

2 MADAME MACUMBA E SUAS REPRESENTAÇÕES

Entrada

Antes de iniciar a análise do presente capítulo, gostaria de estender o entendimento ou uma explicação do porquê do título desse capítulo.

Em primeiro lugar, a expressão *macumba*, que analisei conceitualmente em páginas anteriores, deve, ser entendida como uma expressão do imaginário constituído das religiões afro-brasileiras, ou seja, é uma figura, uma das imagens que se tem projetado dessa forma de religiosidade no meio social. Como estou analisando a questão da representação ligada a esse fenômeno, o termo *macumba* me pareceu adequado.

Em segundo lugar, o uso da expressão *madame*, porque entendo que no conjunto total dos imaginários que compõem os seus rituais, suas festas, a beleza de suas entidades enquanto representação de seus interesses e de sua luta no campo do espaço simbólico, essa *macumba* é uma *madame*, pois está sempre servida de apetrechos, de enfeites, jóias e roupagens que é usado para mantê-la sempre bela, e a versatilidade de seus rituais assim como a capacidade de ressignificação e reelaboração de elementos simbólicos. Também passa a imagem de uma religião sempre nova, jovem, pois vive em constante mudança.

É o que tenho discutido até agora, ou seja, a importância do imaginário presente nos rituais afro-brasileiros. Esses imaginários por sua vez, não constituem somente de elementos ou símbolos que ajudam a recriar a realidade ou o espaço que deve ser preenchido de vida nas intersecções das relações sociais.

Devem eles, também ser vistos como meio de uma representação social de parte, ou de uma totalidade das intenções a que pretende que sejam assimiladas socialmente nesses rituais ou, mais adequadas ainda, nessas expressões religiosas afro-brasileiras.

Todos os elementos que compreendem a formação de qualquer tipo de imaginário nesses rituais são antes de tudo, uma imagem projetada no campo social, uma forma de visualizar como um todo, as partes que irão compor esse todo.

A imagem é refletida de acordo com um princípio de desiderato, ou seja, de intencionalidade que por um lado é consciente e que por outro lado, acontece de forma inconsciente, de acordo com as experiências que cada indivíduo traz consigo.

O processo de projetar uma imagem, carnavalizando as realidades, possibilita também um outro processo que é o de re-criar, ressignificar essa realidade, adequando-a numa

sintonia de esperança, que deve seguir um projeto consciente de consertar os problemas sociais.

Para tanto, a realidade que é desperta, possui um outro lado, uma outra representação, um outro sonho que implícito nesse imaginário, contribui decididamente para as transformações que se consolidam.

Portanto,

Essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação (...) o real é para além do sonho que temos que procurá-lo no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. (LACAN, 1982, p.61).

Na constituição dessas representações tem-se assim, elementos que constituem uma outra realidade que não tem lugar de representação, nem espaço.

E onde então, está o lugar que se possa representá-los?

No jornal “A Folha de São Paulo” de janeiro de 2005, uma marca famosa de roupas, lançou sua nova coleção, tendo como tema os elementos latinos, a América Latina. Conforme a imagem 05, o que representou o Brasil, foi a imagem da Iemanjá.

Mas a figura da Iemanjá não está deslocada nesta imagem, e também não representa sozinha, a junção de elementos culturais importantes os quais remetem à nacionalidade, no caso, à brasilidade.

Se bem observado a composição das cores dessa construção imagética, sugere uma outra representação que talvez passe despercebido pela maioria das pessoas: a cor azul, tanto da Iemanjá, quanto das calças que os modelos vestem, além da composição de cores das flores e do signo da marca logo abaixo no canto direito, das folhas e do brilho da água da cachoeira que corre atrás dos modelos.

A junção da composição dessas cores nos remete diretamente à bandeira do Brasil, formada pelas cores, verde, azul, amarela e branca, e se observarmos bem, elas estão todas representadas ali.



Imagem 05: Iemanjá.
Fonte: A Folha de São Paulo, 2005.

Nessa análise, a construção imagética buscou mostrar os elementos que mais representam o país, ou seja, em primeiro a nacionalidade, representada pela combinação das cores, em segundo, a natureza exuberante, em terceiro, o sincretismo¹⁶ dos muitos santos que compõem o panteão das religiões do Brasil, em quarto a grandeza das águas, e por último arrisco até na escolha dos modelos, que por possuírem elementos estéticos diferentes, representam a multiplicidade étnica que o país possui.

¹⁶ O uso dessa expressão está, nesse contexto sendo utilizada conforme assinalou Ordep Serra, “em sentido restrito a todo o processo de estruturação de um campo simbólico-religioso interculturalmente constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros (que se refinem a outros), de maneira a ordenar o novo espaço intercultural” (SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 197)
Não é minha intenção aqui usar o termo como o significado de mistura, confusão entre os diversos credos num sentido a homogeneizá-los.

Veja, em uma simples imagem, quantas realidades estão ali, representadas, mas sem um lugar de representação, como no dizer de Lacan (1998).

O estar sem um lugar de representação significa que não possui um lugar oficial, explícito, no qual se torne visível assimilar o que se quer mostrar, mas isso não significa que não esteja ali, sendo de uma forma implícita, mostrado, dito, reivindicado.

Lacan (1998) ainda chama a atenção que esse real muitas vezes aparece revestido, escondido, atrás da falta de representação, da falta de codificação oficial, que seja aceita, compactuada pelo social, transmitida, mas ainda, reivindica sua apresentação, sua representação.

É por isso que os rituais afro-brasileiros constituem-se de grande versatilidade, porque estão sempre reivindicando espaços de representações, sempre “descobrimo” o que a história, a sua própria história encobriu, tornando assim, em algo sempre cheio de novidades e com forte cerne reconciliador.

Mas, pretendo neste capítulo, não mais a falar de imaginários, e sim, a falar de representação.

Os imaginários e as representações estão ambos num mesmo espaço simbólico, constituem inclusive dos mesmos elementos formadores, mas optei analisá-los em esferas diferentes porque cada um possui suas especificidades e no que concerne às representações, é mais uma questão conceitual, a qual tenho por intenção explanar.

“Fiel à Natureza completa!”
 Como pode ele chegar a isso?
 Quando é que alguma vez se conseguiu
Liquidar a natureza na imagem?
 A minha ínfima parcela do mundo é infinita!
 Dele só pinta aquilo que lhe agrada.
 E o que lhe agrada?
 Aquilo que é capaz de pintar!¹⁷

As representações

Nietzsche (2004) quando fala da necessidade que o pintor tem de liquidar a natureza na imagem, fala basicamente da necessidade que o pintor tem de representar essa natureza de maneira fiel ao que ela é, mas em vez de o fazê-lo, ele só pinta o que lhe agrada, mas o que lhe agrada na verdade é somente aquilo que ele é capaz de pintar, aquilo que ele conhece, o seu mundo, enquanto conjunto de símbolos, de signos, que combinados, revelam uma parcela do mundo representativo atribuído pelo pintor.

Quero deixar claro que estou a falar de representações sociais e não é minha intenção falar necessariamente sobre o que é a representação, mas sim tornar claro algumas características desse conceito afim de poder continuar a análise sobre os terreiros da cidade de Dourados e, sobretudo, a respeito de sua principal entidade, a mais conhecida: os Baianos.

Num sentido amplificado, as representações podem ser consideradas como uma modalidade de pensamento social, enquanto saber de senso comum, que também pode ser chamado de pensamento primitivo ou de saber natural, mas que apresenta uma finalidade prática que implica numa série de funções interligadas – é o que afirma, de acordo com minhas palavras, Andrade (1995).

A representação, seguindo esse mesmo sentido de análise e continuando de acordo com a autora, pode ser caracterizada também como uma forma de conhecimento primordial socialmente elaborada e partilhada, que tem uma finalidade prática: conhecer e agir sobre o mundo, num sentido de ajudar com as necessidades do dia-a-dia. Deste modo, essa representação deve integrar os objetos de conhecimento ao nosso universo mental e afetivo, que também pode ser chamado de visão de mundo, e relacionar esses objetos com a nossa identidade. Implica numa relação específica entre um sujeito e um objeto de conhecimento.

O sujeito se auto-representa na representação que faz do objeto, assim como o pintor de Nietzsche que imprime sua identidade naquilo que representa.

¹⁷ NIETZSCHE, 2004, p.31.

Um dado importante sobre o que falo, que de uma ou de outra forma já destaquei em capítulos anteriores, é que o homem cria a sua identidade ao mesmo tempo em que constrói a sociedade, tanto no sentido material quanto no sentido simbólico¹⁸, daí que, representar um objeto significa criá-lo simbolicamente de tal forma que adquira um sentido para quem o representa.

O resultado desse processo é que essa representação passa a fazer parte do universo, do mundo do sujeito que o criou.

Sobre a questão, gostaria de lembrá-lo da história da *Mãe N*, sobre a sua trajetória mediúnica, como um bom exemplo de como a ressignificação elaborada dos objetos que nos cercam, passam representativamente a fazer parte do nosso universo.

Ainda segundo Andrade (1995, p. 02), “o processo representativo é uma construção social da realidade, ao nível do simbólico, em que o sujeito deixa as marcas de sua identidade naquilo que representa”.

Para Roger Chartier (1991, p.184):

a representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa. Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma “imagem” capaz de repô-lo em memória e de “pintá-lo” tal como é.

O autor continua sugerindo a análise de que as representações estarão assim, atuando diretamente no agente sem presença, na lacuna que não tem ocupação no espaço simbólico e muito menos no espaço social construído.

É por esse motivo que quando há essa interferência, essas representações se tornam em instrumento de conhecimento para repor na memória social uma nova construção em que esse social é reelaborado.

Nos terreiros de Umbanda e também de Candomblé, o processo se repete da mesma forma, pois, a todo o momento, na medida em que o espaço de atuação desses terreiros se amplia, sobretudo com a chegada de pessoas diferentes que passam a ser inseridas nesse contexto, há aí, uma nova reelaboração do espaço simbólico, preenchendo as novas lacunas que se abrem na interface dessas relações que são recém estabelecidas.

¹⁸ O conceito de símbolo que aqui emprego refere-se ao conceito de símbolo empregado por Geertz (1997), como sendo um sistema de conhecimento indireto, que possui um aspecto concreto e que tem em si uma capacidade de sugestão de significados cujo objeto é dar um sentido à existência humana. Esse conceito de símbolo também é usado para expressar uma ampla gama de coisas e muitas vezes, várias coisas ao mesmo tempo.

Também não há como falar em representações sem falar em discurso, em linguagem, pois, o que se representa, é uma infinidade de múltiplos objetos, de múltiplos signos ou até mesmo símbolos¹⁹.

A linguagem segundo Bourdieu (1998, p. 87):

... é apenas o poder delegado do porta-voz cujas palavras (quer dizer, de maneira indissociável, a matéria de seu discurso e sua maneira de falar) constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da garantia de delegação de que ele está investido. Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a.

A linguagem possui significado, mas sua força não está escondida nela mesma, não é dependente dela mesma, ao contrário, é do sujeito que a profere que resulta em significado e em força, em força de significado. Isso quer dizer que o poder das palavras não está nas próprias palavras, mas sim nos sujeitos que explicitam suas ações por meio das palavras, e a todo esse conceito, procede as representações.

“A eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito” (BOURDIEU, 1998, p. 95). Um exemplo disso são os terreiros, nos centros de Umbanda e Candomblé. A representatividade que a religião causa em seus seguidores provém da legitimação que seus fiéis constituem.

É o caso das entidades nos rituais, o que por sua vez prefigura em representação da religiosidade no meio social, com ou sem o cunho negativo ou positivo. O discurso da entidade se legitimado pelo indivíduo ali presente, amplia o teatro social, criando novas ressignificações e consolidando as práticas religiosas ali representadas.

A linguagem dentro da análise do conceito de representação possibilita a compreensão da dinâmica da legalidade e ilegalidade discursiva enquanto prática de disputa de espaços sociais simbólicos.

A disputa em que se busca sempre desautorizar o discurso do outro ou incorporar elementos do outro no discurso que é proferido, contribui para a criação de esquemas de representação social.

Cada grupo tem uma representação de si e do outro. A partir daí, com um discurso erético, usando o conceito Bourdeliano, que significa fora da ordem subversiva, visa se chegar ao poder – ao reconhecimento, ao domínio do espaço simbólico – e o caminho que se encontra é desconstruindo o discurso do outro, incorporando assim novas representações.

