas antigas Macumbas que, mais tarde, algumas, foram reconhecidas com Culto Omolokô, principalmente depois de Tancredo da Silva Pinto) e mantiveram toda uma estrutura de culto aos Orixás em harmonia com os guias espirituais.

CAPÍTULO 4 – UMBANDA: UM CONJUNTO RELIGIOSO

4.1 PRINCIPAIS “INGREDIENTES”

O processo de formação do conjunto religioso da Umbanda se desenvolveu em etapas históricas e na absorção, apropriação e transformação de elementos culturais e religiosos diversos:

Africana ou de base Africanista - resultado da sedimentação de contribuições religiosas básicas das nações africanas que forneceram escravos ao Brasil, como: o culto aos Orixás, Inkises e antepassados e sua possessão; os rituais, como: o corte ou sacrifício cruento e a feitura; os elementos litúrgicos, como: atabaques, colares, roupas especiais e adereços; os cânticos aos Orixás, Inkices e antepassados; a utilização de ervas para banhos, defumações, cura; entre outros.

Indígena ou “dos donos da Terra” - os negros que se internavam nas matas, principalmente os de origem Banto identificam se com o que havia de semelhante nos cultos dos indígenas.

Européia ou Catolicismo popular - os negros e índios, incapazes de assimilar “in toctum” a religião católica que lhes era imposta pelos padres, fizeram-no imperfeita ou parcialmente no que havia de correspondência com suas divindades tradicionais (sincretismo afro-católico ou a associação dos Orixás africanos aos santos da igreja,

culto aos Santos de origem popular). Dessa forma, o sincretismo afro-católico permitiu a introdução da moral cristã (mais popular do que eclesiástica) nos cultos Umbandistas.

Espiritismo popular ou “Kardecismo popular”, culto Espiritista que se difundia entre as classes mais altas da população brasileiras (“elite”) desde 1873, foi sendo assimilado pelas camadas mais humildes, classes mais pobres da população. Esse O Espiritismo Francês (ou Ortodoxo) foi sendo sincretizado, re-elaborado e transformado ao longo do tempo, em um Espiritismo mais popular, menos formal e complexo, e entrou em contato com cultos de matriz africana e indígena.

Orientalismo ou Indianismo - introdução de conceitos e identificação com o Oriente, na busca de uma tradição mais antiga. Como uma forma de legitimar ou consagrar a religião por uma associação de formas e ritos semelhantes, mas com cunho culturais divergentes.

Esotérica, Ocultista ou Mística – Na primeira metade do séc. XX autores umbandistas mesclam as formas tradicionais de magia africana com práticas do esoterismo teosófico, iniciado com Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) mais conhecida como Madame Blavatsky, uma das co-fundadoras da Sociedade Teosófica em Nova Iorque em 1875. A tradição teosófica esotérica de Blavatsky bebeu das várias tradições filosóficas e religiosas da antiguidade, como: Zoroastrismo, Hinduísmo, Gnosticismo, Maniqueísmo, a Cabala, entre outras.

4.2 UM NOME, VÁRIAS DENOMINAÇÕES

Da mistura dos “ingredientes” começa, então, a se formar um novo culto, que se distancia dos candomblés de caboclos da Bahia e das macumbas cariocas.

Podemos utilizar o que Artur Ramos (1934) chamou de novo produto de "gêge-nago-musulmi-banto-caboclo-espírita-catolico" e onde cada um contribuiu com uma parte.

Mantendo certas características e construindo outras, bem diversas de sua fonte primitiva; uma transformação religiosa.

A nova religião¹² que se derivou deste processo sincrético (mais uma soma de fatores e sua transformação em algo novo, na realidade) obteve varias denominações. Em Angola, dava-se o nome de Mbanda ao Sacerdote, e ao invocador de espíritos, Ki-Mbanda. Desta forma, em principio, Umbanda queria dizer Sacerdote; depois, por extensão, passou a designar "local de culto", e, finalmente, para nós, brasileiros, a religião chamada Umbanda. Em 1894, através das palavras de Hely Chanterlain encontramos o registro do termo da palavra Umbanda com os seus significados e derivações.

Para Edson Carneiro (1981) existe uma diferença básica entre a Umbanda e a Macumba, e ambas sobreviveram lado a lado: as confrarias, chamadas a principio de macumbas, compreendiam a linguagem mágica dos tambores e a possessão da divindade de acordo com o modelo original. Por isso se viram expulsas do perímetro urbano carioca; as sucessoras, ou aquelas que se adaptaram as novas exigências

¹² Religião – O conceito de religião que temos dentro do senso comum é derivado do termo “religare”, ou seja, a religião teria como finalidade ligar o homem a Deus. Mas diversas culturas, inclusive as africanas, assim como as indianas, têm a religião como algo inerente as suas próprias culturas, não havendo uma separação entre o culto as divindades e o dia-a-dia, não se religa o homem a Deus ou as Deuses, pois ele, homem, já nasce ligado pelos laços culturais a suas divindades. Sendo assim, o que se tem como Umbanda como o trabalho de diversas entidades em prol de sua comunidade, de seu grupo de relações ou familiar.

policiais, passaram a chamar-se Umbanda, suprimindo os tambores e moderando a possessão.

Apesar da tradição africana, a Umbanda pode ser considerada essencialmente brasileira. Os santos se adaptam ao ambiente (através do Catolicismo popular). Usa-se uma linguagem direta e compreensível. Os cultos africanos podem servir de modelo no que se refere à comunicação: guia > consulente; consulente > guia. Tal adaptação explica, em parte, o sucesso do crescimento da Umbanda. Um crescimento que pode ser visto no último censo de 2000, principalmente no Rio Grande do Sul, em que cerca de 112.133 pessoas se declararam como Umbandistas (<http://www.ibge.gov.br>).

Hoje podemos destacar que existem diversas formas de Umbanda, assim como existem diversas formas de cristianismo. Existem “as Umbandas” que se voltaram mais para o culto africano, aquelas que mais se deixaram levar pela doutrina espírita, outras que têm vínculos com o esoterismo, e ainda aquelas que mesclam diversas vertentes dentro de um sincretismo plural harmônico. Assim destacamos as seguintes denominações, como:

Umbanda Popular - Que era praticada antes de Zélio e conhecida como Macumbas ou Candomblés de Caboclos; onde podemos encontrar um forte sincretismo (Santos Católicos associados aos Orixás Africanos), utilização de magia negra, feitiçaria etc; também foi conhecida como “Baixo Espiritismo”;

Umbanda tradicional - Oriunda de Zélio Fernandino de Moraes;

Umbanda Branca e/ou de Mesa - Tem um cunho espírita - "kardecista" - muito expressivo. Nesse tipo de Umbanda, em grande parte, não encontramos a cultura africana do culto aos Orixás, nem o trabalho dos Exus e Pombogiras, ou a utilização de elementos rituais como atabaques, fumo, imagens e bebidas. Essa linha

doutrinária se prende mais ao trabalho de guias como caboclos, pretos-velhos e crianças. Também podemos encontrar a utilização de livros espíritas como fonte doutrinária; De uma certa forma, seria uma reinterpretação da doutrina Espírita, adequando-a a uma forma mais popular de religiosidade (reducionismo¹³);

Umbanda Omolokô – O nome Omolokô, foi trazido da África pelo Sacerdote Trancredo da Silva Pinto. Porém, a sua prática ritual, é oriunda das antigas Macumbas cariocas, onde os negros de origem Angolana desenvolveram um misto entre o culto aos Orixás e o trabalho direcionado aos Guias Espirituais;

Umbanda Traçado ou Umbandomblé - Onde existe uma diferenciação entre Umbanda e Candomblé, mas o mesmo Sacerdote ora trabalha com Umbanda, ora trabalha com o candomblé, porém em dias e sessões diferenciadas. Não é feito tudo ao mesmo tempo. As sessões são feitas em dias e horários diferentes;

Umbanda Esotérica - É diferenciada entre alguns autores, como: de Oliveira Magno, Emanuel Zespo e o W. W. da Matta (Mestre Yapacany), em que intitulam a Umbanda como a Aumbhandan: "conjunto de leis divinas"; ainda existem outros, como o Sacerdote Paulo Newton, que trabalha dentro da corrente esotérica adaptando-a a forma de trabalho da Umbanda;

Umbanda Iniciática - É derivada da Umbanda Esotérica e foi fundamentada pelo Mestre Rivas Neto (Escola de Síntese conduzida por Yamunisiddha Arhapiagha), onde há a busca de uma convergência doutrinária (sete ritos), e o alcance do Ombhandum, o Ponto de Convergência e Síntese. Existe uma grande influência Oriental, principalmente em termos de mantras indianos e utilização do sânscrito;

¹³ Reducionismo - Ato ou prática de analisar ou descrever um fenômeno, desenvolver a solução de um problema, etc., supondo ou procurando mostrar que certos elementos ou conceitos complexos não devem ser compreendidos ou explicados em si mesmos, mas referidos a, ou substituídos por outros, situados em um nível de explicação ou descrição considerado mais básico.

Umbanda de Caboclo - influência da cultura indígena brasileira com seu foco principal nos guias conhecidos como "Caboclos";

Umbanda de pretos-velhos - influência da cultura Africana em seus ritos e práticas, mas podemos encontrar elementos sincréticos católicos (influência do Catolicismo popular). O comando espiritual do terreiro está nas mãos dos pretos-velhos;

Atualmente a Umbanda surge como um fenômeno social de maior importância, dado seu *mysteriu*¹⁴. Ninguém sabe quantos são os umbandistas na realidade. No censo de 2000 foram levantados que existem (declarados) 397.431 umbandistas no país.

Porém, em contato com o Sr. Pedro Miranda, presidente da União Espiritualista de Umbanda do Brasil – UEUB (uma das Federações de Umbanda da Cidade do Rio de Janeiro) nos foi informado que existem associados a essa federação cerca de 5500 terreiros. Se formos fazer uma especulação e multiplicarmos por 30, levando em consideração que trinta poderia ser a média de médiuns de cada terreiro de Umbanda, teríamos um número em torno de 165.000 pessoas só em uma federação da cidade do Rio de Janeiro (existem cerca de 5 Federações, só na Cidade do Rio de Janeiro). Então, a conclusão que poderíamos chegar, é que existem muito mais umbandistas do que foi declarado no censo de 2000. Mas onde eles estão?

Em 2001 auxiliiei¹⁵ os pesquisadores que estavam fazendo a compilação dos dados do censo de 2000 para o IBGE, no item religião.

Ao indagar "Qual a sua religião", o IBGE recebeu cerca de 35 mil respostas diferentes que, buriladas, resultaram em 5.000...

Frei Betto, "Mapa da fé", artigo publicado para o site www.adital.com.br.

¹⁴ *Mysteriu* – É o dogma religioso, objeto de fé impenetrável à razão humana, que só pode ser sentido, vivenciado, expresso em sentimentos e atos de fé, mas que não se pode explicar racionalmente.

¹⁵ Em 2001 fui procurado pela pesquisadora do ISER, professora Clara Mafra, que estava trabalhando na compilação dos dados do censo de 2000 do IBGE para o item religião. Ajudei como consultor para as religiões de Umbanda e Espiritismo.

Os pesquisadores estavam um pouco confusos, pois estavam encontrando respostas estranhas no item destinado a declaração de religião, principalmente em relação a Umbanda, ao Espiritismo e a outras religiões. Foram encontradas respostas para “Qual é sua religião?”, como:

Espírita Umbandista;

Espírita Cristão; Umbandista Cristão;

Umbandista Espírita; Católico Umbandista;

Católico Espírita;

Como tudo na vida, mesmo na pesquisa, se acha uma maneira de resolver os problemas, foi o que aconteceu em relação ao censo de 2000. Porém, as declarações encontradas revelaram mais do que o tradicional sincretismo, muito badalado pelos sociólogos e antropólogos ao longo do tempo. Revelam que muitas pessoas se consideram membros, ou parte, de mais de uma religião ao mesmo tempo, evidenciando um fenômeno em que o sincretismo é só uma vertente, ou mesmo um sintoma. Podemos dizer que é um fenômeno de dupla religiosidade, pois as pessoas que se declaram como membros de duas religiões, por exemplo, como Espírita Umbandista, vivendo ao mesmo tempo duas realidades religiosas diferentes (com alguns pontos doutrinários em comuns, mas muitos outros totalmente divergentes), porém, em sua manifestação de espiritualidade, em sua prática religiosa, se transformam em uma só manifestação de fé.

Em uma pesquisa realizada pelo CERIS - Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais - nas seis maiores regiões metropolitanas brasileiras, cerca de 25% dos entrevistados disseram freqüentar mais de uma religião e cerca de metade deles (12,5% do total) o fazem sempre. O Censo não considera esses fenômenos de dupla (ou mais...) religiões, de mistura de várias religiões.

Difícilmente um sociólogo ou um antropólogo reduzirá os adeptos de Umbanda e Candomblé, em todo o Brasil, a pouco mais de 570.000 indivíduos (0,33% da população!), como faz o Censo 2000. Certamente há muitas pessoas freqüentando estes cultos, ao menos ocasionalmente, mas que não se declaram “umbandistas”.

Pe. Alberto Antoniazzi, “As religiões do Brasil segundo o censo 2000”, In Rever, número 2 / 2003 / pp. 75-80, ISSN 1677-1222.

Talvez aí esteja a resposta à pergunta que fizemos anteriormente: Onde estão os Umbandistas? Escondidos atrás de outras religiões como o Catolicismo e o Espiritismo. Em que a pessoa por ignorância, medo (do preconceito pessoal ou social), ou por se acharem mais Católicas ou Espíritas, do que Umbandistas, acabam se declarando como membros dessas religiões (ou misturam essas religiões com o ser Umbandista), mas que, no final das contas, têm suas vivências religiosas dentro dos terreiros de Umbanda.

De uma certa maneira, é o que constatamos em uma pequena pesquisa realizada com os médiuns do Centro Espírita São João Batista, no ano de 2002, em decorrência do que notamos nas compilações iniciais do censo de 2000.

Embora o universo pesquisado fosse muito pequeno, 45 médiuns do centro, o resultado foi muito interessante, mostrando um reflexo do que havia acontecido no censo de 2000.

Ao perguntarmos aos médiuns do Centro Espírita São João Batista qual era a sua religião, obtivemos as seguintes respostas:

Espírita – 12	Católica Espírita – 1	Umbandista - 15
Católico e Umbandista – 10	Espírita Umbandista – 7	

Dos 45 médiuns do Centro, apenas 15 médiuns (33% do total) se declararam umbandistas, ou seja, 30 médiuns (67% do total) não se acham Umbandistas ou colocaram a Umbanda como uma religião secundária em sua crença.

Não nos cabe tentar esgotar ou aprofundar esse assunto em nosso trabalho, mas deixamos registrado que o mesmo merece ser pesquisado com em maior profundidade.

4.3 AS INFLUÊNCIAS DO CATOLICISMO POPULAR

“[...] a possibilidade de todas as categorias de sujeitos possuírem uma mesma religião, e ao mesmo tempo se diferenciarem em seu interior, através dos diversos modos de se professar sua religiosidade, vê-se que o ser católico engloba o ser católico praticante, o não praticante ou o católico do seu jeito. Essas variações no modo de ser católico denotam a privatização do catolicismo brasileiro, caracterizada não só pela subordinação dos leigos e pelo aspecto privativo da devoção aos santos, [...] mas também pela continuidade da adoração às almas e santos tradicionais, e pela possibilidade de adoção de outras práticas religiosas” (BRANDÃO, 1998, p. 37-38).

Historicamente a religião dominante no Brasil foi o Catolicismo Romano. Na verdade, o Catolicismo Popular é uma parte que se desvia da Igreja Oficial, com crenças e práticas preponderantes nos santos mais do que em Jesus Cristo e com um corpo de regras e procedimentos informais, mas que seguem um padrão que é passado de boca em boca, de geração em geração. Inúmeros adeptos voltam-se para os santos procurando ser ajudados em suas vidas. E com alguns deles para providenciarem assistência e conforto mesmo após morte. Por toda parte do Brasil e da América Latina a adoração aos santos populares (reconhecidos ou não pela Igreja) é uma prática comum (MACKLIN, 1988). Destacando a importância da enfermidade e da saúde na vida contemporânea, mais santos populares têm realizado cura como doutores. Invariavelmente curas milagrosas são atribuídas a estes postumamente.

Uma outra característica dos santos que acabou criando vínculos com seus fiéis, e que cada santo tem sua "especialidade", ou seja, resolve um tipo de problema ou uma mazela da vida cotidiana, como::

- São lázaro - doenças de pele e lepra;
- São João Batista - Amizade;
- Santa Ana - protetora das mães de família em suas angústias rotineiras (problemas com filhos, marido etc);
- Santa Agripina - contra os maus espíritos (fantasmas e outros que perturbam as pessoas);
- Santo Antônio - casamenteiro;
- São Expedito - causas Urgentes;
- São Longuinho - achar objetos perdidos.
- São Jorge – ajuda nas demandas, nos desentendimentos entre as pessoas: conflitos.

Outros santos foram eleitos como protetores de diversas profissões, como:

- São Francisco - protetor dos Animais;
- Santa Maria Madalena - protetora das prostitutas;
- São João Capistrano - juristas e juízes;
- São Lucas - médicos;
- Santa Bárbara - bombeiros;
- Santa Edwiges - endividados (embora não seja uma profissão...);
- São Cristóvão - motoristas.

