

RODRIGO CASALI

QUANDO OS BAIANOS SE PINTARAM DE DOURADO(S):
ASPECTOS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS DA
CIDADE DE DOURADOS - MS

UFGD
DOURADOS - 2006

RODRIGO CASALI

QUANDO OS BAIANOS SE PINTARAM DE DOURADO(S):
ASPECTOS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS DA
CIDADE DE DOURADOS - MS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Eudes Fernando Leite.

DOURADOS - 2006

Normatização e impressão: Criação & Expressão – artes gráficas

C334q Casali, Rodrigo .
Quando os baianos se pintaram de Dourados(s) : aspectos das práticas religiosas umbandistas da cidade de Dourados - MS / Rodrigo Casali. - - Dourados – MS : UFGD, 2006.
231 fp.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados.

“Orientador: Prof. Dr. Eudes Fernando Leite”.

Bibliografia

1. Religião afro – brasileira. 2. Umbanda. 3. Cultura afro - Brasileira – História. 4. Negros – Brasil. I. Título.

CDD 21. ed. 299.60981

Catálogo na fonte: Yoshie Clarice Tanaka – Bibliotecária – CRB /964

RODRIGO CASALI

QUANDO OS BAIANOS SE PINTARAM DE DOURADO(S):
**ASPECTOS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS DA CIDADE DE
DOURADOS - MS**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e Orientador _____

2º Examinador _____

3º Examinador _____

Dourados, _____ de _____ de _____.

DADOS CURRICULARES

RODRIGO CASALI

NASCIMENTO 19/11/1979 – Três de Maio/ RS

FILIAÇÃO Paulino Casali
Ismene Nogueira Coelho

1999/2003 Curso de Graduação em História
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS
Campus de Dourados, Dourados, MS

2004/ Mestrado em História –
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD
Dourados-MS

RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise da presença da gira de Baiano enquanto produto do diálogo entre a Umbanda e o meio social. Para efetuar essa análise, limitei o objeto de estudo à cidade de Dourados porque está tem um vínculo de desenvolvimento com a migração nordestina, possuidora de um dos elementos que identifiquei como contribuidores na formação desse novo personagem que povoa os rituais umbandísticos: os Baianos.

Analisei obras bibliográficas que embasaram o entendimento teórico a respeito dos imaginários e representações, assim como contribuíram para uma rápida recuperação da história da Umbanda no Brasil. A análise que se refere ao diálogo das entidades, ou seja, dos Baianos com a cidade de Dourados, foram embasada na pesquisa de campo enquanto produto das visitas que realizamos no decorrer do ano de 2004 e 2005. Nessa pesquisa de campo, englobei tanto a metodologia da *descrição densa*, quanto as entrevistas que estão referendadas no campo da História Oral. Foram essas as informações analisadas para compor os dois últimos capítulos desse trabalho de cunho mais antropológico do que histórico. Sobre o último capítulo cabe ressaltar que, pela influência da obra de Hubert Fichte, ele foi organizado em forma de etnopoesia, no qual apresentei as histórias de vida mais significativas que entendi representar o produto final, na prática, na voz do outro, dessa análise.

Palavras chaves: Religião Afro-brasileira, Umbanda, Cultura Afro-brasileira-História.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present an analysis of “Baino’s gira” as the product of a dialogue between the “Umbanda” and the social life. To make this analysis I limited my study to Dourados because this city has a link of development with the northeastern migration. It is responsible to form one of the elements that I call contributors to create this new character that joins the “umbandísticos” rituals: the Baianos. Some bibliography was analysed and used as the base to the theoretical understanding about the imaginary and the representative as well as they contribute for a faster recuperation of the Umbanda History in Brazil. The analysis refers to the dialogue between the spirits using a body, in other words, Baianos and Dourados City. It was based on a field trip during the visits in 2004 and 2005. On this field trip, I put together both the methodology of *deep description*, and interviews referred in the Oral History Area. These were the analyzed information to compound the two last chapters of this work that is more anthropological than historical. About the last chapter we may emphasize that, by the influence of Hubert Fichte’s work, it was organized like an ethnic poetry, in which we presented the most relevant stories of life that I understood to be the final product, in the practice, through the other person’s voice, of this analysis.

Keywords: Afro-Brazilian religion, Umbanda, Afro-Brazilian culture-history

*A todos os autores que contribuíram na
Reelaboração do script desse teatro
Obrigado!*

AGRADECIMENTOS

Não gosto de fazer agradecimentos!
 Mas não se espante, lhe direi o motivo:

*Eu quero plantar uma árvore
 — uma aqui e ali.
 Primeiro preciso de um amigo
 Que me dê um terreno pleno.
 Depois outro amigo
 Para doar a semente
 Somente.
 Um outro preciso
 Para levar a enxada
 Mais nada.
 E para resumir esse anúncio
 Procuo uma porção de amigos
 — preciso fazer mutirão de proteção
 Cantar uma canção.
 Desenharei com meus olhos
 Um tempo de chuva
 Um tempo de sol
 Um tempo de vento
 — sentimento!*

(...) [continua].

Esse poema, que encerrará a etapa final da formulação dos resultados desta pesquisa exemplifica para mim, a dificuldade que tenho de fazer agradecimentos. Ora, pois, quando digo “queria agradecer”, sei com toda a certeza que estarei sendo injusto com muitos amigos que se fizeram companheiros na longa estrada da vida, que - diga se de passagem - ainda não conclui: bem mal comecei!

Mas se é de praxe isto fazer, lá vai então o tão medroso e arriscado “eu queria agradecer”.

À minha mãe guerreira e vencedora, sempre me apoiando.

Aos meus avós, símbolo de ternura, compaixão.

Proteção.

Aos meus amigos, o que seria de mim sem vocês! Alguns vieram na etapa final, quando eu quase enlouqueci.

(Marilda e Luciano).

Carinho!

Amor!

Ao meu grande mestre Mário Sá que, quando ainda não sabia sequer o que era a Umbanda, estendeu-me a mão: abriu-me a sua casa, a biblioteca, os ensinamentos.

Companheiro!

Aos meus professores, figuras eternizadas na minha memória.

Aprendizado!

Ao meu Orientador, Eudes, por ter se apresentado como um porto seguro nas poucas vezes que o procurei para falar das minhas angústias.

Paciência!

Aos chefes de terreiros, às entidades, aos partícipes dessas magníficas expressões.

Axé!

A Oxalá, Ogum, Iemanjá, Xangô, Pena Azul e Zé do Sete Coco.

Mas, para terminar esta página e encurtar a história, quero dizer que...

*... Para plantar uma árvore aqui e ali
Assumo um compromisso
— darei minhas mãos e o coração só isso.*

(poema de Antenor A. Gonçalves, mimeo)

O nordestino é antes de tudo um forte.

Euclides da Cunha.

LISTA DE IMAGENS

| | |
|--|-----|
| Imagem 01: Abertura das cortinas. | 18 |
| Imagem 02: Prece de fechamento do ritual. | 19 |
| Imagem 03: Altar central da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. | 46 |
| Imagem 04: Baiano Zé do Coco. | 55 |
| Imagem 05: Iemanjá. | 64 |
| Imagem 06: Altar central. | 89 |
| Imagem 07: Incorporação da Maria do Balaio. | 103 |
| Imagem 08: Casa das Almas. | 110 |
| Imagem 09: Assentamento dos Caboclos. | 111 |
| Imagem 10: Altar de Preto-velho. | 112 |
| Imagem 11: Iemanjá. | 113 |
| Imagem 12: Processo de incorporação. | 115 |
| Imagem 13: Fechamento das cortinas. | 118 |
| Imagem 14: Antônio Baiano. | 122 |
| Imagem 15: Maria do Balaio. | 124 |
| Imagem 16: Liturgia da Maria do Balaio. | 125 |
| Imagem 17: Zé Pilintra. | 127 |
| Imagem 18: Zé Pilintra do terreiro da <i>Neti</i> em gira de Baiano. | 128 |
| Imagem 19: Mané Baiano. | 130 |
| Imagem 20: Maria Rosa. | 132 |
| Imagem 21: Antônio Baiano riscando o ponto. | 134 |
| Imagem 22: Ponto riscado 1. | 135 |
| Imagem 23: Ponto riscado 2. | 136 |
| Imagem 24: Ponto riscado 3. | 137 |
| Imagem 25: Quebra do coco 1. | 139 |
| Imagem 26: Quebra do coco 2. | 139 |
| Imagem 27: Baiano Zé Preto. | 141 |
| Imagem 28: Baiano Zé do Coco. | 142 |
| Imagem 29: Gira de Baiano. | 147 |
| Imagem 30: Cruzeiro da Igreja Bom Jesus da Lapa, Bahia. | 149 |

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1 O IMAGINÁRIO DA MAGIA | 20 |
| Entrada | 20 |
| Uma breve história da Umbanda | 25 |
| O imaginário da magia | 40 |
| 2 MADAME MACUMBA E SUAS REPRESENTAÇÕES | 63 |
| Entrada | 63 |
| As representações | 67 |
| Como madame Macumba é representada | 74 |
| 3 OS BAIANOS | 105 |
| Entrada | 105 |
| Os Baianos se pintam de Dourado(s) | 110 |
| 4 ETNOPOESIA | 151 |
| Entrada | 151 |
| Os Atores | 153 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 217 |
| REFERÊNCIAS | 220 |
| OBRAS CONSULTADAS | 230 |

INTRODUÇÃO

Vamos abrir a nossa gira
Com licença de Oxalá
Vamos abrir a nossa gira
Com licença de Oxalá
Salve Xangô
Salve Iemanjá
Mamãe Oxum, Nanã Buroquê
Salve Cosme e Damião
Oxóssi, Ogum
Oxumaré.

O título da pesquisa “*Quando os baianos se pintaram de Dourado(s)*” é uma provocação inicial, cujo objetivo é apresentar, no cenário da história das religiões, novas particularidades observadas na Umbanda via terreiros douradenses. Os *baianos* se pintando de Dourado(s) é uma metáfora que busca caracterizar a gira de Baiano como uma das principais dentro da religiosidade douradense. Desse modo, o *pintar* é quase um vestir a cultura de Dourados, ou o que a cidade tem a oferecer, não em termos culturais apenas, mas de sobrevivência, de amparo para o começo de uma nova vida, visto que essas entidades estão relacionadas com o processo migratório nordestino em Dourados.

Dourado(s) tem uma conotação ambígua, pois: *Dourados* refere-se particularmente a cidade - o limite do objeto dessa pesquisa -, enquanto *Dourado* refere-se necessariamente à cor dourada - como símbolo de esperança, de uma nova vida - para esses migrantes nordestinos. Para a Umbanda, o surgimento dessa nova entidade, é visto como um caminho que vai em direção a inserção social dos grupos marginalizados.

Sobre a constituição do objeto de pesquisa em que resultou no título acima citado, é este produto de um diálogo que tive com Mário Sá – meu amigo e companheiro - quando este ingressava no mestrado em História em Dourados, pesquisando um tema no mesmo universo dessa pesquisa.

Por outro lado, além das observações de Mário, a conclusão de minha pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC) – O transporte rodoviário nas relações comerciais da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (1950-1970) -, onde estudei o papel desempenhado pelas rodovias na Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), em que tive a oportunidade de analisar também – através de obras que foram citadas ao longo do terceiro capítulo – o papel que esses migrantes nordestinos desempenharam no desenvolvimento da cidade de Dourados.

Esses diálogos, por assim dizer, contribuíram para limitar o objeto de estudo e contextualizar o universo em que este se insere de acordo com os referenciais da História, que os percebe enquanto fenômeno.

É importante dizer que a expressão *baianos*¹ representa o apoio que a cidade recebeu desse grupo de migrantes que para cá vieram com o objetivo de reconstruir a sua vida em um outro espaço, tanto social, quanto geográfico, ansiando, fugir da seca e da miséria. De igual modo, esses mesmos grupos, ao participarem dos rituais nos terreiros de Umbanda, contribuem para que esta religião ganhe mobilidade, versatilidade para acompanhar as mudanças ocorridas na sociedade.

O título, portanto, remete não só ao aspecto metafórico e social, mas também a um certo regionalismo comum na Umbanda e também nos terreiros douradenses em que a influência nordestina, é vista como uma especificidade.

A pesquisa foi fundamentada dentro do campo teórico da História Cultural defendido por Roger Chartier (1986), em que afirma “que a história deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido” (p.27).

E no Prefácio da obra de Hubert Fichte – *Etnopoesia*, Wolfgang Bader diz que “ritual é um conceito básico na obra de Fichte, no ritual ele vê organizada a relação do ser humano com o mundo, no ritual, vê o tempo de vida individual ligado ao tempo universal” (1987, p.17).

Tudo na vida do ser humano pode ser, então, organizado a partir de um ritual, de uma seqüência de gestos que organizados dão sentido às coisas, às pessoas, às religiões.

É, portanto, desse ritual que também se ocupa a História Cultural, daquilo que se convencionou a chamar de cotidiano, ou de cultura cotidiana, pois, ao longo do tempo percebeu-se a sua importância como meio de compreender as mudanças que aconteciam rapidamente na sociedade.

É nesse sentido que a teoria norteou o entendimento na análise das fontes e na escrita dessa história, uma vez que essa pesquisa mostra uma parte desse cotidiano.

Utilizei também os referenciais teóricos da História vista de baixo, defendida por Jim Sharpe (apud BURKE, 1992, p.61-2) que demonstra, que “a história vista de baixo deve servir no auxílio do estabelecimento da identidade de classes inferiores, proporcionando um campo de trabalho que nos permite conhecer mais sobre o passado”, ou seja, “de grande parte dos segredos, que poderiam ser conhecidos, e, que ainda hoje estão encobertos”.

Não posso também deixar de mencionar a colaboração valiosa da História Oral na constituição do processo histórico. Para tanto, as entrevistas foram fundamentadas nas

¹ Nos terreiros de Umbanda de Dourados, a entidade baiano, conforme já mencionado, representa, sobretudo os migrantes nordestinos, de modo que a expressão não deve ser lida simplesmente como uma possível migração de baianos, aqueles que vieram da Bahia, mas sim, dos nordestinos, que vieram de uma região do Brasil, e que aqui em Dourados, passaram a contribuir para a construção de um novo espaço, buscando a realização de seus sonhos. Usei, por vezes a expressão Baiano, ora no plural, ora no singular, por uma questão de adequação às normas da língua portuguesa. Baiano e Baianos, se referem à mesma entidade.

pesquisas de José Carlos Sebe Bom Meihy, que diz que “chamamos de história oral os processos decorrentes de entrevistas gravadas, transcritas e colocadas a público segundo critérios predeterminados pela existência de um projeto estabelecido” (apud FERREIRA, 2000, p.85), que só poderá ser realizado através de entrevistas com participantes, testemunhas oculares dos eventos passados, que possibilitarão a organização do conhecimento.

Para atingir os objetivos da pesquisa no campo religioso umbandista, utilizei o conceito do poder simbólico definido por Bourdieu (2000, p. 10) como: “instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [que] tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social”.