¹⁹Para Pierce (1962, p. 134) o signo é um objeto que de parte está em relação com o seu objeto, assim de uma forma mais simplificada, é a representação do próprio objeto em si. Já o símbolo, é o signo que se relaciona com um objeto pela convenção de que será como tal entendido ou por um instinto natural, assim, podemos dizer que o símbolo é um representativo de seu objeto.

Para tanto faz-se necessário legitimar esse novo discurso. O poder precisa ser aceito, nesse sentido, o poder perpassa aos dominantes e aos dominados²⁰, mas nem sempre o dominado aceita passivamente o discurso dominante.

Deste modo, há uma luta, uma violência invisível daquilo que não é dito, mas acaba sendo colocado sem restrições.

As disputas podem acontecer de várias formas: não reconhecendo o discurso do outro, pela ignorância. Pelo silêncio ou pela incorporação do discurso desse outro.

Na constituição da Umbanda, por exemplo, dos rituais que se seguem em seus cultos, o que tenho verificado enquanto representatividade, sobretudo discursiva, é essa ampla disputa de construção e reconstrução de elementos simbólicos que devem atuar de maneira eficaz no sentido de garantir sua permanência no espaço conquistado por ela, mas, sobretudo, que seja ela legitimada pelos seus fiéis.

Mas a questão discursiva ou da linguagem é apenas uma face a ser vista acerca do conceito de representações, porque na teoria da representação social o próprio conceito possui um sentido mais dinâmico, referindo-se tanto ao processo pelo qual as representações são elaboradas, como as estruturas de conhecimento que são estabelecidas.

Segundo Moscovici (2003, p. 21):

As representações são sempre um produto da interação e comunicação e elas tomam sua forma e configuração específica a qualquer momento, como uma conseqüência do equilíbrio específico desses processos de influência social.

Seqüenciando o pensamento do autor acima, as representações sociais, são um sistema de valores com idéias práticas, mas que apresentam uma dupla função, que é estabelecer a ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo e com isso também controlá-lo, e por outro lado, possibilitar a comunicação entre os membros de uma comunidade, como se lhe fornecesse uma espécie de código para nomear ou classificar os múltiplos aspectos de seu mundo e da sua história individual e social.

É por isso que quando falo em representações me refiro também à linguagem, pois o discurso deve ser entendido como um lugar de mediação entre o objeto, o signo em si e o símbolo ou que do objeto se pretende representar, dado é claro as condições do contexto em que se insere o processo.

Nesse sentido, se existe um discurso e uma representação articulada socialmente, existe por detrás, um sujeito, um indivíduo que anima esse processo, logo, esse indivíduo é

²⁰ O conceito de dominantes e dominados não se refere à teoria marxista de lutas de classes sociais. Entendo aqui por dominantes e dominados no contexto do discurso, enquanto sendo esse discurso dominante de um ou vários espaços simbólicos. O sujeito nesse caso é o próprio discurso.

visto como um ponto de passagem, mas não somente isso, é também, segundo Andrade (1995), um espaço de processamento, de elementos e dimensões e é também um receptor desses sistemas elaborados socialmente, e por outro lado, esse sujeito também é um agente, um ator neste processo.

É, portanto nessa ótica que Moscovici (2003) aborda o conceito de representação social, onde os elementos articulam-se sempre na esfera do social, entre o privado e o público, entre o sujeito e o coletivo.

Nenhuma construção representativa parte necessariamente do zero, mas de um ponto onde já tenha também sofrido reelaborações. Esse mesmo conceito também foi abordado por Bourdieu como o conceito de *habitus*, que empregaremos para mostrar o esquema que visualizamos do processo interacionista dos terreiros de Umbanda com o social, que origina as suas representações.

As representações têm um poder intenso sobre os homens. Elas têm o poder de convencionalizar, tornar objetos, pessoas, acontecimentos aceitos por um determinado grupo social. Deste modo, o ambiente do homem moderno é permeado de representações e é a partir deste mundo que o homem pensa.

O mundo das representações com os homens, não é um mundo que pode ser mantido com uma distância nítida, de modo que esse mundo se impõe no nosso processo de compreensão acerca de determinado fenômeno. Por esse motivo que o homem do senso comum está permeado destas representações.

As representações são a força da memória sobre o presente, uma vez que elas vêm das tradições de um determinado grupo social, e que tem por objetivo dar uma convenção comum com o intuito de dirigir a ação e nomear a prescrição dos atos de uma realidade, logo, as relações humanas são sempre um ato de simbolização, significação, ressignificação, portanto, cheio de representações.

As representações, enquanto produto de um conhecimento e elaboração do mesmo, serve para nomear convencionalizado pelo sujeito ou grupo social, aquilo que é estranho. O processo ocorre por meio de paradigmas e pelo movimento de generalização onde se assimila aquilo que é diferente dentro de uma categoria que é homogênea. A particularização nisso, serve para realçar uma diferença e o objetivo de todo esse processo é conhecer, daí resta a resposta para uma questão: pra quê?

A resposta neste caso é a objetivação, seguindo o pensamento de Moscovici, onde as idéias não comuns passam a fazer parte do senso comum, por isso agregam uma determinada imagem que passa a ser condensada, ou seja, aquilo que antes era visto enquanto um conceito passa agora a ser percebido como práxis. A idéia do progresso é um bom exemplo. Foi

formulado no século XIX enquanto um conceito e ao longo do mesmo século ganhou a imagem positiva de mudança, inovação.

As representações são construídas num campo social muito diverso. Assim os mecanismos dessa construção são muito diferentes. São sempre baseados por laços sociais, pelos elementos das interações sociais e não por elementos cognitivos das pessoas.

Na Umbanda o conceito de representação perpassa não somente pelos esquemas de construção dos seus múltiplos imaginários, mas também na construção do seu discurso ao longo da história, logo a linguagem do coitado, marginalizado e perseguido deve ser visto como símbolos de legitimação da mesma no campo social, porém por outro lado, esse discurso que ainda emprega esses elementos, também é um meio de manter na memória coletiva a sua trajetória histórica.

Se no início do século XX havia marginalização em razão das raças, das classes e da magia empregada em seus rituais, esse processo criou uma particularização desses elementos representados socialmente. Assim, como há sempre um diálogo neste processo de condensação das imagens representativas, no interior da Umbanda ao longo da história, verifica-se então uma reelaboração pela consequência dessa particularização, daí que em seus centros e seus rituais é possível encontrarmos uma nova organização ou reorganização dessas representações que foram ou são construídas através das atribuições, das inferências de elementos que vieram a legitimá-la no meio social.

Ainda neste contexto histórico, essa idéia de discurso enquanto elemento representativo na Umbanda, também deve significar a luta por uma identidade, seja essa luta negando ou afirmando caracteres, signos ou símbolos. Portanto, quando ela se pretende africanizar, quando ela se pretende “branquear” ou se tornar cabocla, baiana?

Tornar-se, aproximar-se de elementos múltiplos, é resultado da interconexão da mesma com a sociedade, através de seus partícipes essa religiosidade se particulariza, se objetiva e recria, ressignifica seus rituais no sentido de ampliar sua atuação, afinal, ela também disputa o mercado de bens simbólicos e por essa objetivação, seu intuito está voltado para oferecer aos seus partícipes a eficácia de sua práxis na resolução dos problemas cotidianos.

Agora, há aqui um fato importante que deve ser salientado com muita clareza. Falo de representação, de como ela se articula no meio social, mas também quero deixar claro que do ponto de vista metodológico “a relação de representação – entendida como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque lhe é homóloga” (CHARTIER, 1986, p. 184), interage na criação de imagens no social na qual muitas vezes

são essas imagens a substituta da verdade, e o cuidado é não tomá-las como fenômeno em si, mas explorá-las enquanto produto dessa imaginação no contexto do fenômeno estudado.

Nesse sentido, o que também pode ocorrer, é que essas imagens causam uma perversão da relação da representação, fazendo com que a coisa não tenha existência a não ser na imagem que exhibe, que a representação venha a criar uma máscara ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente, logo:

A relação de representação é, desse modo, perturbada pela fraqueza da imaginação, que faz com que se tome o engodo pela verdade, que considera os signos visíveis com índices seguros de uma realidade que não o é. Assim desviada, a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta (CHARTIER, 1986, p. 186).

No dizer de Chartier (1986), a imagem não é o fenômeno em si, o objeto, portanto a imagem é sempre produto de uma relação que muitas vezes é forjada e em outras vezes ascende como consequência natural do processo histórico. Tomá-la como a própria representação do fenômeno ausente implica em distorção no entendimento daquilo que se pretende esclarecer, embora por outro lado, estudá-la no contexto da sua criação é enriquecer o estudo acerca do fenômeno.

Se eu levar em conta que esse processo de representar faz parte de uma construção social desta ou daquela realidade em que um determinado sujeito ou grupo social deixa as marcas de sua identidade naquilo que representa, devo também perguntar sobre a intencionalidade dessa representação, até que ponto é ela produto do estigma social e até que ponto é fruto da racionalidade desses sujeitos para melhor controlar o universo que o cerca.

Em ambos os casos, a construção de identidade é um processo que supõe uma interestruturação entre a identidade individual e a identidade coletiva ou social, e essa identidade não deixa de ser uma construção social e ao mesmo tempo simbólica. E a isso requer dizer sobre a construção de um espaço, de um território, seja ele concreto ou simbólico onde lhe possibilite a sua legitimação.

Você fez macumba pra ficar do meu lado
 Fez macumba pra eu ser mais que um amigo
 Um feitiço pra eu ser sempre seu amor
 Só por prazer fez macumba pra ficar do meu lado
 Fez macumba pra eu ser mais que um amigo²¹
 Um feitiço pra eu ser sempre seu amor²¹

Como madame Macumba é representada

Muita gente já observou em uma esquina um conjunto articulado de uma garrafa de champanha, um prato de farinha, um copo de pinga e flores e velas, é a famosa *macumba*, *mandinga* como popularmente essas oferendas são chamadas. Elas não constituem necessariamente desses elementos, variam de acordo com a entidade a que se pretende invocar ou agradecer, assim como o lugar em que se oferece também varia, não é apenas nas esquinas, portas de cemitério.

As margens dos rios também são importantes espaços para a entrega ou o depósito desses rituais. Árvores, cruzeiros de cemitério e coqueiros ou palmeiras também podem receber uma dessas oferendas.

Mas o que importa aqui são duas questões: a primeira é que são vistas como *mandinga*.

Cabe ressaltar que o conceito empregado para esse termo, é corrente do Brasil colonial e absorvido como sinônimo de bruxaria, feitiçaria ou macumba. A palavra *mandinga* se refere antes de tudo a um imenso grupo étnico africano do atual Senegal conhecido como Malinke, Kassonke, Soninke, onde o grupo que mais sobressaiu foram os *mandingas* ou *malinkes*, que eram habitantes do reino mulçumano de Mali.

O grupo costumava trazer ao pescoço amuletos na forma de bolsinhas contendo papéis com versículos do Alcorão e daí que derivaram as bolsas de *mandinga* difundidas no Brasil, que se ressignificou ao entrar em contato com os Bantos envolvidos no tráfico de escravos onde, ao longo do processo histórico, os ingredientes dessas bolsas acabaram sofrendo transformações. Essas bolsas foram uma espécie de expressão das várias formas de feitiçaria da época colonial (VAINFAS, 2000, p.367).

Sobre o termo *macumba*, apesar do significado ser bem mais complexo e abrangente, entende-se como o nome genérico que se dá às diversas formas religiosas que tem por base o culto aos antepassados, comum entre a cultura banto.

²¹ Música intitulada “Maria do Relento” - composição de autor desconhecido.

Segundo a explicação de um negro centenário, o termo *macumba* deriva-se de *cumba*, que é *jongueiro ruim*, que tem parte com o demônio.

Os *jongueiros* eram uma espécie de *feiticeiro* que realizava movimentos especiais pedindo a *benção dos cumbas*. O *Jongo*, uma dança semi-religiosa, precedeu no centro-sul o modelo *nagô* nos rituais aos deuses.

Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda á partícula *ba* ou *ma* que nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino *má* (MAGNANI, 1992). Daí o termo *macumba*.

E a segunda se refere à questão espacial geográfica - essas oferendas sendo vistas como extensão do terreiro, como se o mesmo tivesse aberto suas portas e invadido a cidade. Desse modo, é válido ressaltar que o conceito de terreiro que empregamos é uma designação genérica para os lugares de culto afro-brasileiro.