Esse catolicismo popular explica, em muito, a dualidade ou "o duplo religioso" encontrado dentro da Umbanda e no CESJB. Ele tem suas raízes em nossa cultura, em nosso dia-a-dia, desde a infância quando a mãe ensina o pai nosso a seu filho antes de dormir, ou no batismo do filho para que ele "não se torne pagão".

No CESJB, como em outras casas de Umbanda, encontramos esse "culto aos santos". Isso é feito de maneira impensada, inconsciente, nasceu em uma matriz cultural que vem da própria formação religiosa do Brasil, e que foi construindo o imaginário das pessoas com o passar do tempo.

Ô gente, que homem é este vestidinho de metal,
Na Igreja ele é São Jorge,
Na Umbanda é Ogum General
(Ponto Cantado de Ogum, sincretizado como São Jorge).

O fiel Umbandista chama por São Jorge e Ogum ao mesmo tempo. Em seu universo imaginário ambos coabitam na mesma imagem, mas quem vem assumir o corpo e a mente do médium é Ogum.

"o catolicismo serviu de matriz à formação das religiosidades populares no Brasil, com seu ethos festivo, sem nunca separar o público do privado, o sagrado do profano, não obstante a violência para qual serviu de instrumento de legitimação, na ordem social escravocrata, ou a constante perseguição a que submeteu a feitiçaria dos negros, fora, apesar de tudo, capaz de permitir a incorporação em um universo comum de sentido, de muitas crenças e práticas rituais (...)". (MONTES, 1998, p. 136-137).

Ser Católico e, ao mesmo tempo, Umbandista são coisas totalmente incompatíveis, visto a divergência doutrinária entre ambas às religiões. Só que, o catolicismo popular, não está restrito a uma visão de mundo regida pela bíblia, mas sim por uma interpretação própria desse mundo dentro de uma dimensão moral Católica, em que

Jesus é Deus, e os Santos poderosos: “Igreja é para casar, batizar as crianças, ir à missa de sétimo dia e, às vezes, na missa de domingo”. A leitura da bíblia é algo que muitos poucos fazem e, quando fazem, são em trechos específicos, procurando palavras de consolo ou, como algumas pessoas me disseram: “palavras bonitas de se ler”.

Assim, pela influência do catolicismo popular, longe da visão ortodoxa da Igreja, muitos Umbandistas se dizem Católicos. Outros, se dizem Umbandista, mas não deixam de ir às missas quando sentem vontade e de acreditar na força e na proteção dos santos católicos. Eles não levam em consideração o formalismo doutrinário de ser Católico, mas sim o sentimento cultural de ser Católico.

“Sabe-se que, no Brasil, a maioria da população se declara católica, no entanto, empiricamente a religiosidade popular brasileira é caracterizada pelo sincretismo, ou seja, pelo ‘cruzamento’ de idéias e doutrinas diferentes [e no caso brasileiro, especificamente] pelas relações entre o catolicismo trazido pela colonização portuguesa e as manifestações religiosas de origem africana e indígena” (VAINFAS, 2000, p. 532).

Muitos Umbandistas encontrados no CESJB acreditam na reencarnação e nós espíritos, mas têm um culto pessoal e imaginário, quase que particular, digamos assim, aos Santos Católicos. Esses santos são vivenciados dentro do terreiro como os Orixás africanos, e nos dias de festa, com um duplo religioso, em que se saúda simultaneamente o Santo Católico e o Orixá. Porém, quem incorpora é o Orixá, não é o Santo Católico, e isso está bem claro na mente dos médiuns.

Conversei com algumas pessoas do CESJB, médiuns e assistenciados, a respeito dos Santos e sua representação e/ou sua importância em diversas ocasiões de suas vidas e o resultado está abaixo:

"Eu sei que São Jorge não é Ogum, mas eu tenho uma grande afeição por São Jorge e todo ano, no dia 23 de abril, eu vou à igreja de São Jorge assistir a missa. Isso me faz bem". Declaração de um dos médiuns do CESJB.

"Eu sou Católica, Espírita e ainda tenho a Vovó. Eu gosto dos Santos ... Me apego a eles nas horas de necessidade ... Isso é meu e ninguém tira". Declaração de outro médium do CESJB.

"Eu sou Católico. Assisto a missa todos os domingos e, quando não posso ir a missa, me sinto mal, muito mal. Mas gosto de vir aqui no centro pra conversar com os pretos-velhos ... eles resolvem as coisas pra mim ... Sabe aquelas coisas dos espíritos ... Isso na Igreja não pode." Um assistenciado.

Esses depoimentos corroboram o que falamos antes sobre a influência do catolicismo popular dentro da Umbanda e da visão de um duplo religioso que não está voltada a uma ortodoxia Católica, mas a uma experiência de fé junto aos Santos Católicos.

4.4 AS INFLUÊNCIAS DO ESPIRITISMO POPULAR

Da mesma maneira que existe o Catolicismo popular, também existe o Espiritismo popular.

O Espiritismo popular também foi influenciado pelo Catolicismo popular. Essa influência também está em torno dos santos católicos, do misticismo, das simpatias etc. Porém, existem características peculiares ao Espiritismo popular que são: uma interpretação reduzida (reducionismo) e particular dos textos Espíritas (das obras de Allan Kardec), e a prática na interação com os espíritos (na grande maioria a incorporação). Tornou assim o Espiritismo popular discordante de sua origem Francesa.

Espritismo possuía na Europa um caráter mais científico e filosófico e que no Brasil ganhou características mais religiosas (STOLL, 1999, p. 41). É a opinião de

Ubiratan Machado (1983) em seu livro (Os Intelectuais e o Espiritismo): “a maioria de nossos espíritas preferia realçar o aspecto religioso, dando relevo à parte mágico-mística da doutrina (...)”. Para este autor o abasileiramento do Espiritismo levou-o a uma perda do caráter experimentalista e científico de sua origem, e isto corresponderia a um abastardamento do Espiritismo no Brasil.

Essa diferenciação entre o Espiritismo Francês e parte do Espiritismo que se desenvolveu no Brasil (o popular), está ligado ao próprio processo de formação da cultura do povo brasileiro.

"[...] Espiritismo é uma religião importada, que se difunde no país confrontando-se com uma cultura religiosa já consolidada, hegemônica e, portanto, conformadora do ethos nacional. Sua difusão, como postulam certos autores, foi em parte favorecida pelo fato das práticas mediúnicas já estarem socialmente disseminadas, de longa data, no âmbito das religiões de tradição afro. No entanto, em contraposição a estas o Espiritismo define sua identidade, elegendo sinais diacríticos elementos do universo católico(...) O Espiritismo brasileiro assume um 'matiz perceptivelmente católico' na medida em que incorpora à sua prática um dos valores centrais da cultura religiosa ocidental: a noção cristã de santidade". (STOLL, 1999, p. 48).

Esse Espiritismo popular foi construído pela influenciada da formação cultural brasileira que já possuía elementos espirituais (mediúnicos) das crenças indígenas, africanas e populares de origem portuguesa (crença nas almas, nos fantasmas). Desta forma, não foi possível ao Espiritismo manter uma “pureza” para onde quer que fosse difundido no Brasil.

Fora o fator cultural, outros fatores contribuíram para que houvesse uma reinterpretação da doutrina Espírita no âmbito popular: o analfabetismo e a falta de interesse brasileiro pela leitura.

Sendo o Espiritismo uma “doutrina científica” e baseada na leitura dos livros de Allan Kardec, o analfabetismo foi um forte aliado a uma má interpretação dessa doutrina ou mesmo a sua reinvenção. Aliado a isso, a falta de hábito do brasileiro em ler, também favoreceu as interpretações duvidosas e equivocadas. Palavras e frases, como: “amor e caridade”; “ajuda ao próximo”; “espíritos de luz”; “carma”; “obsessão”; “outras vidas”; Lei de causa e efeito; Livre-arbítrio; cultivo das virtudes; justiça; Moral evangélica ou cristã (dentro de uma perspectiva Espírita, que acabou sendo confundida com a moral Católica); amor ao próximo; fraternidade e solidariedade; fora da caridade não há salvação etc, acabaram caindo dentro do vocabulário popular, mas sem se prestar a saber os seus significados reais, e ligando estes significados à doutrina Espírita. Com isso, essas frases e palavras acabaram tomando outras conotações e outras interpretações, juntando o que as pessoas entendiam de seus significados e o que elas compreendiam dos textos Espíritas. Quando os Candomblés de Caboclo surgiram na Bahia nos idos de 1840, acabaram sendo influenciados por essas re-interpretações feitas pelo Espiritismo popular (lembrando que o Espiritismo é introduzido no Brasil em 1873, se iniciando na Bahia), assim, os Caboclos eram vistos como “Espíritos de Luz”, pela cultura popular, pois estava ali, dentro do terreiro, para ajudar as pessoas. O mesmo aconteceu nas Macumbas Cariocas com os pretos-velhos e outros Guias. Dessa forma a pré-Umbanda acabou sendo influenciada por essa visão de um Espiritismo popular.

Quando da institucionalização da Umbanda como forma de culto organizada, os conceitos básicos do Espiritismo Ortodoxo Francês já estavam modificados por esse Espiritismo popular. Parte da Umbanda acabou absorvendo essa visão popular do Espiritismo e a incorporando em suas práticas e vocabulário.

Como já mostramos, os autores Espíritas Ortodoxos, “os intelectuais espíritas”, sempre se esforçaram por marcar os desvios do Espiritismo em relação à sua base doutrinária francesa. Alguns também se esforçaram em mostrar as diferenças entre a Umbanda e o Espiritismo. No livro “Africanismo e Espiritismo”, Deolindo Amorim defende a idéia que a Umbanda é muito mais parecida com o catolicismo do que com o Espiritismo, devido aos rituais, que segundo ele, não existem no Espiritismo. No preâmbulo da obra citada, fica claro o desejo Espírita de afastar qualquer mal entendido que possa confundir Espiritismo e Umbanda:

Quando falamos em Espiritismo, saibam os leitores que nos referimos à codificação CIENTÍFICA, FILOSÓFICA e MORAL, de Allan Kardec, - a única com o privilégio de ostentar semelhante título! - que o mestre expôs numa série de obras notáveis, editoradas na França, no período de 1857 a 1869, e não a êsse conglomerado de pagelança e de rituais espalhafatosos, onde preponderam o mediunismo abastardado; em suma - ao carnaval de UMBANDA, difundido e praticado por aí em fora, sob o rótulo daquela luminosa esquematização espiritualista. (AMORIM, 1993, p. 5-7)

Embora existam de fato, pontos em comum, entre a Umbanda e o Espiritismo, se formos analisar a Umbanda pela ótica doutrinária de Allan Kardec, dentro do Espiritismo Ortodoxo Francês, o que existirá em comum são frases e palavras, como: reencarnação, mediunidade, espíritos (classificação dos espíritos), mundo espiritual, Deus, carma, caridade, Livre arbítrio... Porém, essas palavras e frases em comum, têm significados, conceitos, e, aplicações destes conceitos, bem distintas entre as duas Religiões. Significados e conceitos que não estão presentes dentro do mundo Umbandista (em sua prática, no trabalho dos Guias e em sua formação de um mundo espiritual e como este se relaciona com o mundo material) ou que seriam contrários a ele.

Embora o que existe mais forte em comum entre o Espiritismo e a Umbanda seja o mediunismo; ambas são religiões diferentes e distintas entre si. Ficando apenas nos laços do senso comum e da cultura do Espiritismo popular seus laços de igualdade. Embora existam casas de Umbanda que, preferencialmente, utilizem a doutrina Espírita como “doutrina primeira” e fonte de conhecimento espiritual, elas “passam por cima” dos pontos conflitantes e acabam, como no Espiritismo popular, fazendo uma adaptação do Espiritismo à Umbanda ou fazendo uma forma diferente de praticar o Espiritismo dentro da Umbanda. Isso porque a totalidade da doutrina Espírita (que seria o ideal de se ter e sentir uma doutrina em sua íntegra) não pode ser manifestada dentro da Umbanda.

Uma vez perguntei a um médium umbandista (de uma de várias casas que já visitei) qual era a sua religião e ele me disse: “Eu sou Espírita. Eu trabalho com espíritos, então eu sou Espírita.” Declaração de um médium Umbandista.

Em 2002 eu fiz uma pequena pesquisa com os médiuns do CESJB e dos 45 médiuns pesquisados, 12 deles se disseram Espíritas. Porém, posteriormente, os 12 médiuns em conversa informal, não sabiam bem conceitos básicos da doutrina Espírita, e, em sua maioria, não haviam lido os 5 livros básicos de Allan Kardec. Podemos afirmar, no que foi exposto anteriormente, que esses 12 médiuns estariam incluídos dentro da esfera do Espiritismo popular, em que a leitura da doutrina de Allan Kardec e seus conceitos, não são relevantes, mas sim a manifestação dos espíritos e sua interação prática com eles.

CAPÍTULO 5 – O CESJB (CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA): UMA CASA DE UMBANDA DE PRETOS-VELHOS

5.1 O BABALORIXÁ NILTON VIANNA E PAI D´ANGOLA

Suas terras têm palmeiras,
Suas terras têm palmeiras,
Onde canta o sabiá,
Ele é o Pai d´Angola,
Ele é o Pai d´Angola,
Pai d´angola, Angolá,
Não tem medo de feitiço,
Não tem medo de feitiço,
Ele é um feiticeiro,
Não tem medo de Macumba,
Não tem medo de Macumba,
Ele é um Macumbeiro ...
(Ponto Cantado¹⁶ de Pai d´Angola).

O Babalorixá Nilton Vianna nasceu em 12/12/1925, e faleceu em 1989.

¹⁶ Ponto Cantado é um canto de louvação aos Guias e aos Orixás. Cada Guia e cada Orixá tem seu ponto cantado.

Aos 18 anos, aproximadamente, começou a tomar contato com a Umbanda, através de sua primeira esposa que trabalhava em casa com os guias.

Inicialmente o Sr. Nilton rejeitava os guias e a própria Umbanda. Porém, um ¹⁷ incidente mudou a sua vida e seus caminhos.

Em uma determinada noite o Sr. Nilton se encontrava fora de casa, em uma área do quintal arborizada, e viu sentado em um galho de mangueira um negro idoso que acenava para ele. Seu susto foi tamanho que entrou em casa, pegou uma espingarda e começou a disparar em direção a árvore de mangueira. Após os disparos, viu que nada havia na árvore além de galhos e folhas.

Esse foi o primeiro contato que o Sr. Nilton teve com o guia espiritual Pai d'Angola. Espírito que iria tomar sua consciência e guiá-lo em direção a Umbanda e a construção de um templo.

Entre os 18 e 20 anos, o guia espiritual, preto-velho Pai d'Angola incorporou no Sr. Nilton e começou a trabalhar, mesmo a contra gosto inicial do Sr. Nilton, que, aos poucos, foi sendo "domado" pelo preto-velho e tomando gosto pela Umbanda.

Essa relação, entre esse guia, e o Sr. Nilton levou à fundação do Centro Espírita São João Batista em 1945, quando Sr. Nilton Vianna tinha seus 20 anos de idade.

Após fundação do Centro, o Sr. Nilton Vianna foi feito ¹⁸ (consagrado ao Orixá Ogum e ao Orixá Oxum) pelo Babalorixá Joãozinho da Gomeia, sendo um de seus mais de 4700 filhos de santo consagrados por esse Babalorixá no Rio de Janeiro.

É interessante notar que o Babalorixá Joãozinho da Gomeia teve sua origem dentro do Candomblé de Caboclo e recebia o guia espiritual conhecido como Caboclo

¹⁷ Os relatos a respeito do início dos trabalhos espirituais do Sr. Nilton Vianna foram fornecidos pela Mãe de Santo Maria Ítala, segunda esposa do Sr. Nilton Vianna e atual dirigente do CESJB.

¹⁸ Feitura é um processo ritual, iniciático, de consagração ao Sacerdócio nos cultos de origem Afro.

Pedra Preta. O Sr. Nilton, além de trabalhar com o Guia espiritual preto-velho Pai d'Angola, também recebia o Caboclo Rocha Negra, um Caboclo que, segundo Santos¹⁹ (1995), é uma das entidades espirituais que fazem parte do panteão do Candomblé de Caboclo da Bahia.

Podemos afirmar que a formação do CESJB recebeu influência do Candomblé de Caboclo e do próprio Omolokô. Um devido à feitura do Sr. Nilton Vianna pelo Babalorixá Joãozinho do Gomeia. De outro, a valorização do culto aos ancestrais (ver pág. 36), nas figuras dos Guias, principalmente na figura dos pretos-velhos, e unindo-se ao culto aos Orixás, formaram bem um espelho do que foi perpetuado no CESJB em termos de doutrina e culto.

5.2 DONA NENÉM E VOVÓ MARIA CONGA

Em 1964, com 39 anos, a Sra. Maria Ítala, conhecida como dona Neném, entrou como médium no CESJB.

Dona Neném não tinha nenhuma relação com a Umbanda, era filha de Maria e uma Católica convicta. Porém, um problema de saúde levou-a ao desespero e fez com que ela, através de conhecidos, procurasse auxílio no CESJB. Foi atendida pelo Pai d'Angola, guia espiritual do Sr. Nilton Vianna e chefe do CESJB.