Com a finalidade de utilizar o conceito definido por Bourdieu em sua plenitude, integrei a idéia de *carnavalização*, proposta por Mikahil Bakhtin (1993, p. 239), como sendo “a libertação total da seriedade buscando abrir caminho para uma nova seriedade, livre e lúcida”. Assim, esses instrumentos foram capazes de nortear a compreensão do diálogo da Umbanda com a cidade de Dourados, ligando-a ao cenário nacional por meio de uma identidade cultural comum, a que se pode chamar de ‘brasileira’.

No campo metodológico utilizei textos dos intelectuais acadêmicos dos estudos afro-brasileiros, sobretudo Prandi (2001) que oferece grandes contribuições.

Este trabalho dialogou com outros campos da produção científica, como a etnohistória - enquanto método de levantamento de fontes - e, nesse caso, pautou-se em Trigger (1982) e Eremites de Oliveira (2004), cujas leituras me serviram conforto a respeito tanto das visitas quanto às descrições realizadas nos terreiros.

A antropologia enquanto método de análise - também favoreceu o entendimento de alguns aspectos, como a obra de Wagner Gonçalves da Silva - “O antropólogo e sua Magia”, que recupera os métodos de Malinowski.

Ginzburg (1989), Vainfas (2000), foram autores que nortearam o entendimento acerca da investigação e da História, terreno onde palmilhei para a produção desse texto, que ficou dividido em quatro capítulos:

O primeiro capítulo, intitulado “O imaginário da Magia” é um texto de caráter teórico, que foi dividido em duas partes, sendo que objetivo maior da primeira parte foi apresentar a constituição da Umbanda, de parte dessa história que serviu de base para a constituição do texto total.

A segunda parte, denominada “imaginário da magia” - mesmo título do capítulo - que emprestei da obra de Bethencourt (2004), busca entender o significado de imaginário,

entender o conceito de magia e relacionar esses conceitos com algumas informações que colhi nos terreiros em Dourados.

O segundo capítulo ocupou-se ao conceito de representação, dividido também em duas partes, sendo que na primeira, muito breve, esclareci o que entendi por representações. Na segunda parte, como “madame macumba é representada”, voltei a análise para o cotidiano dos terreiros que visitei, numa tentativa de juntar os conceitos com a prática diária desses terreiros. Discuti longamente sobre a disputa de espaços simbólicos e imaginários entre os terreiros no contexto da cidade.

O terceiro capítulo ficou voltado para uma descrição da gira de Baiano entre esses terreiros.

Evitei uma análise teórica e objetivei apresentar mais o cotidiano desse ritual, uma vez que reservei o espaço do primeiro e segundo capítulos para essas questões teóricas.

Por último, no quarto capítulo, apresentei algumas entrevistas que consideradas mais significativas enquanto quantidade de informações e de elementos do imaginário. O objetivo de tal capítulo é possibilitar, com o limite das entrevistas, a identificação de todo o processo descrito anteriormente e retratado nas histórias de vida.

Ao longo do trabalho, apresentei muitas imagens, utilizadas como meio de ilustrar detalhes de uma descrição a respeito de um ou outro ritual, também utilizados como objeto de análise. Sendo assim, não posso deixar de citar Sontag (1986), pela sua contribuição teórica na manipulação e no entendimento do que é trabalhar com essas imagens.

Essas imagens foram realizadas por mim na Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Elas contribuíram para o enriquecimento da análise desse cotidiano observado nos terreiros. A Tenda do Caboclo Tupinambá favoreceu enormemente a pesquisa, pois, permitiu a realização dessas imagens, o que não foi possível em outros centros.

Ainda assim, tive a cedência de duas imagens antigas, permitidas a sua análise pelo Pai T, do Ilê de Togoginã.

É importante fazer esses esclarecimentos porque o objeto de estudo dessa pesquisa – no meu entender – só foi possível ser construído porque percebi que as imagens, as entrevistas, e as descrições, eram a base de fontes que norteavam a análise do cotidiano da gira de Baiano e o que envolve outras relações nesses terreiros que foram importantes para atingir o sentido do objeto estudado.

O mesmo procedeu com as entrevistas, afinal, nem todos se sentiram à vontade para dizer a sua história, responder aos questionamentos, frente a um gravador. Deparei daí, com um problema: as informações que esses partícipes não falavam diante do gravador, falavam algumas vezes, em conversas informais.

Passei então a registrar essas informações em um caderno de anotações que se transformou em um diário, porque acabei muitas vezes, desabafando minhas próprias angústias e dificuldades junto com as informações que registrei.

Esse caderno também foi importante para anotar todas as impressões que tive nos lugares que visitei. Descrevi alguns rituais, anotei os endereços de terreiros, nomes de chefes de terreiros, pontos cantados, pontos riscados, enfim, todo o tipo de informações que pudesse se constituir em uma possível fonte de estudo para o objeto de análise.

A construção do texto por sua vez também pode ser vista como uma expressão da minha dificuldade em relação ao objeto de estudo.

É por isso que o primeiro e o segundo capítulo constituíram-se num campo mais teórico do que analítico em relação às fontes. Essa questão mostra a minha angústia em relação a esse universo, daí que me apeguei em primeiro lugar com conceitos teóricos para que assim, pudesse sentir mais seguro na análise dessas fontes.

Dialoguei com outros campos do conhecimento, o que também resulta em uma dificuldade, que é a de fugir do campo de conhecimento de onde se escreve e, sobretudo, recair em uma análise errônea. Talvez por esse motivo, é que esses capítulos mais teóricos se fizeram importantes.

Analisar essas fontes, coletadas no tempo presente e entendê-las como sendo o final de um processo histórico e que, portanto, são elas memórias e que podem também ser estudadas pela História, foi um outro caminho de entendimento que a própria história da Umbanda contribuiu.

As imagens, que registrei em tempo presente e que serviram para a prática de um direcionamento do olhar, cujo objetivo é pensar o seu processo histórico, foi o que mais despertou para o entendimento a respeito do tipo de fonte analisada.

Entendi que quando falo das entidades Baianos dos terreiros de Dourados, não encontro nenhuma outra análise que pudesse favorecer um caminho metodológico que facilitasse a compreensão do fenômeno.

Mesmo a artigo de Sá Júnior (2005) sobre essa expressão, quando relacionado com essa pesquisa, é apenas um apontamento, um direcionamento dentro de uma análise um pouco diferente da proposta nessa pesquisa.

O caminho que encontrei dessa forma foi analisá-las no sentido do cotidiano em que elas se encerram, que é o que se pode observar no terceiro capítulo.

Construí um texto que parte de uma série de seleções bibliográficas que unidas, deram origem a uma parte desse texto, que justificou essa escolha e norteou essa análise.

Percebi, portanto, que esclarecendo o que entendo por imaginário e representação, o sentido cotidiano do fenômeno estudado, por si só levaria à relação com tais teorias, não precisando retomá-las na medida em que o fenômeno fora construído no texto.

O quarto capítulo, de acordo com o que falei, encerrou a pesquisa apresentando as histórias de vida mais significativas, pois, elas são o produto total de todo o texto, porém, apresentam-se na íntegra, sem nenhuma análise, falando de seu universo sem estar fragmentada e sem estar limitada por teorias.

Essas entrevistas também podem ser observadas como uma descrição etnológica que, mesmo servindo como parte do texto que escrevi, encerrando toda a análise a que propus, elas ainda são fontes que poderão ser trabalhadas, analisadas em outras perspectivas.

As fontes que analisei e que estão expostas no texto – o produto final da pesquisa – revelam o caráter antropológico e etnológico do campo de conhecimento por onde caminhei, por esse motivo, também optei pela escolha de uma linguagem que não fosse tão impessoal, mas que estivesse de acordo com os procedimentos habituais do processo de construção do conhecimento.

E a respeito da escolha que fiz sobre o uso dessa linguagem, quero citar Mattoso (1988, p.29), quando ele diz “eis-me aqui”, também na primeira pessoa do singular, assumindo assim, que escreve para “convidar à crítica, exprimir toda a provisoriade de toda a descoberta e, por isso mesmo, de comunicar com o leitor”.

A linguagem também é importante porque remete a uma identidade e contribui para facilitar a expressão do pensamento de acordo com o campo de estudo onde se trilhou.

Um último esclarecimento se faz importante: ainda que essa pesquisa apresente um caráter mais antropológico do que historiográfico, cabe ressaltar que os olhos do observador foram treinados no campo da História, logo e, portanto, a análise permite a exposição de uma identidade, que é a do historiador. E, cumprido esse ritual, convido o leitor a abrir essa dissertação, como se faz em uma boa gira de Umbanda.



Imagem 01: Abertura das cortinas. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

*“Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira sambolê pemba de Angola.
Estão abertos nossos trabalhos e nós pedimos a proteção
A Deus Pai todo poderoso e a Virgem da Conceição “. ²*

² A imagem das cortinas abertas representa que o ritual (gira) do dia já está aberto. As entidades já chegaram e os interessados podem fazer as suas consultas com a entidade de sua preferência. Geralmente no início deste ritual, é cantado esse ponto, apresentado acima, pedindo a proteção a Deus e dizendo aos fiéis que os trabalhos se iniciaram (imagem realizada na Tenda do Caboclo Tupinambá).

1 O IMAGINÁRIO DA MAGIA

Entrada

Esta é uma história sobre religião, especificadamente sobre a Umbanda, um tipo de religiosidade tipicamente brasileira que nasceu sob a influência dos cultos e ritos africanos.

Mas afinal o que é a Umbanda?

Antes de responder a esse questionamento, necessário se faz observar esta imagem:



Imagem 02: Prece de fechamento do ritual. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

O que diz ela?

Ela apresenta pessoas ajoelhadas diante de um altar com imagens diversas, tais imagens não são tão nítidas, mas aquelas localizadas na parte mais inferior do altar ilustram a figura de índios, de caboclos como são chamados.

O fato de estarem ajoelhadas significa que reverenciam algo tido por sagrado, estão em posição de prece, reza ou oração a alguma divindade.

O ato de ajoelhar-se denota, também, respeito ao sagrado que, de certo modo, é superior ao homem.

Essa imagem também representa uma espécie de busca, busca realizada pelo homem religioso, que procura um sentido para a sua vida, que procura entender seus problemas, saber de seu passado, de seu futuro. É a velha história: “De onde vim?”, “Para onde vou depois que morrer?”.

É uma imagem que apresenta forma de devoção, adoração, entrega ao mistério, ao sobrenatural.

Mostra um ritual religioso, fala de religião, de Umbanda, remete a um passado, a um processo histórico. Sim, sem dúvida nenhuma, o processo histórico está presente ali, nessa imagem.

Pensemos em quantos séculos estão sendo representados em cada atitude ali paralisada no tempo, nas pessoas. Quantos símbolos, gestos, sentidos, são reproduzidos sem ao menos sabermos sua origem, cujo significado fora transformado, fora ressignificado ao longo da história.

Essa imagem também mostra a busca pelos deuses e, ao buscá-los, o homem religioso também busca o poder, a emanção divina que o sustenta em sua vida de labor, de progresso tecnológico. É uma busca pela imortalidade, pela eternidade, pelo ultrapassar a barreira da morte, ou talvez a própria barreira da vida, pois, basta estar vivo, ou basta nascer para que o processo da morte se inicie.

Assim,

Única é a raça, única
De homens e deuses,
De uma única mãe uns e outros tiranos alento.
Mas uma diferença de poder em tudo
Nos mantêm separados,
Pois um é o mesmo que nada,
Mas o brônzeo céu
Continua sendo um hábito fixo para sempre.
Contudo podemos em grandeza da mente
Ou do corpo ser como os imortais.
(ARMSTRONG, 1994, p. 21)

Talvez por querer buscar a imortalidade, por – de alguma forma – querer aproximar-se dos deuses ou dos poderes a eles reservados, o homem busque nas mais variadas religiões um caminho que o leve ao limite máximo já observado: o céu.

Assim, ela – a religião – está presente em todas as circunstâncias da vida: do nascer ao morrer o homem tende a fadar-se ao pensamento de onde termina a vida e onde começa a morte.

Aceitar a morte parece algo demasiado terrível aos humanos, daí alcançar a imortalidade de um modo ou de outro parece ser o objetivo principal, já que a religião também serve para consolar acerca das dificuldades cotidianas.

Imortalidade pode significar a “continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada” (ARENDR, 2001, p.26).

A imortalidade não deve ser vista nesse contexto como um sinônimo de eternidade, ao contrário, ambos possui um significado bem diferente, embora em vários momentos, no decorrer da história, tenha parecido ao homem a mesma coisa.

Desse modo, a morte é a ausência de vida, daí o imortal permaneceria sem a experiência da morte e, neste sentido o eterno não deixaria de ser uma espécie de morte, Ainda que a separação da morte real não seja final esse também não estaria mais entre os homens.

Sendo imortal, o homem perduraria através do tempo, enquanto que o eterno passaria pela experiência da morte, não vivendo mais entre os homens.

O homem alcança a sua imortalidade e a sua eternidade de uma maneira ou de outra. Num sentido mais complexo, após a morte, o corpo torna ao pó da terra e o espírito volta a Deus (GÊNESIS 2:7).

Assim, essa busca implica em ritual, em imaginário. É o exercer a imaginação num sentido mais sublime para alcançar o além e agradar aos deuses, numa troca de favores que resultaria no reconhecimento para o alcance da eternidade, ou da imortalidade.

Por esse aspecto, a religião passa a ser a convicção que o homem tem da existência de um poder transcendental – seja ele pessoal ou impessoal – mas que atua no mundo, sendo expresso pela força do pensamento, dos sentimentos, das intenções a que possui o homem e também de suas ações (GAARDER, 2000).

É essa noção de sentimento criada no homem, a uma relação do humano com o sobre-humano, cujo elo está na crença de algo no qual o mesmo homem se torna dependente, que são explicitadas através de várias ações, vistas no social como os cultos ou os rituais.

De várias formas, esses cultos são representados socialmente caracterizando as sociedades que atuam no mundo.

No aspecto político, haverá disputas entre essas religiões que irão impor uma sobre as outras a sua verdade ou pelo menos defender a sua visão de mundo. Um fundirão seus elementos aos de outras, constituindo novas ressignificações, criando novos sentidos.

Para poder entender esses sentidos é preciso acompanhar historicamente o desenvolvimento da sociedade, tanto no aspecto político quanto no aspecto cultural e social.

Se, por um lado, observa-se cultos que buscam explicações dos problemas cotidianos através da lógica ou de um caminho mais racional, há outros, porém, em que oferendas de rituais tidos como primitivos são mais importantes, e nem por isso podemos considerar esses cultos menos eficazes do que aqueles mais racionais.

A magia, crendo ou não, ainda povoa o imaginário do homem e sobretudo ganha força dentro dos rituais religiosos, e isso pode ser considerado parte do desenvolvimento intelectual de uma sociedade.

Houve, assim, três grandes momentos desse desenvolvimento:

Da magia a religião e, desta a ciência. Na primeira etapa os homens acreditavam que podiam interferir no curso das forças da natureza. Num segundo momento, ao dar-se conta do fracasso de seus mitos, povoam o universo de seres espirituais que comandam o seu destino, mas que podem ser aplacados por oferendas. Finalmente, esta nova forma de ilusão cede lugar a ciência e ao método experimental. (MAGNANI, 1991, p.09).

É possível imaginar que há uma mistura entre a ciência e a magia no sentido de que uma é usada para reforçar ou legitimar o uso da outra, não no sentido vice e versa, mas no fato do uso de algumas teorias científicas para o emprego da magia por certos cultos.