Essa segunda questão me faz pensar a relação do terreiro para com a cidade, o espaço que este, enquanto uma cultura divide com a cidade, uma outra forma de cultura. Assim nesse sentido, como a cidade, enquanto esse conjunto cultural, recebe esses terreiros, ou pelo menos, convive com esses espaços? – resulta daí, às representações desses terreiros.

É então a partir desse ponto que começo a pensar na questão do território, do espaço como uma expressão ou imagem de uma determinada representação.

É claro que o que importa é o sentido que esse fenômeno tem para aqueles que o processam, e assim, posso incorrer no erro de uma análise universalista e ocidental sobre um fenômeno que tem raízes controversas à construção de pensamento no qual estamos pautados.

Não quero aventar a hipótese de que esses espaços são simplesmente a ocupação do vazio, nem muito menos dar a esse vazio a característica de uma determinada significação.

Interpretar - considero como uma operação básica de leitura daquilo que é visto como real, daí a necessidade que se tem de nomear e significar as coisas e pessoas a partir de esquemas de entendimento que mediam o intérprete-observador e o real.

Cultura nenhuma experimenta o acesso direto a esse real, há sempre um mediador – as representações - o processo simbólico que organiza as possibilidades existenciais de determinado grupo.

Desse modo, a linguagem é importante por que ela veste todas coisas, é uma das forças da unidade das diferenças dentro de uma estrutura dinâmica.

O espaço, neste contexto, vai sendo preenchido, com as suas significações que são próprias dele mesmo, construídas por processos híbridos e sincréticos, mas também desideratos.

Os espaços, por um outro lado dessa argumentação, são frutos do relacionamento entre o homem e o lugar (espaço), da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano.

Muniz Sodré (2002), a respeito desse assunto, analisa as relações entre os brancos e negros a partir da perspectiva da ocupação do espaço-lugar, da representação do terreiro que emerge como território litúrgico original, uma espécie de *continuum* africano no exílio ou na diáspora escrava.

Para o autor, além do sociobiológico, estudam-se os espaços como algo a ser mais bem aproveitado e deixam de vê-lo no contexto das implicações e afetações simbólicas que a cultura opera nesse espaço, nesse território, enquanto algo que traz ou não ações.

O território para ele aparece como uma informação que é necessária para a identidade grupal ou individual que se liga ao reconhecimento de si, por outros.

Entre os povos da antiguidade, de um modo geral, a noção de ser humano discriminava, segundo o autor, os indivíduos não afetados pelos limites do espaço do grupo em questão.

Logo, essa dimensão territorial não se destaca apenas em culturas antigas, mas aparece também presente, de muitas maneiras, nas chamadas sociedades modernas industriais, onde as representações dos seus espaços traduzem o poder do Estado. A soberania da geografia política nesse sentido acaba delimitando soberanias ou zonas de poder, sempre configurando o mundo de acordo com a representação da realidade chamada Estado.

É válido lembrar, ainda segundo Sodré (2002), que o espaço também deve ser visto como um espaço orgânico – o espaço dos corpos vivos e dos grupos sociais –, a relação espacial suscita a noção de forma social entendida como um conjunto formado de elementos múltiplos.

Para Ribeiro(2003, p.66 -7):

A percepção espacial baseada nas vivências dos habitantes é um dos parâmetros possíveis para se complementar e fundamentar a experiência arquitetônica, já que o “espaço observável”, constituído da arquitetura só existe enquanto percebido pelo observador.

O espaço, considerado concreto e visível afeta as pessoas que são armazenadas de acordo com os lugares que pra si são amados ou depreciados de acordo com suas experiências ou o seu próprio passado.

As experiências espaciais, portanto, são construções do homem, configurando-se como uma das referências básicas para a existência humana, logo de sobrevivência de uma determinada memória ou cultura, como é o caso dos africanos “diasporizados” no Brasil, do qual tem relatado Sodré (2002).

Falar, então, de dimensões do espaço construído e do espaço interacional, é falar, nesse sentido, do espaço arquitetônico e urbanístico enquanto espaço imaginário e concreto, pois sendo imaginário esse espaço representa um conjunto de símbolos que coordenam sentidos e significações a eles atribuídos, enquanto que o concreto é o ocupado pelo material, no sentido de preencher o vazio.

Mas o espaço imaginário é muito mais amplo que esses espaços concretos da arquitetura, porque nesses espaços verificam-se articulações de práticas sociais, padronização de diferenças sexuais, confirmação de hierarquias, inclusão e exclusão enquanto mecanismos de controle (RIBEIRO, 2003).

Sodré (2002, p. 39) também afirma que o território, que o espaço pode ser segregado, uma vez que a situação é referente à maneira pela qual o homem ocidental percebe, estrutura e usa o espaço territorial:

Assim, considerando-se os territórios do ponto de vista do acesso que a eles se pode ter, chega-se a uma classificação de quatro tipos: 1) *território público*, que abrange ruas, praças, ônibus, teatros etc.; 2) *território da casa ou privado*, ou seja, qualquer lugar nomeado como “lar”, ou então o espaço particular da sala de trabalho; 3) *território interacional*, definido pelas áreas de acesso restrito a pessoas legitimadas, como, por exemplo, os estudantes inscritos numa universidade; 4) *território do corpo*, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade.

As formas de segregação ajudam a entender a dinâmica das representações desses terreiros na constituição da mesma e dos imaginários que comportam os seus rituais.

O autor acima citado afirma que, com o afastamento de escravos e ex-escravos, que era algo fundamental para as mudanças que aconteciam na sociedade no final do século XIX, essa relação do espaço segregado tinha por objetivo romper com o social, o econômico e com as formas ideologicamente herdadas da colônia, daí que se verifica as várias formas de segregação territorial, que podem ser consideradas como tradicionais na organização dos espaços brasileiros.

O espaço também privilegia a exclusão. A reforma de Pereira Passos no Rio de Janeiro no final do século XIX é um exemplo. O escravo era visto ou passou a ser visto como um empecilho ideológico à higiene e à modernização.

Discursos de diferentes procedências sociais colocavam-no lado a lado com os miasmas e a insalubridade, quando na realidade, além da condição escrava, o próprio homem negro recebia conotações negativas de parte da estrutura social, afinal, as categorias pobres e, sobretudo negras também eram sinônimos de classes perigosas (CHALHOUB, 1996).

O negro já havia sido excluído por ocasião do movimento de independência, sobretudo por causa do Pacto Social ali implicado. A composição das classes nesse novo projeto republicano, não oferecia ao negro um espaço oficial na sociedade – a Lei de Terras de 1850 comprova essa ilegitimidade, porque como é sabido, até a presente data, qualquer pessoa poderia adquirir um pedaço de terra. Próximo do advento da abolição, essa lei passou a decretar que somente quem tivesse dinheiro para pagar pela terra é que teria o direito sobre a mesma. Dessa forma, o negro é privado ao acesso à terra e por conseqüente, privado da sociedade, do *status quo* naquele momento.

Coube a Umbanda, não necessariamente a ela esse papel, mas a composição de suas entidades apresenta também esse caráter legitimador de espaços antes segregados ou excluídos do teatro social vigente, embora não tenha afirmado na sua totalidade e na sua historicidade esse compromisso, pois se de um lado ela se manteve africanizada, por outro, sob influência do Kardecismo, trouxe “a morte branca do feiticeiro negro” (ORTIZ, 1978).

Mas o processo só pode ser entendido, através da ótica da constituição do patrimônio, sendo que o mesmo pode ser concebido como território, ou seja, algo pertinente a uma localização, aos limites, da ação de um sujeito, é também a especificidade de um espaço social, uma zona de limites entre o social e o que não se define inteiramente em termos sociais: a biologia, a língua, a física das coisas (SODRÉ, 2002).

O patrimônio simbólico do negro brasileiro, a sua memória cultural da África, afirmou-se como um território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação.

Quando se perdeu a antiga dimensão do poder guerreiro, o que restou para os membros diaspORIZADOS, portanto, desprovidos de território físico, foi a possibilidade de se “reterritorializar (conforme coloca o autor), na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (SODRÉ, 2002, p. 53).

O *terreiro* aparece na primeira metade do século XIX, conhecido como *egbé*, a comunidade litúrgica. Nesses terreiros, podemos incluir, dentro da temporalidade histórica, os Candomblés, Xangôs, Pajelanças, Juremas, Catimbós, Tambores de Minas, Umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelas diversas formas de cultos afro-brasileiros em sua distribuição pelo espaço. O importante, é que ainda hoje, permanece nesses espaços o princípio de “um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais (...)”. (SODRÉ, 2002, p.53).

Embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção entre o que é profano e o que é sagrado, o terreiro é um espaço considerado como “profano” e “sagrado” ao mesmo tempo. O profano se refere diretamente à comunidade, às pessoas que ali residem, é o espaço

urbano, tanto público quanto privado, enquanto que o espaço sagrado remete à ordem da natureza, de um espaço que compreende as árvores, o mato, os altares dos santos ou dos orixás.

As mudanças urbanas e sociais sofridas por esses terreiros ao longo da história impedem muitas vezes a observação de distinções como estas, entre esses dois espaços. E nisso, consiste em um mundo de imaginários e representações, afinal “o espaço pode inclusive ‘morrer’ e passar para o além, a fim de que os membros da sua geração possam habitá-lo. São numerosos os ritos de reconstrução do mundo de restauração de espaços” (SODRÈ, 2002, p. 67).

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstruir suas linhagens era sempre um ato político de repatrimonialização, conforme explica Sodré (2002).

O culto aos seus ancestrais de linhagem e dos princípios cósmicos originários ensejava na criação de um grupo ligado a um patrimônio que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e um jogo que era capaz de comportar sedução, pelo sagrado, dos elementos brancos da sociedade global.

Não podemos aí, esquecer do processo de carnavalização (BAKHTIN, 1987), onde por meio desse espaço tido como sagrado os negros refaziam em terras brasileiras uma nova realidade, fragmentada.

Perante essa nova necessidade e realidade, o processo de construção do imaginário africano no Brasil, teria que alcançar novas dimensões, portanto, para alguns grupos étnicos, como os iorubás, o terreiro teria de deixar de lado a reconstituição físico-espacial do palácio de suas antigas comunidades, buscando novos caminhos para a conquista de lugares onde se podia estabelecer um espaço legítimo, sobretudo um espaço interacional.

É importante dizer ainda, que esses espaços – sagrados - negro-brasileiro é algo refeito constantemente dentro dos esquemas ocidentais da percepção que o próprio ocidente tem de espaço. Assim, o aproveitamento de espaços, fissuras, interstícios, infiltrações, é uma fusão desses conceitos, criando um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro.

Mas tudo isso, é processado ao lado do sincretismo negro da Macumba, da Umbanda, cultos estes que se desenvolveram no Rio de Janeiro tendo por base de *continuum* religioso, os terreiros da Bahia, ou como Sodré chama – o modelo baiano.

O sincretismo – negro da Macumba e da Umbanda – é, portanto, produto desses terreiros de modelo baiano, migrados para o Rio, e eram, no entanto, casas, e não tinham seus líderes a mesma posição socioeconômica dos líderes de terreiro na Bahia. Eram pessoas de

categorias mais populares, pobres, que obtinham parte da sua renda nas atividades dos terreiros.

No que concerne ao produto da presença desses terreiros no Rio, apesar das diferenças entre a Macumba e a Umbanda, o que distingue uma da outra e ambas do candomblé é a inexistência de uma estrutura patrimonialística.

O que predomina na Macumba/Umbanda é o aspecto da “religião” do culto negro, sem aquelas características messiânicas, porém, com a presença da sociabilidade de contingentes populacionais desenraizados.

O aspecto – da religião do culto negro – de sociabilização ao nível das camadas populares sempre foi recalcado nas representações que as classes dirigentes faziam do povo, inclusive na questão da moradia popular.

Tem aí uma questão que é importante frisar, que é a questão do periférico enquanto conceitos geográficos, que não pode ser tomado como todo o conjunto simbólico que reside no sentido do espaço físico também ser periférico, daí que a idéia de centro, enquanto representante de uma economia próspera e de uma organização social perde seu conceito (SANTOS, 1996).