Segundo o testemunho de Dona Neném, sua entrada no centro “foi para ter solução de seus problemas de saúde”, mas com o passar do tempo, se transformou em sua casa de fé.

¹⁹ No livro “O dono da terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia”, o prof. Jocélio Teles Santos, trás uma relação de vários guias espirituais, entre eles Caboclos, que atuam nos Candomblés da Bahia.

O Sr. Nilton preparou Dona Neném para o sacerdócio, fazendo-a para o Santo (feitura), anos depois de sua entrada no terreiro. Com a feitura, Dona Neném passou a ser a Mãe de Santo da casa, a segunda em comando.

“[...] ao mesmo tempo em que as instituições se impõem a nós, aderimos a elas; elas comandam e nós as queremos; elas nos constroem, e nós encontramos vantagens em seu funcionamento e no próprio constrangimento. [...] talvez não existam práticas coletivas que deixem de exercer sobre nós esta ação dupla, a qual, além do mais, não é contraditória senão na aparência” (DURKHEIM apud QUINTANEIRO, 1996).

Segundo nos contou Dona Neném, o Sr. Nilton tinha um estilo de comando (de exercer o poder) muito rígido e, por vezes, autoritário para com os médiuns.

Mantendo sua autoridade através da coerção verbal (censura com palavras severas e enérgicas, de caráter disciplinar, as quais equivalem, freqüentemente, a um castigo). O interessante é que havia uma submissão dos médiuns, inclusive dela mesma, ao Sr. Nilton.

Podemos ver, nessa forma de exercer o poder, a expressão do fato social, que segundo Durkheim, "são maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõe". O fato social é caracterizado por exercer uma coerção sobre os indivíduos, ser exterior aos indivíduos e por ser geral, se repetindo em todos os indivíduos de uma dada sociedade (e mesmo de uma religião).

Isso reporta-nos ao sentido da existência de uma realidade autônoma, ou seja, dotada de uma vida e de uma vontade própria (embora imposta pelo Sr. Nilton, sua forma de autoridade passou a ser integrante do próprio terreiro – uma realidade social -, assim sendo, cada médium que entrava, logo se colocava diante dessa autoridade, em sentido de submissão), com superioridade latente sobre os

indivíduos e mais perfeita do que eles, anterior e posterior a eles, independente deles e com o poder de autoridade sobre eles, de forma que mesmo em os constringendo por intermédio do exercício de seu poder de coerção, eles, os indivíduos, ainda assim o amavam.

Com a consagração de Dona Neném, um outro estilo de comandar (de poder) se colou presente. Algo menos rígido e menos autoritário, mais empático e carismático.

Assim, bem nos lembra Weber (1996), que a empatia exercida por determinados indivíduos no cenário social resulta na autoridade da qual são revestidos:

"[...] dom da graça (carisma) extraordinário e pessoal, a dedicação absolutamente pessoal e a confiança pessoal na revelação, heroísmo ou outras qualidades da liderança individual. É o domínio 'carismático', exercido pelo profeta ou – no campo da política – pelo senhor de guerra eleito, pelo governo plebiscitário, o grande demagogo ou o líder do partido político (WEBER, 1982, p. 99)".

Com o passar do tempo, o carisma de dona Neném e de seu Guia espiritual, Vovó Maria Conga, vão exercer uma nova visão e consolidar uma outra forma de relação de poder entre Elas e os médiuns do centro.

5.3 DONA EDITE E DONA REGINA

Em meados de 1968, mais um médium entra no CESJB: a Sra. Edite Santos, mais conhecida como Dona Edite ou Mãe Edite, com a idade de 26 anos.

Através de Dona Neném, que era sua vizinha, Dona Edite, por problemas de saúde, acaba conhecendo o CESJB e entrando com médium dessa casa através de orientação de Pai d'Angola.

Anos mais tarde o Sr. Nilton também a faria no Santo e ela seria a Mãe-pequena da casa.

Três anos após a entrada de Dona Edite, a Sra. Regina Silva, Dona Regina ou Mãe Regina, como é conhecida, então com 21 anos, entra para o quadro de médiuns do CESJB.

Como Dona Neném e Dona Edite, ela entra para o centro após graves problemas de saúde. Anos depois, o Sr. Nilton também a fará no Santo e a transformará na segunda Mãe-pequena da casa.

CAPÍTULO 6 – A MORTE E A TRADIÇÃO

6.1 O FIM DE UM CICLO E UM NOVO INÍCIO

Em 1989 o Sr. Nilton Vianna falece. Dona Neném assume definitivamente à frente do CESJB, tendo como suporte as Mães-pequenas, Dona Edite, com a preta-velha Vovó Catarina e Dona Regina, com a preta-velha Vovó Quitéria.

A forma da estrutura de poder e a forma de sentir à manifestação desse poder também mudam. Como Dona Neném exercer uma empatia muito grande, assim como todos os seus Guias, principalmente a preta-velha Vovó Maria Conga, os médiuns passam a sentir um meio social mais livre e mais aberto ao diálogo.

Entre os médiuns da casa houve maior liberdade e diálogo, coisa que na época do Sr. Nilton era muito difícil em decorrência de seu modo de liderança (muito coercitiva e sem abertura de diálogo com os médiuns).

CAPÍTULO 7 – A ESTRUTURA²⁰ DA UMBANDA DE PRETOS-VELHOS

7.1 ARQUITETURA DO CESJB

Todo terreiro de Umbanda segue um padrão de organização de seu espaço físico, onde serão realizados os cultos.



Fig. 01 - Estrutura das dependências do CESJB.

A – Cruzeiro; B – Tronqueira das Pombogiras; C – Tronqueira dos Exus; D – Entrada de acesso; E, F Assistência; H – Salão onde ocorrem as giras; I – Local dos atabaques; J – Gongá; K – Quarto de consultas de Vovó Maria Conga; L – Quarto de consultas de Vovó Catarina; S – Quarto de consultas de Vovó Quitéria; M – Vestiário feminino; N – Cafua (local onde são guardados os materiais como velas, louças, incensos etc); O – Roncó (local onde é feita a feitura, boris e outros ritos voltados aos Orixás e Guias); P – Vestiário Masculino.

²⁰ A disposição dos elementos ou partes do todo; a forma como esses elementos ou partes se relacionam entre si, e que determina a natureza, as características ou a função ou funcionamento do todo do terreiro.

7.2 AS CARACTERÍSTICAS

“Os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da Lei de Umbanda”. Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nesta posição incômoda durante horas. Em deferência à idade dos pretos-velhos lhes é oferecido sempre um banquinho onde eles podem repousar da fadiga espiritual; ficam assim sentados, fumando calmamente o cachimbo que tanto apreciam. Falam com uma voz rouca, mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vêm consultá-los”. (ORTIZ, 1978, p. 73).

Dentro das observações feitas no Centro Espírita São João Batista, a Umbanda de Pretos-Velhos é caracterizada por sete elementos dosados em ordem e harmonia:

Primeiro: existe uma ordem na manifestação do culto, ou seja, existe uma organização litúrgica e ritualística estabelecida dentro de sessões e giras, com dias e horários determinados, onde o culto se desenvolve. A pessoa que orienta e coordena essas sessões e giras é o Sacerdote que, em si ou tomado pelo Guia, faz fluir os trabalhos da casa.

Segundo, o comando das sessões e das giras é sempre de ordem de um preto-velho (normalmente de um dos Sacerdotes da casa) e, todas as entidades ali presentes, a eles se subordinam.

Terceiro, existe uma dupla realidade simbólica que, em uma análise afoita ou menos aprofundada, parece ser um forte sincretismo. Em uma primeira visão, os elementos Católicos, imagens de Santos, em seu simbolismo, parecem representar os Orixás Africanos no ambiente do terreiro (as imagens do Gongá²¹, Santos Católicos representando Orixás Africanos). Por um lado isso é real, em um determinado sentido as imagens representam os Orixás, mas também representam a elas

²¹ Altar onde encontramos imagens diversas.

mesmas, ou seja, elas tanto representam os Orixás como os próprios Santos Católicos.

Valhei-me meu São Jorge orei,
 Pegai a vossa espada e vem nos defender,
 Valhei-me, meu pai,
 Maior do que Deus não há,
 Valhei-me, meu pai,
 Maior do que Deus não há,
 (Ponto Cantado de Ogum, no sincretismo com São Jorge).

Por mais estranho que pareça, existe um duplo culto em que o Santo Católico é reinterpretado, absorvido para o elemento de culto Umbandista, um reducionismo em que a bíblia, a Igreja, a ortodoxia Católica não têm representação ou força, o que vale ali é a força popular do Santo que convive harmoniosamente com o Orixá. Um duplo religioso em que o médium ora ao Santo Católico, mas quem se manifesta na incorporação é o Orixá (quem responde é o Orixá).

Quando o galo canta, raiou um dia,
 As almas pedem uma Ave Maria,
 Quando o galo canta, raiou um dia,
 As almas pedem uma Ave Maria,
 Ave Maria, cheia de graça,
 O senhor é convosco, bendita sois vós,
 Entre as mulheres bendito o fruto,
 Do vosso ventre nasceu Jesus,
 Ave Maria, cheia de graça,
 O senhor é convosco, bendita sois vós,
 Entre as mulheres bendito o fruto,
 Do vosso ventre nasceu Jesus,
 (Ponto de Preto-velho).

Ainda dentro dessa visão do duplo religioso, também estão as palavras ditas pelos pretos-velhos, onde se encontram presentes: Jesus, Maria, a piedade cristã, a caridade e a bondade de Jesus, o dar a outra face... Conceitos doutrinários Católicos que foram reinterpretados, modificados no sentido, mas mantidos em sua essência, dentro da realidade do terreiro. Da mesma maneira, entram também nessa categoria os seus amuletos, as guias (colares rituais), onde podemos encontrar cruzeiros de aço, de madeira, rosários, terços... Tudo isso é mais do que apenas sincretismo religioso, ou seja, a fusão de elementos religiosos culturais diferentes, ou até antagônicos, em um só elemento, continuando perceptíveis alguns sinais originários. O que existe na realidade, é uma apropriação desses elementos, dando a eles outros significados (na sua maioria um significado mágico), mas também mantendo o seu significado original.

Quarto, o culto aos Orixás, seja este feito por meio das giras dedicadas a essas divindades, em que os médiuns são possuídos por elas; seja através das oferendas, comemorações votivas (festas), dos ritos de iniciação, das obrigações devocionais. Todas as obrigações e demais ritos obrigatórios aos Orixás, passam sempre pelo crivo dos pretos-velhos (o que deve ser feito, quando deve ser feito, quem deve fazer, como deve ser, onde deve ser colocado...).

Quinto, as consultas, em que o consulente²² (assistenciado) traz seus problemas aos pretos-velhos e aos outros guias, e estes dão soluções, indicam caminhos, receitam preparos e banhos de ervas, ou, simplesmente, atuam através de mirongas²³ e do descarrego²⁴ no auxílio a essas pessoas.

²² Consulente ou assistenciado – Pessoa que se consulta com os Guias, mas não faz parte dos médiuns do terreiro.

²³ Feitiço, sortilégio, bruxedo feito através de cânticos ou de fetiches especiais.

²⁴ Ato de retirar do consulente, através de um médium, o que está perturbando essa pessoa.

Sexto, na orientação espiritual e doutrinária dos médiuns. São os pretos-velhos que preparam os médiuns, os orientam (normalmente dentro de uma moral Católica, tendo Cristo como um exemplo); dizem o que têm e o que não têm que ser feito (comportamento, ritos de iniciação...), avaliam o desenvolvimento²⁵ dos médiuns, corrigem seus erros, consolam suas angústias.

Um outro lado interessante, ainda dentro desse sexto ponto, é que todos os outros guias dentro do terreiro são subordinados aos pretos-velhos. Mesmo os Caboclos, que são guias de comando²⁶, se submetem às ordens e a doutrina dos pretos-velhos. Assim, os Caboclos têm pouca ou nenhuma atuação direta no comando do terreiro. Isso vai contra a visão de ORTIZ (1978) em que o preto-velho é visto como um guia passivo, limitado pela sua forma espiritual de idoso, que se submete ao Caboclo por este mostrar mais energia e vitalidade.

²⁵ Desenvolvimento - série de etapas progressivas em que um médium aprimora suas capacidades de intermediário entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, e aprende o comportamento considerado ortodoxo de encarnar as entidades.

²⁶ Dentro de uma casa de Umbanda, independente da linha doutrinária que ela siga, o comando espiritual da casa ou está nas mãos de um preto-velho, ou está nas mãos de um caboclo. Caso a casa seja comandada por pretos-velhos, os caboclos a eles se submetem e, se o caso for ao contrário, acontece o inverso.

“Os caboclos são os espíritos de nossos antepassados índios que passaram depois da morte a militar na religião umbandista. Eles representam a ‘energia e a vitalidade’; pode-se encontrar facilmente estas características de arrojo no mimetismo do transe. A chegada de um caboclo vem sempre acompanhada de um grito forte que denota a energia e a força desta entidade espiritual: eles são espíritos indóceis rebeldes (traços do selvagem?) que batem fortemente os punhos cerrados contra o peito à guisa de saudação. Gostam de charuto e fumam muito durante as sessões religiosas. Os médiuns em transe encarnam assim a altivez e passeiam, cabeça erguida, numa atitude de orgulho e arrogância. Os caboclos são espíritos brasileiros que participam também de certos candomblés, principalmente os de origem banto; quando eles descem nesses cultos, são logo paramentados com arcos, flechas, penas, enfim, objetos que denotam a origem indígena”.

“Conhecemos uma tenda em São Paulo (Cambuci) onde o chefe espiritual do culto era possuído de uma forma tão profunda por um preto-velho, que todos os trabalhos eram dirigidos por seu sucessor, o qual era incorporado por um caboclo. Embora a sessão se desenrolasse sob a proteção espiritual do preto-velho, Pai João, sentado no fundo da sala, encontrava-se realmente distanciado do culto, e era Caboclo Itamarati quem se dirigia à assistência, admoestava ou recompensava o comportamento dos cavalos. O caboclo usurpava assim a autoridade do espírito do antigo escravo, esmagado pelo peso de sua divindade”.

(ORTIZ, 1978, pp. 72 e 74)

O que vemos no CESJB é que a posição física (estar sentado em um banquinho), e a forma material utilizada pelo guia (uma pessoa idosa), não lhes tiraram a autoridade, muito pelo contrário, a autoridade dos pretos-velhos diante dos caboclos e de outros guias, até os exus, é muito grande e firme.

Sétimo, todo movimento litúrgico e ritualístico está voltado à manifestação dos Orixás e dos Guias, pois, sem eles, não existe culto. Os Orixás e os Guias são “o motor” que impulsiona a Umbanda.

7.3 OS ORIXÁS E OS GUIAS

7.3.1 OS ORIXÁS

Na Umbanda a característica do transe regulamentado pela tradição africana - a repetição dos mitos, as aventuras e desventuras dos deuses - desaparece completamente. Por outro lado às divindades negras não descem mais, nem dançam alegremente lado a lado com os homens; elas são substituídas por espíritos que cavalam o corpo dos médiuns. Ogum, deus da guerra, Oxosse, deus da caça, cedem seus lugares aos caboclos Rompe-Mato e Arranca-Toco. As raízes africanas, seiva preciosa que alimenta a vida do candomblé, são cortadas e metamorfoseadas; os deuses evocarão daqui por diante simplesmente o nome das diferentes linhagens às quais os espíritos umbandistas pertencem. (ORTIZ, 1978, p.70)

Renato Ortiz, em seu livro “A morte Branca do Feiticeiro Negro”, diz que “na Umbanda os Orixás não descem mais”, que as divindades africanas “deram lugar aos Caboclos”. Isso pode ser real em algumas casas de Umbanda, mas não são em todas. Dependendo da ramificação e da doutrina que é trabalhada nos terreiros, realmente, não existe o culto aos Orixás e esses são substituídos, digamos assim, por Caboclos (guias, espíritos tidos como “Capangueiros de Orixá”, pois no momento da gira, eles representam o Orixá) que carregam com eles a representação e o nome do Orixá ao qual ele está subordinado, como: Caboclo Ogum Beira-mar (representando Ogum), Caboclo Oxosse (representando Oxosse), Caboclo Xangô Agodô (representando Xangô) etc. Porém como já dissemos, isso varia de terreiro para terreiro e obedecem aos ditames da doutrina estipulada em cada casa. As Umbandas (ditas de linha Branca, Cristã, ou Tradicional) que seguem uma raiz mais voltadas ao Espiritismo, normalmente, não trabalham com Orixás (e nem com os Exus e Pombogiras), ficando limitadas ao trabalho dos Caboclos, Pretos-velhos e, às vezes, Crianças.

“Nas giras descem os espíritos, genericamente chamados de guias, orixás ou santos. Descem incorporando-se nos médiuns, inclusive nos pais-de-santo, invocados e despedidos por seus pontos cantados, ao som dos atabaques e (ou) das palmas ritmadas. Nem todos descem para trabalhar, isto é, para atender os aflitos clientes que vêm procurar lenitivo para os seus males - de saúde, de dinheiro, de amores - nas entrevistas chamadas consultas. Alguns, sobretudo os Orixás propriamente ditos, tomados de empréstimo do panteão africano, vêm apenas para ser homenageados; incorporam-se, dançam, mas não dão passes nem consultas. Os Orixás são mudos, inclusive os Oguns, espíritos guerreiros importantes no imaginário umbandista e os mais freqüentes deles por ocasião das giras”. (NEGRÃO, 1996, p. 201).