Quando misturas ocorrem passam a ser explicações de acontecimentos inexplicáveis que darão sentido a vida religiosa do homem, que o coloca em contato com o mundo dos deuses, imantando-o de uma pequena centelha divina, fazendo-o sentir-se um pouquinho deus.

É esse contato que cria, dentro da religião, um poder simbólico³ capaz de transformar os elementos culturais de uma sociedade em novos elementos, dando um novo sentido para as pessoas.

Esse poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. Esse poder é o sagrado, contrário do profano, lugar onde pode aproximar-se dos deuses, do sobrenatural.

Esse sagrado é um espaço que, segundo Eliade (1992), apresenta rupturas, quebras, que transformam isso tudo em experiência religiosa, que hora é o sagrado e hora não é o sagrado.

Pela busca desse sagrado, o homem religioso volta-se para a natureza, para o céu em busca de uma centelha divina. A pedra, a árvore, pode ganhar uma representação sagrada que não está no objeto árvore ou no objeto pedra, mas no que esse objeto representa.

³ Cf. BOURDIEU, 2000.

Quando observo a imagem do terreiro de Umbanda, vendo pessoas ajoelhadas perante um altar com imagens múltiplas, observo esse sagrado sendo emanado num espaço que congrega rupturas, quebras e continuidades.

Assim, pode-se dizer que a Umbanda é essa resignificação: ciência de um lado e magia de outro, o sagrado e o profano que, dentro do espaço social, se rompe, se quebra e se transforma numa nova possibilidade – a de o homem religioso trilhar sua busca pelo céu, pelo divino, pela vida.

Mas, afinal, o que é a Umbanda?

Responder a tal questionamento não é tarefa simples. Não se trata apenas de uma religiosidade sincrética existente no Brasil, é mais que isso: a Umbanda é processo histórico, cultural, espaço sagrado, profanado, resistência, luta, morte e vida ao mesmo tempo.

Para responder a esse questionamento, é preciso contar uma pouco da história da Umbanda, ou, ao menos, pontuar algumas considerações.

“A Umbanda é
Paz e amor,
Um mundo cheio de luz,
É a força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz.⁴”

Uma breve história da Umbanda

Diria primeiramente que afirmar que a Umbanda é uma religião sincrética não explica muito, certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos (MAGNANI, 1991). É sim, resultado de um processo de ressignificação de religiosidades populares a partir de uma base banto-sudanesa⁵, católica e do esoterismo europeu que sofreu transformações por meio da lógica da dinâmica cultural através de mudanças em suas estruturas.

Deste modo, prefiro referir-me a Umbanda como uma religião formada a partir de um desiderato eclético, que conceitualmente tem por objetivo remodelar o antigo sincretismo. Assim, esse desiderato corresponde a um projeto consciente, a um empenho decidido de interligar elementos religiosos de distintas origens com vistas a uma síntese, a um credo conciliador universal (SERRA, 2001).

Não quero, com isso, afirmar que a Umbanda está livre em sua totalidade de elementos sincréticos, mas objetivamos-nos a deixar claro que esse

Sincretismo é espontâneo, e muitas vezes inconsciente. Não constitui, de forma necessária, uma doutrina. Tampouco corresponde sempre a uma orientação universalista (freqüentemente não). É claro que, processos sincréticos marcam o horizonte da Umbanda, mas é o desiderato eclético que a distingue entre as religiões afro-brasileiras e dá novo sentido aos sincretismos de que ela é partícipe, protagonista ou tributária. (SERRA, 2001, p. 219).

Isso que refiro como desiderato eclético está ligado a um processo meio consciente de mesclar elementos necessários no culto umbandístico. Mas essa consciência não é ao mesmo tempo de todo consciente, deve ser interpretada dentro de uma dinâmica cultural (BHABHA, 1998; GEERTZ, 1973; HALL, 1997) e respeitada de acordo com o contexto histórico, na medida em que a sociedade ou as relações sociais impõe, por força da

⁴ Hino da Umbanda.

⁵ Esta base cultural refere-se necessariamente aos grupos de escravos trazidos da África ainda no período colonial. Assim podemos pontuar os Iorubas ou Nagôs e suas subdivisões Queto e Ijexá – Jejê, Fanti-aschante que são algumas nações do chamado grupo Sudanês; Angola, Congo, Cabinda, Benguela, Moçambique, do grupo Banto; Haussa, Peul, Mandinga, Tapa, do grupo islamizado (MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1992.p.15).

circunstância, um estigma, um empecilho ou mesmo uma espécie de desafio que faz parte da disputa de bens simbólicos (BOURDIEU, 2000). Quando isso acontece, realizam-se escolhas de elementos culturais que darão um novo sentido ao ritual, ressignificando suas antigas práticas.

Esse processo de ressignificação de práticas contribui para a criação de certo regionalismo do culto de Umbanda. Acredito que não ocorre somente com a Umbanda, mas com todos os segmentos de religiosidades afro-brasileiras. É preciso haver adaptabilidade ao teatro social onde se reside, isso facilita a inserção de seus partícipes no contexto do espaço simbólico que está sendo disputado.

É o que se pode chamar de apropriação do universo cultural, que aprofundada por Ginzburg (1989) no campo da história cultural permite entender melhor esse processo, chamado de circularidade cultural, também discutido a partir de Bakhtin (1987). Deste modo, mesmo que uma série de elementos se cruzem, se traçam e se encontrem de diversas maneiras, formando novas configurações, novos personagens que, apesar de tudo, guardam a identidade da religião, - a sua forma de expressão através do uso do curandeirismo, da magia, da feitiçaria, que são elementos importantes para a negociação - a composição de seus rituais permanece original.

Esse processo fica mais claro quando se tem a oportunidade de vivenciá-lo através da *práxis* do culto de Umbanda. É ali, neste espaço simbólico onde ocorrem num período de tempo único, toda essa transformação de que falei até o momento. É observando os rituais deste culto que será possível captar o sentido do outro, pois referir-se a qualquer uma dessas religiosidades afro-brasileiras é antes de tudo dar voz ao outro a partir de seu mundo, de seu lugar.

É como, no dizer de Michel de Certeau (1994, p. 78-9):

Um uso (popular) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistências, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida.

Sempre existirão, nesses espaços, rupturas, transformações e resistências, sobretudo porque quando se trata de religião, trata-se de discurso que deve ser legitimado ou contestado. Daí que entender a formação da Umbanda é também entender paralelamente a formação de uma sociedade que nesse espaço, sendo sacralizado ou profanado, busca legitimar-se como protagonista do teatro social vigente.

É entender o outro a partir de seu mundo, de sua vivência, de suas experiências. Estudá-lo em sua cultura, o que implica em um método específico de estudos, ou seja, em

trabalho de campo, em convívio com esse outro, descrevendo densamente suas atividades para que possam resultar em compreensão por nossa parte.

Geertz (1973) ao apresentar sua teoria sobre descrição densa, apresenta um caminho mais viável para se interpretar uma dada cultura, apresenta a idéia, tendo, por exemplo, uma comunidade indígena, de que para estudá-la o antropólogo deveria estar na aldeia, ou seja, o índio deve ser estudado na aldeia, no seu mundo, é de onde se fala que entende-se o sentido do outro, pois conhecendo o seu mundo, mais próximo estará do significado do sentido que esse mundo tem para esse outro.

Essas idéias por sua vez se relacionam com o papel que vem a desenvolver a etnohistória (EREMITES DE OLIVEIRA, 2004; TRIGGER, 1982), enquanto método de descrição de um dado fenômeno, possibilitando ao pesquisador o contato com a simbologia, os signos (PIERCE, 1962) do fenômeno pesquisado.

No caso desse trabalho, entender os terreiros de Umbanda por sua vez não pode ser feito se descartar os seus rituais, pois é por meio deles e através deles que irei encontrar as rupturas, ressignificações do tempo histórico que permitirão uma abordagem mais próxima daquilo a que proponho entender do outro.

Estes rituais estão repletos de magia, de feitiços, o que, por sua vez, difere a Umbanda das demais religiões. Um elemento forte nessa distinção é o uso da possessão, a base dos seus rituais.

Além disso, uma característica muito peculiar é a rapidez na solução dos problemas, sejam eles quais forem. Seus rituais, suas magias, seus feitiços são sempre voltados para a solução das necessidades tanto materiais, quanto espirituais de seus partícipes, e, nesse sentido, ela apresenta-se muito mais eficaz porque coloca as pessoas em contato direto com a entidade ou o plano sobrenatural.

A Umbanda é uma religião de possessão que carrega elementos culturais das nações africanas, e ainda que se quisesse, de um modo ou de outro, negar esta influência, ainda que os elementos do Kardecismo aparecem às vezes mais visíveis do que os elementos africanos, não poderia.

Segundo o Guia de Religiões Populares do Brasil organizado por Gaspar (2002), na região sudeste do Brasil a contribuição dos povos africanos (Bantos) foi mais significativa para a formação das religiões afro-brasileiras.

Isso se deve ao fato de estarem incorporados à população. Sua religião, mais permeável às influências européias e também às indígenas que dos outros povos, permitiu a constituição de novas práticas religiosas com características próprias.

Para Magnani (1992, p. 17):

As religiões das nações bantos, ao contrário, foram mais permeáveis ao influxo de outros cultos e, em primeiro lugar dos próprios ritos nagô e jeji. Destes, adotam não apenas o panteão – fazendo novas correspondências -, como também a estrutura das cerimônias e os ritos de iniciação. Em contato com populações indígenas e mestiças nas zonas rurais e no sertão, sofreram também a influência de cultos como pajelança e o catimbó.

Essas influências, que marcam a história do surgimento da Umbanda, não estão ligadas somente ao tráfico de escravos e nem aconteceram no momento em que estes escravos chegaram em terras brasileiras. Deve-se levar em conta, as ressignificações que já aconteciam desde a chegada dos portugueses nestas terras, ou seja, do contato do branco com índio.

Assim, se houve um cruzamento de raças, também houve um cruzamento de santos:

Terra de Vera Cruz, verdadeira cruz, depois Terra de Santa Cruz, a cruz santa, assim se chamou o Brasil, nos primeiros tempos, após a chegada dos portugueses em Porto Seguro. Cruzados, cruz: Vera e santa cruz. O sentido religioso da expansão ultramarina, empenhado, como na cruzada, em alargar o território dos fiéis ao Cristo, se transmutaria depois na idéia de missão, ora empenhada na salvação das almas.

Não por outro motivo a Bahia seria “Salvador da Bahia”, “Bahia de todos os santos”. Mas os santos da Bahia seriam múltiplos, muito mais numerosos do que os mil santos da igreja e mais do que podiam imaginar nossos primeiros jesuítas. (VAINFAS, 2000, p. 17-9).

Antes da mestiçagem⁶ católica com a cultura negra, houve a mestiçagem católica com a cultura indígena, e o mesmo catolicismo não chegou totalmente puro no Brasil, mas veio povoado do misticismo europeu, das bruxas, das fadas, e das várias personificações do diabo, que trasladou o Atlântico em busca de novas almas.⁷

Essa mestiçagem foi muito importante na constituição da Umbanda e marcou a história da presença da cultura africana no Brasil. Um exemplo dessa mestiçagem residiu no costume dos escravos de se reunirem após o horário do trabalho para dançarem e cantarem suas músicas tradicionais. Além disso, passaram a substituir seus deuses pelos santos católicos de acordo com a personalidade que os ligava, assim, era comum logo abaixo do altar dos santos católicos estarem assentados os orixás no qual os escravos faziam suas oferendas e rezas.

⁶ O uso do termo mestiçagem nesse trabalho está empregado de acordo com o uso dado por GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁷ Dentre os estudos voltados para o estudo das manifestações religiosas na colônia, destacamos os trabalhos de: SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**, 1989; VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**, 1989; do mesmo autor, **A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**, 1995;

As práticas se tornaram num ritual religioso que aos poucos foi se difundindo por regiões mais ermas, e ganhando contornos e sentidos mais amplos que, pelo seu caráter mágico, as autoridades passaram a chamá-las de “macumba”.

Esse cruzamento de práticas religiosas ao longo do processo histórico deixa bem claro que a igreja não seria uma instituição religiosa única e dominadora no novo mundo.

Se havia na sociedade diversas camadas sociais, sobretudo aquelas excluídas pela cor, - fator preponderante para o trabalho escravo - no campo religioso haveria aquela que estando relacionada a essa camada, passaria pela exclusão.

Nina Rodrigues (1932) em suas observações inferiu a unicidade dos cultos de origem africana no Brasil tendo por base o modelo da religião dos nagôs. Esse esquema foi combatido por Carneiro (1964), pois para ele era pouco provável que se pudesse esperar que entre os negros houvesse uma uniformidade nas suas crenças religiosas.

Foram, portanto, essas diferenças que permitiram distintos cultos de origem africana ganharem espaço no Brasil.

É sabido que todas as tribos africanas que forneceram escravos tinham as suas religiões particulares, isso possibilitou as várias formas de representações de seus cultos no Brasil conforme demonstrou Carneiro (1964, p. 122-123):

Ainda em começos do século XIX, o conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus *batuques*, porque “proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo, indiretamente, a união entre eles” – embora tais diferenças já estivessem apagando com a desgraça comum. Se todas essas religiões se resolvessem numa unidade de culto, reconhecível, ao menos pelas suas características essenciais, em todo o Brasil, que circunstâncias favoreceram a fusão das várias crenças?

O próprio tráfico de escravos, tanto externo quanto interno pode servir de resposta. De acordo ainda com o autor, o externo se dirigiu sucessivamente para três áreas africanas: a Guiné, Angola e a Costa da Mina. Enquanto o interno se produziu em todos os sentidos, em épocas determinadas do povoamento e da colonização do Brasil. Uma e outra das faces desse tráfico se juntou na combinação para anular sobre o denominador comum da escravidão, todas as peculiaridades nacionais das tribos africanas.

A partir desse acontecimento, possibilitaram-se dentro do processo de resistência, as múltiplas ressignificações entre essas mesmas tribos isoladas ou não, muitas atreladas aos cultos de pajelanças das tribos indígenas do Brasil, outros ao catolicismo, e deram origem aos mais variados cultos de base africana, como o candomblé, o Batuque, o Tambor de Minas, a Macumba, a Umbanda, etc.

No século XIX a disputa de bens simbólicos se torna mais explícita, sobretudo por parte do catolicismo que tem que dividir esse espaço com o Espiritismo e o Protestantismo.

É nesse momento que as reportagens de João do Rio – um jornalista do século XIX - chama a atenção para os cultos de possessão que existia no Rio de Janeiro, chamados coletivamente de *candomblés*, como na Bahia. Mas reconheceram-se duas características principais em seus cultos – os orixás e aos alufás, ou seja, a presença de culto nagô e de culto mulçumano (malês) trazido pelos escravos. Mais tarde o termo genérico passou a ser chamado de macumba e substituído no início do século XX por Umbanda (CARNEIRO, 1964).

As tradições malês, com o tempo foram perdidas e o culto da macumba abriu-se a outras influências, sobretudo a do kardecismo e do catolicismo.