Há, uma oposição entre o que é considerado organizado e rico e o que é visto como pobre e desorganizado. Esse fator é importante porque contribui para definir as regras de conduta social desses espaços ocupados pelos terreiros.

Nas minhas pesquisas de campo, a maior parte dos terreiros que visitei também estão localizados em regiões que podem ser consideradas periféricas. O mapa na página a seguir mostra essa realidade.

A ocupação desses locais, os quais também insere Dourados, sugere um outro fator, que é a criação de espaços chamados de “comuns”, que são depreciados pelas elites, sobretudo, quando essas elites estão sob a influência dos novos modelos de urbanização inspirados na civilização européia.

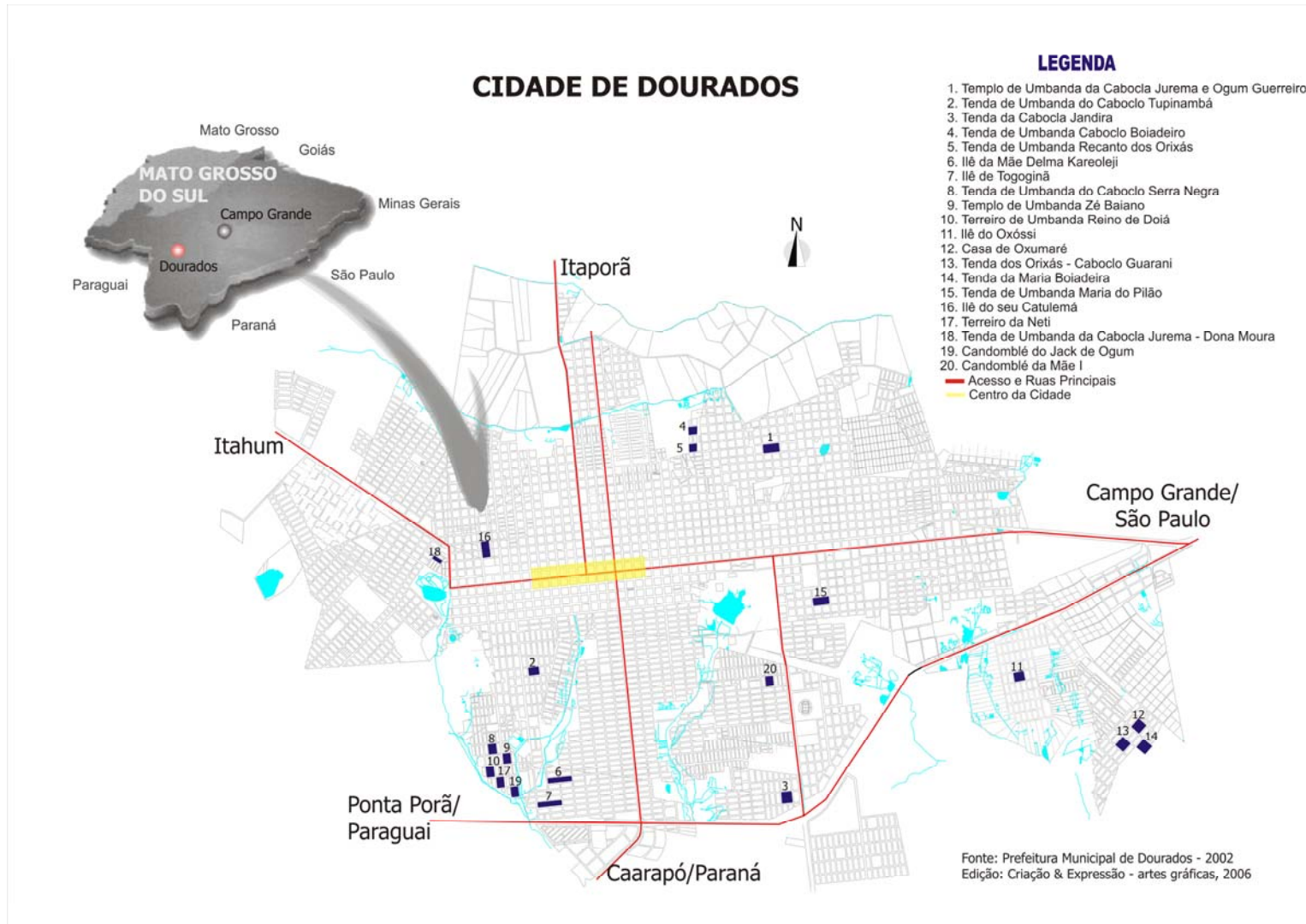
Como a maioria desses terreiros fica, por assim dizer, em regiões distantes do centro e também dos bairros residenciais, onde parte de uma elite vive, a presença dessa mesma elite nesses terreiros é importante objeto de contribuição para essa análise.

Alguns terreiros, dada as condições da competência de seu trabalho, acabam sempre ficando famosos e assim, elitizando o público que o frequenta. Assim é o caso do terreiro da *Dona E* que é um terreiro cujo espaço além de sagrado a sua interacionalidade ficou também muito restrita. Somente poucas pessoas o freqüentam, são setores elitizados da sociedade douradense, que não querem ser vistos no meio popular. Há também uma outra questão, esse

espaço, não fica tão distante do centro da cidade, funciona nos fundos da casa de *Dona E*, e as reuniões acontecem quando os partícipes necessitam.

A dinâmica desse terreiro no caso, atende a um aspecto bem diferente do contexto mais comum e que se pode observar na movimentação dos outros terreiros, afinal, neste, não é o partícipe que congrega com aquela realidade, não é ele que compartilha com aquele ritual, acontece o contrário, é o ritual, o litúrgico que se adapta às necessidades de vontades dos partícipes.

É importante frisar que a constituição periférica desses terreiros acompanha de certo modo o próprio crescimento da cidade, no caso Dourados – o que remete aqui, a um caso específico. Além disso, esses espaços se por um lado apresentam como periféricos no contexto da totalidade espacial da cidade, por outro, muitos deles estão localizados no centro do bairro, ou como digo, no centro da periferia em que se encontra, logo, passam a ser um ponto de referência geográfica e cultural e também simbólica daquele espaço.



As disputas no campo simbólico social das representações se tornam cotidianas, por isso o discurso legitimador, tem que ser renovado, ressignificado constantemente.

Na prática isso se processa quase que como uma luta, como é o caso em que tive a oportunidade de acompanhar quando visitei um centro de Candomblé em um bairro da cidade.

Esse centro de Candomblé, conhecido como Candomblé da *Mãe I* está localizado muito próximo da Igreja Universal do Reino de Deus, pode-se considerar que a Igreja se localiza em uma quadra e que o terreiro em outra, portanto, ambos espaços sagrados e litúrgicos dividem o mesmo território simbólico.

Segundo o relato de *Mãe I*, o terreiro nunca implicou com a igreja, mas a igreja sempre implicava com o terreiro, com altas orações em que remetiam ao terreiro como sendo ali um local de profanação do nome de Deus, em que os espíritos que ali habitavam eram todos vindos das trevas.

Mas, a luta de bens simbólicos pelo que conta *Mãe I* não ficou apenas no campo discursivo ganhou uma dimensão maior, chegou ao ponto dos fiéis da igreja cercarem o terreiro com sal, uma prática ritualista cujo significado é a purificação do local.

A chefe do terreiro em resposta a essa atitude, juntou todo o sal que haviam colocado em volta do terreiro e jogou dentro da igreja.

O uso da linguagem nesse sentido enquanto uma representação é a prática de desbancar o discurso do outro, no caso da igreja, esse outro apresenta uma prática de uso da possessão que para esse segmento da liturgia cristã, deve ser combatido, e combater no caso, não é apenas a questão da possessão, mas de todo o patrimônio ali instalado, afinal o jogo nesse contexto é quem dominará aquele espaço simbólico.

A igreja é um estigma para esse terreiro, que precisa criar um discurso e uma representação que dê conta de tornar a sua prática legítima frente a esta já imposta.

No caso da Umbanda, pela sua característica de “religião” e pela sua proximidade com o kardecismo, o discurso que os chefes de terreiro proclamam, está diretamente dentro da ótica kardecista, que é respeitar esse próximo, mostrar que suas entidades são espíritos de luz, são evoluídos, não são mais aqueles tipos sociais antes excluídos.

Uma outra questão também é a representação sócio-econômica de alguns de seus partícipes que contribui para uma construção positiva da prática religiosa em questão, ou seja, a presença de médicos, psicólogos, professores, políticos, significa que se essas pessoas, com importância social freqüentam o terreiro, ele não mais converge com antigas práticas inferiores, mas apresenta agora uma outra dinâmica, mais elevada e povoada de espíritos iluminados. Não trabalha mais para o mal, e sim para a propagação do bem. É comum observarmos nos terreiros a presença desses tipos.

Mas no caso do Candomblé, por não possuir essa característica de “religião”, e por não ter uma tradição ou não se apresentar afinado com o kardecismo, essas construções deveriam seguir outro sentido, no caso de Dourados, os Candomblés que visitamos, partilham tal qual a Umbanda, do segmento kardecista.

E há aí uma outra questão a ser colocada. Se comparados com os terreiros de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde os Candomblés são muito ricos, esses terreiros em Dourados já não apresentam essa mesma riqueza e por isso, é necessário construir um espaço interacional que se aproxima e muito da Umbanda. No caso a presença de pessoas pertencentes a elite não só contribui financeiramente com o sustento do *egbé*, como também – e nesse caso isso também é observado na Umbanda – essa presença, constrói uma relação de amizade que quando expandida no meio social serve de ponte ou de caminho para aqueles partícipes que não tem assistência pública para a saúde, ou que lhes falta até um emprego.

Um caso típico desses foi possível observar no Terreiro do Caboclo Tupinambá, onde uma cambone por não ter condições de alugar uma casa pela imobiliária, através do terreiro conseguiu o seu lugar para morar graças a um dos médiuns que tinha algumas casas para alugar. Na relação de amizade que conquistaram, foi possível ajudá-la.

No discurso da *Mãe I*, diz ela, que só devolveu o sal porque queria dizer ao líder daquela igreja que ele estava faltando com o respeito para com a sua escolha religiosa, e que ela nunca o teria incomodado e que não era justo que ele a incomodasse.

Bem, a história que ela nos relatou, termina por aqui, mas a nossa análise ainda nos permite perceber que o discurso que ela profere é um discurso de aceitação e de busca de convivência tranqüila com os vizinhos de outra religião em que está diretamente afinada com a filosofia do cristianismo, e nesse sentido, o simbólico representativo no caso é afirmar a sua liturgia como algo benéfico aos seus seguidores.

Cabe ressaltar que esse benefício já é a busca por uma representação que visa ressignificar a imagem negativa que o Candomblé tem no meio social. Dizer ou praticar o respeito ao próximo, manter a prática litúrgica dentro do espaço sagrado e interacional do terreiro, deve ser nesse sentido visto como uma forma de respeitar o espaço público e alheio.

Mesmo as entregas de oferendas ou trabalhos como são chamados aqui em Dourados, respeitam esses espaços e a temporalidade, pois, dificilmente vê-se aqui na cidade, oferendas no portão do cemitério, ou nas praças. No máximo, usam o cruzeiro do cemitério para o depósito de flores e velas. Oferendas mais complexas são feitas longe da cidade.

Quer dizer que essa extensão do terreiro para “dentro” da cidade se faz em outras dimensões espaciais, indo não para dentro da cidade, no sentido literal mesmo do termo, mas para “fora” da cidade, nos rios e matas ciliares, constituindo assim os espaços como espaços

sagrados e também em extensões do terreiro. Mesmo as entregas que devem ser feitas nas encruzilhadas – que seriam os trabalhos para os exús – são oferecidos em lugares em que a presença de habitações é muito rarefeita.

Os frequentadores dos segmentos religiosos daqui de Dourados, dizem preferirem esses espaços, devido a cidade ser pequena onde todo mundo conhece todo mundo, e daí, a necessidade de não expor a sua figura.

Sobre essa questão, acompanhamos, durante os trabalhos de campo, a entrega de uma oferenda para uma pomba-gira, e que, portanto, deveria ser feita em uma encruzilhada. Fomos convidados pela médium responsável pela oferenda, sabendo ela e as duas senhoras que haviam encomendado o trabalho, do nosso interesse sobre o fenômeno.

Acompanhei a organização de todos os preparativos: os alguidares com farinha, o mel, as rosas, as velas, o cigarro, a maçã, a champanha, todo o material que era necessário para a entrega.