Os “Capangueiros de Orixá” são Caboclos que dão consultas, fumam seus charutos, bebem seu vinho ou seu marafo²⁷, são diferentes dos Orixás (dos Falangeiros de Orixá – veremos adiante), que não dão consultas, não fumam, não bebem, não falam (bradam ou dão o llá, grito) e não dão passes.

Dentro do trabalho da Umbanda de Pretos-velhos podemos encontrar o culto aos Orixás (uma sessão²⁸ com giras dedicadas a cada Orixá, que, no Candomblé, é dito como Xirê²⁹).

Nas sessões dedicadas às divindades africanas, encontramos uma divisão específica, tendo cada Orixá o momento de incorporar em seus filhos. Isto é, dentro de cada sessão, existe uma gira específica para cada Orixá, o momento em que se tocam os atabaques e cantam-se os pontos para os Oguns, Xangôs, Oxuns ...

Seguindo a seguinte seqüência:

- Gira específica para cada Orixá (Orixás diferentes não baixam na mesma gira);

²⁷ Marafo – aguardente de cana-de-açúcar (cachaça).

²⁸ Sessão - período de tempo onde ocorrem as giras. Normalmente são feitas duas sessões por semana, uma as segundas-feras, onde trabalham os pretos-velhos (ditas como consultas de caridade); e, uma outra, às sextas-feiras, onde existe um compêndio entre desenvolvimento, consultas e culto aos Orixás, que variam conforme a sexta-feira da cima.

²⁹ Xirê – É a gira feita aos Orixás no Candomblé.

- Toque e pontos cantados de descida ou chamada;
- Toque e pontos cantados de louvação³⁰ ao Orixá;
- Toque e pontos cantados dedicados às qualidades do Orixá que já estão na terra;
- Toque e pontos cantados de subida ou despedida.

Dentro do culto umbandista Orixá não incorpora (isso é um consenso comum em todos em terreiros), pois ninguém pode incorporar as águas de Oxum (águas doce), os ventos e tempestades de Iansã, o fogo de Xangô (produzido quando “o raio bate na terra”). O que incorpora nos médiuns da Umbanda são emissários, “Falangeiros dos Orixás”, como é dito nos terreiros, que não são espíritos (nunca tiveram existência corpórea: vivos), mas a essência espiritual do Orixá, para que este possa possuir o médium.

Assim, na gira para Ogum, baixam nos filhos desse Orixá os seus seguintes

Falangeiros:

- Ogum Beira-mar;
- Ogum Megê;
- Ogum Iara;
- Ogum Matinada;
- Ogum Sete Espadas;
- Ogum Sete Ondas;
- Ogum Rompe Mato;
- Ogum Malê ou de Malê.

³⁰ Louvação – Homenagem através de oferendas ou cantando (através dos pontos cantados).

Cada uma dessas formas de Ogum é dita como uma qualidade de Ogum, que têm suas características próprias, pois o arquétipo de Ogum é o do guerreiro, do lutador, mas também é do empreendedor, do desbravador, daquele que mexe com metais formando ferramentas e armas. Assim podemos destacar três principais grupos de Oguns (pode haver outros): os desbravadores e de luta, como Ogum Lara, Ogum Sete Ondas, Ogum Beira-mar (no desbravamento do mar, das águas, o guerreiro nas lutas marinhas), Ogum de Malê e Ogum Megê; os que abrem caminhos, como Ogum Rompe Mato (que abre trilhas, abre caminhos nas matas); os ferramenteiros e também de luta, como Ogum Sete Espadas e Ogum Matinada.

Os outros Orixás cultuados no Centro Espírita São João Batista seguem o mesmo esquema do que foi dito acima em relação ao Orixá Ogum, como:

Orixá Xangô

Seu arquétipo: viril e atrevido, violento e justiceiro; castiga os mentirosos, os ladrões e os malfeitores, razão pela qual é considerado o Orixá da Justiça. Seus

Falangeiros são:

- Xangô Agodô;
- Xangô Airá;
- Xangô Alafim;
- Xangô Ajutá;
- Xangô Aganjú;
- Xangô Kaô ou Koso;
- Xangô Jacutá ou Jakutá.

Orixá Oxum

Seu arquétipo: a genitora por excelência, ligada particularmente à procriação. Orixá das águas doces reina sobre os rios, também divindade do ouro e dos metais amarelos. Seus Falangeiros são:

- Oxum Apará;
- Oxum Abalu;
- Oxum Ajagura;
- Oxum Ponda;
- Oxum Oboto;
- Oxum Ajagura;
- Oxum Oga.

Orixá Yemanjá ou Yemoja

Seu arquétipo: o da grande mãe, gentil e carinhosa. Seus Falangeiros são:

- Yemanjá Ogunte;
- Yemanjá Soba;
- Yemanjá Iamasse;
- Yemanjá Iewa.

Uma curiosidade é que no Brasil Yemanjá foi associada ao mar, a rainha do mar, como muitos costumam dizer. No entanto, Yemanja na África, é um rio, e o significado de seu nome é “a mãe que seus filhos são peixes”, ou seja, originalmente, Yemanja é a grande mãe dos peixes.

O Orixá do mar, no culto aos Orixás em África (não cultuado no Brasil) é Okum ou Olokum, o Mar o Oceano. No Brasil, seja na Umbanda ou no Candomblé, Yemanjá acabou substituindo Okum e assumiu a sua divindade como “a rainha do mar”.

Orixá Iansã

Seu arquétipo: inconstante, alegre, sociável, temperamental, aventureira, atrevida, impulsiva, corajosa, ativa, forte, carismática, de personalidade forte, muito sensual. Seus Falangeiros são:

- Iansã Onira;
- Iansã Oya;
- Iansã Kodun;
- Iansã Semi.

Orixá Nanã ou Nanã buruque ou Nanã Buruku

Seu arquétipo: protetora, arrogante (sabe de tudo), vaidosa, elegante, mas com um ar sempre idoso nos seus traços e vestimenta, a grande mãe protetora. Nanã é considerada como um dos Orixás mais velhos, ficando atrás somente de Oxalá.

Seus Falangeiros são:

- Nanã Ologbo;
- Nanã Borokun;
- Nanã Biodun;
- Nanã Susure.

Orixá Oxosse

Seu arquétipo: o provedor (o caçador), trabalhador compulsivo, familiar, lutador em prol de causas variadas. Seus Falangeiros são:

- Oxosse Ore;
- Oxosse Ode;
- Oxosse Inle ou Orinle ou Ibualama;
- Oxosse Apala;
- Oxosse Otin;

Orixá Oxalá

Devido ao sincretismo, Oxalá (= Jesus Cristo) não é cultuado no Centro Espírita São João Batista, assim como em outros terreiros de Umbanda que ainda apresentam esse tipo de visão doutrinária (Orixás Africanos = Santos Católicos), todos são considerados como filhos de Oxalá, não existindo os “filhos específicos”, e mesmo que tivesse, não poderiam ser tratados em terreiros em que a associação sincrética é utilizada.

Outros Orixás também não são cultuados no Centro Espírita São João Batista, pois os mesmos não estão inseridos dentro da tradição da casa, são eles: Logun Ede, Oxumaré, Oba, Tempo, Ossãe, Ogum Xoroque, Exu etc.

No caso de Oxalá, especificamente, mesmo não tendo culto, são oferecidas oferendas e uma pequena homenagem no mês de dezembro: canjica branca com algodão branco.

7.3.2 OS GUIAS

“O universo umbandista opera essencialmente com três 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 através do nome”. (ORTIZ, 1978, p. 76).

Dependendo de onde uma pesquisa sobre a Umbanda seja feita, o(s) terreiro(s), teremos variações na ordem de importância e na composição do grupamento de guias. Uns dizem que são os Caboclos, os Pretos-velhos e as Crianças; outros, porém, dizendo que são os Caboclos, Pretos-velhos e Exus.

“Já se escreveu bastante, embora talvez não o suficiente, sobre os Caboclos, os Pretos Velhos e os Exus, os mais tradicionais tipos de guias umbandistas” (NEGRÃO, 1996, p. 203).

Em nosso ambiente de pesquisa, o CESJB, a ordem de importância está relacionada aos Pretos-velhos, Caboclos e Exus (nessa ordem), seguindo o que nos disse Lisías Negrão, em seu livro “Entre a Cruz e a Encruzilhada”, na citação acima.

7.3.2.1 OS TIPOS

De maneira geral, os terreiros de Umbanda trabalham com tipos de guias, agrupados por características semelhantes, embora cada guia mantenha a sua individualidade, sua personalidade. Assim os tipos de guias trabalhados no CESJB, são divididos da seguinte maneira:

Pretos-velhos: são espíritos de negros, antigos escravos, outros padres, outros antigos Sacerdotes africanos, que se apresentam como anciões, curvados pelo tempo de existência, com dificuldades na locomoção e com uma linguagem tranqüila e pausada que, às vezes, é carregada por um sotaque de língua africana.

Caboclos: são espíritos de índios que se apresentam mostrando virilidade, imponência, altivez, movendo-se com agilidade e destreza. Mantêm os corpos dos médiuns eretos, tem linguajar às vezes meio enrolada, às vezes bem compreensível.

Exus e Pombogiras: são espíritos de origens distintas, como médicos, advogados, nobres, marginais, prostitutas,... Pessoas que tiveram uma vida difícil ou não e que tomaram decisões erradas. Uns são alegres, dançantes, extrovertidos, de linguagem simples; outros; são sérios, com um linguajar escorreito e altamente inteligente.

Os Exus e Pombogiras apresentam-se com roupas nas tonalidades de preto e vermelho, às vezes mais preto do que vermelhos ou vice-versa, ou totalmente com vestes pretas.

Outros tipos de guias trabalhados no CESJB:

Boiadeiros: espíritos de mestiços que tiveram atividade com o trato do gado, de cavalos, fazendas. São agitados, com linguajar rústico e imperativo, de jeito e maneiras brutas.

Crianças: espíritos infantis, que gostam de doces e de bebidas com o guaraná. Brincam, pulam, conversam como crianças, normalmente variando de idades entre 3 e 14 anos.

Marinheiros: espíritos de marujos, pescadores, pessoas do cais do porto e que tiveram uma relação profunda com o mar. São extremamente extrovertidos, cantantes, falantes, sempre de bom humor. Têm o linguajar enrolado como se estivessem sempre bêbados ou de pileque, com um andar cambaleante e engraçado.

Os guias em seus trabalhos o fazem mediante as sessões; como os Orixás, os guias também têm suas giras, seguindo a mesma seqüência ritual das giras para os Orixás:

- Gira específica para cada tipo de Guia (Guias diferentes não baixam na mesma gira, a não ser que sejam requisitados; a exceção são os pretos-velhos que podem “descer” em qualquer gira);
- Toque e pontos cantados de louvação aos Guias;
- Toque e pontos cantados de descida ou chamada dos Guias;
- Toque e pontos cantados dedicados os Guia que está em terra;
- Toque e pontos cantados de subida ou despedida.

A exceção é a sessão de segunda-feira, dedicada, exclusivamente, à consulta dos pretos-velhos, onde não existe o toque de atabaques, palmas ou os pontos cantados. Após a descida do preto-velho chefe do terreiro (no caso do CESJB, primeiro desce a Vovó Maria Conga, chefe espiritual da casa), descem os outros pretos-velhos da casa. Eles se posicionam em seus lugares, alguns fazem um preparo antes das consultas: fumam seus cachimbos, riscam seus pontos, fazem suas mirongas e, depois, procedem às consultas.

7.4 LINHAS E FALANGES

Não existe um consenso em relação à quantidade de linhas (se são sete ou nove), sua composição, ou mesmo se elas têm sua validade de fato. O que é certo que, em grande parte, as linhas representam uma forma de estruturação hierárquica entre os Orixás e os guias que a eles estão subordinados.

Em relação às falanges, a história também não é diferente e elas servem apenas para dizer que existem guias que são considerados chefes de falange, que comandam outros guias e assim sucessivamente. Porém, existe uma variação muito grande na ordem de subordinação entre esses guias (ora uns são chefes, ora são subordinados), não havendo uma rigidez ou mesmo uma subordinação de fato, com alguns autores colocam.

Em termos gerais, a composição de Linhas e Falanges é falha e extremamente incorreta. O que parece que vale realmente não é o que está no papel dos autores (principalmente os autores Umbandistas), mas a subordinação que existe em cada terreiro, uma subordinação real, que varia de casa para casa.

No CESJB podemos notar que a composição de Linhas segue o seguinte esquema:

- Linha de Oxalá: onde entram as crianças;
- Linha de Ogum;
- Linha de Xangô (onde entram os guias Orientais);
- Linha das Águas ou das labas (das Grandes Mães ou dos Orixás Femininos ligados às Águas): onde entram como componentes: Yemanjá, Oxum, Iansã e Nanã; nessa linha também entra os Marinheiros, como Guias subordinados das labas;
- Linha de Oxosse: onde entram os Caboclos e Boiadeiros;
- Linha Africana ou dos Pretos-Velhos: onde se encontram os Pretos-velhos;
- Linha de Omulu: onde entram os Exus e Pombogiras.

Embora os tipos de guias estejam agrupados dentro das Linhas, o que nota-se é que existe uma (ou várias) interseção(ões) entre as linhas, não tendo a rigidez que se apresenta, pelo contrário, existe uma grande flexibilidade.

7.5 HIERARQUIA DO CULTO

Hierarquia vem do grego hieros (sagrado) + arquia (ser chefe), significando o mesmo que “comando sagrado”. Também existe a forma que vem do latim eclesiástico hierachia, talvez através do francês hierarchie. Designando, no cristianismo primitivo, o poder dado por Cristo aos apóstolos para formarem e governarem a Igreja.

Designa hoje qualquer sistema onde a distribuição do poder é desigual, através de um sistema de graus, de linha de comando superior.

Dumont (1992) aponta que “todo o tempo o homem está agindo e adotando valores que supõem a existência de uma indispensável hierarquia que afeta as idéias, as coisas e as pessoas”. Essa hierarquia ou ordem hierárquica, ainda segundo Dumont (1992) “que comanda o lugar de cada um é fundamentalmente consciente, de fundo espiritual ou religioso”. Ele entende a hierarquia como uma relação ordenadora por excelência, na medida que ela permite o englobamento do seu contrário (isto é, como uma relação entre os vários elementos e o todo caracterizada tanto pela identidade como pela oposição). Desse modo, a hierarquia supõe uma relação intrinsecamente bi-dimensional e bi-direcional. Uma relação de superior a inferior não se dá sempre no mesmo sentido (exceto quando se trata de uma hierarquia artificial, como na geometria ou na nobreza, por exemplo). Em contraste com a idéia de igualdade, que tende a congelar as relações, a hierarquia abre a possibilidade de um retorno, já que aquilo que é superior num nível pode tornar-se inferior em outro. As mãos, por exemplo, nunca são iguais porque elas são sempre vistas em relação a um todo que as define hierarquicamente. Isto é, a mão esquerda nem sempre é inferior numa pessoa destra, já que essa mão pode se tornar de “direita” numa situação onde se privilegia sistematicamente sua função. Assim, dentro de uma concepção hierárquica nunca os fatos podem ser separados dos valores, em

contraste com a visão igualitária dos modernos que estabelece um abismo entre uns e outros.

Na Umbanda de pretos-velhos que é trabalhada no CESJB, podemos destacar duas linhas de comando, emanadas dos Sacerdotes, em momentos distintos:

- Quando eles estão desincorporados, ou seja, sem a influência de um guia espiritual;
- Quando eles estão sob a influência de um guia espiritual.

Em ambos os casos existe uma ordem de comando hierárquico, em que os Sacerdotes tomam a frente dos trabalhos espirituais, cabendo aos médiuns e suas entidades, ter respeito e cumprir as ordens estabelecidas.

Entre os Sacerdotes também existe uma hierarquia que é ditada pelo Sacerdote mais velho da casa, sendo que os outros, a ele estão subordinados.

A primeira linha de comando Sacerdotal do CESJB segue o seguinte esquema:

Primeiro Sacerdote de comando: a Mãe de Santo e chefe da casa, : Dona Maria Ítala ou, como é conhecida, Dona Neném.

Segundo Sacerdote de comando: a Mãe pequena da casa, Dona Edite dos Santos.

Terceiro Sacerdote de comando: a segunda mãe pequena da casa, Dona Regina.

Quarto Sacerdote de comando: o Pai de Santo da casa, Sr. Etienne Sales.

Abaixo dos Sacerdotes não há designações de comando e/ou graus hierárquicos inferiores.

A segunda linha de comando, referentes aos guias (quando os Sacerdotes estão incorporados), segue a mesma distribuição da primeira linha, atentando-se apenas aos guias de cada Sacerdote:

Dona Neném: Vovó Maria Conga, Caboclo Tupiára, Exu Sete Encruzilhadas,

Marinheiro Manuel 49;

Dona Edite: Vovó Catarina, Caboclo Sete Montanhas, Pombogira Rosa Vermelha.

Dona Regina: Vovó Quitéria, Caboclo Pena Verde, Pombogira Cigana, Martim Marinheiro.

