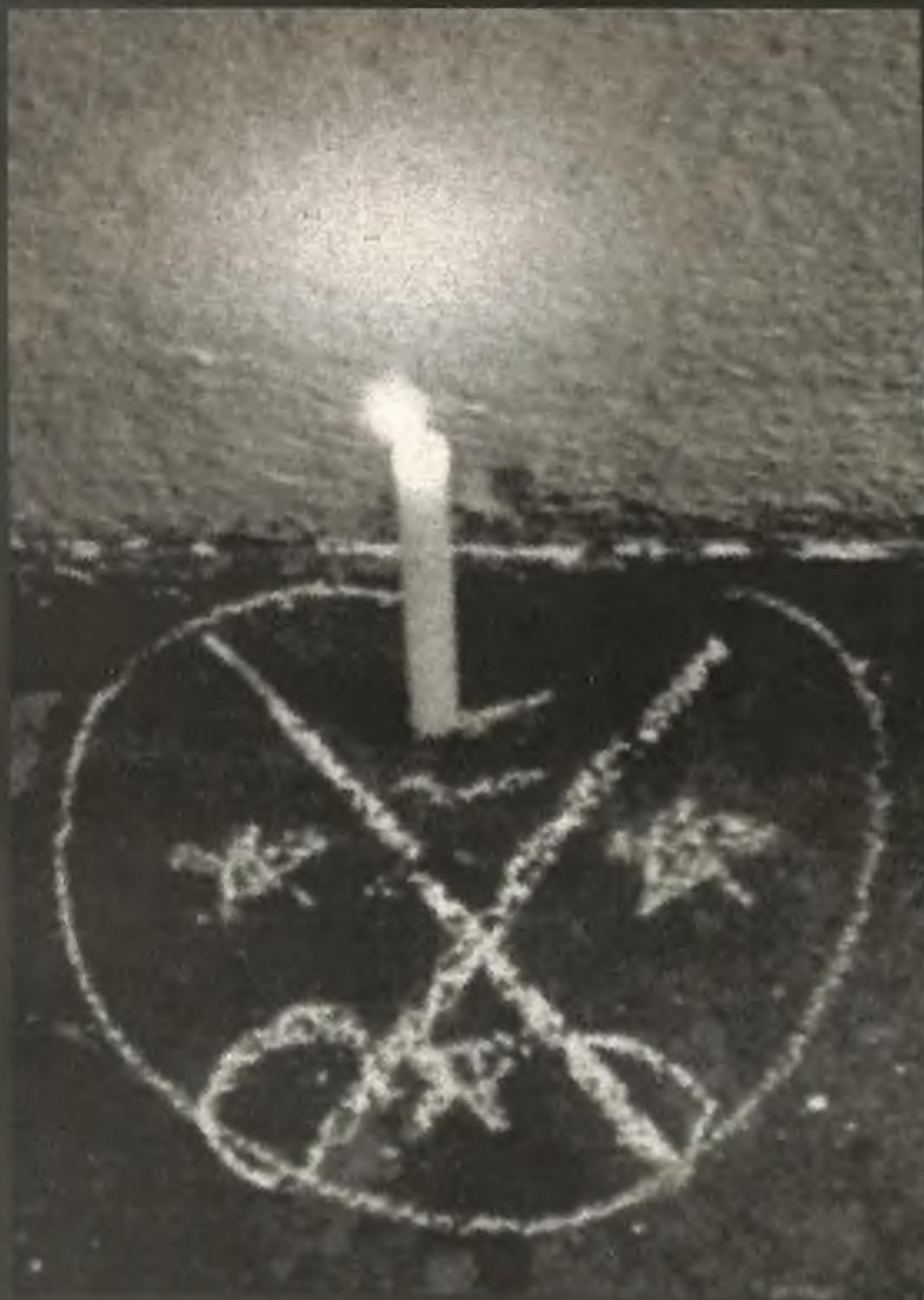


Lísias Nogueira Negrão

edusp



Entre a Cruz

e a Encruzilhada

Este livro é versão ligeiramente modificada da tese de livre-docência *Umbanda e Questão Moral*, defendida junto à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Seu subtítulo, *Formação do Campo Umbandista em São Paulo*, registra não só o local dos levantamentos realizados mas também sua perspectiva de análise: a noção de campo introduz a dinâmica de relacionamento endógena à própria Umbanda e conduz ao relacionamento exógeno, dentro do conjunto de religiões que a conformam.

No primeiro caso a Umbanda é apresentada em sua diversificação interna, constituída por *terreiros* e *federações* que os congregam. Aqueles se constituem no *locus* de sua produção mítico-ritual, e estas nas instâncias racionalizadoras e moralizadoras visando à sua legitimação. Tanto uns como outros não são, também, homogêneos. Há, no mínimo, uma diversidade entre os milhares de terreiros existentes no que se refere à extração social de seus membros - daí a sua classificação socioespacial em terreiros de periferia, de classes inferiores e de classes médias, procedida no estudo. Quanto às federações, há uma multiplicidade delas (69 foram constatadas), embora apenas algumas sejam mais expressivas quanto ao número de filiados e à influência que possam exercer.

No segundo caso, referente ao relacionamento da Umbanda dentro do campo religioso, evidencia-se a importância tanto do Kardecismo como do Candomblé para a sua institucionalização e constituição de seu universo simbólico. Por essa razão procura o estudo cotejar o crescimento umbandista com o das religiões citadas, consideradas como seus referenciais mais importantes. Não despreza, contudo, a discussão das trocas estabelecidas com o catolicismo (especialmente o popular) e o protestantismo (especialmente o pentecostalismo).

As relações que transcendem a especificidade do campo religioso, mas que são importantes para a compreensão do surgimento, desenvolvimento e conformação atual da Umbanda, também estão

**Entre a Cruz
e a Encruzilhada**

PLE 198



1996.59

(b 1597)

Lísias Nogueira Negrão

edusp

Entre a Cruz e a Encruzilhada

Formação do Campo Umbandista em São Paulo

Copyright © 1996 by Lísias Nogueira Negrão

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Negrão, Lísias.

Entre a Cruz e a Encruzilhada : Formação do Campo Umbandista em São Paulo / Lísias Nogueira Negrão. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

Bibliografia

ISBN: 85-314-0336-7

1. Cultos afro-brasileiros 2. Religião e sociologia – São Paulo (Estado) 3. Umbanda (Culto) – São Paulo (Estado) I. Título.