Era uma oferenda em que a entidade invocada deveria solucionar um problema amoroso. Mas a complicação dessa entrega e que nos chamou de fato a atenção foi a questão da extensão do terreiro para fora da cidade, ou seja, processo de ampliação do sagrado daquele espaço legitimado para um outro espaço, que até então é público e que deve ser legitimado pelo espaço de tempo de uso para a oferenda em um espaço sagrado daquele terreiro, e assim, como extensão do mesmo.

Sáímos dessa forma, todos em busca de um local onde se pudesse praticar o ritual. A princípio, a escolha do local estava voltada para uma região periférica de um bairro localizado nos arredores da cidade, onde quase não há habitações e ali, onde as ruas, abertas de qualquer modo em meio à pastagem, formam constantemente encruzilhadas favorecendo o uso do local para esse tipo de prática litúrgica.

Mas o local também é usado por consumidores de entorpecentes, drogas de maneira geral, logo, a presença da polícia é quase que uma constante.

Foi justamente o que aconteceu. A encruzilhada para a realização da oferenda era bem afastada das residências, pouco iluminada, um ambiente em que a entidade poderia vir sem ser notada e ouvida pelos moradores próximos.

Começaram então a descer do carro todos os alguidares com os ingredientes necessários para o ritual, e eu estava ali, somente observando, sem pronunciar palavra alguma, justamente tentando preservar ao máximo a naturalidade daquela prática, sem que mesmo a minha presença pudesse modificar o seu uso.

Como já disse, é um local também visitado pela polícia, e no momento em que estavam essas senhoras organizando os ingredientes para a oferenda, a viatura da polícia

apareceu ao longe, e para o espanto delas, o ritual antes que começasse teve que ser interrompido a uma velocidade extrema. Inclusive a minha ajuda para recolher aqueles materiais foi requisitada, modificando inclusive o uso prático desse ritual em que uma pessoa estranha não tem autorização para pôr a mão.

Saíram em seguida, as senhoras e eu, como se estivéssemos fugindo, como se aquela prática fosse proibida. Quando indaguei o porque daquele comportamento, disseram que uma daquelas senhoras era conhecida dos policiais e uma figura muito conhecida também na cidade.

O local foi mudado para uma área bem distante da cidade, alguns quilômetros daquela região.

Não cabe aqui relatar como foi o ritual em si, por que o que importante é a constituição do espaço, e também de como as práticas sociais influenciam nessa dinâmica.

O que quero dizer é que o espaço individual dos partícipes desses segmentos religiosos também contribuem para a interação dessas práticas representativas, e desta forma, conforme pude observar, elas estão ligadas com estigmas históricos, do preconceito, pois são vistas como bárbaras, de baixo espiritismo, de feitiçaria, logo, esse imaginário constituído dentro dessa representação é fruto da interação de segmentos religiosos contrários a essas práticas, mas não só segmentos religiosos, a posição social que muitos frequentadores desses espaços possuem.

O problema no caso acima não era a polícia, não era se a polícia ia ou não ver o ritual, mas sim, quem estava participando desse ritual, e daí, o conhecimento, a imagem que essa pessoa, que esse indivíduo projetou na sociedade. Na missa que elas frequentam para fazer o seu jogo social, como disseram as senhoras - quando perguntei acerca do ocorrido -, haveriam pessoas que poderiam saber por intermédio daqueles policiais, e que pertenciam aos seu círculo social.

Quer dizer que o ritual católico não servia para a resolução dos problemas que elas precisam que sejam resolvidos, daí que a Umbanda para elas é a solução eficaz por um lado, porque por outro, não querem ser vistas ligadas a essas práticas, afirmam que por serem comerciantes, podem perder seus fregueses, cujas filiações religiosas variam entre o kardecismo, o catolicismo e o protestantismo. E é importante esclarecer que o fato delas não assumirem a prática umbandista, está diretamente ligado à questão do comércio, pois são frequentadoras de muitos terreiros na cidade.

Débora, também relata essa questão presente no terreiro que frequenta, quando diz que “no terreiro vem sempre gente humilde, pessoas de classe média. Tem uns de classe alta que

também freqüenta, mas é muito difícil. Eles já são mais reservados, eles já não querem demonstrar que freqüentam”.

O *status quo*, nesse sentido, é um moderador, complicador e favorecedor da representação que os terreiros tanto de Umbanda quanto de Candomblé de Dourados constroem, e influenciam também na constituição dos imaginários que organizam e povoam os seus rituais, conforme já disse também com relação à questão da cambone da Tenda de Umbanda do Caboclo Tupinambá.

O processo de legitimação desses espaços nesse contexto, que é o da movimentação dos terreiros de Dourados, apresenta um processo específico e complexo, porque se observa por meio dessas informações como são dinâmicos e interativos os diferentes espaços ou territórios sagrados e interacionais constituídos aqui.

Veja como os espaços, as fronteiras entre o catolicismo, o protestantismo e os segmentos afro-brasileiros se interagem de maneira fluída no meio social, e nesse sentido, como é ampla a luta pelo mercado de bens simbólicos, por que as fronteiras não estão fixadas entre este e aquele segmento litúrgico, como no caso do candomblé da *Mãe I* e da Igreja Universal, ao contrário, não se pode dizer que as fronteiras são fixas, pois estão elas em constante movimento, na medida em que elementos deste ou daquele discurso ou práxis são incorporados ou excluídos de um novo discurso ou práxis.

Só a movimentação dos partícipes de um espaço ao outro modifica o funcionamento, altera o discurso. Assumir ou não, ser ou não ser a referência desta ou daquela designação religiosa contribui para a legitimação ou não das práticas existentes nesse meio social e, um outro dado importante, que cabe aqui ressaltar, é que a movimentação de corpos é a constituinte de um outro espaço que interage nesse meio, que são os espaços do corpo, conforme já assinalamos.

Quando a médium representante desse terreiro teve que “fugir” da polícia por causa da questão ampla que envolve as suas fiéis, os elementos legitimadores da prática daquele terreiro foram imediatamente modificados. A dinâmica litúrgica desse espaço passa a obedecer a um conjunto de cultura que é comum aos seus partícipes, que é, portanto, comum ao espaço do corpo.

Um outro exemplo que me faz pensar na análise de constituição de espaços sagrados e litúrgicos e interacionais é o caso da Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro.

Visitei o terreiro três vezes, sendo que dessas três, duas foram durante a semana e em horário que não tinha trabalho na casa. O terreiro divide também o espaço com a moradia da sua chefe, a *Mãe G*.

Cabe aqui ressaltar que em minhas visitas por esses terreiros, que somam no total 20, a constituição do espaço não surgiu senão antes como moradia, um *espaço privado, profano*, que fora depois dividido com um *espaço sagrado, interacional*.

Não é via de regra, mas é necessário ainda de pesquisas que analisem a questão, mas o que encontrei na maioria desses terreiros é essa constituição do espaço sagrado, interacional, ou seja, primeiro o indivíduo cria ali a sua casa, frequenta um outro centro de Umbanda ou de Candomblé, depois, com o passar do tempo, faz da residência, um novo centro.

È o caso da *Mãe G*, que frequentava o terreiro da *Mãe N*, junto com outros tantos chefes de terreiros de Dourados, e que depois, saiu e montou seu próprio terreiro, isso, dentro de um contexto de brigas, insatisfações, e de mudanças de ritual ou de *continuum*, pois também observei muitas particularidades ritualísticas entre os terreiros visitados.

Desses 20 terreiros que tive a oportunidade de visitar, somente o Ilê da *Mãe Delma Karoeleji* é uma constituição espacial designada somente para esse fim, contou-me ela em conversa informal que comprou aquele terreno para a construção do terreiro. A sua casa, fica a duas quadras do terreiro, e que a escolha do terreno dependeu do local de sua moradia. Nos outros terreiros, todos os chefes dividiram os seus espaços privados, por assim dizer, num outro espaço, o espaço litúrgico, o terreiro.

Voltando na questão na Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro, em conversa informal²², que tive com a chefe do terreiro, a *Mãe G*, me contou sobre a sua relação com uma Igreja localizada na rua próximo onde situa a sua casa. Segundo ela, os fiéis dessa igreja, logo que o terreiro foi aberto, acompanhavam os trabalhos, inclusive muitos deles trabalharam ali como médiuns, depois, aos poucos, foram se convertendo para essa igreja, localizada a poucos metros.

Indaguei ao pastor também em conversa informal, sobre como a igreja via a presença daquele terreiro, não quis falar nada além de que a igreja ali estava como obra de Deus para salvar as pessoas que iam ao terreiro.

²²As informações que levantei a respeito dessa questão, foram todas fornecidas em conversas informais, daquelas em que o pesquisador chega ao local e ali se apresenta, fala de sua pesquisa e assim infere com uma série de perguntas. São essas informações que utilizei para entender também a constituição espacial desses terreiros em Dourados, pois, ainda que marcava uma entrevista com o chefe do centro, do terreiro, nem sempre este estava disposto a fornecê-la.

Quero também deixar claro que as dificuldades para o não fornecimento dessas informações se remetem ao fato de que o gravador talvez venha a inibir o falar, ou o fato mais significativo, que só percebi algum tempo depois é que muitos desses chefes de terreiro, me confundiam com alguma pessoa que tinha por interesse fundar uma federação ou senão o próprio representante da federação, o qual muitos terreiros aqui em Dourados não fazem e nem querem fazer parte.

A chefe de um terreiro de um bairro bem afastado da cidade, o Jóquei Club, me disse que houve muitas tentativas para a criação de uma federação de religiosidades afro-brasileira aqui em Dourados, mas o que sempre se conseguiram foram pessoas que recolhiam o dinheiro dos possíveis confederados e depois iam embora e nunca mais voltavam. Daí também, que entendi a resistência na contribuição para com as entrevistas, ficando boa parte das informações levantadas em conversas informais.

Em uma segunda visita, quem me atendeu foi sua esposa, que gentilmente disse que muitos dos seus fiéis já haviam participado daquele culto de Umbanda, e que quando foram “resgatados” pela obra da igreja, estavam totalmente perturbados e *endemonhados*, e que a saída que a igreja encontrou para evitar que o “mal” praticado ali, naquele espaço, pudesse invadir o pensamento e as vidas de seus fiéis, foi não mais usando o caminho que passa em frente ao terreiro, e nem as ruas laterais que perpassam pela principal de acesso ao mesmo. Com relação às ruas laterais, elas são usadas somente quando não tem toque, não tem ritual na Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro.

Nos dias em que a Tenda funciona, a igreja pára os seus trabalhos, sua liturgia costumeira e entra em vigília para combater o ritual.

O que se observa com este caso é novamente aquela disputa de bens simbólicos onde os espaços constituídos tendem a ampliar a sua fronteira, criando uma luta entre quem vai ser dominado e quem vai dominar.

Os elementos do discurso nesse caso são importantes porque remetem diretamente a uma prática que, no caso da igreja, consolida a sua visão demoníaca para com o terreiro, enquanto que para o terreiro, pelo que observei da *Mãe G*, a solução foi o silêncio, manter o seu ritual dentro daquele território sagrado, interacional, de modo que a sua imagem, a sua representação, com tal atitude seja de certa forma deslocada, desviada daquela representação ou apropriação que a igreja faz.

No que se refere aos fiéis que antes participavam da Umbanda e agora estão na igreja, deve ser analisado dentro da ótica do jogo do espaço do corpo, daquilo que o indivíduo busca de melhor para si, e o melhor muda, varia conforme as experiências vividas, conforme o contato com o sagrado, os rituais e a sua disposição para a realização.

O mal que a igreja diz que combate em relação ao terreiro da *Mãe G*, é um outro ponto importante, porque é um discurso constituído de imaginário, refere-se aí ao imaginário da magia, conforme já discuti, que é a percepção dos símbolos e dos signos que povoam o universo ritualístico deste ou daquele ritual que, quando não estando em conformidade com uma prática mais universalizada, tende a exclusão ou ao questionamento.

Falei sobre essa questão que “o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem”, ora, isso está claro nessa relação, pois, enquanto as igrejas doutrinárias cristãs combatem a possessão, os segmentos afro-brasileiros convivem diretamente com ela, invocam espíritos como sendo eles também co-partícipes e fundadores de seus rituais.

Esse “dizer” das bruxas, quero esclarecer que é aquilo que se representa, ou aquilo que se pretende representar. Todos os imaginários que a Umbanda apresenta, são historicamente um meio de seduzir através do sagrado, setores da sociedade que antes a combatiam.