Sr. Etiene Sales: Pai Cipriano, Caboclo Kaipó, Exu Marabô, Marinheiro Paulli.

7.6 OS ELEMENTOS LITÚRGICOS E RITUAIS

“O culto não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fé se traduz exteriormente; é o meio pelo qual ela se cria e se recria periodicamente. Consistindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz”. (Durkheim, 1996, p. 460).

Liturgia é um termo que pode ter vários significados, um deles seria “a ação assumida pelo povo em favor da comunidade” (derivada da palavra grega “leitourgía”). Porém, com o passar do tempo, esta ação passou a significar serviço prestado ao Estado e/ou à divindade (Igreja, Templo). Significando “uma ação de resposta religiosa a Deus” (derivada da palavra latina eclesiástica “liturgia”, significando “culto divino”).

As pessoas em culto litúrgico acabam perdendo sua identidade profana e adquirem uma identidade divina, não em um individualismo, mas dentro do coletivo do culto. Seguem os passos do Sacerdote em um roteiro não escrito em palavras, mas em gestos, atitudes, sentimentos de fé; formas mentais e corporais de sentir as divindades: "No rito, as pessoas estão próximas de Deus; são até mesmo divinas." (Jung, 1998, p.273).

A realização do ritual ocorre em um tempo diferente do normal. Muitas vezes o espaço de sua realização também é diferente. A naturalização do ritual está nele ser absorvido pelos indivíduos. Mesmo ele sendo um "momento diferente", ele é

incorporado à vida social, na sociedade (mundo profano) e praticado sem uma racionalidade aparente no seio religioso (mundo sagrado).

Nessa relação paradoxal entre naturalização e excepcionalidade, o ritual se coloca no lugar daquilo que, em última instância, pode ser denominado: linguagem. Embora o ritual possa conceber um conjunto de símbolos que são acionados, comunicam socialmente e fornecem sentido à realidade (o chefe no trabalho, no símbolo de autoridade; o relógio de ponto, onde é necessário passar, registrar o ponto, e “prestar reverência”, símbolo das relações trabalhistas capitalistas; o sinal de trânsito, onde se para ou se atravessa ao gosto sincrônico das luzes, símbolo da obediência às leis de trânsito e a prudência em respeitar o direito do outro), também é a expressão de consciência de uma religiosidade, de uma crença de uma fé coletiva. Uma linguagem de sensações, sentimentos, animismos. Algo que liga o indivíduo e o coletivo a uma essência maior denominada Deus.

7.6.1 O INÍCIO DAS SESSÕES: “O PRINCÍPIO DO MOVIMENTO”³¹

O princípio do movimento, na base do universo e de tudo que nele se encontra, é o que o caracteriza como um “sistema vivo”, ou “evolutivo”, o que, segundo Templiakov, significa um sistema em permanente mutação ou um sistema criativo. Acaso, espontaneidade, extinção, ciclos, irregularidades, paradoxos, singularidades, tempo, indicadores da evolução da vida, seriam conceitos inerentes à constituição e ao funcionamento da matéria e do universo. Todas as coisas, incluindo átomos e células, seriam constituídas de movimento. O universo seria ele próprio movimento, ou uma seqüência não linear de movimentos em que “cada novo movimento pode, em princípio, ser totalmente desvinculado do que ocorreu no momento anterior; seria, pois, absolutamente criador”. Ainda segundo Templiakov, “a eternidade pode ser afetada pelo que acontece no tempo”.

³¹ Princípio do Movimento – É o que a si mesmo se move; ou, o início contínuo de algo; ou, o primeiro a partir do qual, em conjunto com definições claras e precisas, se estrutura o esquema dedutivo de Hobbes. Conforme este princípio, que é extraído da física de Galileu e transportado por Hobbes para a filosofia, o mundo é composto de matéria em movimento e todas mudanças que ocorrem consistem em movimento de corpos e de suas partes constitutivas. Esta via de acesso tem conseqüências interessantes, pois ela determinará um desenvolvimento no plano teórico de Hobbes que culminará em um projeto de ciência unificada. Isto é, ao determinar e ordenar três classes restritas, corpos em geral, seres humanos e sociedade civil (Estado), segundo o padrão de movimento dos objetos que as compõem, acaba por constituir uma ciência dedutiva que perpassa, nesta ordem, a física, a ética e a política e que é, notoriamente, mecanicista. Como Gauthier afirma, o que unifica a filosofia de Hobbes, vinculando seus estudos de política aos de física, não é a estrutura dedutiva, caracteristicamente mecanicista em si mesma, mas o ponto que liga toda esta explanação mecanicista, a saber: a concepção de movimento.

O movimento criador na Umbanda de pretos-velhos está ligada a ações dentro do culto. O movimento, e dele as ações, estão entendidos dentro das sessões que ocorrem às segundas-feiras e às sextas feiras.

- Segundas-feiras: Sessão que engloba a gira de consulta com os pretos-velhos;
- Sextas-feiras: Sessão que engloba várias giras, dependendo do dia do mês, composta de desenvolvimento dos médiuns e consulta com os guias: Gira de Caboclos – desenvolvimento, louvação e saudação³²; Gira de Boiadeiros – desenvolvimento, louvação e saudação; Gira de Marinheiros – desenvolvimento, louvação, saudação e consulta; Gira de Orixás – desenvolvimento, louvação e saudação; Gira de pretos-velhos – desenvolvimento, louvação e saudação; Gira de Crianças ou Ibejada - desenvolvimento, louvação e saudação; Gira de Exus e Pombogiras – desenvolvimento, consulta, louvação e saudação.

Cada sessão é dividida em giras, onde as ações litúrgicas ocorrem de maneira ordenada dentro de sua mecânica, seja pelas mãos dos Orixás, seja pelas mãos dos guias.

Cada ação, embora pareça repetitiva em seu contínuo de segundas e sextas-feiras, é dinâmico naquele momento (de culto, de reflexão), em que cada ação, traz mudanças interiores no decorrer de cada sessão, de cada gira. Pois nessas ações, são trabalhados atributos não quantitativos ou determinados por cálculos racionais, mas sim por atributos subjetivos que são a religiosidade, a crença, a fé.

³² Saudação ou Saudando– Quando os Orixás ou os Guias descem no terreiro e permanecem por poucos momentos.

Cada ação, exceto o acender velas no cruzeiro, é acompanhado por pontos cantados que dão ritmo as ações

O primeiro movimento é envoltos nas seguintes ações:

- Velas no cruzeiro;
- A defumação, cruzamento e o “bater cabeça”;
- Saudação ao líder espiritual do terreiro;
- O zelamento;
- Louvor ao Orixá patrono da casa;
- Prece e louvação a Oxalá;
- Retirada das demandas do terreiro;
- Saudação ao Exu dono da tronqueira;
- Saudação aos Orixás, Oxosse, Ogum e Xangô;
- Louvação e descida de saudação dos pretos-velhos ao terreiro

7.6.1.1 VELAS NO CRUZEIRO³³

“... o rito ou ritual é um conjunto de atos formalizados, expressivos... O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo”. (SEGALEN, 2002, p.31).

No CESJB, como já vi em outras casas, o início da sessão começa com o ritual de acender uma vela (ou mais) no cruzeiro, em respeito e em súplica as Almas³⁴.

³³ Cruzeiro - Grande cruz, erguida nos adros (terreno em frente ou em volta do templo), cemitérios, largos, praças, etc.

³⁴ As Almas ou Almas benditas – são espírito, mortos, que protegem, dão proteção espiritual aos templos e aos seus integrantes, aceitando seus pedidos, suas súplicas.

Quem acende primeiramente a vela é a Mãe de Santo do terreiro, seguida pelas Mães-pequenas, pelo Pai de Santo, e depois pelos filhos de santo da casa. É um momento de reflexão e de preparo espiritual para a sessão que irá se iniciar.

7.6.1.2 A DEFUMAÇÃO³⁵ E CRUZAMENTO³⁶ DO TERREIRO: SAUDAÇÃO AO GONGÁ, AOS SACERDOTES E A TODOS OS MÉDIUNS

Os médiuns se posicionam em frente ao Gongá em três fileiras distintas em linha. Uma à direita do Gongá, onde ficam os médiuns do sexo feminino; outra à esquerda do Gongá, onde ficam os médiuns do sexo masculino. A terceira fileira em linha é dos Sacerdotes da casa, que ficam à frente do Gongá (no meio do terreiro): a Mãe de santo, ao centro; as Mães-pequenas à esquerda da Mãe de santo e o Pai de santo à direita da Mãe de santo.

³⁵ Defumar, defumação - Queima incenso, ervas e raízes aromáticas a fim de afastar malefícios de pessoas e casas, e atrair boa sorte, bons fluídos. Era uso antigo espalhar resina e ervas aromáticas sobre carvões acesos para purificar o ar e afastar o perigo de infecções.

Num primeiro momento, a fumaça tinha um valor catártico (de purificação, de relaxamento) e também apotropaico (o de afastar ou destruir as influências maléficas provenientes de pessoas, coisas, animais, acontecimentos).

O uso desta resina perfumada não era exclusivo do culto religioso. O incenso não era queimado somente nos templos, mas também nas casas; as incensações exalavam perfume e, ao mesmo tempo, tinham um fim higiênico.

O incenso foi sempre considerado como algo muito precioso. Era utilizado em todas as cerimônias e funções propiciatórias, porém, era sobre tudo queimado diante de imagens divinas nos ritos religiosos de muitos povos e, ao se sublimarem as concepções religiosas, as espirais de incenso, em quase todos os cultos, converteram-se em símbolo da oração do homem que sobe até Deus.

No culto aos mortos, a fumaça que subia para o alto, era considerada como uma forma de atingir o além e, ao mesmo tempo servia para afastar o odor proveniente da decomposição, uma necessidade premente nos países de clima mais quente. O incenso era também utilizado como expressão de honra para os imperadores, o rei e as pessoas notáveis.

³⁶ Cruzamento – Transição entre dois estados: o profano e o sagrado.

A Mãe de Santo se aproxima do Gongá e toca o Adjá³⁷. Após tocar o Adjá três vezes, ela volta a sua posição inicial e começa a entoar um “ponto cantado”³⁸ de defumação e cruzamento do terreiro, seguida em coro pelos outros Sacerdotes e pelos médiuns. Nesse momento, os três atabaques³⁹ de culto começam a zoar nas mãos dos Ogãs⁴⁰, dando percussão ao ponto entoado.

Encruza, encruza,
Encruza terreiro encruza,
Encruza terreiro encruza,
Na fé de Oxalá, encruza,
(Ponto de Cruzamento).

No mesmo instante que começa o toque dos atabaques, a cambona⁴¹ traz o turíbulo⁴² e começa a defumar, inicialmente, a Mãe de santo, depois, as Mães-pequenas, seguidas pelo Pai de santo e os outros médiuns em série; depois defuma a assistência, os Ogãs, o Gongá e as dependências internas do terreiro. Juntamente⁴³ à defumação, é feito o cruzamento do terreiro e o ritual de “bater cabeça”⁴⁴. A Mãe de Santo dirige-se ao Gongá e lá “bate cabeça”, dirigindo-se em

³⁷ Adjá – Sineta ritual utilizada para dar início (atrair os Orixás e Guias, em forma de alerta de início) e fim as sessões (afastar os Orixás e Guias, em forma de alerta de fim da sessão). Em algumas casas também é utilizada para atrair os Orixás e os Guias para o médium na incorporação, e para afastá-los na desincorporação.

³⁸ Entoar os pontos cantados – Todo o ritual do CESJB, de início ao final, exceto às segundas-feiras (gira de consulta com os pretos-velhos), é composta de cânticos e pela percussão dos atabaques. Tanto os cânticos como a percussão dos atabaques, são fundamentais no transcorrer das giras.

³⁹ Atabaques de culto – São barricas feitas de madeira e cobertas com couro de boi ou carneiro. Seus nomes são rum, rumpi e lê (que dão os tons: grave, médio e agudo, respectivamente).

⁴⁰ Ogã – Médium que toca o atabaque nas sessões.

⁴¹ Cambono ou cambone – Médium que auxilia nas tarefas durante as sessões, como: defumação, acender charutos, dar as bebidas aos guias, ...

⁴² Turíbulo - Vaso onde se queima incenso nos templos; incensório, incensário.

⁴³ Em algumas casas de Umbanda a defumação, o cruzamento e o bater cabeça são ações distintas e cada uma tem seu tempo de movimento apropriado. No CESJB, esses três momentos foram aglutinados em um único movimento em que, defumar é imediatamente seguido do cruzamento e de bater cabeça.

seguida aos atabaques cumprimentando cada um deles, depois se dirige ao seu local em frente ao Gongá.

Cada um dos Sacerdotes refaz os passos da Mãe de santo e, no final, antes de voltarem às suas posições iniciais, cumprimentam-se mutuamente.

Após o cumprimento entre os Sacerdotes, os médiuns (iniciando pelas mulheres) também refazem os passos da Mãe de Santo, batendo a cabeça no Gongá, cumprimentando os atabaques, os Sacerdotes e a todos os outros médiuns.

7.6.1.3 SAUDAÇÃO AO LÍDER ESPIRITUAL DO TERREIRO

Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora,
Eu abro a nossa gira com meu Rei, meu Pai d'Angola
(Ponto de Abertura e louvação a Pai d'Angola)

Com o ponto acima sendo entoado pela Mãe de Santo, o líder espiritual do centro, o preto-velho Pai d'Angola, é saudado.

Segundo a Sra. Maria Ítala, Mãe de Santo da casa, o terreiro é de Pai d'Angola e, mesmo o Sr. Nilton tendo falecido, o preto-velho voltará em outro médium e continuará seu trabalho.

E foi o que aconteceu. Após o falecimento do Sr. Nilton, o filho mais velho da Mãe de Santo começou a receber (incorporar) o preto-velho Pai d'Angola, continuando o seu trabalho espiritual dentro da casa em um novo médium.

⁴⁴ Bater cabeça no Gongá - É uma reverência em que, levemente, encosta-se à testa três vezes na superfície do altar em sinal de respeito e devoção aos Orixás representados, ali, em imagens de Santos Católicos.

7.6.1.4 O ZELAMENTO

Povo de Umbanda vem zelar os vossos filhos,
 Agora e na hora de Deus,
 Povo de Umbanda vem zelar os vossos filhos,
 Agora e na hora de Deus,
 Povo de Umbanda já zelou os vossos filhos,
 Agora e na hora de Deus,
 Salve, a Umbanda!
 (Ponto Cantando de Zelamento do Terreiro)

Imediatamente ao ser entoado o ponto acima pela Mãe de Santo, a cambona da casa oferece sal aos médiuns. Começando inicialmente pelos sacerdotes e seguindo em linha até os outros médiuns, um a um.

O zelamento é feito com sal⁴⁵. Ele é uma forma de proteção e retirada de “qualquer coisa ruim” que esteja com o médium. Também é uma forma de fortalecimento do “Eu” do médium (sua força interior), por isso é passado em pontos do corpo que denotam essa força (força vital) ou a necessidade dela: testa, boca, nuca, próximo às orelhas, pulsos, “tendão de Aquiles” e mãos.

⁴⁵ O Sal - Foi uma substância muito utilizada na Antigüidade em diversas religiões e também como moeda. Por causa da sua importância vital e da sua raridade em tempos antigos, tinha grande valor. Com freqüência era considerado símbolo da força vital e servia para afastar influências maléficas. Por outro lado, o grão de sal, que se dissolve no Oceano é símbolo da absorção da individualidade no Absoluto. Por causa da sua necessidade vital, das suas virtudes de condimentação e purificação bem como da sua aparência clara e transparente, também é símbolo muito difundido de força moral e espiritual. No sermão da montanha Cristo compara os discípulos com o sal da terra. Em outra passagem (Mc 9, 49) a Bíblia fala do sal do sofrimento, através do qual os apóstolos e os cristãos devem alcançar a vida eterna. Entre os povos semitas e os gregos o sal, muitas vezes em associação com o pão, é símbolo de amizade e hospitalidade. Pão e Sal podem também representar a idéia de alimentação simples e essencial. Em sentido negativo o sal aparece, por exemplo, na Bíblia ou entre os místicos, como símbolo de força destruidora e, sobretudo o deserto salgado, de esterilidade e de condenação.

7.6.1.5 LOUVOR AO ORIXÁ PATRONO DA CASA

São João Batista vem, minha gente,
 Ele vem chegando de Aruanda,
 Ele vem trabalhando,
 Segurou a nossa gira
 Salve, nosso padroeiro!
 (Ponto Cantando de louvação)

O Centro Espírita São João Batista foi consagrado ao Orixá Xangô que ali é sincretizado com São João Batista.

Durante a gira de abertura é cantado um ponto de louvação ao Orixá Xangô (e também ao Santo Católico, dentro de uma visão de dupla religiosidade e a influência do Catolicismo popular), em sinal de respeito e referência.

7.6.1.6 PRECE E LOUVAÇÃO A OXALÁ

Deus, nosso grande Pai Oxalá,
 Nos dê a cobertura necessária, meu Pai,
 Às nossas cabeças, às nossas matérias e aos nossos guias e aos nossos anjos de guarda,
 Para que nosso trabalho tenha completo êxito dentro de vossa seara,
 Salve, São Miguel,
 Salve, São Gabriel,
 Salve, são Rafael,
 Salve, todo povo de Aruanda, de Umbanda e Quimbanda,
 Em nome de teu Pai todo poderoso, São João Batista e nossos anjos de guarda, estão abertos os trabalhos dessa noite.
 (Prece em louvor a Oxalá).