94-0746

CDD-306.6996098161

Índices para catálogo sistemático:

I. São Paulo : Estado : Umbanda : Religião :
Sociologia 306.6996098161

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo

Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374

6º andar – Ed. da Antiga Reitoria – Cidade Universitária

05508-900 – São Paulo – SP – Brasil Fax (011) 211-6988

Tel. (011) 813-8837 v. 216

Printed in Brazil 1996

Foi feito o depósito legal

*Para meus pais, com gratidão.
Para a Marta, com amor.
Para a Tais, com saudades.*

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS E CRÉDITOS	11
I INTRODUÇÃO: OS CAMINHOS DA PESQUISA	
1. Notas Metodológicas e Teóricas	17
II UM TOQUE DE MEMÓRIA: A GÊNESE	
2. A Geração da Umbanda na Ótica do Outro (Do Império à República Velha)	43
3. "Tempos Heróicos" (1929 a 1952)	67
III UM TOQUE DE HISTÓRIA: CONSOLIDAÇÃO E DECLÍNIO	
4. A Institucionalização: O Movimento Federativo (1953 a 1970)	81
5. O Apogeu: "Das Catacumbas à Glória" (A Década de 70)	103
6. O Refluxo (A Década de 80)	131
IV LEGITIMAÇÃO, SINGRETISMO E IDENTIDADE	
7. Teologia e Institucionalização Umbandistas	145
8. A Construção da Auto-imagem Umbandista	165
V UM TOQUE DE SOCIOGRAFIA: A ATUALIDADE	
9. Pais-de-Santo	175

10. ...Seus Terreiros ...	187
11. ...Suas Giras e Seus Guias	197
VI RELAÇÕES ENDÓGENAS AO CAMPO RELIGIOSO	
12. Terreiros e Federacões	261
13. Pais-de-santo, Médiuns e Clientes	279
14. A Convivência com os Orixás	289
15. Relacionamento com Outras Religiões	297
VII COSMOGONIA E ÉTICA	
16. Encantamento e Desencantamento	325
17. Questão Moral I: Esquerda e Direita	337
18. Questão Moral II: Caridade, Cobrança e Demanda	349
VIII REFLEXÕES FINAIS	
19. Moralização em Contexto Mágico	367
BIBLIOGRAFIA	375

AGRADECIMENTOS E CRÉDITOS

Este trabalho foi originalmente apresentado como tese de Livre-docência em Sociologia à FFLCH da USP, com o título *Umbanda e Questão Moral*. Apesar das várias alterações quanto à forma, sugeridas pela banca examinadora tendo em vista sua publicação, os conteúdos originais foram mantidos. Não obstante, também por sugestão dos examinadores, alguns deles foram enfatizados na presente versão do trabalho.

O título original da tese foi substituído; creio que *Entre a Cruz e a Encruzilhada* seja mais fiel ao conteúdo do trabalho, pois dá conta da oscilação da Umbanda entre o pólo ocidental-cristão e afro-brasileiro que conformam o seu perfil. Contudo, sei que ao adotá-lo, se ganho em significação, perco em originalidade: meu colega Norton E. Corrêa já se utilizou de expressão semelhante para nomear o capítulo final de seu trabalho sobre o Batuque gaúcho. Contudo, embora a cruz e a encruzilhada se refiram às tradições religiosas cristã e afro-brasileira também naquele, não são por ele vistas como pólos internos entre os quais os batuques oscilem. Esta última é considerada como elemento simbólico central do *ethos* africano enquanto réplica da primeira em relação ao Ocidente; a preocupação do autor é antes estabelecer os paralelismos entre as duas cosmovisões do que os seus contrastes. Em decorrência, usa a expressão "A Cruz e a Encruzilhada"¹ e não "Entre a Cruz e a Encruzilhada", conforme faço eu.

1. Norton E. Corrêa, s.d.

Inicialmente, gostaria de registrar meu débito para com duas generosas e queridas colegas, Liana Maria Sálvia Trindade e Maria Helena Villas Boas Concone, parceiras desde os inícios da década de 80, quando formulamos e iniciamos a execução do projeto "A Umbanda em São Paulo: Memória e Atualidade", sem cujo estímulo e convívio intelectual este livro não teria sido escrito. São elas quase co-autoras, a quem devo alguns dos meus acertos e nenhum dos meus equívocos. Sou-lhes especialmente grato pelos levantamentos jornalísticos realizados por ambas e colocados à minha disposição. A Josildeth Gomes Consorte, colega também muito querida e parceira de outra linha de reflexões, muito agradeço pela sempre estimulante presença, não obstante minhas eventuais omissões.

Durante os longos anos de amadurecimento, formulação e execução do projeto que culminou neste volume, contei com alguma forma de colaboração ou incentivo de colegas, alunos e amigos. Correndo o risco de cometer injustiças por omissão, gostaria de nomear Reginaldo Prandi, que me orientou na parte técnica do serviço de processamento computadorizado de dados da USP e iniciou-me na utilização dos recursos do computador; Kátia, Ciça, Nilse e Wanderley, que ultrapassaram a mais otimista expectativa possível quanto à competência e dedicação por parte de auxiliares de pesquisa. A Marisa R. S'Antanna agradeço pelo acesso à história de vida de Pai Jaú. À Déa, também pela paciência e constância com que me iniciou nos mistérios da redação em computador. À Inês, sou grato pelas belas fotografias que valorizam este livro e pela disponibilidade com que me acompanhou na volta aos terreiros. Aos colegas Gnacarini, Leonel, Renato e Sedi, pela amizade e simpatia com que me apoiaram nas dificuldades da vida acadêmica e pessoal. Sinto-me especialmente devedor em relação aos membros da banca examinadora, professores Sílvia Carvalho, Yvonne Maggie, Monique Augras, Liana Trindade e Reginaldo Prandi que, com leituras atentas e críticas pertinentes, tornaram possível esta forma final do trabalho.

No que se refere a instituições, muito sou devedor ao CNPq e à Fapesp, que me conferiram as condições materiais indispensáveis à realização do trabalho, respectivamente com a concessão de bolsas e auxílios para cobrir as despesas com os levantamentos de campo. Ao Departamento de Sociologia da FFLCH da USP também sou reconhecido por ter me permitido remanejamento de aulas e o gozo de licença-prêmio em momento de grande escassez de docentes, sem o quê este livro não teria sido realizado. À chefe do Departamento de Antropologia

da FFLCH da USP, Profa. Dra. Paula Montero e à Coordenadora do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, do mesmo Departamento, Profa. Dra. Sylvia Caiuby Novaes, agradeço a permissão dada à utilização dos serviços profissionais da fotógrafa Inês de Castro e dos recursos técnicos em fotografia do referido laboratório.

Quanto aos anônimos, ficam aqui registrados meus agradecimentos às sucessivas turmas de alunos das disciplinas Métodos e Técnicas de Pesquisa e Magia, Religião e Estrutura Social, em nível de graduação, e Religião e Sociedade, em nível de pós-graduação, que muito contribuíram, com seus levantamentos junto a terreiros e seus questionamentos em salas de aula, para minha melhor compreensão da temática estudada. Aos pais-de-santo e líderes de federações que, com maior ou menor grau de receptividade, atenderam-me e aos meus pesquisadores, também sou muito grato. Espero não lhes ter sido infiel.