Na constituição dos múltiplos espaços de atuação, constituem também múltiplas representações que são constantemente ressignificadas, reelaboradas no sentido de ampliar ou tornar mais eficaz a consolidação dos espaços conquistados, tanto concreto quanto simbólico.

Desse modo, a Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro é um exemplo, de um lado de resistência e de outro, da dinâmica da representação que deve ser construída para a sua própria manutenção.

Daí que a representação que os terreiros de maneira geral buscam é aquela que as tornam também superiores e não mais inferiores como os setores do kardecismo e do catolicismo antes faziam, e nesse processo de positivizar tal imagem, os elementos dessas designações são incorporados em suas práticas, e, sobretudo em seu imaginário.

Os elementos católicos, por exemplo, estão presentes na constituição do espaço sagrado da Umbanda, conforme a imagem a seguir:



Imagem 06: Altar central. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

A composição imagética desse altar obedece aos mesmos critérios de outros centros de Umbanda de Dourados. Dos outros centros não tive autorização para a realização de imagens, por questões já ditas quando nos referimos a respeito da questão das entrevistas (Ver nota de rodapé n. 22).

Essa composição conforme pode-se observar abrange os santos católicos, as entidades umbandistas e também orixás do Candomblé. Na parte inferior do altar estão assentados ao centro aos caboclos, ali estão porque precisam manter contato com a terra e também porque são as bases constitutivas do ritual. No lado direito, os pretos-velhos, tendo logo acima uma imagem do “pai Joaquim”, considerado como uma entidade mais tradicional do culto de Umbanda, tanto que nos outros centros também encontramos mais dessas mesmas imagens.

No lado esquerdo do altar, uma imagem de São Pedro sentado sobre uma pedra com a Bíblia do lado – no sincretismo, o santo é representado por Xangô o rei das pedreiras e senhor da justiça, tanto que próximo a imagem, tem ali depositada uma machadinha, que é visto no meio como símbolo da justiça.

Logo acima, está localizado São Lázaro, São José, o Arcanjo Miguel na parede – considerado o rei chefe da Umbanda – São Jorge, sincretizado por Ogum, e São Cosme e Damião. Na parte superior encontra-se Oxum, ao lado de Nossa Senhora Aparecida e uma pequena imagem de Santa Luzia, no outro lado do altar, duas imagens de São Sebastião e mais ao alto, cuja imagem ficou perturbada pela presença das bandeiras, uma imagem de Jesus Cristo, ressignificado na figura afro-brasileira de Oxalá.

A imagem não ficou bem enquadrada devido ao tamanho do espaço que tinha para distanciar e melhor enquadrá-la no ângulo, por outro lado, também não mexi nas bandeiras para descobrir a imagem de Oxalá, por que entendo que é a dinâmica daquele centro, e o pesquisador não tem o direito de intervir.

Ainda nas paredes, além das imagens de Pai Joaquim, bem acima tem mais uma de uma preta-velha, e do outro lado uma imagem da aparição de Fátima e outra de São Cosme e Damião.

A composição imagética para quem adentra o recinto, lembra num primeiro momento o altar católico, e quando se verifica a presença dos santos, a representação dessa forma de religiosidade gera uma nova visão deste culto.

Não há, pelo que observei uma hierarquia na organização e distribuição das imagens. Não há uma regra de organização, muitas dessas imagens foram presenteadas ao centro como uma espécie de ex-voto, em agradecimento a alguma graça recebida. Nos outros centros em que visitei, a mesma situação se repete. Há apenas uma questão pontual: Oxalá ou Jesus Cristo nesses altares sempre ocupa a mesma posição, ou seja, a mais alta possível do Altar, enquanto que, os Caboclos a mais baixa, para manter o contato com a terra, uma vez que eles são considerados a força do terreiro, porque seu deus, seu orixá protetor é Oxóssi, o deus das matas, que é guerreiro e zela por elas.

Quando volto o meu olhar para o altar, a imagem observada sugere a análise de que esse altar é a memória presente e viva de todo um processo histórico de hibridações, sincretismos e mestiçagens que o encontro de três mundos proporcionou, a saber: o europeu, o africano e o indígena.

Do ponto de vista da representação para a cidade, ou seja, da projeção que parte do terreiro para o bairro, o primeiro espaço circular e depois, alargada por meio dos visitantes e fiéis para a cidade, a Umbanda, na ótica da Tenda de Umbanda do Caboclo Tupinambá e demais centros de Dourados, apresentam características próprias e capazes de resolver problemas de todos os tipos, sobretudo aqueles que são típicos da vida urbana.

O altar em sua composição me permite analisar também a dimensão do sagrado ali criado em relação à sua própria liturgia. Os muitos santos católicos e os orixás, convivendo num mesmo espaço, no centro desse *continuum* religioso, cria para o espaço público a imagem de uma religião que tudo aceita, não discriminatória, mas somatória, por que seus partícipes também podem viver situações sociais excludentes e ela própria também mantém em sua memória o estigma da exclusão.

Além disso, no campo discursivo, aceitar ou possibilitar o amplo uso dos santos católicos pode adquirir o significado de que seu *continuum* não está fora da ordem cosmológica criticada pelos setores cristãos que são contra o uso da possessão, e que, portanto combatem-na.

“Aceitar a Umbanda é aceitar a possessão”, e por isso, a possessão também precisa de elementos simbólicos que a legitimem pelo próprio fenômeno da possessão. Se a presença dos múltiplos santos católicos pode significar que não se compactua com o “mal” com o “diabo”, a aproximação com o Kardecismo, fazendo-se uso de sua ideologia, também pode significar que se trabalha com espíritos evoluídos e que a Umbanda também é uma “religião de evolução”, tal como é o conceito empregado pelo próprio Kardecismo.

Ainda sobre a questão, no início dos rituais é costumeiro recitarem a “Prece de Cáritas”, que é uma oração tipicamente kardecista. Além de invocarem o nome do doutor Bezerras de Menezes, Seu Severino César, personagens do meio espírita.

Os elementos quando apropriados para a constituição do seu imaginário, cria a representação de um ritual que está ou deve estar muito próximo do caráter de religião, como tenho dito:

Deus Nosso Pai, que tendes poder e bondade, dai força àquele que passa pela provação, dai luz àquele que procura a verdade, ponde no coração do homem a compaixão e a caridade. Deus, dai ao viajor a estrela guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso. Pai, dai ao culpado o arrependimento, ao espírito a verdade, à criança o guia, ao órfão o pai. Senhor, que a vossa bondade se estenda sobre tudo o que criastes. Piedade, meu Deus, para aquele que vos não conhece; esperança para aquele que sofre. Que a Vossa bondade permita aos Espíritos consoladores derramarem por toda a parte a paz, a esperança e a fé. Deus, um raio de luz, uma centelha de Vosso amor pode iluminar a Terra; deixai-nos beber nas fontes dessa bondade fecunda e infinita e todas as lágrimas secarão, todas as dores acalmar-se-ão; um só coração, um só pensamento, subirão até vós, como um grito de reconhecimento e amor. Como Moisés sobre a montanha, nós vós esperamos com os braços abertos, oh! Poder, oh! Bondade, oh! Beleza, oh! Perfeição, e queremos de algum modo alcançar a vossa misericórdia. Deus, dai-nos a força de ajudar o progresso a fim de subirmos até vós; dai-nos a caridade pura, dai-nos a fé e a razão, dai-nos a simplicidade que fará das nossas almas o espelho onde se deve refletir a Vossa Imagem. (SCHUTEL, 2003.).

Essa prece, costumeiramente invocada nos rituais de Dourados, apresenta na forma do discurso constituído, símbolos que a Umbanda busca na apropriação de uma imagem positiva, desintegrada da visão maligna designada a ela e, portanto, a legitimação passa a ocupar um outro espaço, o de uma “religião” com cerne conciliador entre a prática mágica herdada da África, mas com uma ideologia “cristã”, próxima do kardecismo, que trabalha com entidades ou espíritos de luz, médicos sobretudo, que praticam a caridade e o amor ao próximo.

Os elementos presentes em seu imaginário, contribuem para distanciar a Umbanda de sua origem feiticeira, chamada de macumba, mandinga, como era conhecido o feitiço no final do século XIX.

Sobretudo, aqui em Dourados, mesmo na recuperação da história de alguns dos terreiros, é possível identificar os estigmas que o próprio desenvolvimento da cidade proporcionou, daí o melhor entendimento com as práticas:

Construí meu terreiro. Ninguém me ajudou. Nenhum dia de serviço. Meu marido fazia massa. Carregava tijolo. Sozinho. Eu ajudava ele. Muitas vezes. Não tinha pessoas pra eu atender. Largava dos meus afazeres. Quando eu tava lá em cima. Já pra colocar o telhado. Deu uma tempestade muito grande. Derrubou todinha a construção. Ficou em terra. Meu marido disse que eles [entidades], não queriam uma igreja, pra eu trabalhar, porque se eles quisessem, tinham segurado. Eu falei que não era Deus. Olhei tudo caído no chão. Nos cantinhos que eu ia, o povo falava que só ia dar [ajudar], pra eu fazer uma igreja, porque diz que eu ia colocar um terreiro de macumba. Eu vi tudo caído. Ajoelhei. Pedi: “Deus, se você quiser que eu tenha a minha igreja pra fazer caridade, me ajude e levantar outra vez”. (Mãe N).

Mãe N no relato da sua história de vida, também recupera a questão da discriminação que os primeiros terreiros em Dourados sofreram. O leitor ao ler a sua entrevista na íntegra, editada no quarto capítulo desse trabalho, poderá observar que para os terreiros de Dourados, e digo isso, não apenas baseado no relato de *Mãe N*, mas porque foi possível a averiguação com outros chefes de terreiro, que existe uma distância, pelo menos, a tendência, a vontade de distanciar-se desses conceitos de feitiço e macumba. Os umbandistas não querem ser categorizados no mesmo espaço que o feitiço, a macumba ocupam. Preferem, estar no mesmo espaço em que o Kardecismo foi legitimado.

Dessa forma, há um outro fator também muito importante para ser relatado aqui. Existem dois centros aqui em Dourados que são Kardecistas, mas que mantêm práticas mágicas da Umbanda, pois em seus rituais de passe, são Pretos-velhos e Caboclos que vêm para os trabalhos de cura.

Encontrei essa dinâmica no Centro Espírita São Francisco de Assis e no Centro Espírita Franciscano. É importante relatar que seus dirigentes tiveram uma formação religiosa dentro da Umbanda e que na medida em que conheciam a cosmologia desse mundo dos espíritos, passaram para o Kardecismo.

Mas, apesar de não ser o objeto de análise, os atores sociais desses centros, se por um lado mantêm um *continuum* religioso voltado para o sistema kardecista, por outro, não romperam com a dinâmica umbandista, do emprego das entidades, do sistema de cura com ervas, do linguajar empregado.

Apenas aboliram o que o próprio kardecismo considera prejudicial ao corpo, que é a bebida e o tabaco.

Estou relatando esse fato, porque é costume, por exemplo, no Terreiro de *Mãe N* e na Tenda do Caboclo Tupinambá, do *Senhor T*, muitos de seus médiuns, irem nas sextas-feiras para o terreiro e às segundas-feiras para o centro espírita.

Inclusive na Tenda do Caboclo Tupinambá, um dos mais importantes médiuns do terreiro, é presidente de um dos centros espíritas, todas às vezes que este participa dos rituais ali na Umbanda, particularmente na gira de Baianos, o Baiano chefe sempre fala da questão, que ele também trabalha lá, com seus “irmãos espíritas”.

É válido ressaltar que pelos menos aqui em Dourados, apesar de muitas pessoas dizer serem umbandistas, a grande maioria ainda se considera espírita. E o fazem porque entendem por um lado, que como tudo é possessão, são então todos espíritas. Aos kardecistas, dizem e os chamam de “mesa branca”.

O ser espírita nesse sentido é uma questão discursiva de aceitação, por que na prática, a Umbanda inverte a ordem social vigente enquanto que o kardecismo mantém a mesma estrutura do teatro social.

A diferença aí resulta na presença da prática mágica, da manipulação dos elementos naturais, das oferendas, que não ficam restritas ao espaço sagrado interno do terreiro, mas precisam muitas vezes expandir, ir além. Para tanto, a apropriação de elementos tanto do catolicismo quanto do kardecismo são importantes, mas não significa que a apropriação desses elementos ocorra tal como é apropriado no espaço do catolicismo e do kardecismo.