É possível observar a presença de personagens católicos, indígenas e africanos nos cultos de Umbanda, há também, a relação destes com entidades do oriente como é o caso dos ciganos. O arcanjo Miguel, por exemplo, passou a ser o rei chefe da Umbanda e comanda todos os personagens celestes de acordo com a posição que estes desfrutam no catolicismo, ou seja, como chefe dos anjos. A influência do ocultismo na constituição da Umbanda também foi importante, pois a esta influência se deve a tentativa de sistematização das entidades em grupos de sete linhas ou legiões sendo estes subdivididos em três grandes grupos:

- a) os orixás nagôs, advindos do candomblé, constituem no cerne da Umbanda;
- b) os caboclos, uma forma de representação dos índios brasileiros;
- c) os pretos-velhos ou ex-escravos, que trazem o conhecimento da África para a Umbanda e ocupam o lugar da linha das almas, tidos também como as entidades mais evoluídas do panteão;

Desses três grupos, segundo os estudos de Carneiro (1964) os dois últimos se constituíram no século XIX. As outras linhas, como a linhagem do oriente em que chegam os ciganos, e outros seres mitológicos, foram ganhando espaço no decorrer do tempo de acordo com os estigmas sofridos pela religião, novos personagens foram sendo incorporados ao panteão umbandista, como é o caso dos baianos que tratarei a diante.

É importante salientar que houve no meio de todo esse movimento de modificação, um movimento de preservação e transformação de crenças, ritos e mitos, que de certo modo deve ser visto de forma mais idêntica para todas as nações. Os nagôs (queto e ijexá) foram entre outros, uma das nações que mais preservaram suas religiões chegando até impor suas práticas a outras nações. Essa atuação possibilitou uma estrutura interna sistematizada e agiu como um freio à desintegração da cultura africana no Brasil.

Diferentemente, a religião dos bantos de um modo geral, com seus cultos baseados nos antepassados, divergia das do grupo sudanês, que apresentavam um duplo aspecto de linhagem e comunidade.

Assim, os bantos foram mais permeáveis aos influxos de outros cultos, em primeiro lugar ao dos rituais nagôs, e é por esse motivo que seus orixás formam o cerne da Umbanda na atualidade.

A macumba primitiva, tal como se encontrou no Rio de Janeiro do século XIX era menos do que um culto organizado. Era um agregado fluído de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma doutrina ou sistema intelectual que fosse capaz de juntar tudo num conjunto único – homogêneo - , mas que ainda assim, não deixava de ser um conjunto heterogêneo.

É desse conjunto heterogêneo que a Umbanda surgiria no século XX entre elementos da classe média carioca como médicos, militares etc., egressos do espiritismo kardecista, mas que voltam para esses cultos através de uma apropriação de seus rituais modificando-lhe o sentido e impondo-lhe uma nova estrutura e uma nova roupagem sobretudo com um discurso intelectualizado.

Sá Junior (2004) discute o surgimento dessa nação umbandista a partir da história de Zélio de Moraes, colocando a essencialidade da geração de um discurso de aceitação social que viabilizasse o uso no cotidiano dessa nova doutrina que surgia na década de 1920 no Rio de Janeiro.

A história narrada entre os intelectuais da Umbanda refere-se a uma narrativa imaginária que se reporta a “um passado imaginário para legitimar através de uma série de símbolos aquilo ou aquele instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo” (CHAUI, 2000).

Deste modo, foi no ano de 1908 que o jovem Zélio Ferdinando de Moraes, então com dezessete anos começava a sofrer coisas estranhas que mais tarde se identifica com uma mediunidade muito forte, levando ao questionamento da Federação espírita no mesmo ano, onde o espírito que Zélio incorporava profetizou o surgimento da Umbanda.

Sá Júnior (2004) analisa que o importante na história de Zélio, é que ela é mais um mito fundador da Umbanda visto como uma espécie de discurso idealizador para melhor explicar o sentido dessa religião do que tenha ele existido. Na verdade, essa referência marca o surgimento e a passagem da macumba para a Umbanda e o significado disso reside no fato de que esta deixou de ser um conjunto heterogêneo de particularidades alheias unidas sem nenhuma ligação e passou a ser um conjunto homogêneo ligado por um discurso

intelectualizado que ora se aproxima do catolicismo, ora está próximo do kardecismo e ora confabula com os cultos nagôs.

O passo inicial para a institucionalização da Umbanda estaria na codificação kardecista, isto é um fato inegável e presente no interior dos seus cultos.

Nas sessões kardecistas não era raro, ao lado de desencarnados de maior prestígio, a presença de espíritos de velhos escravos e indígenas, inicialmente identificados pela lembrança de sua antiga vida encarnada, mas que aos poucos iam perdendo os traços mais individualizadores e constituindo-se em categorias genéricas de pretos-velhos e caboclos.

Esta transformação era vista nos centros espíritas como “baixo espiritismo”, e por isso essa concepção de culto estava mais próximo dos cultos bantos dos antepassados, deste modo integrado nas categorias de macumbas praticadas do que na versão erudita do kardecismo da época.

Assim, os praticantes dessa Umbanda tinham um problema, pois se por um lado eles reconheciam a força desses espíritos, não poderiam admitir aqueles elementos incompatíveis com as concepções evoluídas do kardecismo.

Nesse sentido, a apropriação de elementos passa a ser seletiva e depuradora, e deste ponto de vista, o princípio do desiderato eclético passa a ser o regulador daquilo que será apropriado ou descartado é, na verdade, uma intenção por ora consciente e por outra inconsciente: se reconhecem e aceitam a presença de espíritos de índios e de escravos mas eliminavam tudo o que chocava às mentalidades esclarecidas da sociedade carioca, como é o caso dos sacrifícios de animais, as oferendas de comidas e bebidas aos espíritos, o uso do fumo, o emprego de instrumentos de percussão.

Essa exclusão que se fazia entre a macumba e esses elementos era uma exclusão ao que parecia ser grotesco, ininteligível aos olhos da sociedade.

Bakhtin (1987) define o conceito de grotesco como sendo:

A vida que passa por todos os estágios, desde os inferiores inertes e primitivos até os superiores mais móveis e espiritualizados, numa guirlanda de formas diversas, porém unitárias. Ao aproximar o que está distante, ao unir as coisas que se excluem entre si e ao violar as noções habituais [dentro de um sistema social], o grotesco se assemelha ao paradoxo lógico. A primeira vista o grotesco parece apenas engenhoso e divertido, mas na realidade possui outras grandes possibilidades. (p. 29, grifos meus).

A Umbanda – enquanto elementos negros e índios a que ela pertence – para uma sociedade fundamentada em ideais brancos advindos dos projetos republicanos nacionalistas de desenvolvimento refletia uma imagem negativa na sociedade, sobretudo não evoluída, primitiva e, portanto, grotesca.

Assim, ela – a Umbanda – não usa a pintura dos monstros para pintar as imagens do mundo, como o grotesco artístico presente na obra de Bakhtin, mas o mundo [a sociedade] não quer ver claramente os objetos considerados por ela, ou seja, o que se transformou depois em símbolo de brasilidade – o passado negro e indígena que era um sustentáculo para o projeto da República e que fora engessado, endossado pela própria história oficial do Brasil.

Nesse processo de lapidar o grotesco da macumba, foram descartados tanto aqueles aspectos que eram considerados primitivos e muito próximos da matéria, como também, principalmente aqueles elementos que se remetiam às origens negras – assim:

A África foi transformada em mero lugar de paisagem e deturpação de um sistema religioso praticado há mais de cem séculos por povos hindus e originários de um fantasioso continente perdido – a Lemúria; chegou-se até a identificar raízes sânscritas do termo umbanda (MAGNANI, 1992, p. 24-25).

Conforme já assinali, a Umbanda é então o resultado de um movimento duplo, ou seja, da apropriação de elementos já existentes no interior dos cultos, ritos e valores religiosos populares que constituíam a macumba e o chamado baixo espiritismo, bem como do candomblé, e de outro lado, da reinterpretação desses mesmos valores de acordo com a ótica kardecista.

Esta ação “civilizatória” sobre os rituais tidos por “bárbaros” representa numa tentativa de reestruturar essas práticas mágico-religiosas que eram heterogêneas e sujeitas ao imprevisto e à criatividade de cada chefe de terreiro, passando a institucionalizá-las categorizando-as dentro de um segmento lógico a ser seguido por todos cujo único fim era o de trazer a homogeneidade.

A institucionalização acontece através da atuação de novos líderes que ao reivindicarem, para ela, um espaço social legítimo, reivindicam também um espaço simbólico ao lado de outras religiões.

Um outro fator importante que contribuiu para gerar toda essa trajetória da Umbanda, reside no fato de este, bem como todas as religiões de origem africana, serem cultos que usam a possessão como forma de comunicação com um mundo que até então o ocidente não considerava ou não aceitava como válido, ou seja, o mundo dos espíritos.

Esse mesmo fator, foi também o que contribuiu para uma aproximação da Umbanda com o Kardecismo.

As religiões de possessão sempre combatidas pela igreja ganharam espaço entre as camadas menos favorecidas, que necessitando de médico e conforto espiritual, viam nestes rituais chamados de macumbas uma solução instantânea para aliviar o sofrimento.

O Estado, principalmente após a abolição da escravatura, via nas camadas mais baixas um perigo eminente à ordem da sociedade, as chamadas classes pobres eram também ao mesmo tempo um sinônimo de classes perigosas (CHALHOUB, 1999).

Desta forma era comum a prisão ou a proibição desses rituais pelas autoridades. A igreja atacava, sobretudo, no que concerne à imagem demonológica da possessão, questão essa que até o Kardecismo não escapou.

A idéia de possessão não estava vinculada apenas nos cultos afro-brasileiros, mas era um fenômeno comum em todo o país e se apresentava em muitos cultos distintos que seguiam princípios religiosos múltiplos.

A possessão, segundo Birmam (1985) é uma forma particular de contato com o sobrenatural e também uma referência constante da cultura brasileira.

Por isso, muitos seguimentos religiosos cristãos vão combater essa forma de religiosidade, o que expressa na verdade uma dificuldade de se relacionar com a possessão, dificuldade esta que não ficou somente ao cargo do catolicismo, mas também do Estado. O único contato que há entre o catolicismo e os seguimentos pentecostais com a possessão ocorre através do exorcismo, prática antiga, existente desde a Idade Média na Europa.

O exorcismo é assim uma categoria que explica muito bem a relação das igrejas cristãs com a possessão, é também, “um movimento que possui duplo sentido: exorcizar os demônios e também separar o Bem do Mal, definir claramente o que pode e o que não pode permanecer no corpo de um cristão” (BIRMAM, 1985, p. 12).

A busca pelo que é santo corresponde desta forma ao exorcismo como uma prática de expulsar os pecados, às tentações e tudo aquilo que puder ser identificado com o Diabo ou o Mal, oposto de Deus ou do Bem.

Na Umbanda, a dicotomia entre o bem e o mal adquire uma outra dimensão simbólica, uma vez, que há a presença do mal, mas não dicotomicamente entre Deus x Diabo. Neste sentido, no campo oposto ao exorcismo, está a possessão, cultivada pela Umbanda como algo benéfico fazendo com que seus partícipes adquiram pensamentos e atitudes diferentes.

Assim, entre expulsar as entidades sobrenaturais, consideradas necessariamente maléficas pelos cristãos, a Umbanda adota uma outra *práxis*: conviver com elas.

Aceitar a Umbanda é antes de tudo aceitar também a possessão. A partir deste princípio tido como religioso, desdobra-se todo o seu conteúdo ideológico, discursivo e teatral, permitindo a Umbanda tornar-se ampla, infinita “nos limites de uma progressão geométrica” como observou Concone (2001).

É neste alargamento de possibilidades que encontro suas margens estabelecidas por alguns tipos de personagens como caboclos, baianos, preto-velhos, boiadeiros que podem ser considerados como produtos da intersecção da religião com a realidade nacional e o processo histórico.

Esta chamada intersecção acontece através da carnavalização⁸ dos tipos sociais excluídos e dos elementos da cultura popular que são transformados em símbolos, nos rituais umbandísticos os quais são atribuídos várias qualidades nestas figuras do imaginário popular.

A Umbanda, desta maneira, coloca em ação tipos que correspondem aos elementos do imaginário popular ou símbolos populares que são interpretados segundo os segmentos sociais que dela participam.

A ação destes tipos está remetida diretamente à ação de um ator no teatro que diante do desafio de interpretar um personagem em determinado local ou momento, interage com o meio que o cerca resignificando suas relações com o mesmo meio social onde vive, é, portanto, esta relação que possibilita a Umbanda a maior e mais rápida adaptação ao meio social.

Sabe-se que no processo de resignificação da macumba para a Umbanda, muitos setores elitizados preferiram as suas entidades por terem a capacidade de resolver os problemas das doenças com mais eficácia que as do kardecismo. Eles achavam os rituais de macumba mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que eram por eles considerados estáticos e insípidos.

Mas, por outro lado repugnavam os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos ‘diabólicos’ ao lado de ambientes que envolviam bebedeiras e certo comportamento um tanto grosseiro.

A Umbanda veio equilibrar esse tipo de ritual.

Isso aparece muito claro nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo e Umbanda realizado no Rio de Janeiro em 1941, conforme relatou Brown (1985), em que dois temas centrais eram destacados nessas atas: a preocupação com uma Umbanda desafricanizada, onde suas origens deveriam ser encontradas no Oriente Próximo, fazendo assim, um distanciamento com as origens africanas, consideradas como primitiva e bárbara. Por outro lado, como algo que soa muito estranho, era a busca pela África ao mesmo tempo, embora deve-se deixar claro que isso era feito de modo muito seletivo, conforme já tenho apontado acima.

⁸ No sentido de inverter a ordem vigente. Cf. BAKHTIN, Mikail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1987.

Nessa ata também um outro tema foi muito debatido, a missão da Umbanda de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria chamada de quimbanda.

O projeto novo idealizado por esses fundadores da Umbanda, era que a partir dessa ata, passariam a referir-se a Umbanda como sendo uma Umbanda Pura, livre do primitivismo e barbárie a que estava confinada a antiga macumba.

Logo, a Umbanda deveria ser uma mistura particular entre alguns elementos afro-brasileiros e a tradição kardecista, representando assim, como uma religião voltada para os elementos oprimidos na sociedade.

É importante também dizer, que esse movimento de articulação na formação de caracteres do culto ou rito da Umbanda, não ficaram nenhum pouco dissociados do cenário político-social da época, ao contrário, são justamente as inúmeras mudanças que aconteceram a partir da década de 1930 no campo político brasileiro que fortemente contribuíram para as articulações que a Umbanda cria no interior de seu culto.

A fundação da Umbanda ,portanto, fez parte dessas relações de classes urbanas em processo de mudança. Assim, ela expressava o reconhecimento, pelos setores médios da força crescente das massas, que caracterizava muito bem os primeiros anos do governo de Getúlio Vargas, que estava preocupado com essa movimentação e daí, criou uma política que engendrava ao mesmo tempo a escolha de símbolos nacionalistas para a cooptação dessas massas no sentido de manter a ordem social, partindo de um discurso de unificação do povo brasileiro.

Um aspecto importante, pois houve de certa forma a ligação dos fundadores da Umbanda com a política varguista, projeto este frustrado porque, quando começaram as empreitadas contra os terreiros, nenhum deles escapou.