I
INTRODUÇÃO
OS CAMINHOS DA PESQUISA



NOTAS METODOLÓGICAS E TEÓRICAS

Este livro é fruto de mais de duas décadas de interesse pela Umbanda. No esforço da realização de amplo projeto de pesquisa sobre ela, levantamos dados de natureza diversa, em diferentes fontes e com procedimentos diferenciados. Levantamos dados objetivos, posteriormente trabalhados quantitativamente, em documentos oficiais: registros de atas de fundação e estatutos relativos a mais de 14 000 tendas de Umbanda, a cerca de 2 500 centros espíritas e 1 400 terreiros de Candomblé, junto aos Cartórios de Registro de Títulos e Documentos da Capital, por meio dos quais obtivemos seus nomes, endereços, datas de fundação e de filiação a federações. Levantamos dados tanto objetivos como opinativos, trabalhados também quantitativa, mas sobretudo qualitativamente, por meio de entrevistas com líderes de federações e pais-de-santo. Entrevistamos dez daqueles, alguns deles por duas, três e até mesmo quatro vezes subseqüentes, em anos diversos. Realizamos aproximadamente 130 entrevistas com estes últimos, 87 deles de forma mais homogênea, isto é, obedecendo a um roteiro, em data mais recente (1991), que serviram de base para a análise dos terreiros realizada neste trabalho*. Todas elas gravadas e transcritas, compondo um volume de mais de 3 000 páginas.

* Os informantes estão numerados de 1 a 186. Utilizaremos esta numeração nas citações que deles faremos, acompanhadas por indicações quanto ao tipo de seus terreiros: de classe média (CM), de classes inferiores (CI) e de periferia (P). Explicações e detalhes desta tipologia encontram-se no capítulo 9 (... Seus Terreiros ...).

Ainda foram observadas ao menos uma sessão – as chamadas “giras” – em 32 terreiros visitados, registradas em caderno de campo. Seis terreiros, escolhidos em função de suas características julgadas típicas de casos que nos interessavam, foram acompanhados em todas as suas atividades ao longo do segundo semestre de 1991.

Levantamos ainda farto material impresso, em primeiro lugar junto à imprensa comum, tanto a “grande” como a “pequena”, desde meados do século passado até fins da última década de 80. Para tanto, vasculhamos os arquivos de *O Estado de S. Paulo*, levantando a totalidade das matérias constantes de sua pasta “Umbanda”, que inclui artigos não só dos jornais da própria empresa, mas também de outros diários e periódicos. Para os períodos em que a pasta não foi organizada, consultamos diretamente os próprios jornais, porém mediante procedimentos de amostragem, dado o seu grande volume. Pelos mesmos procedimentos consultamos várias outras publicações junto ao Arquivo do Estado de São Paulo (o órgão público). Quanto à imprensa umbandista, levantamos folhetos, jornais, revistas, livretos e mesmo livros que conseguimos obter junto às federações visitadas.

No que se refere à recuperação do passado, tanto os dados obtidos por meio de entrevistas quanto do material impresso valeram-se da memória da fonte de informação. Mas são substancialmente diferentes quanto a se constituírem, como bem afirmou Maria Helena V. B. Concone¹, em uma memória “viva” ou “cristalizada”. No primeiro caso ela é viva porque o informante reinterpreta o passado a partir de sua inserção no presente; o passado é reconstruído a partir das questões relevantes no momento da entrevista, que presidem não só a seleção dos aspectos pertinentes mas direcionam a interpretação. No segundo caso ela é cristalizada por não admitir seleções ou reinterpretações, objetivada nos termos de seu registro imediato do fato. No caso das matérias jornalísticas, são mantidas isentas de influências temporais. As interpretações e seleções são as do momento, “no calor da hora”; apenas o pesquisador e não o informante as submeterá a reinterpretações. Por outro lado, há documentos produzidos “sobre” a Umbanda e “pela” Umbanda. A parte em que predominam as reconstituições por meio de depoimentos tomados e os documentos sobre ela chamaremos de memória; a parte em que predominam os depoimentos produzidos por ela chamaremos de história, sem que esta distinção tenha maior rigor. Trata-se apenas de uma classificação.

1. Maria Helena Villas Boas Concone (1983). *Lendo Jornais: A Memória Cristalizada*.

Os exaustivos levantamentos a que nos dedicamos ao longo de tantos anos justificam-se pela necessidade, por nós sentida ao entrarmos em contato com a literatura especializada, de documentar a realidade e a especificidade da Umbanda em São Paulo. Embora reconhecida e importante no contexto do movimento umbandista nacional², a maioria dos estudos mais antigos e mesmo dos mais recentes preferiram sempre inferi-la a partir dos quadros mais genéricos sobre aquele movimento, liderado pela Umbanda carioca e pela fluminense. Roger Bastide, apesar de ter dedicado trabalho especial à “Macumba Paulista”³, não se atém à Umbanda paulista, ao dissertar sobre o “Nascimento de uma Religião”⁴: sua argumentação foi toda assentada nos documentos produzidos pelo I Congresso Nacional de Umbanda, realizado em 1941 no Rio de Janeiro, em que houve claro predomínio dos líderes umbandistas de São Paulo. Cândido Procópio Ferreira de Camargo preocupou-se muito mais com o Kardecismo do que com a Umbanda em seu estudo feito com base na realidade dessas religiões em São Paulo⁵. Renato Ortiz⁶, embora tenha coletado parte de seu material nos terreiros de São Paulo, pretendeu realizar antes uma análise sobre “Umbanda e Sociedade Brasileira”, conforme anuncia no subtítulo de sua obra. Diana Brown chegou a escrever “Uma História da Umbanda no Rio”⁷. Mas muito pouco se conhecia sobre a Umbanda paulista. De maneira geral, pressupunha-se ser ela uma simples extensão da carioca, sem peculiaridades ou idiosincrasias.

Apesar de ser nosso estudo empiricamente circunscrito a São Paulo, cremos serem possíveis algumas generalizações. Esperamos seja ele revelador de alguns dos principais aspectos, tanto históricos como de conformação atual desta nova religião, em sua generalidade. Acreditamos sobretudo que a estrutura do campo religioso composta por terreiros e federações (ou pais-de-santo e líderes federativos) e a dinâmica de suas relações devam reproduzir-se também nos demais Estados onde ela se encontre implantada. Ao tornar melhor conhecida a Umbanda paulista, creio, portanto, estar contribuindo para a compreensão fenomenológica da religião estudada.

2. Ortiz justificou a escolha da cidade de São Paulo como campo de pesquisa, porque “Aí, a tendência à organização e à burocratização do culto se apresenta de forma bastante clara e já bem avançada” Renato Ortiz (1991), p. 11.

3. Roger Bastide (1973).

4. Roger Bastide (1971).

5. C. P. Ferreira de Camargo (1961).

6. Renato Ortiz (1991).

7. Diana Brown (1985).

Em linhas gerais, os estudos sociológicos mencionados caracterizam-se pelas suas preocupações de ordem macrosociológica, chegando a interpretações abrangentes sobre a Umbanda, seu sentido e seus papéis na moderna sociedade brasileira. Com tais objetivos, só poderiam prender-se à captação dos processos mais genéricos, válidos para a Umbanda em sua abrangência, sem preocupações com as realizações particulares dos mesmos em função de peculiaridades regionais. Por outro lado, existem os trabalhos antropológicos que se dedicaram ao estudo de um mito específico, como por exemplo, o de Liana Trindade sobre os Exus⁸, do universo simbólico de um terreiro, como o de Yvonne Maggie A. Velho⁹, ou mesmo de um conjunto de terreiros como o de Brumana e Martinez¹⁰. Apesar de o primeiro deles ter uma base empírica que se estende a um grande número de terreiros e de este último ter pretensões interpretativas generalizantes, todos eles propõem-se à análise de um fragmento da realidade bem delimitado, ao contrário dos abrangentes trabalhos sociológicos. Creio estar faltando um estudo "de médio alcance" sobre a Umbanda, que enfrente a tarefa de revelar suas peculiaridades e vicissitudes, sem perder de vista, contudo, alguns dos parâmetros teóricos mais amplos e sua realidade fenomenológica. Nosso trabalho não pretende ser, embora bastante genérico, um estudo exaustivo e globalizante, simplificando-a a partir de uma interpretação unívoca. Ao contrário, pretende captar dentro do campo umbandista não uma linha exclusiva de desenvolvimento, mas sua complexa diversidade, suas rupturas e contradições.