O diferencial no sentido da liturgia está na sua forma de expansão para o além do espaço sagrado interacional do terreiro. Quando as práticas atingem o limite do espaço público, este precisa ser transformado em sagrado e o processo a meu ver é lento e depende de um espaço simbólico que o terreiro e todo o seu conjunto de expressões tem conquistado.

Locais como a Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, onde a trajetória histórica dos terreiros é muito mais antiga, as práticas litúrgicas já conseguiram a absorção dentro de um conjunto de elementos formadores ou contribuidores da cultura brasileira, como é o caso do ritual da lavagem da escadaria na Igreja de Nosso Senhor do Bonfim em Salvador.

O mesmo já não sucede em Dourados, somente alguns raros casos de exposição no espaço público se fizeram, conforme relata *Débora*:

Mas foi pra Ogum em 94 ou 95. Que fizeram os terreiros de Umbanda e alguns de Candomblé participaram. Foi que fizeram homenagem à Ogum. Que eles consideram como São Jorge. Eles fizeram! Mas, não tem mais. Foi uma festa pública. Foi aqui no ginásio do Água Boa. Foi ali! Se juntaram tudo ali. Foi muita gente. Pra ver como era. Se reuniram todo mundo ali. Depois disso aí, num teve mais. Eles vestiram um Ogum e uma Iansã. Cada dia no encerramento da festa. Cada barraca, que teve umas barracas lá, de comidas típicas. Representando ali. Fez uma sessão cantando, sem baixar espírito. Cada um fez sua homenagem ali. No final da festa.

Nos outros centros em que tive a oportunidade também de levantar informações, todos lembram o mesmo episódio, como sendo o único de expressão pública que as religiosidades afro-brasileiras fizeram em Dourados.

Pelo caráter da festa, de acordo com o relato de *Débora*, a intenção que se verifica é não somente homenagear esses orixás – Ogum e Iansã – mas também mostrar como é a dinâmica litúrgica de cada centro. Mostrar como é a possessão, sem que de fato ela ocorra ali, mas uma representação de como o *continuum* é estabelecido no interior do culto.

Pelo relato, foi uma primeira tentativa de buscar no espaço público uma maior legitimação, além disso, mostrar também que as expressões litúrgicas de Dourados se afinam com as dos grandes centros culturais do país.

Quando *Débora* diz que “*foi muita gente. Pra ver como era*”, sugere desse modo um caráter de curiosidade por parte dos frequentadores do espaço público, que carregam consigo a imagem institucionalizada das expressões dos terreiros, construídas historicamente no campo simbólico como sendo elas expressões do mal, de feitiçaria.

Cabe, portanto, aos terreiros aqui em Dourados, legitimar uma imagem nova que venha a constituir em uma expressão positiva de suas práticas litúrgicas, e nesse caso, parece que a entidade Baiano tem sido o caminho para tal expressão.

É importante dizer, que existe por um outro lado da análise, um caminho de dificuldades construído em que a própria depreciação desses espaços é o obstáculo principal – retornando a questão analisada na disputa de espaço simbólico.

A depreciação dos espaços aparece também nos discursos do senso comum, onde setores religiosos, por exemplo, o catolicismo e o kardecismo, na luta por um espaço simbólico de bens religiosos, constroem empecilhos e estigmas ideológicos à aproximação com as práticas de origem negra, mediante uma distinção generalizada entre o “alto” e o “baixo” espiritismo.

Aqueles centros que, por exemplo, mantém uma *práxis* muito próxima da Umbanda, não são considerados pelo meio kardecista de Dourados, com centros espíritas, estão ainda numa fase de intermédio, dentro do consenso que se tem de “evolução”, cabendo a eles,abolirem definitivamente os resquícios umbandistas.

No caso da Umbanda, uma parte de seu ritual, na busca por uma legitimação, modifica-o “branqueando” e “civilizando” seu espaço sagrado, excluindo tudo o que remete ao “baixo” espiritismo (BROWN, 1985).

Sobre isso, a Tenda dos Orixás - Caboclo Guarani, não usa em seus rituais o atabaque, nem cigarros e muito menos bebidas. O *Senhor V*, chefe do terreiro, diz que sua Umbanda é branca, mística, diferente da Umbanda praticada pelos outros terreiros em Dourados. Ele também reclamou que por causa disso, ficou excluído do grupo de umbandistas.

Nas conversas que tive com outros chefes de terreiros naquela mesma localidade, muitos criticaram a Umbanda da Tenda dos Orixás - Caboclo Guarani, por que dizem que o *Senhor V* nega a presença negra e africana da Umbanda.

Ainda sobre a questão é importante salientar que os espaços, quando constituídos ou destituídos, ressignificados, reelaborados, ampliados ou construídos, fazem parte do processo de constituição dos esquemas representativos a que se percebe fazendo parte dos imaginários dos rituais assim chamados de afro-brasileiros.

Se a representação, conforme entendi e expressei na primeira parte do capítulo é a apresentação de uma ausência, ou daquilo que está ausente, e assim interage no meio social

buscando um espaço simbólico em que a ausência seja explicitada, legitimada, a construção dos espaços, dos terreiros quero dizer, nada mais é do que parte do processo de construção das representações, afinal elas não permeiam somente o simbólico, mais o concreto.

No contexto da Umbanda, que é uma expressão afro-brasileira diferente das outras expressões, como o Candomblé, por exemplo, pela sua historicidade, a própria tem um processo de construção representativa que por um lado se afina com a constituição do território, do patrimônio, mas por outro lado, diverge, visto que surge com uma temporalidade recente em relação aos centros de Candomblé. Isso também não deve invalidar a questão de que ela deva ser vista e analisada enquanto produto do processo representativo ao qual os Candomblés fizeram parte, sobretudo o seu discurso é uma memória viva do processo.

Frente a questão, Maria Lúcia Montes no texto – A Figuras do Sagrado: entre o público e o privado(1998), enfatiza que as religiões afro-brasileiras ao adentrarem o período de modernização da sociedade brasileira que foi anunciado por volta dos anos de 1930, estariam ainda sob o peso da estigmatização e da perseguição.

Para a autora, a Umbanda ao buscar um meio de legitimação, alcançou uma nova forma de desqualificação e, ao mesmo tempo, na criação de um novo tipo de culto, que viria a constituir uma das formas de religiosidade mais populares do Brasil.

Se no campo das representações é possível observar assim, o jogo que se constitui como forma legítima de possuir um espaço seja ele concreto ou simbólico, a Umbanda dessa forma foi mais versátil porque aproximou de segmentos múltiplos da sociedade o que de certa forma lhe garantiu uma dinâmica diferente em relação às outras formas de religiosidades afro-brasileiras.

A Umbanda passa por um período de escolhas, de desiderato, de busca por elementos para compor um imaginário tributário de condições que pudessem superar os estigmas propostos pela situação atual.

Aos poucos, a aproximação com o Kardecismo lhe conferiu uma representação controversa daquela originária da antiga macumba, ligada as práticas bárbaras que relembavam de maneira excludente a presença negra, o resultado dessa aproximação acarretou conforme já disse na “morte branca do feiticeiro negro”.

É importante salientar, ainda segundo a autora, que sob a nova roupagem umbandista, muitas religiões afro-brasileiras, ao se colocarem ao lado do kardecismo, rapidamente ganharam adeptos, sobretudo esse crescimento é visto já nas décadas de 40 e 50, ainda que, as pessoas participassem desses cultos por um lado e por outro, diziam-se ainda católicas ou espíritas.

A partir dos anos 60 e 70 é que na verdade a Umbanda passa a ser distinguida do Kardecismo. Os fatores que nos remetem a entender tal distinção estão ligados ao cerne nacionalista da própria religião que ao apresentar as suas entidades, faz uma ponte ao passado histórico brasileiro, num momento em que a nacionalidade também se faz importante. O caboclo representante do índio brasileiro, o preto-velho o do ex-escravo, são símbolos que mantêm a memória do passado colonial, mas que se apresentam agora não mais envoltos no negativismo em que essas figuras foram nesse passado colonial, pois agora, positivados, apareceram na ordem do panteão dos deuses, como espíritos de luz, que na carnavalização desse espetáculo, colocam-se frente aos homens, como superiores.

Portanto, é muito recente a conquista efetivada no campo social que a Umbanda conseguiu. No caso específico de Dourados, por ser ainda uma cidade nova, cujo desenvolvimento se verifica a partir dos anos de 1950, é fácil analisar o porque das dificuldades que ainda se encontra para a representação dessas expressões como um elemento comum ao meio cultural tanto local quanto nacional.

Alguns terreiros ainda estão em processo de construção de uma representação social que lhes possibilite atingir o espaço público sem o processo do preconceito, da depreciação e desqualificação de seu *continuum*.

A sua interação com o social é dinâmica e multifacetada, é também representativa porque visa apresentar um objeto cujo significado é criá-lo “simbolicamente, fazer com que ele tenha um sentido para quem o representa, passando a fazer parte de seu mundo” (ANDRADE, 1995, p. 1).

Mas a representação só tem sentido quando vista na dinâmica das inter-relações culturais e quando o intercultural é expresso. Logo, a troca dos múltiplos símbolos sociais, remete aos rituais uma nova imagem, gerado no seu interior e também no mundo exterior.

O modelo de representações em que me embasei para analisar os terreiros de Dourados, segue um esquema de estrutura que entendo estar muito próximo do conceito Bourdeliano de *habitus*.

O *habitus* para Bourdieu (1983, p. 17):

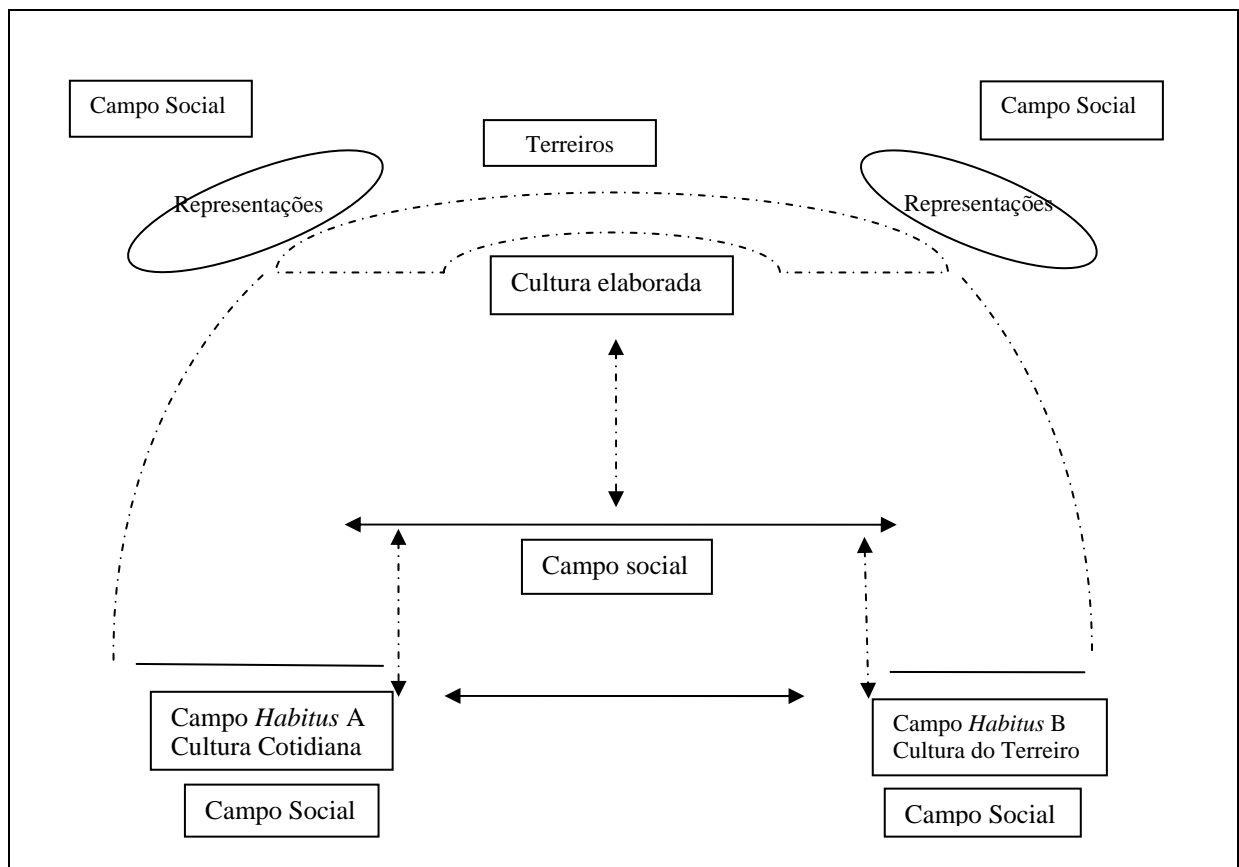
Se apresenta, pois como social e individual: refere-se a um grupo ou uma classe, mas também ao elemento individual: o processo de interiorização implica sempre internalização da objetividade, o que ocorre certamente de forma subjetiva, mas que não pertence exclusivamente ao domínio da individualidade.