Embora a repressão tenha sido dirigida, sobretudo contra organizações políticas e sindicatos da esquerda, atingiu também grupos sociais e religiosos muito menos radicais, entre eles os umbandistas e as religiões afro-brasileiras.

Brown (1985), lembra que essas perseguições seguiram a partir de 1934 quando todos esses grupos foram enquadrados sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, na seção especial de Costumes e Diversões.

Era um departamento especial, organizado pelo governo dentro de um projeto que tinha por finalidade equilibrar a sociedade e, portanto, lidava com problemas relacionados ao álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição.

Assim, os grupos religiosos, segundo a autora, para poder funcionar, eram obrigados a solicitar registro especial dos departamentos de polícia locais, e a polícia fixava suas próprias taxas,

portanto, esta lei enquadrou, em termos sociais, as práticas desses grupos como atividades marginais, desviantes, e por extensão ou associação, como vícios que requeriam controles punitivos mais do que controles simplesmente reguladores. Esta classificação continuou vigorando para os centros de Umbanda até a reorganização do Departamento de Polícia do Rio, em 1964. (BROWN, 1985, p.13).

A Umbanda passava deste modo por uma dura repressão. O kardecismo, pelo seu discurso altamente vinculado ao teatro social vigente, ou seja, o interior de seus rituais, e o seu próprio discurso era na maioria das vezes apenas uma extensão da sociedade enquanto tal, a sua hierarquia, sua organização não dissociavam da hierarquia e organização da sociedade lá fora, no campo social. Ao contrário, a Umbanda por sua vez, assim como os cultos afro-brasileiros, carnavalizavam a ordem social vigente.

A carnavalização, no sentido que tem o carnaval, é o de inverter essa ordem, dando voz aos tipos sociais que eram controlados e excluídos socialmente, assim, no interior de seus rituais, eles eram venerados, não pela sua condição social, mas pela capacidade de comunicação com o mundo dos espíritos, pelas qualidades que apresentavam cada uma dessas figuras.

Outra questão era o tipo de entidade que vinha para a realização dos trabalhos. Enquanto no kardecismo era comum, médicos e espíritos de luz, que desciam em uma reunião fechada onde não havia o uso de tabaco e bebidas e tampouco altas vozes e tambores, na Umbanda, era justamente o contrário, espíritos de caboclos, escravos, que falavam o português de forma bem simples, usando tabaco, bebidas, sem falar no transe que era proporcionado pelo som dos atabaques, enfim, era justamente a organização desorganizada pela visão do Estado que gerou as perseguições.

Enquanto o kardecismo tinha adeptos bem estabelecidos nos setores mais amplos da sociedade civil, sobreviveu sem muitas dificuldades, com a Umbanda a história não seguiu o mesmo curso, mas propiciou a capacidade da mesma de se adaptar facilmente frente aos problemas sociais que ela enfrentava.

A lei, colocou os praticantes da Umbanda e das religiões afro-brasileiras, numa situação complicada e dual: de uma lado o registro permitia-lhes a legalidade da prática, por outro lado chamava a atenção da polícia o que poderia aumentar a intimação e extorsão. De um modo ou de outro não estariam livres da severa perseguição policial. Pelas pesquisas de Brown (1985), muitos terreiros foram extorquidos, fechados e perseguidos.

Muito embora fossem obrigados a se registrarem, poucos umbandistas de uma maneira mais compreensível desejavam atrair a atenção da polícia e, em sua maioria, permaneciam na clandestinidade, realizando os seus rituais em segredo.

A conseqüência desse processo pode ser vista tempos mais tarde, quando cessa essa perseguição, duas linhas de atuação ficam muito evidentes dentro da Umbanda. A chamada Umbanda branca modifica o seu ritual aproximando-se mais do kardecismo, excluindo o uso do batuque, do tabaco e do álcool. Passaram a usar roupas brancas e suas entidades não chegavam mais nos terreiros girando e gritando como faziam antes. Muitos daqueles terreiros que ficaram na clandestinidade buscaram manter seu ritual, sobretudo sua origem africana, de forma que, em seus rituais a presença de álcool, tabaco e do batuque é muito importante.

É claro que os intensos esforços realizados por algumas federações em dissociar a Umbanda da sua imagem afro-brasileira foram influenciados pelo desejo de escapar das perseguições a que estavam sujeitas.

Com a volta da política eleitoral a partir de 1945, a ampliação do sufrágio universal foi estendida para as camadas mais baixas da sociedade, sendo assim, parte da população se tornou muito importante em termos eleitorais em todos os níveis da política da época.

Havia ainda os esforços de inúmeros líderes da Umbanda que no sentido de proteger seus praticantes, já tinham criado a primeira federação de Umbanda, que começaram a proliferar no sentido de buscar uma maior legitimidade e proteção através do processo político.

Desta forma,

Diversos políticos em busca de acesso aos eleitores, particularmente nos setores mais baixos, também reconheciam na Umbanda e nas religiões afro-brasileiras importantes fontes em potencial para a obtenção desse apoio. (BROWN, 1985, p.19).

O resultado é que as federações de Umbanda continuaram a representar interpretações diferentes e conflitantes do seu ritual o que gerou flexibilidade e dinamismo que demonstra por sua vez o espírito inovador desta religião.

Ao longo de todo esse processo, a Umbanda aprendeu a negociar a sua legitimação, sobretudo, porque sua aproximação com setores da política colocou-lhe num novo patamar, de perseguida a colaboradora.

É possível dizer que passou a cumprir um novo papel, a de extensão do Estado na resolução de problemas do cotidiano, que estavam ligados diretamente aos seus partícipes, assim, seus líderes reclamam o apoio a este ou aquele político negociando obras de melhorias para o bairro, a rua ou mesmo o terreiro.

Não se pode esquecer que numa sociedade descontínua como a nossa, o poder atuante indica os limites da extensão do poder de cada um. Sabe-se, por exemplo, que quanto menor o poder aquisitivo de um agente social, menos será o seu poder de decidir como aplicar o seu tempo e como se deslocar no espaço.

O caráter negociador da Umbanda projeta-se nas federações, onde o que implica a configuração específica das relações de poder, vem a ser uma ameaça aos padrões consagrados da sociedade, de maneira que, na medida em que amplia seu poder de negociação, ela subverte a ordem, invertendo o modelo social vigente legitimado, que é aquele pautado na existência das instâncias controladoras hierarquicamente organizadas e subordinadas.

É válido também lembrar, que nessa busca por uma legitimação e inserção no meio social, há uma construção do imaginário no discurso da Umbanda, que mesmo após a onda de perseguição pela qual ela passa, alguns desses elementos continuam sendo veiculados no discurso da religião, criando um mundo de magia, ressignificado e amplamente contínuo com a realidade social em que estão inseridos seus personagens.

Os bufões e bobos (...), não eram
 Atores que desempenhavam seu papel no palco (...)
 Pelo contrário, eles continuavam sendo bufões e bobos
 Em todas as circunstâncias da vida.
 Como tais, encarnavam uma forma
 Especial da vida, ao mesmo tempo
 Real e ideal”.⁹

O imaginário da magia

Nessa perspectiva, o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem, sendo a realidade da bruxaria considerada uma consequência de crenças incorporadas na linguagem que visam dar um sentido ao mundo. Em outras palavras, o que está em questão é o problema das diferentes formas de consciência (e de racionalidade), o tratamento da realidade como uma variante cultural, a noção de experiência com condição de possibilidade definida pela linguagem. (BETHENCOURT, 2004, p. 30).

Há no meio social, uma distância entre o que é representado de fato, e de como essa representação é apercebida.

Elencando as palavras do autor acima apresentadas, “o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem” ou seja, a diferença do signo [objeto] enquanto tal, e sua interpretação (PIERCE, 1969).

O presente tópico tem por objetivo discutir justamente esse panorama da magia, de como ela aparece na Umbanda e a construção de alguns imaginários que são muito importantes para a constituição de seu discurso.

O título que optei para o presente capítulo e referido subtítulo são na verdade um empréstimo da obra de Francisco Bethencourt “O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI”. Tomei por empréstimo o título por que a própria obra do autor em questão remete justamente a analisar o imaginário de uma magia que muitas vezes não condizia com a realidade, mas que é importante na constituição de uma outra realidade na qual esses atores estavam inseridos.

O mesmo procede com o imaginário da Umbanda, sei que posso deixar a desejar com a pretensão, mas é extremamente necessário que pelo menos tente abrir caminho para essa discussão, uma vez que a história dessa religiosidade não se constitui necessariamente de sua *práxis*, nem ao processo histórico em que se insere desde sua origem, mas o seu

⁹ BAKHTIN, op. cit., p. 07.

imaginário também se firma de elemento importante para completar todo o quadro que a forma.

O imaginário me chamou a atenção quando iniciei as pesquisas de campo, o trabalho com as entrevistas algumas vezes revelava a constituição deste imaginário como forma ou meio importante para legitimar a *práxis* da religião, ou mesmo para justificar algumas outras práticas, ao mesmo tempo em que se verificava numa espécie de defesa não mais contra as perseguições policiais dos tempos da ditadura, mas contra o próprio preconceito social e racial ainda existente.

Afirmei que a Umbanda é ruptura, continuidade, ressignificação, morte e vida ao mesmo tempo, isso se torna mais claro, quando se possibilita que o imaginário que constitui sua magia ganhe voz e fale por si mesmo.

Bethencourt (2004), em sua obra diz que o universo é representado como um vasto corpo animado em que nele borbulha vida constituída de diversos elementos que estabelecem entre si uma série de conexões de simpatia e antipatia, o que mostra um complexo espaço de forças advinda da dependência do homem em relação à natureza, daí que segundo ele, “a percepção espontânea dos ritmos biológicos, do universo solar e do movimento da lua permite a intuição dos princípios de vitalidade, geração e corrupção, ciclo e influência recíproca”(p. 289).

Portanto a Umbanda é formada primeiramente de magia, como toda religião. Foi a primeira manifestação da razão humana, da qual todas as outras atividades de cultura, religião, ciência e arte são em grande parte originárias.

Segundo Ribeiro Júnior (1982, p. 11),

a magia é produto da elaboração do homem. É produto não só de sua razão, como de sentimento natural de resistência humana frente às influências adversas do mundo. Faz parte das funções genericamente humanas, mas só assume um caráter de função social em manifestações especiais. A magia é assim, essencialmente antropocêntrica e não cosmocêntrica.

É justamente o caráter antropocêntrico que a principal função da magia encarna uma concepção de atendimento específico para as necessidades fundamentalmente humanas, ligado diretamente ao seu cotidiano, que deverão ser solucionadas aqui e agora, o que é diferente da religião, que por ser um problema de Deus, não possui esse caráter urgente e antropocêntrico, mas cosmológico.

Por esse motivo, quando essas práticas atingem sua representação nos meios sociais, ambas tendem a disputar um espaço simbólico e um *continuum* religioso, resultando, por

exemplo, como as religiosidades afro-brasileiras, que são formadas muito mais por práticas mágicas do que por existencialismo teológico.

A própria *práxis* de seu ritual a coloca em patamar diferenciado das demais formas de representação de seus deuses e do seu próprio relacionamento. Mais um bom exemplo deste fato está diretamente ligado ao kardecismo, que também é uma religião de possessão, mas que tem um ritual diferenciado dos rituais afro-brasileiros, abolindo as chamadas práticas mágicas, consideradas primitivas.

As práticas mágicas se revelam nos cultos afro-brasileiros de várias maneiras: seja pelo uso das bebidas, do tabaco, do ponto riscado no chão, das vestimentas, mas são observadas no campo externo social através dos despachos ou oferendas que são realizadas nas matas, nas encruzilhadas, nos cruzeiros dos cemitérios, enfim, essa magia refere-se à manipulação das energias da natureza, nas suas mais diversas formas, em elementos consumíveis àqueles que as requerem.

A magia, compõe essa religião de possessão, por que não possui apenas o espírito, mas todas as formas de essências naturais disponíveis de acordo com a capacidade do invocador de possuí-las.

A religião, bem como todas as formas de magia ou de práticas mágicas devem ser observadas dentro do contexto da sociedade e da relação que estas tem com o meio onde vive ou de onde resulta suas rupturas ou continuidades, é neste contexto, portanto, que as religiosidades afro-brasileiras tem sido estudadas nos últimos anos. Um exemplo do que afirmo são as obras de Reginaldo Prandi, Yvoni Maggie, Ordep Serra, Diana Brown, Patrícia Birmam, que estão diretamente ligadas a uma dialética das múltiplas religiosidades e sua relação com o meio social.

A respeito da relação, desse diálogo dialético, Peter L. Berger em sua obra “O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”, diz que a sociedade é um fenômeno dialético porque é um produto do ser humano e apenas isso, retroage continuamente sobre o seu produtor, portanto, não pode haver realidade social sem o seu produtor. Não havendo realidade social sem o mesmo.

Desta forma, o processo dialético que é fundamento social consiste em três momentos de realização que seriam a exteriorização e objetivação e a interiorização.

Para o autor esse primeiro momento, o da exteriorização, é uma efusão do ser humano sobre o mundo que acontece de forma contínua, independente de ser na atividade física ou mental do homem, enquanto que o segundo momento, a objetivação, está ligada à conquista de um produto ou resultado dessa atividade física ou mental, mas num espaço temporal de confronto ou defronta do produto com seus produtores. O último momento, o da

interiorização é o momento da reapropriação da mesma realidade por parte dos homens, cuja consequência final é a transformação da realidade ou da consciência das estruturas do mundo objetivo em consciência subjetiva, enfim: “É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade” (BERGER, 1985, p. 16).

Temos aí, portanto, uma dialética do que Pierce (1962) chamou de signo e interpretante, daí que esse imaginário da magia presente na constituição dos rituais umbandísticos está diretamente relacionado a esse momento de construção, sendo neste sentido, a entidade, uma interpretação subjetiva do homem que ao dialogar com seus problemas, interage socialmente, possibilitando a construção desses personagens. Nos quais pode ser visto como um signo que representa todo esse processo, pois, “um signo, portanto, é um objeto que, em parte, está em relação com seu objeto e, de outra parte, com um interpretante, de maneira tal a colocar o interpretante para com o objeto numa relação que corresponde à sua própria relação com o objeto” (p. 143).

É como no dizer de Concone (p. 2001, p. 283):

A construção de tipos sociais, como ocorre na Umbanda, remete-nos à construção do personagem no teatro. Por um outro lado, ampliada a concepção de teatro, amplia-se a concepção de ator, e somos todos atores sociais desempenhando um papel e nos valendo do *script* fornecido pela sociedade. Por isso o ator do teatro é apenas “um caso limite” e está sem dúvida na posição peculiar de conseguir transpor, de se constituir nesse elo com a sociedade, ou segmentos dela, graças à capacidade de preencher de vida personagens imaginários.

Ainda seqüenciando o dizer de autora, na mesma página reforça ela:

Mas se começarmos a falar de teatro, vamos às últimas consequências e nos perguntamos a respeito do *script*. É evidente a ação criadora do ator, é inegável a ação passivo/ativa do público, mas é também inquestionável a existência do autor. Conhecido ou desconhecido, erudito ou popular, famoso ou iniciante, contemporâneo ou não, o autor é a presença invisível que primeiro realizou (antes do ator, do público e da produção) a relação entre a subjetivação/objetivação social.