Nosso trabalho propõe-se, pois, a fornecer uma visão histórica da Umbanda em São Paulo e de sua conformação atual. Preocupam-nos não só a dinâmica interna do *campo religioso* umbandista, as relações que se estabelecem entre terreiro e federação, de um lado, e pai-de-santo, médium e cliente, de outro, mas também aquelas exógenas a este campo, com outros cultos, grupos e instituições da sociedade global. Partiremos destas últimas, que serão vistas juntamente com o levantamento histórico, para chegarmos àquelas, nas análises finais a que procederemos.

Foi decisão metodológica nossa deixar os informantes falarem. Preferimos transcrever trechos, às vezes longos, tanto de entrevistas quanto do material jornalístico, a parafraseá-los, salvo em algumas circunstâncias em que a paráfrase impõe-se como resumo. Talvez tenhamos perdido em termos de concisão, com o trabalho avolumando-se um pouco

mais do que o conveniente, mas cremos ter ganho no aspecto documental e preservado o "sabor" dos depoimentos, não os submetendo a uma homogeneização pasteurizante. Por esta mesma razão procuramos preservá-los o mais próximo possível da linguagem do informante, introduzindo um mínimo de alterações necessárias à salvaguarda de seu sentido na linguagem escrita.

Um dos nossos objetivos, ao proceder ao levantamento histórico da Umbanda paulista, foi o de verificar as suas origens; aborrecia-nos sobremaneira a imputação de uma origem carioca para um fenômeno de encontro e, como diria Roger Bastide, de interpenetração de civilizações que ocorrera ao menos em vários Estados das regiões Sul e Sudeste do país. Com o passar do tempo e a verificação de que ao menos o modelo de organização da Umbanda, proposto pelas federações paulistas, tinha realmente uma grande ligação com o movimento nacional liderado pelo Rio, deixamos de nos preocupar tanto com a questão. Além do mais, a (então) recente tese de Liana Trindade¹¹ tão bem se ocupou dela que nos bastará remeter às suas constatações no momento conveniente. Nosso trabalho, tanto este livro como os artigos anteriormente publicados sobre a mesma Umbanda, conforme bem percebeu um severo e arguto crítico¹², assenta-se na noção de *campo religioso*, identificada a Bourdieu, o que conduziria a análise antes à dinâmica estrutural que à gênese. Não obstante, estamos mais próximos de Weber (do que daquele autor), cujas preocupações com as formas originais de desenvolvimento das tradições religiosas nos autorizam teoricamente a formular algumas considerações sobre a origem e a expansão inicial do campo umbandista, as quais não dispensaremos.

Os estudos mais abrangentes sobre a Umbanda, acima referidos, enfocaram-na como sendo uma religião afro-brasileira, estigmatizada em função de suas origens negras e marginais, em busca de sua legitimação social. Roger Bastide, apesar de seu ponto de partida de inspiração durkheimiana em que opõe a Macumba - magia individualizada e desagregadora à Umbanda - ideologia coletiva e agregadora, interpreta esta última como sendo o resultado, no plano ideológico, da integração do negro proletarizado à sociedade de classes brasileira de inícios do século¹³. Em consequência, seguem-se os inevitáveis processos de moralização e racio-

8. Liana Maria Sálvia Trindade (1985).

9. Yvonne Maggie Alves Velho (1975).

10. Fernando G. Brumana e Elda G. Martinez (1991).

11. Liana Maria Sálvia Trindade (1991).

12. Renato Ortiz. "Breve Nota sobre a Umbanda e suas Origens" (1986).

13. Roger Bastide (1971).

nalização de seus mitos e ritos e o surgimento de um corpo ético-doutrinário compatível com as vigências religiosas e morais. Esquecendo-se de que a Umbanda seria antes ideologia do que religião para este autor, o processo de passagem da Macumba à Umbanda seria homólogo ao da passagem da magia à religião, tal como o concebe Max Weber¹⁴. Mais próximo ainda da perspectiva weberiana está Renato Ortiz, que interpreta a Umbanda como simbolicamente representada na "morte branca do feiticeiro negro"¹⁵, em que a sua legitimação social e os correlatos processos de moralização e racionalização significam a inelutável perda de seus conteúdos negros e mágicos, substituídos por práticas rituais e conteúdos ético-doutrinários brancos e cristãos.

No trabalho agora desenvolvido, pretendemos retomar estas questões a partir desta mesma perspectiva weberiana e, com base na análise do material de campo, rediscuti-la. Isto não significa dizer, contudo, que assumiremos uma posição ortodoxa: a análise deste autor, embora tipológica, está calcada nas matrizes históricas da sociedade ocidental, européia. Os processos de racionalização e moralização que conduziram da magia à religião (sem, contudo, eliminar a primeira) foram endógenos àquelas matrizes, respondendo a processos mais amplos de mudança social pelos quais passava a sociedade ocidental, tanto econômicos como políticos. No caso particular em tela trata-se antes de um fenômeno que R. Bastide muito apropriadamente chama de interpenetração de civilizações bastante heterogêneas, num contexto de dominação pela força. Aliás, o próprio Weber dá uma abertura para a análise destes casos, ao reconhecer que o domínio de uma população sobre outra pode conduzir à redução à magia da religião do dominado, na ótica do dominador: neste caso, magia seria religião subalterna.

Nossa problemática teórica passará, então, necessariamente, pela análise da dicotomia religião-magia. Embora ela nos seja conhecida, não faremos aqui sua discussão exaustiva. É este antes um domínio antropológico do que sociológico e creio que outros já a realizaram com maior competência¹⁶. Restringindo-nos à sociologia, quero lembrar apenas que, na tradição sociológica clássica, há a inequívoca identificação da magia à amoralidade (quando não à imoralidade) em oposição ao caráter francamente moral da religião. Em Durkheim, a estreita afinidade da vida social com a religião faz desta a própria fonte da moralidade; em oposi-

14. Max Weber (1964). "Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)".

15. Renato Ortiz (1991).

16. Por exemplo, Líana Maria S. Trindade (1985).

ção, a magia é duplamente amoral, tanto por sua apropriação como por sua destinação, ambas individuais¹⁷.