A prece de abertura do CESJB diz em muito suas influência de um africanismo dos Orixás e do Catolicismo popular (dos Santos e dos Anjos). Um reflexo da

religiosidade do brasileiro, de sua cultura popular, de sua fé e o respeito às suas origens.

Oxalá é nosso Pai,
Yemanjá é nossa Mãe,
É na Aruanda, ê,
É na Aruanda,
Senhor desse mundo,
E do outro mundo também,
Eu peço a Oxalá por caridade,
Nas horas de “Deus, amém” (horas de oração, de aflição e súplicas).
(Ponto de louvação a Oxalá e Yemanjá)

Após da prece é cantando o ponto em louvor a Oxalá (o grande Pai dos Orixás) e Yemanjá (a grande mãe dos Orixás).

Novamente o Afro, os Orixás, são lembrados e referenciados. Sua força geradora (gênitor e genitora); fonte de todo início, referência ao poder de criação, ao início do cosmo segundo a tradição Africana⁴⁶, que deixou seu fragmento nesse pequeno ponto, onde “a abertura dos trabalhos” se mistura inconscientemente ao mito da criação do mundo pelos Orixás.

Nesse ponto os trabalhos já estariam abertos, ou seja, a sessão estaria aberta para as giras se iniciarem, mas a ela serão incorporados pontos cantados complementares, com funções específicas.

⁴⁶ A criação do mundo segundo a tradição Africana - Oxalá é o pai de todos os deuses africanos, usa branco é o patrono da paz, grande chefe da ciência espiritual, Deus purificador. Yemanjá é a grande mãe e, juntos, teriam criado o mundo, o homem e todos os Orixás.

7.6.1.7 RETIRADA DAS DEMANDAS DO TERREIRO

Tenho minha faca encarcerada,
 Rei da Umbanda,
 Canivete pra nascer,
 Agulha enfurecida,
 Rei da Umbanda,
 Agora que eu quero ver.
 Salve, a Umbanda!
 (Ponto cantado de demanda).

Esse ponto é cantado para retirada de qualquer tipo de demanda que possa existir dentro do terreiro ou na assistência.

Dentro dessa visão, se houver qualquer forma de demanda dentro do terreiro ou na assistência, a mesma é obrigada a se manifestar (o demandante passaria mal), ou é cortada pelas forças espirituais, cessando sua força maligna.

7.6.1.8 SAUDAÇÃO AO EXU DONO DA TRONQUEIRA

A Mãe de Santo se abaixa, toca com os dedos três vezes no chão e faz a saudação a Exu: “Loroyê, Exu. Exu, mo ju bá” (“Salve, Exu”. “Exu, meus respeitos”). Esse gesto e a saudação são repetidos por todos os médiuns do terreiro.

O sino da igreja faz be-lém, blem-blão,
 Deu meia noite,
 O galo já cantou,
 Seu Tranca Rua que é dono da gira,
 Fecha a porteira que Ogum já mandou
 (Ponto Cantado de louvação ao Exu Tranca Rua).

Nesse momento a cambona coloca marafo nos cantos do portão de entrada e em frente as tronqueira dos Exus.

Em algumas casas esse ritual é chamado de “despachar Exu” ou “despachar o padê de Exu⁴⁷”. No CESJB o padê já foi despachado, na realidade, entregue aos Exus da tronqueira e o ponto serve para pedir proteção ao Exu dono da tronqueira (no caso, Exu Tranca Rua).

Após terminar de cantar o ponto, a Mãe de Santo se abaixa, toca com os dedos três vezes no chão e faz a saudação a Exu: “Loroyê, Exu. Exu, mo ju bá”. Em sinal de respeito a Exu. Esse gesto e a saudação são repetidos por todos os médiuns do terreiro.

7.6.1.9 SAUDAÇÃO AOS ORIXÁS, OXOSSE, OGUM E XANGÔ

Oxosse mora no pé da gameleira,

Ogum mora na praia

Xangô lá na pedreira

(Ponto das três linhas cruzadas: linha de Oxossí, Ogum e Xangô).

Esse ponto é cantando para reverência e preparação para a gira de caboclos que irá acontecer em breve.

A gira de caboclos é a primeira gira da noite e reverenciam-se os principais Orixás que enviarão seus capangueiros (caboclos capangueiros de Orixás) para trabalhar.

⁴⁷ Despachar Exu – Em muitas casas é colocado um padê (um alguidra de barro com farofa de dendê) para Exu no centro do Terreiro. Ali cantam-se pontos para Exu, joga-se marafo nos cantos e levanta-se a oferenda que é colocada na tronqueira do terreiro. Essa cerimônia tem um duplo sentido. Um é para que Exu não perturbe os trabalhos. E o outro, é o de pedir proteção a Ele.

7.6.1.10 LOUVAÇÃO E DESCIDA DE SAUDAÇÃO DOS PRETOS-VELHOS AO TERREIRO

A Mãe de Santo diz a saudação aos pretos-velhos: Salve, as almas! E entoa o ponto:

Preto-velho d'Angola que ele é o Rei desse gongá,
Seus filhos já lhe chama
Meu Pai venha me ajudar,
Ê rê, rê, ô canjira
Ê rê, rá,
Na linha da Umbanda ele vem nos ajudar.
(Ponto cantado de Pai d'Angola)

Ao entoar o ponto os pretos-velhos, regentes da casa, vão incorporando nos seus médiuns e se manifestando. Inicialmente pelos sacerdotes e logo após pelo resto dos médiuns.

Os pretos-velhos são os únicos guias a descer e se manifestar durante o início das sessões.

Eles descem e se dirigem para frente do gongá e ali saúdam o altar. É uma forma de proteção para casa, para os médiuns e, por outro lado, um sinal para mostrar quem são os legítimos representantes do terreiro em sua força. Eles dão a permissão para que as giras possam ocorrer.

Após a subida dos pretos-velhos são iniciadas é “oficializada”, digamos assim, a abertura das giras de desenvolvimento do terreiro naquela noite.

7.6.1.11 AS GIRAS

Como já havíamos dito anteriormente, as sessões são realizadas nas segundas-feiras e nas sextas-feiras.

Giras de Segundas-feiras

Nas segundas-feiras são as sessões de consulta com os pretos-velhos. São compostas de uma única gira em que esses guias incorporam em seus médiuns para dar consultas.

É uma gira simples em que a abertura é composta apenas da posição inicial dos sacerdotes em frente ao gongá, com o restante dos médiuns atrás dos sacerdotes (homens de um lado do gongá, mulheres do outro), similar ao que acontece às sextas-feiras. É feita a defumação, mas não são cantados pontos nem os atabaques são utilizados. A gira transcorre em silêncio, e em silêncio ela se encerra (em muito o que se ouve são murmúrios das conversas entre os consulentes e os pretos-velhos).

Nas gira de segunda-feira, dentro do espaço temporal das consultas, também são feitos descarregos, passes e as mirongas⁴⁸. Tudo em benefício dos consulentes, típico da maneira de trabalhar dos pretos-velhos.

Giras de Sextas-feiras

As giras de sextas-feiras são ditas giras de desenvolvimento e/ou de consulta.

Nesses dias os atabaques são tocados e tudo o que ocorre de movimento, na ação dos guias e Orixás dentro do terreiro, está relacionado aos pontos cantados.

⁴⁸ Mirongas – trabalhos de magia para ajudar as pessoas.

As giras de sextas-feiras são feitas dentro de duas sessões que compreendem um intervalo de descanso. Essas giras são iguais na forma, mas variam nos seus conteúdos, dependendo do dia do mês, por exemplo:

Primeira sexta-feira do mês corrente: a primeira sessão é composta da gira de abertura, gira de Orixás e gira de pretos-velhos. A segunda sessão, após um intervalo para descanso, é composta pela gira dos Exus e Pombogiras, e pela gira de encerramento.

Segunda sexta-feira do mês corrente: a primeira sessão é composta da gira de abertura, gira de caboclos e gira de boiadeiros. A segunda sessão, após um intervalo para descanso, é composta pela gira de Orixás, gira de pretos-velhos e gira de encerramento.

Terceira sexta-feira do mês corrente: não há sessão, dia de descanso para os médiuns.

Quarta sexta-feira do mês corrente: a primeira sessão é composta da gira de abertura, gira de caboclos, gira de marinheiros. A segunda sessão, após um intervalo para descanso, é composta pela gira de Orixás, gira de pretos velhos e gira de encerramento.

Quando o mês é composto de **5 sextas-feiras**, a quarta sexta-feira irá repetir o mesmo esquema de sessões da segunda sexta-feira, e, a quinta sexta-feira terá o seguinte esquema de sessões: a primeira sessão é composta da gira de abertura, gira de caboclos, gira de marinheiros. A segunda sessão, após um intervalo para descanso, é composta pela gira de Orixás, gira de pretos-velhos e gira de encerramento.

Todas as giras de sextas-feiras se movimentam dentro do seguinte processo: início da gira, meio da gira e final da gira, ou seja, existe a chamada dos guias ou Orixás (depende da gira), sua louvação (permanência em terra, sua presença manifesta na incorporação dos médiuns) e a subida dos guias ou Orixás (desincorporação dos médiuns). Esse processo é composto de pontos cantados de descida, onde os Ogãs irão chamar os guias (ou os Orixás) para descerem; dos pontos cantados dos guias que já desceram e estão trabalhando (seja desenvolvendo os médiuns, seja dando consulta – isso apenas para os guias, pois os Orixás não falam, não desenvolvem os médiuns e não dão consultas); dos pontos de subida⁴⁹, quando os guias ou Orixás, vão embora.

Um outro procedimento que é notado em todas as giras, é que elas são coordenadas sempre por um preto-velho. Embora exista um guia chefe que controla a gira (dentro da gira de Caboclo existe o Caboclo chefe daquela gira, na gira de Marinheiro existe um Marinheiro chefe daquela gira, e assim por diante), sua coordenação está sempre nas mãos de um preto-velho (o preto-velho é sempre de um dos sacerdotes da casa).

No início das giras dos guias (Caboclos, Pretos-velhos, Marinheiros etc) e dos Orixás, primeiro desce⁵⁰ o preto-velho que irá coordenar a gira. Após a chegada do preto-velho, os primeiros guias daquela gira que irão descer são os dos sacerdotes da casa, e, depois deles, dos outros médiuns. Daremos dois exemplos de giras de sexta-feira, para ilustrar o que acontece. Uma da gira dos Marinheiros, o outra da gira para o Orixá Ogum:

⁴⁹ Subir ou Subida – é o ato do guia ou do Orixá de desincorporar.

⁵⁰ Descer – é o ato do guia ou do Orixá incorporar no médium.

Na gira de Marinheiros, segunda gira (da primeira sessão) da última sexta-feira do mês corrente:

A gira de Marinheiros começa após a gira dos Caboclos.

A mãe de Santo entoa o ponto de chamada do preto-velho que irá coordenar a gira de Marinheiros, que é a preta-velha Vovó Catarina.

Vovó Catarina ela é dona de gongá
 Com galhinho de oliveira vovó sabe trabalhar
 Que oliveira tão bonita
 Que vovó mandou plantar
 Não chores meus netinhos
 Que vovó vai trabalhar
 (Ponto Cantado de vovó Catarina)

A preta-velha incorpora em sua médium, a Mãe pequena, Sra. Edite, e senta em seu banquinho próximo ao gongá.

Outros pontos são cantados em louvor a preta-velha que está em terra. Após as louvações a preta-velha faz a chamada dos Marinheiros, dizendo a saudação desses guias: “á mano!”. E logo após começa a entoar o ponto cantado de descida deles:

Mano meu, mano meu
 Aonde estas que não reponde
 A mano meu, nunca fiz mal a ninguém
 A mano meu, eu só sei fazer o bem
 (Ponto cantado de descida de Marinheiros).

O guia da mãe de Santo da casa desce (é ele que irá comandar a gira), o Marinheiro “Manoel 49”. Após a descida do guia de comando, os Ogãs começam a entoar outros pontos de outros guias e estes vão incorporando em seus médiuns.

No decorrer da gira, alguns guias irão dar consultas aos assistenciados, e, outros, irão desenvolver os médiuns iniciantes.

Vários pontos de louvação aos guias que estão em terra são entoados pelos Ogãs que vão tocando os atabaques. Quando não há mais consultas, a preta-velha dá a ordem para que os Marinheiros que estão em terra subam, e os Ogãs começam a entoar os pontos de subida:

Quem ficar por último
Amarra no salgueiro
Mas eles vão viajar
Vão pras ondas do mar
(Ponto Cantado de subida dos Marinheiros).

Um a um, os Marinheiros se despedem uns dos outros, dos médiuns que já estão desincorporados, da preta-velha que coordena da gira e do gongá.

O último a subir é o Marinheiro da Mãe de Santo. Após a sua subida (desincorporação da Mãe de Santo), os Ogãs começam a entoar pontos saudação dos pretos-velhos (por um espaço de tempo bem pequeno), para que estes possam descer em seus médiuns e “limpa-los” de quaisquer coisas ruins que possam ter ficado neles ou no terreiro. Logo em seguida os Ogãs entoam o ponto de subida da preta-velha que estava coordenando a gira de Marinheiros para que ela possa ir embora:

Adeus, adeus, vovó
A vovó vai embora pra sua banda, adeus.
Vai pedir a Deus, vovó das almas
Proteção pros seus filhos que choram lágrimas
(Ponto cantado de subida de preto-velho).

Quando a preta-velha, Vovó Catarina, sobe, a gira de Marinheiro se dá por encerrada.

Na gira dos Orixás, gira de Ogum, primeira gira (da segunda sessão) da segunda sexta-feira do mês corrente:

A gira de Ogum (gira dos Orixás) começa após o intervalo, entre as sessões. Ela abre o início da segunda sessão da noite.

Inicialmente são cantados pontos de louvação aos pretos-velhos, esperando a chegada da preta-velha, Vovó Maria Conga (preta-velha da Mãe de Santo) que irá coordenar a gira dos Orixás.

Após a incorporação da preta-velha, mais pontos de louvação, agora dirigidos a ela, são entoados pelos Ogãs. Em determinado ponto, após a entoação dos pontos, a preta-velha faz saudação ao Orixá Ogum: “Ogum, lê” (marcando o início da gira para esse Orixá). Os Ogãs então, começam a entoar pontos cantados para esse Orixá:

Lá no Humaitá
 Onde Ogum guerreou
 Lá em alto mar
 Aonde Yemanjá lhe coroou
 Beira-mar, auê, Beira-mar
 Beira-mar, auê, Beira-mar
 Ogum já jurou bandeira
 Nos campos do Humaitá
 Ogum já venceu a guerra
 Vamos todos sarava
 (Ponto cantado de Ogum Beira-mar).

Normalmente é cantado inicialmente para Ogum Beira-mar. O primeiro falangeiro de Orixá, chefe da primeira linha dos Oguns (dos Orixás Guerreiros).

Após a chamada inicial de Ogum Beira-mar, os Ogãs vão entoando outros pontos de outros falangeiros, como: Ogum Iara, Ogum Megê, Ogum Sete Ondas, Ogum Matinada etc.

Os falangeiros de Ogum vão “baixando” de acordo com seus pontos e os Oguns tomam o salão do terreiro. Eles dançam e dão o seu Ilá, brado. Vão bailando no ritmo dos atabaques e no canto dos pontos que vão sendo entoados.

Os médiuns iniciantes vão sendo chamados pela preta-velha que está coordenando a gira para serem desenvolvidos e facilitar a descida de seus Orixás.

Em determinado ponto da gira, a preta-velha dá a ordem para que os falangeiros de Ogum subam, dizendo: “Ogum vai a ló!”. Então os Ogãs começam a entoar os pontos cantados de subida para Ogum:

Selou, selou
 Seu cavalo selou
 Seu Ogum já vai embora
 Seu cavalo selou

Quando o último falangeiro de Ogum vai embora, é encerrada a gira de Ogum.

Normalmente após a gira de Ogum, a próxima gira a começar de Xangô. Assim, o mesmo procedimento feito para a gira de Ogum, é repetido para a gira de Xangô e para outros Orixás: pontos cantados de chamada, pontos cantados de louvação e pontos cantados de subida.

7.6.2 O FIM DAS SESSÕES: O RITO DE ENCERRAMENTO

A gira de encerramento dos trabalhos às sextas-feiras é fechada com dois ritos. O primeiro é o descarrego do terreiro e dos médiuns pelos pretos-velhos. E o segundo, é o ritual de encerramento dos trabalhos daquele dia.

7.6.2.1 OS PRETOS-VELHOS DESCARREGAM O TERREIRO

Na gira de encerramento os pretos-velhos são sempre chamados. Eles descem, saúdam o gongá e vão embora. Uma manifestação em que eles, naquele momento, retiram tudo que possa estar ali de ruim, no terreiro e nos próprios médiuns, deixando apenas o bom, a força positiva, algo puro e tranqüilo.

Quando todos os pretos-velhos já desceram para descarregar⁵¹ o terreiro e seus médiuns, os Ogãs entoam o ponto de despedida:

⁵¹ Descarregar – ato de retirar, através da incorporação (de maneira rápida) qualquer coisa ruim que tenha ficado no local ou no médium.