Deste modo, a análise de Bourdieu está voltada para enfatizar a importância de se estudar o modelo de estrutura através das instituições de socialização dos indivíduos. O

habitus é, com efeito, um espaço de interação de dominação onde os símbolos se interconectam, inter-relacionam, criando novos sentidos.

Por esse motivo, ele também define o *habitus* como algo que “pressupõe um conjunto de ‘esquemas generativos’ que presidem a escolha; eles se reportam a um sistema de classificação que é, logicamente, anterior à ação” (BOURDIEU, 1983, p. 17).

O *habitus* se sustenta por esses esquemas generativos, de um lado antecede a ação e do outro, origina outros esquemas generativos que irão presidir a apreensão do mundo enquanto conhecimento.



Esquema generativo

Nota: Legenda - As linhas tracejadas representam os processos de ressignificações, de reelaboração dos elementos simbólicos que envolvem a cultura do terreiro e a cultura da cidade;

- As linhas não tracejadas remetem diretamente ao processo que chamamos de interação entre os espaços constituídos pelo campo *Habitus A* e o Campo *Habitus B* e o meio social.

Nesse processo, o conceito que ele emprega para *campo* é o de um “espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir de uma distribuição desigual de um *quantum*²³ social que determina a posição que o agente ocupa em seu meio” (BOURDIEU, 1983, p. 21).

²³ O *quantum*, para Bourdieu, é remetido diretamente ao capital social, enquanto produto das relações de poder entre o que ele considera de dominante e dominado, que é distribuído no meio social de forma desigual.

Quando me refiro a um *campo habitus*, faço referência a um espaço onde existem apreensões de elementos sociais, que se tornarão ações para a quantificação social, para a aquisição de capital social, o qual, depois de ressignificado, gerará ações, discursos, que deverão atender aos interesses dos agentes envolvidos.

Para melhor facilitar a análise, nesse campo teórico, o conjunto de práticas religiosas, símbolos e comportamentos, ideologias, que resumimos no conceito de cultura, aparecem assim, enquanto uma cultura específica dentro dos distintos espaços sociais. Conforme se pode perceber no esquema apresentado acima, falo em *cultura do terreiro*, *cultura do cotidiano* e *cultura elaborada*.

Por cultura do terreiro entendo como o conjunto de múltiplos elementos que acompanham o desenvolvimento e a trajetória histórica tanto da Umbanda, num sentido geral, quanto da própria constituição do espaço concreto e simbólico do terreiro em si, enquanto tal.

Já a cultura cotidiana, é referência ao conjunto de múltiplos elementos que fazem parte do universo das pessoas, de maneira geral, que distingue uma cidade, uma região da outra, mas que freqüentam esses espaços chamados de terreiros.

A cultura elaborada é o produto da interação de todo o processo entre os espaços chamados de *campo habitus* A e B, portanto, representantes dessa cultura do terreiro e da cultura cotidiana, que em um determinado espaço, se interagem, interconectam, criando uma nova estrutura, um novo esquema generativo, que chamamos de representação, pois, é lícito, que no processo, suscitem espaços “vazios”, ou ausências, que precisam ser preenchidas com uma imagem, uma representação.

Mas a representação não está ali, somente para preencher a ausência, ela comporta também um desiderato no sentido de satisfazer um objetivo, alcançar um interesse e conquistar um capital social.

De acordo com o contexto que analisamos os terreiros douradenses, entendemos o processo de representação dos centros desse modo, de acordo com o que tenho discutido.

Cheguei ao consenso através dos trabalhos de campo, pelas visitas, pelo acompanhamento de alguns dos seus rituais, o que possibilitou, na análise, identificar a dinâmica das diferentes culturas no processo de representação.

Desse modo, o terreiro se constitui de uma cultura própria, que dentro de seu próprio *campo habitus* se interage, interconecta, com as estruturas que lhe são próprias da Umbanda, fazem parte da própria troca de conhecimentos do meio umbandístico, liga-se com os valores das entidades, dos trabalhos, da composição de seus rituais, lembrando que de uma casa para outra, eles se divergem.

Tal divergência é explicada pela experiência de cada um dos chefes. De onde aprenderam o *continuum* religioso que hoje praticam, das escolhas que fazem no cotidiano, na medida que buscam aprender mais sobre a liturgia que praticam.

Por outro lado, a cultura do terreiro, se dinamiza quando entra em contato com a cultura do cotidiano, trazida pelos fiéis, pelo médium, pelo chefe da casa, enquanto produto da relação que possuem com o mundo cotidiano, da cidade, com o seu espaço privado, profano, particular, fora do terreiro.

No meio social, essa cultura também é dinâmica, altera os valores sociais, morais, se reconstituem com diferentes práticas políticas, educacionais, dependendo do espaço que cada um dos indivíduos/agentes freqüentam.

A interação delas acontece quando o indivíduo/agente, chega no terreiro e ali coloca para a entidade os seus problemas, buscando dessa entidade uma resposta, um caminho para a resolução de seu problema, ou no caso do médium ou do chefe do terreiro, quando estes modificam o ritual, o seu comportamento perante este ou aquele *continuum*.

No campo do discurso, da linguagem, as idéias sobre esta ou aquela cosmologia, também tendem a se modificar na medida em que se aprende uma nova teoria para dar conta de uma explicação ampla acerca dos problemas sociais de um modo geral, que circundam os seus partícipes.

A eficácia da entidade ali naquele momento, está ou acontece na interface da interação entre o *campo habitus A* e o *campo habitus B*, enquanto dois universos diferentes, embora com fronteiras totalmente fluídicas, que inter-relacionam para uma conquista de capital social, pois, o produto desse processo, volta para o meio social.

Então veja, o processo tem início, porque interage com o meio social, é do meio social que parte, dentro de um espaço que já está em constante interatividade, os elementos que irão, no espaço sagrado interacional do terreiro, também interagir entre si, para daí, criar uma estrutura que ao voltar para o meio social, seja eficaz na aquisição de capital social, tanto para o fiel quanto para o conjunto do terreiro.

Quando o processo volta para o meio social, é a cultura elaborada, conforme a minha definição, de parte do processo, porque ainda que entendo a cultura elaborada como uma representação, ela é somente a interface dessa mesma representação, pois, mesmo a cultura elaborada, tem fronteiras fluídicas, e no processo de voltar para o meio social, está diretamente interagindo com o *habitus A* novamente e com o *habitus B* também.

Logo, o processo é fluídico, contínuo e multifacetado. Aberto para todas as faces do social. Não há como descrevê-lo de modo pronto e acabado, pois não tem fim, logo, não há

começo, apenas o meio de interação que é um fim em si mesmo, um fluxo contínuo de ressignificações representativas que se alteram constantemente.

*Dona Aparecida*²⁴, ao falar sobre as entidades dos terreiros de Dourados disse que “*as entidades se impõem. Combinam a pessoa com aquela entidade, mistura. Uma pessoa quieta, a entidade é quieta*”.

Na expressão de *Dona Aparecida*, o que me faz entender é que a entidade age conforme a pessoa que ali está para buscar o seu socorro. O sentido, da interface da representação tem que dar conta de interagir com um conjunto de elementos que o fiel trás e que muitas vezes não está suscetível para mudá-lo.

Está aí, portanto, a dinâmica do processo de diálogo entre as esferas espaciais sociais, onde o desiderato empregado na liturgia é a eficácia na solução de problemas.

Nessa interatividade do terreiro com o meio social, cabe a ele, oferecer entidades com personalidades diferentes para atender também personalidades diferentes, para assim, completar o processo de constituição representativa de sua busca por um capital social.

O espaço do corpo é um limite a ser testado na categoria de mudanças que se instalam a todo o momento, inferindo na liturgia, propiciando a sua mudança. È importante lembrar que os espaços do corpo trazem consigo um espaço adjacente, que comporta uma série de elementos constitutivos que irão ou não agregar mais outros elementos.

A história da *Mãe N* é um exemplo:

Procuram o terreiro da Mãe N, chega gente morrendo, criança com doença de macaco. Trabalho muito com os índios. O índio tem muita oração com os espíritos. A gente troca cultura, troca conhecimento. Eu conheço um tipo de erva, ele conhece outro. A gente se dá muito bem. Já fui pro catequismo da aldeia no Rio de Janeiro. Perto de Angra, tem uma aldeia, no meio da mata, cachoeira, mar. A coisa mais linda!

A interação de que falei acontece dentro do processo de representação e está, no discurso de *Mãe N* muito bem exemplificado. A necessidade de buscar elementos que melhorem a sua liturgia, amplia o seu diálogo com o social.

Quando disse em páginas anteriores que considero a ato de interpretar como uma operação básica da leitura que se vê do real, e é por isso que as coisas são nomeadas, esse processo parte de um outro que é o mediador entre o intérprete-observador e o real.

Mãe N, nesse caso é o intérprete-observador que lança o seu olhar para uma realidade, que é a aldeia, e o produto da interação desse *habitus B* com o *habitus A*, infere diretamente na liturgia da gira de Caboclo que sucede na *práxis* do seu terreiro.

²⁴ Entrevista realizada em 19/09/2005.

O que me faz entender que, depois dela entrar em contato com esse mundo da aldeia indígena, o ritual que se remete a essa expressão, não será mais o mesmo.

No capítulo I, o Imaginário da Magia, descrevi um ritual de Caboclo que acompanhei em seu terreiro. Pelo ritual, é possível observar as relações que fazem parte desse processo.

Ao abrir o primeiro capítulo, disse que o homem religioso busca alcançar o maior espaço já observado que é o céu. Que esse homem – religioso – busca também um contato maior com os deuses, busca imortalizar-se no espaço em que o mesmo habita.

A questão do ponto de vista da cosmologia, passa a existir como cerne ou princípio religioso. Quando estas relações ganham espaço de articulação, onde os imaginários que se constituem podem ser elaborados, reelaborados, ressignificados de várias maneiras, abre múltiplas possibilidades de construção, desconstrução de liturgias, espaços sagrados e *continuum* religioso no seio da interface que é a representação desses terreiros no meio social.

“Não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem” que realmente importa. Na obra do Bethencourt (2004) não importava para o tribunal da inquisição o que as mulheres faziam, mas o que elas, naquele momento do seu julgamento diziam.

Portanto, a linguagem veste todas as coisas, sobretudo, também é usada para traduzir a experiência dos indivíduos, dos sujeitos. O produto referente ao processo interconectivo dos terreiros e da cidade, é sempre traduzido em linguagem, que é expressada na história de vida de seus partícipes. Linguagem essa que é censurada, explicitada, encoberta ou descoberta, variando de acordo com as possibilidades impostas ou permitidas pelo espaço público.

Os terreiros e a cidade. Para quem anda pelas ruas de Dourados, não vê nenhuma expressão dessas religiosidades. Mesmo nos bairros, passando em frente desses terreiros, ou a uma loja desses artigos. A fachada física, o espaço concreto, não chama atenção, não choca com a paisagem pública, da cidade. Mas isso não significa que todas essas relações não existam.

Existem, fluidificadas nas múltiplas relações, interconexões, nas interfaces da cidade, que com seu jogo de luzes, lojas, praças, avenidas, sinaleiros, não permite que sejam vistos, sentidos.

Afinal,

Essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação (...) o real é para além do sonho que temos que procurá-lo no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. (LACAN, 1998).



Imagem 07: Incorporação da Maria do Balaio. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

*“A palha da casa voou,
Meu Deus!
O Que será Baiano?
Eu vou Chamar Maria
Para ela me ajudar”.*