Em Weber, temos a religião se afirmando enquanto obediência a mandatos éticos que se sobrepõem à manipulação mágica desvinculada de preocupações de ordem moral¹⁸. Ligadas às figuras do profeta, que exige obediência a princípios éticos e a valores absolutos emanados de um deus transcendente, e do sacerdote, que racionaliza e moraliza tais princípios de acordo com as demandas dos leigos e seus interesses próprios, as religiões apresentam-se como formas privilegiadas de orientação da conduta. A condição primeira para sua emergência seria a quebra do predomínio mágico, o afastamento ou a neutralização da magia. Esta, essencialmente manipulativa e instrumental¹⁹, constituiu-se em obstáculo ao processo racionalizador e moralizador que desembocou na formação das religiões éticas.

Assim como Durkheim, também Weber coloca a magia no pólo da amoralidade; sendo, contudo, típicos-ideais seus conceitos, não incorre ele na oposição radical, encontrável naquele autor, entre ela e a religião. Enquanto formas de crença em poderes e seres superiores, ambas se igualariam, opondo-se apenas em termos das atitudes diferenciadas para com estes poderes, respectivamente, de coerção ou propiciação. Desta forma, não se excluiriam necessariamente em casos concretos, podendo combinar-se de formas variadas²⁰. Se para Durkheim a dicotomia é empírica, reproduzindo a oposição indivíduo-sociedade, para Weber ela é lógica e centrada nas atitudes opostas diante do carismático, de súplica ou de manipulação²¹.

Por mais distanciadas que sejam as interpretações da vida social por parte dos autores clássicos que elegeram a religião como fenômeno crucial para seu entendimento, há em ambos a mesma desqualificação da magia, enquanto desprovida de moralidade. Embora sigamos de perto, no trabalho que se segue, as diretrizes weberianas, aceitamos o pressuposto teórico de G. Gurvitch²², para o qual a magia não é avessa à mora-

17. Émile Durkheim (1991).

18. Max Weber (1964).

19. Weber admite a existência de uma "racionalidade intrínseca", "de acordo com as regras da experiência" (*op. cit.*, p. 328), mas distanciada da racionalidade com relação a fins ou valores, as que importam em sua análise. Por outro lado, apenas uma vez chegou a referir-se à "ética mágica", em todo o seu tratado sobre a religião de *Economia e Sociedade* (*Ibidem*, p. 354).

20. *Ibidem*, p. 343.

21. A posição de Weber quanto a isso está muito próxima à de James Frazer (*La Rama Dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956), embora jamais tenha feito referência a este autor.

22. Georges Gurvitch (1956).

lidade; prefere ele entendê-la não como essencialmente amoral ou tendente à imoralidade, mas como uma afirmação do desejo e do diverso frente à moralidade estabelecida. Diante desta, apresentar-se-ia como uma moralidade de aspiração por parte de segmentos minoritários ou subordinados no interior de uma dada sociedade. Não se trataria mais, no caso deste autor, da oposição entre o individual e o social ou entre simplesmente dois tipos de atitudes diferenciadas diante do sagrado, mas de dois princípios éticos diversos representando a heteronomia ou a autonomia diante do social.

Enquanto a sociologia clássica nos sugere constituir-se a magia em desvio individualizante e transgressor, ou ainda num obstáculo a ser vencido no processo racionalizador e moralizador de constituição do mundo moderno, a sociologia contemporânea nos sugere outros caminhos, encarando-a como um dos fatores propiciadores da resistência à imposição das vigências socioculturais. De fator visto como socialmente negativo, passa a ser considerado positivamente como dimensão da realidade dotada de virtudes específicas. Pretendemos remeter esta discussão em torno da magia e da religião ao contexto do campo umbandista a ser analisado. Trata-se, é certo, de uma extrapolação, pois os autores limitaram-se ao contexto de sociedades primitivas (Durkheim, Gurvitch) ou da sociedade ocidental em gestação (Weber). Mesmo tratando-se de religião surgida em contexto peculiar, moderno e capitalista, creio ser válido o procedimento, pois suas raízes mágicas são recentes e persistentes, embora já algo comprometidas por processo endógeno de moralização, como teremos oportunidade de demonstrar.

Uma questão semântica se faz necessário discutir nesta introdução. Trata-se dos conceitos de moral e ética, de ampla presença na sociologia clássica. Em Durkheim, que utiliza predominantemente o termo moral com o sentido aproximado de bem coletivo, de coisas pertencentes ou referentes à sociedade em sua totalidade, frente ao que o amoral estaria referido aos interesses individuais. A autoridade moral apresentar-se-ia sempre como característica precípua do sagrado-social, fonte de seu poder de impor-se ao profano-individual²³. O termo ética está antes associado a Weber, para quem poderia ser definido como "conjunto de princípios orientadores da conduta", não necessariamente referido à sociedade em seu todo, mas certamente associado a um grupo definido qualquer: é assim que o autor se refere, por exemplo, à ética econômi-

23. Émile Durkheim (1991)

ca de uma religião específica. Embora os empreguemos indistintamente ao longo deste trabalho, não têm eles para nós a conotação durkheimiana de oposição entre o individual e o social. Estamos mais próximos a Weber, para quem a ética é sempre coletiva e oposta a outras éticas. Está sempre ligada aos interesses materiais e ideais de determinados grupos, expressa por meio de máximas e princípios, contida em regras de comportamento e normas que orientam a conduta individual, estimulando-a ou cerceando-a.

Henrique Dussel²⁴ introduz uma diferenciação de sentidos relativos aos conceitos de moral e ética. O primeiro estaria restrito às prescrições da ordem estabelecida, com funções de controle social, em oposição ao segundo, que diria respeito às disposições voltadas à realização de novos projetos sociais com sentido de autonomia frente ao estabelecido. Apesar da necessária distinção entre estes dois aspectos envolvidos na problemática moral, preferimos fazê-la, dentro do campo do sagrado, por meio da dicotomia magia-religião. O ético-inovador de hoje pode ser a moral estabelecida de amanhã, assim como esta, de hoje, pode ter sido aquele, outem. Já Weber afirmava que a ética religiosa anunciada pelo profeta seria especificamente inovadora apenas no momento de seu surgimento. A rotinização da comunidade religiosa e a banalização da mensagem profética levadas a efeito pela prática sacerdotal culminariam por criar uma nova tradição ou legalidade que neutralizariam os efeitos contestadores da profecia ética original. Tenderemos a usar, portanto, ética e moral como sinônimos, o que absolutamente não acontecerá em relação a magia e a religião.

Os estudos sociológicos sobre a Umbanda, embora ainda atuais sob múltiplos aspectos, estão um tanto defasados no tempo. O mais recente deles, o de Renato Ortiz, foi defendido, como tese, em 1975. Apesar de Bastide, Camargo e Ortiz, entre outros, terem dado contribuições até hoje não ultrapassadas e de seus estudos terem focado aspectos inquestionavelmente relevantes da Umbanda, não esgotaram as perspectivas de análise possíveis nem captaram as suas tendências mais atuais de desenvolvimento. Partindo das características mais gerais, expressas pelo movimento federativo em sua busca de legitimação, deixaram em segundo plano a Umbanda vivida na realidade cotidiana dos terreiros, mais próxima da vida real das populações periféricas antes preocupadas com seus problemas imediatos do que com o bom nome público ou a respeitabi-

24. Henrique Dussel (1986)

lidade do culto. No presente estudo propomo-nos a levar em consideração ambas as formas da Umbanda, a das federações e a dos terreiros, em suas especificidades, convergências e oposições, compondo um quadro mais amplo e mais atualizado do que o realizado até então. Sem nos descurarmos da discussão sobre o processo de moralização, que acreditamos ser a mais instigante das questões que emergem do cotejo entre o empírico e o teórico relativo à Umbanda.