A Umbanda coloca em ação tipos que correspondem a símbolos populares segundo cada segmento que dela participa – já tenho dito. Desta maneira, em cada terreiro, em cada bairro, haverá tipos sociais diferentes que corresponderão não só aos segmentos populares, mas também a história de vida do médium que dela participa, é dessa junção que se constrói o imaginário da magia na Umbanda.

Cada chefe de terreiro, cada médium, incorporará a entidade de acordo com a sua vivência de mundo, sobretudo os chefes de terreiro, que utilizarão toda uma construção

mística e imaginária para ampliar a sua capacidade de contato com o sobrenatural e também demonstrar seu conhecimento acerca da religião.

É importante frisar que esses personagens são em sua maioria símbolos densos, subalternos e marginais no âmbito da sociedade total, mas não são subalternos do real, ao contrário, são formados a partir de elementos que se encontram na realidade de vivência de cada um que os invoca.

A invocação de agentes externos, contidos no social, é construída não só pelo aparecimento da entidade que o médium incorpora, mas da sua própria história de vida, bem como da dos seus seguidores.

A entidade por si só, obedece aos padrões de construção que são inerentes a ela própria, ou seja, se estiver falando de um caboclo, por exemplo, independente do lugar onde este se manifestar, independente das roupas que este usar, será reconhecido como um caboclo por que terá um certo comportamento padronizado que me permite vê-lo como caboclo, uma espécie de princípio religioso que é próprio para essa entidade, sua feição, seus gestos, os pontos riscados.

Porém, quando passa a análise para o campo externo, do contado com o médium, com o terreiro e deste com a sociedade, cada uma dessas entidades, ou desses caboclos, ganha especificidades.

Se observarmos um caboclo de um candomblé em relação ao caboclo de um centro de Umbanda, haverá diferenças, até porque, a Umbanda não recorre aos orixás para a resolução de problemas, ainda que estes fazem parte de um panteão superior ao dos mortos que os médiuns incorporam. No candomblé, primeiro se incorpora o orixá para depois os catiços, como são chamados essas entidades da Umbanda.

Mas, a presença desses elementos míticos e místicos nesses rituais, por outro lado dessa análise, faz parte também de um contexto histórico do nascimento, da origem dessas formas de religiosidade. É inegável o fato de que essas religiosidades afro-brasileiras mantenham em seus rituais elementos que remetem a um passado histórico de luta, de sobrevivência em um momento de desterritorialização, discriminação, sofrimento, de escravidão.

Manter símbolos desse passado em seus rituais é manter o contato histórico com um passado que não pode deixar de existir, pois, se assim for, perderá também o ritual, o *continuum* religioso a sua função social e mítica.

Um caboclo, jamais será um caboclo se este não se remeter à mata, à floresta, aos banhos de ervas, à linguagem indígena, e a uma série de símbolos que o identifiquem com a cultura indígena brasileira. Assim como um preto-velho, se este não estiver ligado ao seu

passado de escravidão, deixará de cumprir sua função de preto-velho e não será identificado como tal e poderá não mais ter validade as suas qualidades.

Há também na constituição desses rituais, mais um elemento importante que deve ser levado em conta, que é o momento da hierofania, ou seja, do contato dos homens com os deuses.

No Candomblé isso parece mais claro, pois sua base de invocação está diretamente ligada aos orixás, aos múltiplos deuses que povoam a terra dos homens e que são invocados quando estes o necessitam de ajuda.

Os orixás – deuses que são responsáveis por várias partes da natureza, vistos e explicados como energias que habitam o planeta - compõem alguns, de mestiçagens com os santos católicos, como é o caso de Iemanjá, também representada como Nossa Senhora dos Navegantes e que muitos a confundem com a própria Maria, a mãe de Jesus. Há também São Jorge, visto como Ogum e São Lázaro, como Obaluaê.

Independente da representação física de cada um desses personagens, o que importa é que eles fazem o papel de um ser sobrenatural que vem do além, de um mundo superior para ajudar os homens, é desse contato, que se sugere a composição dos diversos imaginários existentes nesses rituais, que servem para legitimar a prática mágica dos cultos afro-brasileiros e demarcar limites sociais frente às outras práticas religiosas existentes no Brasil.

No culto umbandístico, apesar de se tratar exclusivamente de almas desencarnadas que viveram outrora em algum lugar e que necessitam ali estarem para cumprir com seus carmas e ganharem a redenção, esses personagens são assimilados no imaginário dos seguidores, como um ser superior aos encarnados e que por isso, pela experiência que tiveram, pela oportunidade que têm de reparar seus erros, são vistos como uma espécie de deus. Nesse diálogo entre a entidade e o fiel, acontece o processo de hierofania.

É o momento que, neste intervalo de tempo, os imaginários são ressignificados, reconstruídos e construídos, de acordo com cada problema e de acordo com cada pessoa.

Sobre a construção desse imaginário, uma chefe de terreiro, a Mãe N como vou chamá-la, ao falar sobre o que é a incorporação, disse:

(...) Eu falei pra ela: _ fica aqui no ponto, eu vou rezar pra você, se você tiver alguma coisa mal, vai passar em mim. Só que ela não tava com espírito, não tava com encosto. Ela tava com problema material em mente, aí eu coloquei a cabeça perto do corpo e comecei a concentrar e aquilo foi passando e eu me transformei num lobo, sabe, eu comecei a gritar como um lobo, eu vi que tava naquilo, mas era além de mim, aí quem é que veio? Era um pajé que veio pra fazer a cura dela. Aí quando o pajé virou, eu não me lembro o que ele ensinou, o que ele fez? Se ele fez pajelança nela?! E depois que ele voltou eu ainda consegui ouvir o último grito que ele deu [uivou como um lobo]. (...) Porque com certeza esse espírito do pajé trabalhava com esse espírito de lobo, entendeu?

Fica evidente como é importante a presença desse imaginário que constitui a mágica desses rituais. Quando esses imaginários são apresentados, são construídos de acordo com a capacidade criadora¹⁰ e legitimadora de cada médium, amplia-se o teatro social e também sua versatilidade de inverter a ordem social vigente.

O pajé que a depoente recebeu, não era um pajé qualquer, não era um índio, um caboclo simples, mas um pajé, um indivíduo que no seu mundo realiza curas, trabalha com ervas, mantém contato também com o sobrenatural, além do mais, trabalha com um espírito de animal, mas não de um animal qualquer, mas de um lobo, que representa força, capacidade de luta.

Ao trazer esse imaginário para o mundo real, vou assim dizer, para o centro do terreiro, que significado essa simbologia adquire?

O seu significado é o de dizer que a médium é capaz de solucionar problemas dos mais graves, dos mais difíceis que se possa encontrar, pois, ela mantém um ótimo contato com o sobrenatural, e as entidades que a auxiliam, também são muito capazes, possuem um bom currículo na área de acabar com as demandas.

Enfim, esse imaginário, contribui para dar a casa, ao médium, a religião em si, credibilidade frente às pessoas que ali estão, que ali entram, por curiosidade, por necessidade.

Crepaldi (2004), ao analisar as cerimônias religiosas dos Kaiowá diz que:

As cerimônias religiosas, do ponto de vista religioso, propiciam a hierofania, momento máximo nas relações entre humanos e os deuses, através de rituais sagrados que re-atualizam a lógica que norteava a construção do sentido da realidade. Do ponto de vista sociológico e psicológico propiciavam uma integração entre os atores sociais através da alegria, descontração, bebedeiras, encontros, danças, etc. Esse lado lúdico das festas representava um tipo de recompensa pelo trabalho. As festas enfim traziam a sensação de segurança, pois nela eram cumpridos os compromissos com os ancestrais e com os donos das coisas do mundo que haveriam de intervir em favor dos ava na luta pela sobrevivência terreal (p.89-90).

Nos rituais afro-brasileiros, o que se percebe é justamente esse caráter festivo, um momento de encontro de diversas entidades que ali reunidas celebram juntas a possibilidade de resgatar seus carmas através da prática da caridade.

Em todos os terreiros¹¹ que tive a oportunidade de visitar, observei o uso de bandeirolas feitas de papel, todas coloridas, que dizem respeito a esse caráter festivo dos rituais afro-brasileiros.

¹⁰ Sobre essa capacidade criadora, me refiro no sentido de interiorizar e expressar os diferentes símbolos que povoam o universo em que se insere o médium. Não afirmo que este inventa histórias acerca desta ou daquela entidade, mas ao contrário, a criação, como chamo, desse imaginário, deve ser entendida como um produto do diálogo do médium com a entidade e deste produto com o meio social em que se insere o terreiro.

¹¹ No capítulo seguinte apresento uma lista com todos os centros que visitei.

As bandeirolas, como as da imagem a seguir, são utilizadas nas festas para São Cosme e Damião, e depois do término da festa, ali continuam para manter a alegria do salão, colorir a vida das pessoas, que cheias de problemas e transtornos, buscam paz na vida.



Imagem 03: Altar central da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Nesse sentido, um ritual assim, só pode estar povoado de símbolos com os quais se permitam também ensinar a lógica da religião, uma vez que a sua constituição é exercida na prática e não no estudo como outras e diversas doutrinas que utilizam, por exemplo, a Bíblia:

Porque como se tem demonstrado, a Umbanda e demais religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, pois não faz parte e nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o acobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda natureza. Por mais recôntidas que sejam elas (PRANDI, 1996, p. 66).

São, portanto, essas paixões que desencadeadas no interior de seu culto, ajudam na proliferação da criatividade das mais diversas personalidades e por isso, contribuem com eficácia na construção de múltiplos personagens, na identificação das entidades, e também na disseminação da sua capacidade de solucionar as demandas das pessoas que ali os procuram como é o caso da *Mãe N.*

É claro, conforme já disse, que cada centro, cada médium, de acordo com o processo de interiorização destas múltiplas relações, apropria-se de modo específico a esses símbolos e os usa conforme sua experiência.

Mas em cada um desses rituais, sejam de caboclos, baianos, marinheiros, há sempre uma recuperação de um imaginário mágico que torna esse momento um momento de fato sagrado, especial para quem ali está.

Como o imaginário que pode ser observado em uma gira de marinheiros que assisti no Ilê da *Mãe Delma Karoeleji*, em Dourados. Como o próprio nome das entidades diz, foram elas, em tempos passados, marinheiros. Essas entidades, de caráter muito parecido com os baianos, porque tem a capacidade de trabalhar para os dois lados, ou seja, a direita e a esquerda¹², reconstruem o seu imaginário como se ainda estivessem em alto mar.

Chegam sempre embriagados, e não conseguem manter-se em equilíbrio, pois, representam os balanços da embarcação em alto mar, por isso, ficam a cambalear de um lado para o outro, sempre com uma grande dificuldade para cumprimentar as pessoas, seja pela embriaguez, seja pelo balanço do mar. Além desse fato, há o de que, cada uma dessas entidades torce por um time, ou seja, umas torcem pelo Corinthians, outras para o Palmeiras, para o Cruzeiro, Grêmio, Vasco etc.

Se levar em consideração que algumas dessas entidades viveram antes mesmo da fundação de alguns desses clubes esportivos, isso só prova o caráter de interiorização e subjetivação que há nesse processo de criação do imaginário, pelo que já tenho analisado.

Isso apenas demonstra o diálogo que há entre o mundo sobrenatural e o mundo real, e o produto desse diálogo, sendo dialogado com o médium, com o terreiro, com a sociedade e assim por diante.

Nos rituais em que se apresentam as ciganas por exemplo, é comum que elas passem perfume nas pessoas presentes ali, que dêem a alguns um gole de espumante, isso mostra, o quão esse diálogo é versátil, é multifacetado. Além disso, esse imaginário não é apenas construído pelos médiuns, chefes de terreiros, mas às pessoas que ali estão presentes também

¹² Segundo as explicações de muitos umbandistas, sobretudo os que escrevem acerca da Umbanda, e neste caso não estamos falando de acadêmicos, mas sim de intelectuais da própria Umbanda como Rubens Saraceni (2003), o fato de a entidade trabalhar para os dois lados, a direita e a esquerda, significa que ela trabalha com energias de pólo positivo (+) e energias de pólo negativo(-). As energias de pólo positivo são representadas pelo lado branco da Umbanda, entidades superiores, espíritos que estão em um patamar mais elevado na prática da caridade e com um bom conhecimento a respeito do sobrenatural e das leis cármicas. Já as energias de pólo negativo, são energias ainda ligadas a terra, a matéria, e as entidades que trabalham com essas energias, como os exus, por exemplo, não constituem ainda de razão, dificilmente distinguem o certo do errado. Neste caso, tanto os baianos, como os marinheiros, e também podemos incluir os boiadeiros, são entidades que, segundo as explicações de Saraceni, e também de alguns chefes de terreiro, podem ser consideradas intermediárias, ou seja, manipulam os dois lados destes pólos energéticos, mas possuem conhecimento do certo e do errado. Dentro de um plano hierárquico, pelo que temos observado nas visitas nos terreiros da cidade de Dourados, parece que os baianos ocupam, nesse sentido, o topo dessa hierarquia no grau de evolução, estando é claro, abaixo dos caboclos e pretos-velhos.

contribuem para essa construção, afinal, ao tomar um gole da espumante da cigana, ao passar do seu perfume, o indivíduo também atua como um ator.

O interagir, no caso, não está somente nesta relação, mas no fato de que como promessa um indivíduo também pode dar a uma dessas entidades um lenço, um perfume, uma taça, uma espumante, um cigarro, flores, enfim, quando isso acontece, o ritual por si só não é alterado, mas o teatro, o *script* desse teatro, é ampliado, reformulado, ressignificado.

É por isso que em cada centro, pode-se observar várias formas diferentes de fazer um mesmo ritual. Em algumas casas podem inclusive diferenciar-se pelo uso das entidades, de acordo com a preferência dos fiéis ali presentes.

Há tendas em que os seus trabalhos são abertos com a presença dos pretos-velhos, e em outras, pelos caboclos.

No “Templo de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro”, o ritual ali é bem diferente do que encontrei em outros centros de Umbanda.

Esse centro é amplo e possui a mesma divisão entre o santo e o santíssimo que há, por exemplo, na Tenda do Caboclo Tupinambá, apesar de ser uma grade e as cortinas serem vermelhas e não brancas.

No teto, há uma pequena quantidade de imagens (caboclos, pretos-velhos, cabocla Jurema). Segundo a chefe do centro, *Mãe N*, ela tocava Umbanda na sexta-feira e Candomblé na terça e quinta. Atualmente, Umbanda às sextas-feiras.

Talvez devido a sua localização, parte de seus fiéis, são famílias de baixa renda e em sua maioria indígenas. O centro está próximo da reserva indígena de Dourados.

A Umbanda que *Mãe N* toca, começa pela gira de preto-velho, no qual a entidade sempre profere a mensagem seguinte:

*Estourar pipoca e pimenta para felicidade.
Arruda, alecrim e guiné para proteger do mal,
das doenças e livrar da pobreza.*

Depois desta mensagem, proferida pelo Preto-velho chefe da gira, recomeçam-se novamente os cânticos e o restante das outras entidades [pretos-velhos] terminam de adentrar o recinto.