O mar é lindo
 Mas o céu também é
 Preto-velho vai embora
 Vai beira-mar
 Vai levando as mirongas
 Lá pro fundo do mar
 (Ponto cantado de despedida dos pretos-velhos).

Com esse ponto sendo entoado, a preta-velha, Vovó Maria Conga (guia da Mãe de Santo que sempre fecha as sessões do CESJB), desincorpora de seu médium e vai embora.

7.6.2.2 RITUAL DE ENCERRAMENTO DOS TRABALHOS

Da mesma maneira que começou, a sessão irá acabar. Para isso, os sacerdotes se posicionam novamente a frente do gongá e os médiuns (atrás dos sacerdotes) se colocam em fila indiana: as mulheres na frente e os homens atrás.

Os Ogãs entoam então o ponto para “bater cabeça”:

Bate cabeça meus irmãos
 Com muita fé
 Em louvor a Oxalá
 Peça a Zamby o que quiser
 Bate cabeça em louvor a Oxalá
 Que vem abençoar seus filhos na firmeza do gongá
 (Ponto de encerramento para “bater cabeça”).

Nesse momento os sacerdotes, um a um, como no início da sessão, vão até o gongá, batem a cabeça, cumprimentam os atabaques e cumprimentam-se mutuamente.

Após o cumprimento dos sacerdotes, os médiuns também “batem cabeça” no gongá, cumprimentam os atabaques e os sacerdotes, um a um.

Após todos “baterem as cabeças”, é entoado um ponto para agradecer e louvar o trabalho dos Ogãs (por sua dedicação naquele dia), e os atabaques:

Tambor, você fica aí
Que eu já vou embora
Eu agradeço pela sua zoadá
Pela mão divina que foi coroada
(Ponto cantado de agradecimento aos Ogãs e aos atabaques).

Após agradecer aos Ogãs e aos atabaques, é cantado o ponto da Umbanda e encerrados os trabalhos daquele dia:

Refletiu a luz divina
Em todo o seu esplendor
Veio do reino de Oxalá
Aonde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio de Aruanda
Para tudo iluminar
A UMBANDA é paz e amor
Um mundo cheio de luz
É a força que nos dá vida
É a grandeza nos conduz
Avantes filhos de fé
Com a nossa lei não há
Levando ao mundo inteiro a bandeira de Oxalá
(Ponto cantado da Umbanda).

7.6.3 ELEMENTOS ACESSÓRIOS

São elementos que auxiliam os trabalhos desenvolvidos durante as sessões e nas giras.

Cada um tem sua razão de ser dentro do conjunto litúrgico, sua função específica para que o todo possa ser harmonizado.

7.6.3.1 AS SAUDAÇÕES

A saudação, antes de qualquer coisa, é uma forma de respeito, um ato de reconhecimento de que, quem está ali, merece ser chamado de maneira especial.

Cada tipo de guia, assim como cada conjunto de Orixás, tem suas saudações dentro da Umbanda de pretos-velhos. São elas:

Aos Orixás:

Exu – “Laroyê, Exu”;

Oxalá – “Epa, Babá”;

Yemanjá - “Odo Iyá”;

Xangô – “Kaô, Kabiecilê”;

Ogum – “Ogum, iê”;

Oxosse – “Okê, Oxosse”;

Oxum – “Aiê, iê, Oxum”;

Iansã – “Epa rei, Oya”;

Naná – “Saluba, Nanã”;

Obaluayê / Omolu – “A tô tô”.

Aos Guias:

Exus e Pombogiras – “Exu, Mo ju ba”;

Pretos-velhos – “Salve as almas” ou “Nas almas”;

Caboclos – “Okê, Caboclo”;

Boiadeiros – “Getuá, Boiadeiro”;

Marinheiros – “Á mano”;

Baianos – “Salve a Bahia”;

Ibejada – “Omi, Ibejada”;

7.6.3.2 ATABAQUES

Há 3 tipos de atabaque, o grande (Rum), o médio (Runpí) e o pequeno (Lé). Sua origem veio dos cultos africanos que se estabeleceram aqui no Brasil devido à escravidão do negro africano.

Os atabaques são objetos sagrados (seja nos Candomblés, seja na Umbanda⁵²), por isso, merecem reverência e respeito.

Os atabaques do CESJB, assim como em diversas casas, são consagrados a um Orixá. No caso do CESJB, os atabaques são consagrados a Ogum. Essa consagração normalmente é feita dentro do seguinte critério: os atabaques são consagrados ao Orixá do Ogã mais velho da casa.

Anualmente é “dado de comer” aos atabaques. Isto é, um ritual reservado em que o Ogã da casa, oferece comida (a comida do Orixá) aos atabaques. Estes são recolhidos, como se fossem filhos de Santo, no roncó. Só saindo de lá, dias depois.

⁵² Atabaques na Umbanda – nem todas as formas (ramificações da religião de Umbanda) de Umbanda trabalham com atabaques. Algumas ramificações são contra o uso desses instrumentos durante o culto.

Os atabaques são usados unicamente nas dependências do terreiro e não saem para a rua. A não ser em ocasiões especiais como toques nas matas, em cachoeiras, praias etc. Ou seja, em dias especiais de louvação aos Orixás. Como já foi dito anteriormente, quem toca os atabaques são os Ogãs. Que também são médiuns e, em sua maioria, não incorporam sejam guias ou Orixás. Uma outra função dos atabaques é aprisionar energias ruins (e espíritos ruins), que são anualmente despachados⁵³ e limpos (anualmente antes do ritual de “dar de comer”).

7.6.3.3 PONTOS CANTADOS

Os pontos cantados são “orações” em forma de canto.

Eles podem ser divididos de várias formas. As mais comuns são: pontos cantados de descida, de louvação e de subida.

Nesses pontos são expressas as características dos guias e dos Orixás, suas origens, sua forma de ser e trabalhar, suas histórias, suas relações com os outros guias e Orixás.

Também existem pontos cantados para trabalhos específicos, como: entrega de oferendas, obrigações, cortar demandas e magias, festejos etc.

⁵³ Despachados ou despachar – livrar-se de algo que já cumpriu sua função através de uma cerimônia e em local apropriado.

7.6.3.4 PONTOS RISCADOS

Evans-Pritchard (2004) define o símbolo religioso como uma forma analógica de manifestação do mundo invisível, sendo a cultura uma matriz geradora das formas simbólicas que trazem à existência (mundo imanente) forças do mundo espiritual.

Uma tal mediação operada pelo símbolo ocorre dentro de um contínuo que se estende desde as formas mais abstratas de analogia, como é o caso da simbologia dos gêmeos, até as mais concretas e pessoais formas de representação material e de relação ritual, como é o caso do totemismo, ressaltando-se sempre que o "concreto" refere-se à relação material com seres espirituais envolvidos na representação.

O símbolo transforma seus componentes significativos porque, "... ao tornarem-se símbolos (...) esses objetos (...) deixam de ser fragmentos isolados para se integrar(em) num sistema ..." (Eliade, 1992, p. 369).

O simbolismo portanto, cumpre função unificadora, "revelando" a unidade subjacente que liga diferentes zonas do real, constituindo um sistema complexo, solidário aos significados do símbolo que participou da manifestação do sagrado.

O significado de um símbolo não é intrínseco mas depende do discurso em que se encontra inserido e da sua própria estrutura. Fora do contexto em que foram gerados, os significados dos símbolos se alteram. Não esquecendo que a cultura não é algo que se pode transportar de um lugar para outro, mandar trazer do exterior, mas é algo constantemente reinventado, recomposto e investido de novos significados. É preciso perceber a dinâmica própria da cultura religiosa do local e sua influência nas simbologias e representações.

Os pontos riscados são símbolos utilizados pelos Guias em que naquelas imagens, eles “mostram ou revelam” quem são, de onde vieram, seus Orixás de comando, suas magias, seus fetiches...

Podemos comparar o ponto riscado como “uma assinatura do Guia”, que faz dos símbolos ali presentes “letras de um alfabeto místico”. E essas letras, esses símbolos, em sua aglutinação, formam “palavras”, “frases”, “orações”, que irão variar de sentido, significado e interpretação, de acordo com a doutrina e fundamentos de cada casa de Umbanda. Assim, os pontos riscados são uma linguagem simbólica dinâmica que está sempre em transformação.

Além de simbolizar “uma assinatura do Guia”, os pontos também têm significados mágicos dentro de rituais diversos. Cada ritual tem seus pontos riscados e sua representação/significado dentro daquele ritual

Alguns símbolos (isolados) comuns utilizados nos pontos riscados:

Cruz – pode significar a morte, a redenção, o sofrimento, as almas, Cristo, a interseção entre céu e terra: o encontro de caminhos;

Estrela de 5 pontas com uma ponta para cima – a magia do bem, a mística, o feitiço quebrado ou o contra-feitiço, o controle do mal a favor do bem;

Estrela de 5 pontas com duas pontas para cima – o mal, o feiticeiro, um trabalho para matar, bruxaria ou feitiço enviado;

Estrela de seis pontas – a magia do bem sobre o mal, a quebra de feitiços, a proteção, forças unidas para combater o mal, magia de cura;

Caveira – a morte, o cemitério, trabalho encomendado, trabalho feito, os exus do cemitério.

Cruz em forma de “X” – divisão, caminhos diferentes, mais de um modo, cruzamento de caminhos;

Flecha com arco – alvo para acertar, defesa, ataque, união de forças ou dispersão de forças, orientação, representação do Orixá Oxosse;

Flecha sem arco - apontar para algo no sentido de ameaçar ou defender, alvo acertado, algo certo em andamento.

Ondas paralelas na horizontal – representam as águas (rios, mar, cachoeiras, lagoas), conflito, fluxo menstrual, serenidade, tranqüilidade, harmonia, esquecimento, grandiosidade, representam também (irá depender de outros símbolos e do todo) os Orixás femininos: Yemanjá, Oxum, Nanã;

Ondas paralelas na vertical – chuva, tempestade, turbulência, abundância, benção que vem do céu, destino, representam também (depende de outros símbolos e do todo) o Orixá Iansã.

Lança – muita força, grande poder, representa também o Orixá Ogum;

Espada – luta, disputa, briga, força de vencer, defesa, ataque, representa também o Orixá Ogum;

Tridente - representa a força de Exu (O Orixá e/ou o Guia);

Tridente para baixo – indica que Exu está trabalhando para o mal ou, simplesmente, que Exu está trabalhando;

Tridente para cima – indica que Exu está trabalhando para o bem ou, simplesmente, que Exu está trabalhando;

Tridente cruzado – Exu em defesa;

Tridente curvado – Exu está sendo comandado por alguém para trabalhar ou que alguém (um Caboclo ou Preto-velho) comanda Exu, ou se transforma em Exu;

Tridente curvado cruzado e curvado em direções contrárias – Exu trabalhando tanto para o bem, como para o mal, Exu que ataca e defende ao mesmo tempo;

Círculo – junção, aglutinação de forças, fechamento de algo que estava aberto, força de união, o todo.

Pontos riscados de alguns Guias (representando “assinaturas”):



Figura 02 – Pontos Riscados de pretos-velhos.

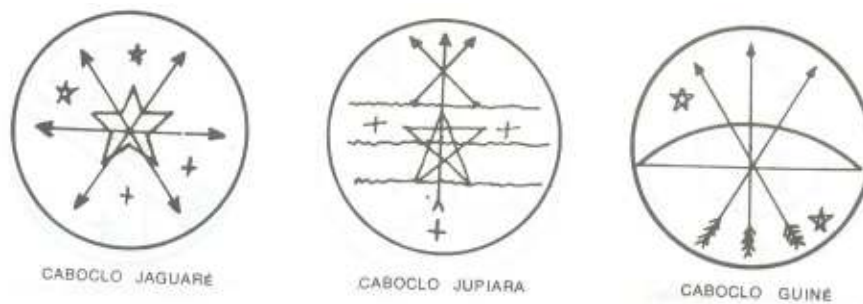


Figura 03 – Pontos Riscados de Caboclos.



Fig. 04 – Pontos Riscados de Exus.

7.6.3.5 AS ROUPAS

A indumentária utilizada no CESJB segue o mesmo padrão básico de muitas casas de Umbanda que é a utilização do branco, da roupa branca. O que varia e isso varia de casa para casa, é o tipo, formato, das roupas.

As roupas são diferentes para mulheres e homens.



Figura 05 – Roupas femininas.



Figura 06 – Roupas masculinas.

As mulheres, em casas mais tradicionais e que têm sua raiz dentro dos cultos afro-brasileiros, como é o caso do CESJB, usam por tradição a “roupa de baiana”: saia rodada com anáguas e blusa rendada (Figura 05).

Os homens usam uma blusa que pode ser de malha, Apolo ou uma camisa de algodão (meia manga com botões) e calça comprida (Figura 06).

Essas são as roupas padrões e utilizadas em todas as sessões. A exceção são as roupas da gira de Exus e pombogiras, em que alguns médiuns têm permissão para usar a roupa pedida pelo seu Exu ou Pombo-gira (normalmente roupas nas cores preta, vermelho ou combinando essas cores).

7.6.3.6 AS GUIAS (COLARES)

"Cada membro da seita tem um colar que lhe é próprio, cujas contas são da cor da divindade a que pertence [...] Mas o colar não tem valor por si mesmo; deve sofrer previamente determinada preparação; deve ser 'lavado'. [...] Assim, entram em contato os membros do trinômio deus, homem e colar, permitindo a passagem da corrente mística entre o primeiro e o último, por intermédio do segundo. Eis porque o colar só tem valor para o proprietário. Se este o perde e outra pessoa o usa, não terá nenhum poder para esta, pois não foi posto em participação, nem direta nem indireta, com a cabeça dela". [...] O colar, com o decorrer do tempo, pode perder sua força e neste caso urge proceder a nova lavagem. Porém, para tal, não há data marcada, pois a decadência da virtude das contas varia de acordo com as circunstâncias" (Bastide, 1978:28-29).

Dentro do terreiro cada objeto tem seu valor sagrado, seu Axé.

Os colares rituais, ou guias, representam não apenas a identidade ritual do indivíduo, mas o próprio mundo místico ao qual se adentra ao colocá-lo no pescoço; sendo claramente, um caráter de comunhão entre este símbolo e o sagrado que envolve o complexo religioso do terreiro.



Figura 07 - **Colar de Xangô, 1976, Bahia**, Acervo do MAE/USP

Foto: Clara Azevedo, 2002

As guias têm diversos significados:

- Suas cores: representam as cores do Orixá do médium. A combinação das cores representa o tipo ou qualidade do Orixá; Também as cores denotam qual Orixá aquele determinado Guia do médium está subordinado
- As guias (colares) com um único fio de contas⁵⁴ podem representar o primeiro ano de iniciação (que o médium já fez sua iniciação de primeiro ano); guias com três fios de contas podem representar que o médium já fez suas obrigações de três anos de santo; guias com sete fios de contas podem representar que o médium já fez suas obrigações de sete anos de santo;
- Quando um médium coloca a Guia de um determinado Orixá, isso quer dizer que ele já está apto a incorporar aquele Orixá, que o médium já está firme⁵⁵ naquele Orixá ou, simplesmente, que o médium está firme;
- O mesmo acontece quando o médium já está usando o colar de um determinado Guia. Isso quer dizer que aquele Guia já se manifestou, já está firme no médium (está incorporando) e pediu que o médium fizesse sua guia (seu colar);
- Existe colares que não indicam nem Orixás nem Guias do médium, como: colar que representa o terreiro em que o médium está; colar de proteção ou defesa; colar de presente de entrada na casa, confirmação, iniciação etc.

⁵⁴ Guias com um ou mais fios de conta podem ter representações diversas dentro dos diversos terreiros existentes e nem sempre seguem um padrão ortodoxo.

⁵⁵ “Estar firme” – quer dizer que o médium já está recebendo seus Guias e Orixás sem necessidade de ajuda de uma entidade para chamá-los.

Todo e qualquer colar (guia) que o médium vá utilizar deve antes receber um preparo que envolve lavagem (com ervas seja do Guia a que ele pertence, seja do Orixá); lavagem com bebida(s) do Guia ou Orixá que pertença o colar; rezas; o pernoite entre velas e/ou pernoite entre objetos materiais que representem o Orixá ou o Guia, como: metais, pedras, água, cinzas, plantas, comidas etc.

Só após o preparo é que o médium coloca o colar. Além disso, o Guia chefe da casa deve autorizar o médium a colocar ou não o colar.

7.6.4 COMEMORAÇÕES/FESTAS

As festas comemorativas dos Orixás dentro da Umbanda de pretos-velhos, assim como em outras ramificações da Umbanda, estão condicionadas ao calendário festivo dos Santos (“calendário católico”). Devido ao sincretismo ou por ele, os Orixás são comemorados com suas respectivas associações com os santos católicos. Assim temos o seguinte calendário de festas e comemorações dos Orixás:

Exu - Santo Antônio - 13 de Junho

Iansã - Santa Bárbara - 4 de Dezembro

Yemanjá - Nossa Senhora da Glória - 15 de Agosto

Nanã - Nossa Senhora de Sant'Anna - 26 de Julho

Oba - Joana d'Arc - 30 de Maio

Obaluayê - São Roque - 16 de Agosto

Ogum - São Jorge - 23 de Abril

Oxalá - Jesus Cristo - 25 de Dezembro

Omulu - São Lázaro -17 de Dezembro

Oxosse - São Sebastião -20 de Janeiro

Oxum - Nossa Senhora da Conceição -8 de Dezembro

Oxumaré - São Bartolomeu -24 de Agosto

Xangô - São Jerônimo - 30 de Setembro

Uma das poucas comemorações que não seguem o calendário católico dos santos (que não é referente aos Orixás, mas aos guias) é a de pretos-velhos, em 13 de maio. Quando é comemorada a libertação dos escravos.