Neste capítulo inicial gostaria ainda de resumir criticamente alguns dos principais trabalhos realizados sobre a Umbanda, alguns já referidos, outros não. Trata-se de um primeiro diálogo com os autores, a ser aprofundado nos capítulos subseqüentes em aspectos mais específicos. Não será ele exaustivo, mas se trará preferencialmente com aqueles autores em relação a cujas abordagens, mesmo as criticando, nos sentimos mais próximos e dos quais somos de alguma maneira devedores. As ausências não significam julgamento negativo de valor; devem-se apenas ao distanciamento de abordagens que transformaria suas inclusões em simples reafirmações improfícuas para nossas finalidades.

Dentre todos os autores que se dedicaram ao estudo dos cultos afro-brasileiros, Roger Bastide permanece ainda em posição de destaque, dados o volume e a qualidade de seus escritos. Embora não tenha dedicado mais do que um capítulo de sua "grande tese"²⁵ e um ou outro artigo à Umbanda, no conjunto de sua obra elaborou um esquema interpretativo no qual ela ocupa posição relevante. Tivemos a oportunidade de realizar um apanhado crítico de sua grande contribuição ao estudo dos cultos afro-brasileiros²⁶, cujos aspectos mais essenciais retomaremos aqui.

Foi Duglas Teixeira Monteiro quem bem desvelou, em sua apresentação da edição norte-americana de *As Religiões Africanas no Brasil*²⁷, os pressupostos da sociologia da religião de Roger Bastide, contidos em suas análises dos cultos afro-brasileiros. Demonstrou ele ter o estudioso francês eleito o Candomblé como o paradigma destes cultos, concebido também, em função de suas características comunitárias e de preservação de valores tradicionais, como constituindo uma religião. Em contraposição a ele a Macumba e a Umbanda se apresentariam como duas degradações, a primeira mágica, em função da apropriação individual de suas crenças por feiticeiros privados de controle comunitário, e a

segunda ideológica, enquanto resultado da integração do negro à sociedade de classes nascente, do surgimento do proletariado negro. Em nosso artigo acima referido, concordamos com que o privilegiamento do Candomblé, tido como paradigma do sagrado autêntico segundo Bastide, realmente derivou-se de concepções valorativas sem respaldo sociológico, como queria seu crítico. Não obstante, estaria ele ancorado em:

1. Certos princípios lógicos – concepções de ordem e pureza que caracterizariam o Candomblé e o contraporiam às duas formas degradadas.
2. Razões de ordem teórico-conceitual – o apego às concepções durkheimianas da oposição entre religião e magia, decorrente da dicotomia indivíduo-sociedade.
3. Sua metodologia, que o conduziu a prolongados e cuidadosos estudos sobre o "paradigmático" Candomblé e, comparativamente a estes, superficiais e rápidos estudos sobre as "degradadas" Macumba e Umbanda.

De maneira genérica, pode-se dizer que o caráter não caracteristicamente religioso destas, para o autor, não as tornou merecedoras do mesmo tratamento metodológico compreensivo dispensado ao "autêntico" Candomblé; acreditando existir entre 1944 e 1953, época em que realizou suas pesquisas, "somente a Macumba individualizada e nem um centro de Espiritismo de Umbanda"²⁸ em São Paulo, limitou-se a reproduzir os preconceitos do noticiário jornalístico da época, predominantemente policial, em que a Macumba ou a Umbanda nascente de então apareciam indissoluvelmente ligadas à criminalidade.

Nossos levantamentos demonstraram, e documentá-lo-emos oportunamente, a existência de terreiros de Umbanda montados como grupos organizados desde ao menos a década de 20. Quando Bastide realizou suas pesquisas eles já estavam presentes, embora objetos de intensa perseguição policial, o que os forçava a se registrarem como se fossem centros espíritas, na tentativa de a ela se furtarem. Foi, aliás, justamente a repressão de que foram vítimas que os criminalizou e os colocou no noticiário policial; buscando unicamente aí sua fonte de informações sobre eles, não poderia Bastide senão encontrar a confirmação para sua tese da Macumba como desvio individualizante e degradação mágica de

25. Roger Bastide. "Nascimento de uma Religião" (1971).

26. Jísias Nogueira Negrão. "Roger Bastide: Do Candomblé à Umbanda"

27. Duglas T. Monteiro (1978)

28. Roger Bastide (1973), p. XV. Conforme poderemos constatar adiante, o autor estava equivocado, pois em 1953 já havia 85 terreiros de umbanda registrados em cartório, na cidade de São Paulo.

cultos afro-brasileiros previamente existentes. Cremos que o caráter paradigmático atribuído por ele ao Candomblé fechou-lhe os olhos para nela ver mais do que simples magia corrompida e afim à marginalidade; bastaram-lhe as tendenciosas notícias policiais para lhe confirmar o pressuposto teórico.

Quanto propriamente à Umbanda, se lhe é lícito o epíteto de ideologia que o autor lhe conferiu, já que se trata de reelaborações de mitos originais em função de interesses sociais bem definidos, este aspecto não esgota, contudo, sua realidade. Seu universo simbólico foi elaborado de forma popular, espontânea, como reflexo imediato da vivência de seus elaboradores, para então ser apropriado pelos intelectuais e líderes umbandistas que o redefiniram em função de parâmetros exógenos. Frente ao Candomblé, paradigma do sagrado autêntico mas que teria para o próprio Bastide um sentido de resistência cultural – ideológica, portanto – não há como considerá-la distorção. O conteúdo ideológico está presente em ambos, embora com sentidos inversos, contestadora num caso e integrativa no outro.

Se Bastide, consciente da complexidade dos cultos afro-brasileiros, elegeu a problemática do negro como “fio de Ariadne” que o conduziu até eles, pode-se afirmar que Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que pesquisou a Umbanda na mesma época²⁹, teve ponto de partida inverso. Seu paradigma não foi o Candomblé mas o Kardecismo, que consistiria em um pólo branco, ocidental e impregnado de ética cristã, de um *continuum* espírita que teria na Umbanda o seu outro pólo, negro e mágico: entre ambos haveria uma infinidade de gradacões, casos intermediários mais próximos de um ou de outro. Não obstante a Umbanda se constitua em um dos pólos de seu gradiente, prevaleceram em seu estudo as preocupações com o pólo oposto. As funções terapêutica e de integração ao universo cultural da cidade grande, para o autor característica do Kardecismo, também seriam desempenhadas por ela, porém com menor grau de eficácia, e isso à medida que incorporasse traços daquele. Embora presente no *continuum*, nele teria posição secundária.