Todos vestidos de branco, com expressão de bondade, aparentando bem velhos, de muita idade, apoiando-se cada um em seu cajado, vão assentando-se em seus lugares, em pequenas banquetas, de baixa altura, ou em tocos de árvore, onde riscam seus pontos no chão com auxílio da pomba, ou seja, uma pedra feita de calcário.

Cada entidade recebe do cambone [a pessoa responsável pelo auxílio às entidades] o seu fumo, seja cigarro ou cachimbo. No caso de um charuto ou cigarro eles chamam de *cururu*.

O ponto riscado fica no centro, entre as pernas de cada entidade, que ali pousa uma vela acesa para a sua magia e coloca-se também o seu copo de vinho e apóia-se o seu cajado.

Os passes, ou os benzimentos são sempre realizados com o cajado. Às vezes é também ofertado à pessoa que ali está presente um gole de vinho. Falam baixo e sempre com uma linguagem simples, de quem pouco conhece o idioma.

No caso de doença, é comum o uso da pipoca estourada, passada no corpo do doente, como remédio.

Expressões como: *Vossuncê, vosmicê, fio, fia, izifio, izifia, mizifio*, são comuns.

Ao término das consultas, na hora de ir embora, juntam-se todos no centro do salão e cada entidade na medida em que vai embora deixa ali o seu cajado e sua vela apagada e o copo de seu vinho vazio.

Após tudo isso, *Mãe N* limpa todos os médiuns, também comumente chamados de *cavalos*, com arruda, para extrair por ventura alguma energia ruim que possa ter ficado.

Terminado a gira dos pretos-velhos, inicia a gira dos caboclos. A primeira entidade que chega, no caso a entidade que é incorporada por *Mãe N*, é uma entidade conhecida como Cabocla Jurema, a dona do Congá [da casa, do centro].

Jurema é uma índia muito brava, guerreira, chega no terreiro bradando seus gritos de guerra, girando e atirando flechas.

Uma vez que ela chegou ao terreiro, saúda o cacique de seu povo, o Cacique Uduva, depois saúda vários elementos naturais como as águas, as matas, os bichos, buscando em cada um desses elementos a sua energia para a realização dos trabalhos nesta noite. Saúda também outras entidades, como o Senhor do Bonfim, os orixás, Iemanjá: rainha do mar, Oxossi: o pai das matas, Oxum: rainha das águas, Xangô: dono das pedreiras e senhor da justiça.

Após esse ritual, prosseguem-se a cantoria de outros pontos que servirão de chamado para que o restante dos caboclos também possa vir ao centro para a realização de seus trabalhos.

Uma dança indígena é encenada, com saltos e rodados, além de gritos de guerras. A entidade responsável pela gira, Cabocla Jurema, falava uma língua que parecia ser o guarani falado nas reservas de Dourados, e comunicava-se inclusive com os índios ali presentes.

Um senhor sentado ao meu lado, disse ser a língua que a entidade falava o castelhano e não o guarani.

No meio da gira, enquanto os outros caboclos chegavam, um dos médiuns incorporou um orixá, Iemanjá que desceu e nadou em suas águas, conforme foi explicado aos que assistiam todo esse ritual, completamente calados.

Um outro detalhe a acrescentar a esse ritual, é que essa entidade, Iemanjá, chegou ao terreiro por que foi invocada através de um canto que falava da Janaína, e no momento em que se entoavam esses pontos sobre Janaína, outras médiuns também incorporaram Iemanjá.

A Cabocla Jurema chamou os índios que ali estavam presentes e os deu um passe e dançou com eles uma dança típica e conversava de modo que todos riam.

O mesmo senhor que me disse que a entidade falava castelhano, também observou, quando o indaguei sobre a dança, que se tratava de uma “dança da Chicha¹³”, e que era para a cura de alguma enfermidade, uma vez que foi dito que entre eles haviam alguns que estavam doentes.

Esse é o imaginário construído na Tenda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro de *Mãe N*. A alternativa que ela encontrou em seu centro foi a proximidade com os índios e desse diálogo houve uma mudança na constituição do ritual referente aos caboclos.

Falar a língua que é usada na reserva, reproduzir os rituais que esses índios conhecem, apenas reforça a veracidade que a entidade do terreiro traz consigo, atesta o seu conhecimento sobre aquele universo, sobre aquele outro que ali está, sobretudo, mostra que a médium de fato, tem a capacidade de se deixar usar por uma entidade sobrenatural.

Assim, deve-se levar em conta que muitos desses médiuns, não possuem fenotipicamente a composição de um indígena, e afirmam inclusive que não possuem conhecimento da cultura da entidade que incorporam.

Todo esse imaginário, ou seja, esse conjunto de símbolos, de signos, de elementos, é importante porque constitui num conjunto de práticas que diz àqueles que ali estão, que podem acreditar, que aquilo tudo é verdade, e que eles estão prontos e com conhecimento para a solução de quaisquer problemas que eventualmente necessitem de ser reparados.

No caso da dança da Chicha, é importante também observar a preocupação social que o terreiro, independente de ser o de *Mãe N*, tem para com o espaço em que este reside.

É evidente que é sabido na cidade sobre os problemas sociais que a reserva de Dourados enfrenta. Os jornais locais estão sempre colocando em evidência esses problemas.

Deste modo, danças para sarar as enfermidades, reproduzir os rituais típicos dos índios é ao mesmo tempo dizer a eles que há quem se solidarize com seus problemas, com sua situação, isto, por um lado quer dizer que a religião se ocupa justamente em atender as necessidades dos excluídos, dos enfermos, dos necessitados, afinal, sua trajetória histórica é

¹³ Bebida típica, preparada à base de milho ou de mandioca.

baseada na perseguição, na exclusão, os ‘deuses’ que povoam o seu universo são todos vítimas do preconceito e da exclusão.

Então, não é de se admirar que esse imaginário sirva também como meio de reconstruir a realidade.

Mas por outro lado, a reprodução desses rituais, é uma forma de dizer que isso tudo não é uma invenção, é uma forma de expressar que essas entidades que estão ali, são reais, e para o médium, para o terreiro em si, ver um personagem atestar aquela representação, como é o caso dos índios que frequentam a casa de *Mãe N*, significa uma forma de ampliar a interação com o universo cultural que se imagina, se constrói, e, sobretudo corrigir as imperfeições, tornando-o cada vez mais atrativo, mágico, e eficiente. Afinal, o objetivo a que se pretende com isso tudo, é alcançar a eficiência tal, que em outros lugares, outras igrejas não conseguem oferecer, é demonstrar simbolicamente no social, que também esses rituais possuem sua eficácia e devem, portanto, ser respeitados e preservados.

É uma forma de se fazer acreditar àquele que vem pela curiosidade, àquele que necessita de aprender sobre esta ou aquela entidade, ou mesmo de demonstrar o quão poderoso é a magia ali exercida.

Mas o imaginário de que tenho aqui chamado a atenção, deve também ser apoiado em estruturas de construção em parte definida no social e em parte definida pelo próprio indivíduo.

François Laplantine em sua obra *Le Trois Voix de l’Imaginaire* – As três vozes do imaginário, traduzido por Sérgio Coelho na Revista Imaginário, diz que há um imaginário coletivo que os homens em todos os tempos tem projetado o futuro, por intermédio de uma dupla abordagem da antropologia e da psiquiatria. O autor define três tipos de comportamento que almejam sempre a salvação e a regeneração do mundo pelo fim do mundo e o advento de um Reino.

São eles:

1. A espera messiânica ou milenarista que é a resposta sociológica normal de uma sociedade ameaçada por dentro ou por fora em seus fundamentos: multidões exploradas, sedentas de absoluto de justiça social se reúnem em torno de grandes profetas ou pequenos iluminados transformando seu desespero em esperança.
2. A possessão que é uma reação a uma situação de frustração intensa que não se contenta mais em esperar o advento da Idade de Ouro, mas sim a realiza imediatamente escapando por assim dizer da história em condutas paroxísticas de exaltação coletiva e de descontrole. Desde os gritos do chamã em transe até os ‘cultos de possessão’ que atravessam um momento de desenvolvimento crescente hoje em continentes inteiros (destacando a África Negra) passando pelas grandes reuniões festivas e orgiásticas e todas as atitudes de teatralização da existência (...).

3. A utopia, por fim, que é a paixão da perfeição atingida uma vez por todas e que para se construir frente a uma sociedade que ela detesta, toma emprestado desta sociedade todos os seus materiais, invertendo-os. (LAPLATINE, 1993, p.129).

Sejam quais forem essas diferenças e os seus antagonismos, esses três tipos de expressão, são a construção do imaginário na sociedade, enquanto modelos mais universalistas no qual são possíveis a sua observação em vários momentos de construção e desconstrução das relações sociais, revelando os antagonismos sociais presente nos indivíduos, ou seja, esses temas, essas vozes como também podem ser chamadas, apenas se desfazem, recompõem para emaranharem novamente, respondendo imediatamente a uma dualidade: o crente e o não crente, o possuído e o não possuído.

Na sua trajetória histórica, a Umbanda e os outros segmentos religiosos afro-brasileiros, sofreram a exclusão social por que se compunham de elementos não condizentes com as normas momentâneas. Os seus partícipes, os seus crentes, eram todos em sua maioria pertencentes a um extrato social que não se afinava em circunstância alguma com outros extratos sociais. Ligavam-se apenas por laços de exploração, de servidão. Mesmo após a abolição da escravidão, a sociedade republicana que se constituía no final do século XIX e início do XX, ainda trazia resquícios de um passado que ainda hoje mostra suas marcas.

A sociedade brasileira adquiriu ao longo do tempo, esse senso de espera messiânica pela solução dos seus problemas. A possessão nesse sentido representa de um lado a liberação de uma frustração social, mas ao mesmo tempo do outro, representa a esperança daquilo que se pretende ser, a esperança de um futuro melhor, através do uso de uma utopia como fonte inspiradora para a construção desse futuro.

É essa paixão que alimenta, no ato da possessão, a esperança de, ao inverter a ordem, o *status quo* vigente, naquilo a que se pretende num futuro, num reino onde todos serão irmãos – segundo a pregação cristã.

A magia, segundo Marcel Mauss (1974), como a religião, são apenas matrizes das categorias de pensamento e as práticas mágicas devem ser vistas como um meio de controle das próprias relações sociais, e não de domínio da natureza.

É justamente isso que acontece nos rituais que tenho assistido. É esse jogo de símbolos, de histórias, de elementos que se afinam de acordo com as necessidades daquele momento, que permitem a Umbanda, ao Candomblé e outros segmentos, manterem-se sempre atualizados com os problemas que a sociedade oferece, além do que, esse imaginário precisa dar conta da disputa de segmentos religiosos que também buscam espaço nessa relação.

É importante salientar que essa construção, ainda que do ponto de vista social, quer dizer, da sociedade, não está assim diretamente voltada a ela, mas ao indivíduo enquanto tal:

No fundo, ninguém está mais muito interessado em defender nenhum *status quo* religioso. Desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida, nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão de seu alcance individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo (PRANDI, 1996, p.67).

Por esse motivo que a regionalização do imaginário constitui um elemento quase antropocêntrico, ligado muitas vezes ao médium, à entidade ou aos fiéis, mas obedece a um caráter estético, ligado ao lado mágico, festivo do ritual, como força categórica do centro no bairro, ou do chefe de terreiro na região, na cidade, ou no próprio meio social, entre os outros centros.

E assim, esses múltiplos imaginários vão se constituindo e escrevendo a história das religiosidades afro-brasileiras.

Os imaginários, também constroem personagens importantes em lugares diferentes, sendo esses personagens apropriados de formas diferentes.

Assim, é o caso dos baianos, uma das principais entidades que verifiquei nos terreiros em que visitei durante a pesquisa, onde essa apropriação é quase que pessoal, construída a partir de elementos imaginários individuais.

Digo isso porque observei uma gira de baianos em um terreiro de Candomblé chamado “Ilê de Togoinã” que, por ser um terreiro de Candomblé, é natural que o ritual da noite se inicie com toques de Candomblé, onde os pontos cantados são em homenagem aos orixás. Muitos desses pontos são entoados com o uso de expressões africanas. Esses pontos têm por objetivo saudar os orixás.

Após os pontos de saudação, são cantados pontos aos exús da casa, os sentinelas que habitam o portão do Ilê, da casa onde está sendo realizada a cerimônia.

Esses pontos dizem para *deixar o sentinela na porteira tomando conta da cancela*.

No centro do salão, [um salão simples, de madeira, apenas com alguns bancos encostados nas paredes, onde não há altar, santos, nem muretas, apenas cortinas coloridas nas paredes como enfeites, mais nada] uma vela branca acesa e um alguidar¹⁴ com farofa de farinha de milho e uma quartinha¹⁵ de água que foram levados ao portão da rua.

¹⁴Prato de cerâmica usado para servir oferendas aos orixás.

¹⁵ Um jarro de barro usado para armazenar água e que constitui de dois tipos: o macho e a fêmea. O macho apresenta-se apenas com uma alça ou asa e é utilizada para ofertar água para os orixás ou entidades do sexo masculino, já a fêmea, que se apresenta de duas alças ou asas, é utilizada para ofertar água para os orixás ou entidades do sexo feminino. Segundo as explicações do chefe deste terreiro, que foram confirmadas por outros chefes de terreiros e também pelos vendedores de casas de artigos religiosos que vendem esses produtos.

Entoaram mais um ponto que servia de saudação a pomba – pedra de calcário, enquanto o chefe do terreiro ou o pai-de-santo distribuía entre seus filhos um pó, que foi soprado ao alto por todos.

Após isso, mais um ponto reverenciando Ogum onde os filhos da casa em fila pediam a benção ao pai-de-santo. Na medida em que seguia o ritual, as moças da roda caíam de joelhos, trêmulas e incorporavam cada uma o seu “santo”, falando em uma língua que parecia ser de origem africana, enquanto que o restante dos filhos deitavam no chão, uns chacoalhando-se, em fase também de incorporação.

A incorporação é rápida, não é permanente, é como se o ‘santo’, o orixá na verdade, viesse fazer uma visita e logo voltasse de onde veio. O pai-de-santo, para cessar a incorporação, apenas tapava a cabeça do incorporado com um lenço branco – a cor do orixá maior, Oxalá, sendo representado por Jesus - e logo ele voltava ao seu antigo estado.

Como neste dia, ou seja, uma quarta-feira, era dia de Iemanjá, o médium filho desse orixá, foi vestido com a veste adequada, ou seja, com um grande vestido azul claro e o rosto coberto por um tecido branco, e ao seu redor, os outros médiuns da casa, que estavam deitados se levantaram e prostaram aos seus pés.

O médium que incorporou esse orixá é *Débora*, que gentilmente me cedeu uma entrevista, a qual sua história de vida encontra-se no quarto capítulo deste trabalho.

Após muitos pontos de homenagem a essa entidade, ela foi embora saudando a todos os presentes, que após a saída do médium do salão, todos se ajoelharam e rezaram o Salmo 23 e depois o Pai Nosso seguido da Ave Maria.

Ao término de todo esse ritual, chegou a hora do toque para catiço, ou seja, as almas cultuadas na Umbanda que também o Candomblé cultua.

É importante chamar a atenção que existem vários tipos de Candomblés, e que somente os do tipo Angola e Caboclo é que cultuam junto aos seus tradicionais rituais, os ancestrais dos Bantos (LIGIÉRO, 2000).