Outra comemoração dos guias, e não de Orixás, muito famosa é a comemoração de Cosme e Damião, em 27 de setembro. Mas também segue o calendário católico dos santos.

7.6.5 OS RITOS DE RESPONSABILIDADE

Os ritos de responsabilidade são aqueles em que o médium começa a assumir uma vida espiritual, um comprometimento maior entre ele e seus Orixás; entre ele e seus guias; entre ele e sua religião: a Umbanda.

Esses ritos podem ser relacionados da seguinte maneira: Batismo, Confirmação, Amaci, Bori, Obrigações diversas; e, para aqueles que estão destinados a uma vida sacerdotal, a “feitura” ou “camarinha”.

7.6.5.1 BATISMO

O batismo é um sacramento facultativo (não é necessário se batizar para ser um médium ou fazer o processo de iniciação) e tem o valor de introduzir a pessoa no seio da Umbanda.

Em termos de ritual, é uma cópia do que é feito na Igreja Católica onde existem os padrinhos, a utilização de velas, a unção com azeite, o sal passado na língua etc. A diferença é a utilização de morim rosa para as pessoas do sexo feminino e, morim azul para as pessoas do sexo masculino (o morim cobre a cabeça da pessoa durante o ritual), e o lavar a cabeça com anis (usado desde o Egito, representa a magia, a introdução da pessoa em um mundo mágico/espiritual).

O batismo na Umbanda de pretos-velhos é mais comum em crianças pequenas.

Sendo que a grande parte das pessoas, antes de batizar a criança na Umbanda, a

batiza na Igreja Católica (efeito da “dupla religiosidade” dos pais, e até uma obrigação da sociedade, da cultura popular: “se não batizar a criança na Igreja ela fica pagã”).

7.6.5.2 A INICIAÇÃO

A iniciação dentro da Umbanda de pretos-velhos pode ser dividida em três partes: Confirmação, Amaci e Bori. Além dessas três partes iniciais, podem haver obrigações e trabalhos de fortalecimento dos médiuns, dos Orixás para com os médiuns e dos guias para com os médiuns.

Confirmação – é um ritual onde os Orixás dos médiuns irão ser confirmados, assim como seus guias. Esse ritual é necessário para que se possa ter idéia de como anda o desenvolvimento do médium e o que pode ser feito para, caso não haja uma confirmação dos Orixás e dos guias, fortalecer essas relações.

O Amaci – o Amaci é um ritual que depende da confirmação dos Orixás e dos guias do médium, pois só com essa informação é possível preparar a mistura de ervas que compõem o Amaci. Essa mistura de ervas serão usadas para lavar a cabeça do médium. As ervas do Amaci são as ervas do “Orixá de Cabeça” do médium (o Orixá principal do médium, aquele que rege a cabeça do médium, seu Orí), o qual os guias do médium estão subordinados.

O BORÍ – o Bori é o ritual onde se “dá de comer e beber a cabeça” do filho de santo. São preparadas comidas referentes aos Orixás do médium, sendo que o principal é o “Orixá de Cabeça”.

7.6.5.3 OFERENDAS E OBRIGAÇÕES

Existem dois tipos de oferendas dentro da Umbanda de pretos-velhos: as festivas e as pessoais.

As festivas ocorrem em decorrência das festas direcionadas aos Orixás. Nessas datas, oferendas são feitas a essas divindades, independente se o médium é ou não filho daquele Orixá. É um sinal de respeito e reverência ao Orixá que está sendo homenageado.

As oferendas pessoais são feitas pelos filhos daquele Orixá que está sendo homenageado naquela data festiva; ou pode ser em decorrência de algum pedido feito (ou que está sendo feito); em decorrência de alguma graça alcançada; de uma promessa feita, de algo que envolva o médium ou simpatizante em uma relação direta entre ele e o Orixá.

As obrigações são parecidas com as oferendas (levar comidas, frutas e bebidas, velas etc, aos locais sagrados dos Orixás), mas se distinguem em alguns pontos, principalmente quando exigem o recolhimento⁵⁶ do médium. Esse recolhimento varia de acordo com a obrigação e pode variar entre 1 a 7 dias.

Algumas obrigações, além o recolhimento, exigem certas tarefas que o médium terá que executar (como se fossem provas de fé) para avaliar sua dedicação, sua fé, sua resistência, sua força espiritual, sua disciplina...

As oferendas e obrigações tanto são feitas para os Orixás, como também para os guias.

⁵⁶ Recolhimento – O médium fica uma determinada quantidade de dias isolado dentro do roncó (quanto de santo ou quarto dos Orixás).

7.6.5.4 CAMARINHA: A “FEITURA” DE UM NOVO SACERDOTE

Os médiuns que passaram por todo o processo de iniciação, pelas obrigações diversas e suas provas de fé, e têm um comprometimento e responsabilidade para com a Umbanda (que querem seguir o caminho do sacerdócio), são colocados diante de uma série de rituais que compõem a “feitura” ou “camarinha”.

É um conjunto de rituais em que o médium será colocado a prova o seu real valor para o sacerdócio dentro da Umbanda. Um período em que ele será recolhido no roncó, receberá instruções e orientações diversas, seja do Sacerdote mais velho da casa, seja dos guias desse Sacerdote, ou dos guias do próprio médium. Esse tempo de recolhimento varia de casas e fica entorno de 7 a 21 dias (no CESJB o período é de 7 dias).

No último dia de “camarinha”, o médium sairá do roncó incorporado em seu Orixá (principal, o dono do Orí), em uma comemoração dita com “Saída de Santo”. Nessa festa algumas casas permitem que o médium se traje com as vestimentas tradicionais do Orixá e com suas armas ou ferramentas.

Após a “camarinha”, segundo a tradição, o médium deverá permanecer no mínimo por mais 7 anos na casa, antes de abrir seu próprio terreiro (sua própria casa). É um período de amadurecimento e de mais instrução e aprendizado, em que o novo Sacerdote irá manifestar o conhecimento adquirido auxiliando os Sacerdotes mais antigos da casa.

CAPÍTULO 8 – PERPETUAR A TRADIÇÃO

8.1 DESAFIOS DE UM NOVO TEMPO: TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Tradição é um termo empregado para designar transmissão, geralmente oral, de atividades, gostos ou crenças do passado, de uma geração a outra. Através da tradição, modos de vida, costumes, elementos do vestuário, da alimentação e outros, são perpetuados. Também significa conhecimentos e preconceitos acumulados. Um de seus mecanismos é a imitação, o outro, os ensinamentos. Os elementos transmitidos recebem o status de tradições, considerados de valor e dignos de serem aceitos, como fatores de coesão de um grupo ou comunidade. O termo enfatiza continuidade, venerabilidade, sabedoria coletiva, herança dos antepassados. Significa também fonte de legitimidade ou base da autoridade e ainda acúmulo de experiência pragmática, disto tudo derivando a idéia de um grande peso de responsabilidade.

Em relação à religião, em particular a religião de Umbanda, tudo que tem prerrogativa de perpetuar algo é muito volátil. Isso porque a Umbanda acabou recebendo muitas influências: do Catolicismo popular, do Espiritismo popular de

crenças Esotéricas e Orientais. Tudo isso, em se tratando de perpetuar uma cultura religiosa que incide em uma tradição de ritos, costumes, doutrina, fundamentos etc, requer muito cuidado e o início de uma construção teológica mais elaborada. Menos verbalizada como era no passado (tradição oral), e mais voltada a educação dos médiuns, assistenciados e de qualquer pessoa que simpatize com a religião de Umbanda. Isso exige uma mudança no perfil dos sacerdotes e até dos próprios médiuns.

Os sacerdotes necessitam ser mais educadores (sacerdote e professor), mais comprometidos na preservação das tradições e no seu aprofundamento (estudo dessas tradições), tornando-se elementos de transmissão, fontes de conhecimento, não permitindo que as tradições morram com eles (passando os “segredos do Santo”, seus usos e costumes, suas doutrinas e fundamentos). Para isso também, esses sacerdotes, esses educadores da religião de Umbanda, necessitam saber também escolher e preparar melhor seus médiuns, seus herdeiros, seus sucessores.

Os médiuns também necessitam mudar sua forma de ver e sentir a religião de Umbanda, procurando aumentar seus conhecimentos e interagindo mais com os sacerdotes (exigindo mais deles), participando mais da vida religiosa do terreiro, procurando saber os porquês, os como, os motivos disso e daquilo. Não se limitando apenas a colocar uma roupa branca ou recebendo os guias e Orixás. Entendendo que a religião de Umbanda é muito mais do que isso.

Também existe um fator que é o conjunto, ou seja, sacerdote e médiuns. Uma interação onde um se compromete a passar a tradição e, os outros, se comprometem em conhecer, em receber os ensinamentos e perpetuá-los, preservá-los, passando adiante o que receberam.

Em um mundo em que as mudanças são um novo modismo, em que o moderno é sempre o mais novo (também como sinal de status), as tradições acabam sendo esquecidas; vistas como antigo, passado, sem utilidade. E lutar contra essa visão equivocada é uma tarefa não só da Umbanda, mas de todas as religiões.

Um outro ponto que também está relacionado na questão da tradição, em perpetuar os costumes de uma religião e suas relações com a modernidade do mundo, é que toda tradição religiosa necessita ter uma certa flexibilidade diante desse mundo de modernidade. Algo que possa garantir que a tradição e sua passagem adiante, possa existir. Mas também, que o conjunto religioso possa ser dinâmico dentro das mudanças do mundo em sua volta. Isso é necessário em, novamente, dependerá de um novo perfil dos sacerdotes para poder lidar com essa necessidade de flexibilizar as tradições, mas sem que isso cause a destruição dessa tradição ou a sua descaracterização.

No CESJB existe essa preocupação e, em 1998, foi criada a EDU: Escola de doutrina de Umbanda. Essa escola foi criada com a finalidade de educar os médiuns e assistenciados na cultura e nas tradições da casa, e permitir um melhor entendimento da própria Umbanda como um todo. Demonstrando uma preocupação em perpetuar a cultura religiosa da casa e, ao mesmo tempo, proporcionar aos médiuns e assistenciados, um conhecimento maior da religião de Umbanda em suas várias manifestações (ramificações).

E, em mundo de modernidade, o CESJB também tem seu site na Internet (<http://cesjb.umbanda.etc.br>) onde disponibiliza informações diversas sobre a casa, suas atividades, sua tradição, sua história e as diversas obras sociais que ela pratica.

Tudo que foi exposto neste capítulo mostra que modernidade e tradição podem coexistir harmonicamente, mas sabendo que cada uma tem o seu lugar; que cada uma pode ter o seu espaço, sem que uma se dobre ou quebre diante da outra.

CAPÍTULO 9 – CONCLUSÃO

O CESJB foi e é, uma fonte interessante de como a Umbanda se desenvolveu dentro de uma tradição de origem africana, e de como ela acabou interagindo e se deixando influenciar por diversos fatores. Porém, o que é mais interessante e mais característico, é a presença e a manifestação dos pretos-velhos como fonte geradora de tudo o que ocorre no CESJB em termos de tradição religiosa.

Os pretos-velhos, sua presença, sua interação com os outros guias e com os Orixás foi tão importante e marcante, que acabaram gerando uma nova forma de trabalhar dentro da religião de Umbanda que é a Umbanda de pretos-velhos. Uma forma de trabalho que, segundo Ortiz (1978) e Negrão (1996), ou acabou cedendo espaço a outros guias, como os caboclos, ou se tornou resistente, porém em menor número (uma quantidade menor de casas que têm como guias chefes os pretos-velhos).

Embora possa ser realidade que o número de casas de Umbanda chefiadas por pretos-velhos possa ter diminuído com o passar do tempo (Negrão, 1996), as que resistiram, como o CESJB, denotam uma preocupação muito grande em perpetuar

essa forma de trabalho para as gerações vindouras, mantendo essa tradição e essa forma de praticar a Umbanda.

Nosso trabalho é apenas uma gota nesse mar chamado Umbanda (ou religião de Umbanda). E a Umbanda de pretos-velhos é só mais uma forma; mais uma manifestação (dentre várias existentes) neste grande mar de diversidade cultural/religiosa que é o Brasil e os cultos afro-brasileiros.

Esperamos que o assunto nunca se esgote e que outras formas de trabalhar a Umbanda, outras ramificações, outras tradições, possam ser pesquisadas, mostrando com é diversa, heterogenia e rica essa religião que se intitula a mais brasileira de todas as religiões nascidas no Brasil ou a única religião totalmente brasileira (GIUMBELLI, 2002).

Um abraço e obrigado pela leitura,

Etienne Sales de Oliveira – ghost_master@uol.com.br

Site: <http://www.umbanda.etc.br>

Tel.: 21 96881780

BIBLIOGRAFIA

3333 Pontos Cantados e Riscados. Coletânea, autor desconhecido, Rio de Janeiro, Pallas, 1997.

AMORIM, Deolindo. Africanismo e espiritismo. v. IV. Rio de Janeiro, CELD, 1993.

ANTONIAZZI, Pe. Alberto. "As religiões do Brasil segundo o censo 2000", In Rever, número 2 / 2003 / pp. 75-80, ISSN 1677-1222.

BARROS, José Flávio Pessoa. A Fogueira de Xangô: O Orixá do Fogo. Rio de Janeiro, UERJ/Intercon, 1999.

_____. O Banquete do Rei: Olubajé. Rio de Janeiro, Ao Livro Técnico, 2000.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 1971.

BENTO, Waldemar. A magia no Brasil. Rio de Janeiro, Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, 1939.

BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda. São Paulo, Brasiliense, 1983.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio de Janeiro. In: Umbanda e Política – Cadernos do ISER, número 18. Rio de Janeiro, Marco Zero/ISER, 1985.

- _____. Umbanda. Politics of an Urban Religion. New York: Columbia University Press, 1974.
- CAMARGO, Cândido Procópio. Kardecismo e Umbanda. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CARNEIRO, Édison. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- _____. Ladinos e crioulos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
- _____. Religiões negras, negros bantos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
- DUMONT, L. Homo Aequalis. Madri, Taurus, 1982.
- _____. O Individualismo. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- _____. Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e suas implicações. São Paulo, EDUSP, 1992.
- DANTAS, Beatriz G. Vovó nagô e papai branco. Rio Janeiro, Graal, 1988.
- DURKHEIM, E. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Nuer Religion. Oxford University Press, 1956.
- _____. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande, Rio de Janeiro, Zahar, 2004.
- FERRETTI, Sérgio F. Repensando o Sincretismo. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.
- GIUMBELLI, E. . Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). Caminhos da Alma. São Paulo, 2002, v. , p. 183-217.

- JUNG, C.G. Chaves-Resumo das Obras Completas. São Paulo: Atheneu, 1998.
- LODY, Raul. Samba de caboclo. Rio de Janeiro, Cadernos de Folclore, n. 17, Funarte, 1977.
- _____. O povo de santo. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.
- MACKLIN, June e Louise Margolis. "Santos, Santos Próximos e Sociedade." *Jornal de Conhecimento Latino-Americano*, 1988, 14:1:5-16.
- MAGGIE, Yvonne. "Guerra de Orixá- Um estudo de ritual e conflito".3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme. Umbanda. São Paulo, Ática, 1991.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.
- MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. IN. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo, Edusp, 1996.
- ORTIZ, Renato - *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Rio de Janeiro. Vozes. 1980.
- PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de Freitas. *UMBANDA: Guia e Ritual para Organização de Terreiros de Umbanda*. 7ª edição, Rio de Janeiro, ECO, 1972.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec, 1991.
- _____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hicitec/USP, 1996.
- QUINTANEIRO, Tânia; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia de. *Um Toque de Clássicos Durkheim, Marx e Weber*. Belo Horizonte, editora UFMG, 1996.
- RAMOS, Artur. *O negro brasileiro*. São Paulo, Ed. Nacional, 1940.

- ROCHA, Agenor Miranda. *As Nações Kêtu*. 2.ed. Rio de Janeiro, Mauad, 2000.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1945.
- _____. *O animismo fetichista do negro baiano*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagôs e a Morte*, Petrópolis, Editora Vozes, 1975.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador, Sarah Letras, 1995.
- SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves da . *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2000.
- _____; LODY, R. . Joãzinho da Goméia, o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). *Caminhos da alma: Memória afro-brasileira*. São Paulo, 2002, v. , p. 153-181.
- _____. *Candomblé e umbanda - caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro - Grupo Summus, 2005.
- STOLL, Jacqueline Stoll. *Entre dois mundos: o Espiritismo da França e no Brasil*. São Paulo, 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) - USP.
- TEMPLIAKOV, Ivan. "Oeuvres Philosophiques". Paris, Les Editions Courier, 1935.
- VAINFAS, R. *Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1508)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA, 2000.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, 11ª ed., São Paulo, Pioneira, 1996.