Creemos ter sido a idéia do *continuum* o grande mérito do autor, pois por meio dele pode-se demonstrar a complexidade do campo religioso analisado, sem apelar a tipologias sempre insatisfatórias. Cada terreiro, dependendo da absorção de traços kardecistas e umbandistas,

apresentar-se-ia de forma sempre original, próximos de uns e distanciados de outros, constituindo, contudo, um microcosmo sempre específico. Para nós, apesar da validade e da utilidade do conceito do ponto de vista metodológico, haveria a necessidade de redefinir a questão do pólo negro-mágico. A Umbanda, acreditamos, seria o conjunto das formas combinatórias intermediárias entre os dois pólos, podendo estar mais próxima de um ou de outro; o pólo negro deveria ser considerado como constituído pela antiga Macumba, atualmente referida como Quimbanda – isto nos anos mais remotos de realização do estudo. Ou, então, o próprio Candomblé, em anos mais recentes. A Umbanda deve ser vista como forma sincrética, ou sintética, como diria Ortiz³⁰, sempre constituindo-se ao menos de um mínimo de elementos do pólo do qual cada terreiro estaria mais distanciado. O problema da idéia do *continuum* espírita parece mesmo ser relativo à definição de seus pólos: o mesmo autor acima citado prefere considerá-lo como sendo mais e menos ocidentalizado e, em estudo recente, Brumana e Martínez também o consideram válido, mas propõem como pólos a Umbanda que aceita cabalmente a idéia de feitiçaria e aquela que não a aceita de forma alguma³¹.

O estudo de Maria Helena V. B. Concone – *Umbanda: Uma Religião Brasileira*³² – tem, entre outros, o mérito de ter percebido o caráter nacional da religião considerada, conforme consta inclusive de seu título. Não mais um culto afro-brasileiro, mas brasileiro, conforme desvelou a análise de seus mitos. Tanto assim que perpassaram pelo seu movimento organizativo concepções nacionalistas as mais retrógradas, como o integralismo, conforme idéia insinuada no trabalho citado e explorada em artigo posterior³³. Trata-se de estudo pioneiro sobre a Umbanda, talvez a primeira tese de doutorado defendida sobre ela, modesto em seus propósitos mas que contém ainda as melhores análises que se produziram sobre o transe de possessão em contexto umbandista.

De todos os estudos sociológicos que focalizaram exclusivamente a Umbanda, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, de Renato Ortiz³⁴, é, sem dúvida, o mais abrangente e relevante. Com sólida base empírica e segura orientação teórica, aprofunda as análises de seu mestre Roger Bastide, de cujas idéias da superioridade religiosa do Candomblé não partilha,

30. Renato Ortiz (1980). “Do Sincretismo à Síntese”.

31. Renato Ortiz. (1991); Brumana e Martínez (1991).

32. Maria Helena Villas Boas Concone (1987).

33. Maria Helena Villas Boas Concone (1981).

34. Renato Ortiz (1991).

mas de quem herdou a preocupação quase exclusiva com o discurso dos intelectuais e líderes da Umbanda como legítimo representante de seu universo mítico e ideológico. De fato, toda sua análise dos mitos e ritos da religião, bem como a de sua legitimação e integração crescentes foram fundadas nas concepções de Matta e Silva, Cavalcanti Bandeira, Oliveira Magno, Lourenço Braga, Aluísio Fontenelle³⁵, entre outros conhecidos autores umbandistas. São análises perspicazes e instigantes mas que não podem ser, acreditamos, extrapoladas para o conjunto da Umbanda, construídas que foram sobre sistematizações e racionalizações na maioria das vezes marcadamente pessoais e que não atingem senão um pequeno grupo de letrados. Conforme demonstraremos, o cotidiano da Umbanda nada ou muito pouco tem a ver com elas.

Partindo ainda de Roger Bastide, Ortiz entende a Umbanda como síntese, no sentido positivista do conceito, de influências culturais diferenciadas quanto à procedência – católicos, afro-brasileiros e kardecistas – que se fundiram de forma a gerar um produto novo, sem o predomínio de qualquer um dos seus elementos constitutivos. O Candomblé, ao contrário, mediante a manutenção privilegiada da matriz africana, consistiria, este sim e por esta mesma razão, em caso de sincretismo³⁶. Embora o autor interprete a Umbanda como um produto cultural sintético, isto é, algo novo produzido pela fusão de matrizes diferenciadas, cremos que, ao longo de seu estudo sobre ela, tenha privilegiado os elementos brancos e ocidentais sobre os negros e mágicos: não é por acaso que o feiticeiro negro tem morte branca. Neste caso teríamos então, nos próprios termos defendidos pelo autor, não uma forma de síntese, mas sim um novo sincretismo, com a predominância dos valores culturais brancos e cristãos.

Cremos que Ortiz, ao tentar superar as insuficiências do culturalismo e afirmar a precedência do social³⁷, resvalou para um estruturalismo reducionista do fenômeno estudado. A Umbanda seria, para ele, uma resposta cultural necessária a um tipo peculiar de sociedade, a de clas-

ses, urbanizada e industrializada, em consolidação nas regiões Sul e Sudeste do país a partir da terceira década do século. Uma sua “exigência” ou decorrência inexorável: far-se-ia inelutável o seu aparecimento como expressão religiosa compatível com este tipo de sociedade³⁸.

Embora utilizando conceituação weberiana (racionalização, moralização, legitimação), sua visão teórica do campo umbandista parece-nos mais próxima do estruturalismo marxista. Não se trata de “afinidade eletiva” entre duas esferas diferenciadas da vida social, mas de simples causalidade, mesmo de determinismo. A propósito, no caso específico da análise do citado campo, é oportuno lembrar que, para Weber, o aparecimento do sacerdote, não obstante sua postura antimágica, não elimina o feiticeiro. O campo religioso só se configuraria plenamente com a presença do sacerdote racionalizador e moralizador, mas não com seu domínio exclusivo: ele e o mago, para não mencionar o profeta, são os protagonistas do sagrado sempre necessários à sua formação³⁹.

Se o líder de federação e (ou) o intelectual umbandista assume a posição sacerdotal tal como definida por Weber e como pretende Ortiz, sua presença e atuação não condena à morte o feiticeiro pai-de-santo, seja mediante sua eliminação ou cooptação, embora ambas sejam tentadas, como teremos oportunidade de demonstrar. Ele continua a atender sua clientela mediante recursos mágicos não moralizados ou moralizados segundo outros códigos que não os vigentes, contrapondo sua eficácia aos apelos moralizadores convencionais do movimento federativo. Cremos que as análises que se seguirão sobre o universo simbólico dos terreiros e a cosmogonia de seus pais-de-santo serão suficientes para demonstrar não só a permanência da magia e do mago, embora moralizados de forma peculiar, mas também suas tensas relações com as federações de vocação mais acentuadamente sacerdotal.

Embora Ortiz pareça privilegiar o catolicismo como influência religiosa moralizadora mais atuante sobre o imaginário umbandista, teremos ocasião de demonstrar que é antes o Kardecismo que exerce tal papel, filtrando os valores cristãos pelas suas concepções peculiares de caridade e de evolução cármica. O mesmo acontece com a racionaliza-

35. W. W. Matta e Silva (1970); Cavalcanti Bandeira (1970); Oliveira Magno (1952); Lourenço Braga (1956); Aluísio Fontenelle (1952).