Os pontos para chamarem os Baianos foram cantados depois que saudaram os caboclos e pediram licença a José de Arimatéia, dando passagem para a primeira entidade, chamada de Zé do Coco, incorporado pelo pai-de-santo da casa,.

Ao contrário dos centros de Umbanda em que as entidades chegam sempre diante do altar, neste candomblé, elas vêm todas pela porta da rua.

E procedeu da mesma maneira com as outras entidades.

O toque do batuque é bem rápido e com batidas bem curtas. Um exemplo do que falo foi observando o ponto em que cantavam: *Bahia é cidade alta, é cidade baixa*, assim como no

ponto em que se dizia: *o galo cantou é de madrugada, está na hora de chamar a baianada*. Nos rituais de Umbanda as batidas desses pontos são mais leves e longas.

As entidades nesse sentido, não se vestem como as entidades na Umbanda, usam chapéu de palha e um lenço no pescoço, não há tantos apetrechos como os observados nos outros centros, o que comprova o que disse a respeito da regionalização do imaginário.

A entidade chefe, no caso o seu Zé do Coco, fica sentado em um pequeno banco, enquanto as outras entidades prestam lhe saudação, pedindo-lhe a benção e beijando-lhe a mão. A imagem a seguir ilustra essa composição.

Observe o chapéu de palha, o lenço no pescoço, a caneca com bebida, e ao seu lado, um alguidar com frutas que fora no início do ritual, ofertado aos orixás.

Um outro detalhe interessante é o seu colar, ou sua guia, um artigo de proteção e identidade da entidade. Essa guia, não é feita de coco, somente de contas vermelhas que remetem logicamente, segundo minha análise, ao orixá de cabeça do pai-de-santo.



Imagem 04: Baiano Zé do Coco.
Fonte: TOGOGINÁ, 1980.

Continuando a descrição - todos sentados no chão, em ordem, cantavam outros pontos lembrando à Bahia ou elementos que a ela se remetem como o famoso verso: *Olé mulher rendera, Olé mulher rendá, tu me ensina a fazer renda que eu lhe ensino a namorar.*

Outro dado que observei é que no momento da incorporação também é algo típico do candomblé, porque mesmo se tratando de um catiço, de um espírito de morto, estes não chegam no terreiro como chegam na Umbanda.

O momento da incorporação de um médium de candomblé obedece aos mesmos padrões da incorporação de um orixá, o que é completamente diferente de uma entidade catiça.

Nos terreiros de Umbanda, essas entidades quando em processo de incorporação nos cavalos ou médiuns, apresentam uma liberdade de dançar, girar, movimentar o corpo em todos os sentidos, diferente da incorporação de um orixá, que se faz de modo mais estático, apenas um pequeno tremor enquanto que o médium flexiona levemente os joelhos, num gesto que representa que ele sente o peso da entidade que se aproxima de seu corpo.

É o padrão que observei quando os filhos de santo incorporaram os baianos nesta cerimônia.

Não há, como na Umbanda, quebra de coco, pontos riscados no chão. somente um coco que freqüentemente é abastecido com cachaça para manter a firmeza da entidade.

Nesse ritual, a entidade apenas conversa com os fiéis ali presentes e marca para o pai-de-santo lhe organizar um *ebó* – um trabalho típico do candomblé para a solução do problema da pessoa.

Um ritual como esse, termina sempre muito tarde, de madrugada, com janta, festa e muita bebedeira.

São as diferenças aí estabelecidas, que constroem coletivamente um outro aspecto de relações sociais que extrapolam o limite do centro e adquirem a extensão da rua, do bairro, mantendo o seu caráter individual.

É preciso atingir a necessidade das pessoas, o que elas buscam. É justamente essa busca, esse algo mais, que muitas pessoas ao entrarem nesses centros esperam encontrar, que contribuem para esse imaginário da magia, multifacetado, místico, mágico, que garante a cada uma delas, a satisfação de seus desejos, a realização de seus sonhos. Suas utopias garantem a posse de suas frustrações.

O imaginário deve dar conta de englobar várias realidades, individuais, que o buscam, enquanto que ele se manifesta de forma coletiva.

Débora, um dos médiuns que frequenta o Ilê de Togoginã, que nos permitiu usar esse pseudônimo, em sua entrevista, nos revela alguns dados sobre esse caráter dual dos elementos imaginários presentes nesses terreiros. Diz ela acerca de sua escolha pelo Candomblé:

Sou de Iemanjá-Ogunté!(...) Freqüento o terreiro desde os oito anos. Freqüentei Umbanda. Hoje estou no Candomblé.(...) De santo, tenho onze anos. (...) Tinha dia que sentia discriminada na Umbanda. Por causa da religião, nunca senti discriminação. Nem quando fazia despacho. Parei no Candomblé. Quando eu conheci. Para mim Candomblé era coisa do diabo. Por que na Umbanda tem esse negócio. (...) O nosso culto é livre pra todos – aceita tudo. Entendeu! Aceita o gay, o travesti... A mulher lésbica, o ladrão, nós aceitamos tudo assim. Não tem aquele preconceito, enquanto a Igreja Católica, os crentes.(...) O ritual do Candomblé? É tipo um folclore. É uma dança, dentro do salão. Temos nossas rezas, dentro do “roncó”. É onde não se conta! É um sigilo dentro de “roncó”. Um segredo. Só acontece quando se está lá dentro mesmo. É um segredo, da nossa religião. Só entrando nele pra saber. A Umbanda ela é boa. Só que fica no mundo deles mesmo. Eles não querem evoluir. O negócio deles é o Caboclo, o baiano e o Exú. Eles não aprendem. Por que tem muita coisa pra gente aprender. Sobre a reza. Sobre o Orixá. Um espírito. Tem vários tipos. Tem várias coisas pra gente aprender. Eles não! Só ficam ali, eles não saem daquilo ali. Se a gente cai dum lado – tá errado! Se cair do outro – tá errado! A gente tem que seguir aquilo dali só. Não tem uma opinião pra gente dá. Já no Candomblé a gente dá uma opinião de um fala com outro, pode explicar de um Orixá. A gente aprende saber como faz aquele Orixá. O que é errado fazer. É isso aí!

O primeiro aspecto em que *Débora* me faz pensar é na questão da ética, da moralidade, quer dizer, como ela permite uma construção de imaginários em espaços diferentes, sobretudo quando possível entrar em contato com a sua história de vida na íntegra, essas questões ficam mais explícitas. Ela também remete o pensamento à questão de sociabilidade, como essa sociabilidade no seu olhar é organizada na Umbanda, e como é que aparece no candomblé, ou seja, essa visão, essa preferência entre uma e outra prática religiosa, acontece por razões que contribuem para nortear a sua escolha. Logo, me faz pensar que as razões do Candomblé ser melhor que a Umbanda, segundo a sua expressão, ligam-se diretamente à sua sexualidade, além do caráter mágico que fazer um santo representa para ela.

A Umbanda, ligada à ótica Kardecista, busca um comportamento em que ela não se sente enquadrada, como disse, sua história lida na íntegra, revela que ela trabalha fazendo programa de rua, assim, essa aproximação com o kardecismo, remete em seu imaginário a uma exclusão. A sua história de vida, sua vontade de ser importante, em um ambiente complexo, a fez preferir o ritual do Candomblé, pois, como o Candomblé não está tão intimamente ligado a elementos do Kardecismo, a carnavalização de elementos sociais no interior de seu ritual, é muito mais variado do que na Umbanda.

Para ela, ser filho de Iemanjá e saber que os filhos da casa Ihe devem obediência, que eles Ihe pedem benção, é algo que faz a diferença, enquanto que isto, em um terreiro de Umbanda já é mais difícil de se conquistar. De acordo com o contexto de sua entrevista.

A história de *Débora* deve ser entendida não apenas nessa perspectiva, mas sim naquela em que se insere o personagem na apropriação de elementos simbólicos de um dado universo, e que o seu uso, norteia a sua ação e suas escolhas.

A apropriação dos elementos simbólicos nestes segmentos religiosos é diferente, por que falamos de historicidades também diferentes, apesar de ambos manterem semelhanças em seu princípio discursivo, que é o imaginário que constitui o papel do excluído, do sofrimento, da subalternidade social.

Um outro elemento importante na construção desses imaginários é a experiência que levou muitos chefes de terreiro a se tornarem médiuns. Essa experiência, se bem construída, também serve para congregar fiéis, estabelecer credibilidade no trabalho oferecido às pessoas.

No caso do entrevistado, segundo pode-se observar em sua história de vida, havia ele freqüentado vários estabelecimentos de Umbanda, até que os elementos formadores do imaginário da Umbanda não mais o satisfizeram. Há aí, um outro fator importante a ser notado que, a entrevista da *Débora* me remete ao pensamento de que ela busca algo mais elaborado, mais complexo para participar. E o Candomblé, em sua visão, oferece essa complexidade, não há doutrina em seu culto, mas o aprendizado é muito mais profundo do que na Umbanda. Um pai-de-santo só se torna um, depois de recebido o decá – uma espécie de diploma que Ihe confere o título de capacidade para administrar oferendas aos deuses.

Na Umbanda, com pouca experiência, se pode fundar um centro, uma tenda, o seu ritual não requer alimentar orixás, nem oferecer *ebós*, seu aprendizado acontece da relação do médium com a entidade, daí que muitos chefes de terreiro, vangloriam-se de não saber ler nem escrever, isso representa uma forma daquilo que ele sabe, de fato aprendeu com o plano superior, não leu em lugar algum, e isso, Ihe atesta maior credibilidade.

É o que observo com a história da *Mãe N*, que conta em sua entrevista que sua experiência com as entidades começou quando ela ficou doente e que ninguém conseguia curá-la. Médico nenhum sabia dizer o que ela tinha, nem seu tio, que segundo ela, era feiticeiro, conseguiu curá-la. Os pais já desenganados da doença da filha, que definhava a cada dia, resolveram voltar para casa e esperar a morte.

Indo para a sua casa, que ficava aos arredores da cidade, mas que na época era um pouco longe do centro atual, pararam sob a sombra de uma árvore para um descanso, vendo que a filha já não agüentava mais. Foi neste momento, que ela pediu ao pai que Ihe cavasse uma espécie de fosso em torno dela e enchesse de água, o que o pai fez no mesmo instante.

Neste momento, é que começa a trajetória mediúcnica de *Mãe N*, segundo o que me contou, veio a ela uma sereia, cantou durante algum tempo, e ao se retirar, ela viu uma índia, a Cabocla Jurema, que disse que ela estava curada e sua missão era chefiar um terreiro, para ajudar as pessoas através da prática da caridade.

Curada instantaneamente, levantou-se, e tratou de fazer o que lhe havia indicado a entidade. Conta nossa depoente ainda, que durante muito tempo, sofreu discriminações das pessoas, inclusive da família. Teve que vender artesanato para juntar dinheiro e construir o seu centro.

É uma história bastante fantástica, mística, mas cheia de elementos que reforçam o sacrifício, o esforço que as pessoas escolhidas têm que passar para abrir ou manter aberto o oráculo que liga os homens aos deuses.

E depois, se não houver nenhum tipo de sacrifício, de sofrimento, como haverá a possibilidade de construção de santidade em torno do ritual? Onde residirá o sagrado? Se para um culto cristão, católico, essas práticas são todas profanas, onde está o sagrado delas então?

O sagrado é construído através do sofrimento, da entrega, da experiência assemelhada com a de Cristo, é preciso haver pontos de semelhança com a ordem vigente, aquela implantada ao longo da história, que fora engessado como verdade.

Há uma verdade, ou um cerne de verdade que a partir dele, surgem outras verdades, mas o princípio dessas outras verdades deve ser mantido. Se não houver a manifestação do sagrado, não há religião, não há conversão.

O que tem que se levar em conta é que há diferentes distribuições espaciais que permitem essa sagração. Assim,

A concepção de sagrado é construída de maneira diversa, no interior dos diferentes credos religiosos, que fundam, substantivamente, oposições que podem até não parecer como tais, se há modelos anteriormente consagrados e difundidos na mesma cultura.(...) No que concerne à prática religiosa, a Umbanda aparece com marcas muito particulares, quer quanto à formação dos agentes, quer quanto aos rituais que realiza [quer aos elementos que converte]. (SEIBLITZ, 1985. p.128, grifos meus).

Conversão nesse sentido significa submeter-se a algo, ao divino, a uma lei, a uma experiência que se liga ao sobrenatural, converter-se às idéias, aos ensinamentos de um elemento que representa as ambições que se desejam alcançar num futuro, para isso, é necessário possuí-las no “agora”.

Para que isso se realize, há uma construção imaginária, povoada de elementos míticos e místicos, sobrenaturais, que são na realidade formas de linguagem que modificam as experiências do cotidiano, da vida comum, em experiências transcendentais, especiais e cheias de novidade, de alegorias, segredos e magias.

É por isso que:

O ideal utópico e o real baseavam-se provisoriamente na percepção carnavalesca do mundo, única no gênero. (...) Por isso todas as formas e símbolos da linguagem carnavalesca estão impregnadas do lirismo da alternância e da renovação, da consciência da alegre relatividade das verdades e autoridades no poder. Ela caracteriza-se principalmente pela lógica original das coisas 'ao avesso'. (BAKHTIN, 1987, 09 e 10).

Em cada ritual que se realiza nesses terreiros, parece sempre que há um recomeço, um eterno recomeço, como um ciclo de vida que inicia e termina de acordo com as demandas que as entidades enfrentam ou de acordo com os grupos de fiéis que ali aparecem, porque há de se levar em conta que não há, por parte dos fiéis, um compromisso com o centro que freqüentam, ao contrário, resolvido o problema, é comum as pessoas não mais aparecerem, muitas retornam, quando seus problemas também retornam, como uma espécie de laço de dependência, onde o único fio que os conduzem às entidades, são seus problemas.

E, pensando no que esses imaginários proporcionaram à humanidade nesse tempo, assinalo três aspectos, segundo Houtart (2003).

A primeira contribuição está relacionada com a descoberta da globalização do real, da harmonia que os homens conquistaram em relação ao cosmos, e por outro lado, da ordem social como exigência do bem estar coletivo, daí, que sua dificuldade está em sacralizar e naturalizar as desigualdades sociais.

A segunda contribuição consiste na importância da subjetividade e da ética como uma máxima do valor da humanidade, tentando libertar-se da idéia da soma de comportamentos salvadores individuais com o bem comum.

E acrescentando, tem a resistência contra a injustiça, a defesa dos oprimidos e o medo de fixar uma utopia puramente 'pós-histórica' na solução dos males sociais, apesar da representação de uma esperança de possibilidades para um novo mundo.

*O meditador diz ao apresentador de imagens:
“o que você me esconde ao mostrar essa imagem?
Quem mostra não demonstra.
Quem demonstra repugna mostrar”.*
*Mais brilhante é a imagem, mais perturbadora é sua ambigüidade.
Pois ela é a ambigüidade das profundezas.
As pessoas honestas querem que
a imagem seja superficial e efêmera.
Uma água que corre sobre a areia imóvel,
uma água que em sua corrente reflete um céu distante...
Mas o céu e a terra, os dois, dão á imagem sua verticalidade.
Tudo o que sobe encerra as forças da profundeza.*

Bachelard apud Ribeiro, 2003.