36. Renato Ortiz, “Do Sincretismo à Síntese” (1980).

37. “A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam, tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade brasileira. Nesta dialética entre o social e o cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante.” Renato Ortiz (1991), p. 15. Embora o autor fale em dialética ao referir-se às relações entre o social e o cultural, sua idéia da Umbanda enquanto síntese homogênea, ou fusão de tradições religiosas, opondo-se ao Candomblé enquanto sincretismo, aproxima sua concepção destas relações antes do seu sentido positivista.

38. “Se existe uma autonomia relativa dos fenômenos de aculturação, ficará claro que, no caso da Umbanda, as transformações se fazem dentro da mesma pertinência: a da sociedade moderna. A sociedade global aparece então como modelo de valores e modelo da própria estrutura religiosa umbandista. Isto faz com que as transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizem sempre em conformidade com os valores legítimos da sociedade global. Valores como a moral católica (noção de bem e de mal), a racionalização, a escrita, se integram a um outro tipo de moral e racionalidade, características estas dos cultos afro-brasileiros.” *Ibidem*.

39. Max Weber, “Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)” (1964).

ção: o discurso cultivado e pseudocientífico dos autores umbandistas, analisado pelo autor e interpretado como fonte de legitimação, provém da tradição filosófica e científica kardecista. Não é por acaso que ele centrou sua análise em textos de autores cuja maior influência religiosa é notoriamente esta.

Não obstante, tal influência só incide diretamente nas federações. Apesar dos esforços destas, apenas alguns terreiros são por ela atingidos e, neste caso, indiretamente, por meio da atuação de pais-de-santo e médiuns de Umbanda com passagens iniciais pelas *mesas brancas*, conforme também demonstraremos. Nos demais terreiros os componentes míticos e rituais extraídos da tradição afro-brasileira e da própria vivência das camadas subalternas se fazem presentes e contrapõem-se a ela, neutralizando-a ou abolindo-a de todo. Nosso estudo, tendo-se baseado não apenas no discurso e na vivência das federações e de seus líderes, mas também no dos pais-de-santo e no cotidiano dos terreiros, forma um quadro bem mais complexo do que o esboçado por Ortiz. O campo religioso umbandista e suas tensas relações não esgotam sua dinâmica no processo unidirecional moralizador e racionalizador tal como, apoiado em Weber, parece ter ele pretendido demonstrar.

A mais recente contribuição ao estudo da Umbanda é a de Brumana e Martínez⁴⁰, excelente análise sobre a trama de relações sociais de terreiros da periferia de São Paulo. Ao contrário dos trabalhos sociológicos até aqui considerados, os autores descartaram as sistematizações teológicas de intelectuais e líderes umbandistas como ponto de partida, estratégico para sua compreensão⁴¹. Criticam inclusive autores que, como nós, se preocuparam em refletir sobre os envolvimento e manipulações políticas da Umbanda, argumentando ser tal relação “irracional, imprevisível, contingente”, não apresentando nenhum padrão mais estável de sua vinculação ao populismo⁴². Em nosso caso, pretendíamos apenas demonstrar como, em determinadas circunstâncias históricas, houve a confluência de interesses entre o movimento federativo umbandista e o populismo, que desaguou na formação de redes clientelísticas, não havendo nenhuma afinidade maior entre eles, estruturalmente dada. Nem por

40. Fernando G. Brumana e Elda G. Martínez (1991). *Marginália Sagrada* é a tradução de gosto duvidoso para *Spirits from the Margin – Umbanda in São Paulo*, Upsalla, Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.

41. “[...] não aceitamos o que alguns pesquisadores anteriores admitiram com uma ingenuidade muito arriscada: que a pretensão de sistematização teológica fosse realmente o sistema de ciências do culto.” *Ibidem*, p. 41.

42. *Ibidem*, pp. 78 e 79. Nosso trabalho referido pelos autores é “Umbanda, da Repressão à Cooptação”, escrito em parceria com Maria Helena V. B. Cancone, em *Umbanda e Política*, vários autores (1985).

isso, contudo, o episódio deixou de ser historicamente significativo no contexto do processo de sua legitimação em curso.

As federações são vistas pelos autores apenas como uma forma de se obterem os diplomas fixados nas paredes dos terreiros, destinados, segundo eles, exclusivamente ao público externo, especialmente à polícia. As relações entre terreiros e federações são dedicadas apenas quatro das 454 páginas do trabalho. Preferiram os autores limitar-se ao levantamento e à análise do universo simbólico de alguns casos (cujo número total não revelaram) que puderam acompanhar pessoalmente, a maioria de terreiros bem periféricos e apenas um ou dois de classe média baixa. Este procedimento lhes possibilitou penetrar fundo na trama de suas relações internas, convivendo com pais-de-santo, médiuns, cambones, entre outros protagonistas religiosos, além de simples clientes, no seu contexto espacial e social, o chamado pedaço, segundo concepção que tomam de empréstimo de Magnani⁴³. Analisam com riqueza de detalhes os orixás que compõem o panteão umbandista, sua possessão e relacionamento com os protagonistas do sagrado, o código doutrinário umbandista e a questão da Macumba, suas práticas de feitiçaria ligadas aos conflitos e demandas, bem como a questão da terapia umbandista, reiteradas vezes retomada. Culminam com uma análise das relações da Umbanda dentro do campo religioso mais amplo, com destaque especial para as “religiões subalternas”, Candomblé, Kardecismo e Pentecostalismo.

Por meio destas análises, chegam a conclusões instigantes. A Umbanda seria um código de percepção e ação pelo qual a visão de mundo subalterna da sociedade se elabora e manifesta. As dificuldades e os perigos do relacionamento cotidiano com o outro – ao contrário do católico ou do religioso moralizado, para quem o perigo seria ele próprio – a conduziram no sentido não da salvação da alma, mas da proteção do corpo, em que a eficácia mágica se sobreporia, porém de forma ambígua, aos valores socialmente impostos. Oscilando entre estes e o relacionamento livre com os pares, no qual predominaria a luta derivada da escassez, a Umbanda seria uma “elaboração da subalternidade”, “o sentido subalterno da realidade brasileira”⁴⁴. Apesar disto, não seria avessa à ética, que se constituiria em consonância com a vivência subalterna⁴⁵, tal como, em parte, nosso estudo irá confirmar.

43. José Guilherme Magnani (1984).

44. Fernando G. Brumana e Elda G. Martínez (1991), pp. 286 e 380.

45. “A ética umbandista não é feita de princípios abstratos, de cortes absolutos ou de aplicação universal. É uma ética do concreto, da mediação, do particular, enfim, é uma ética subalterna.” *Idem*, p. 449.

Apesar dos muitos méritos do trabalho, talvez a mais penetrante análise etnológica já feita sobre a Umbanda, gostaríamos de registrar algumas discordâncias. Realmente, em que pese a ser o único a fugir da apresentação simplificada do panteão umbandista, analisando também Baianos, Marinheiros, Ciganos e outras figuras emergentes no imaginário umbandista, suas análises relativas ao tradicional Preto Velho deixam a desejar. Para eles, este seria "o Orixá que mais raramente baixa na terra; em alguns terreiros ele o faz apenas uma vez por ano, no dia de sua festa"⁴⁶. Se a segunda parte da assertiva é correta, a primeira é totalmente equivocada: nosso estudo demonstrou ser ele o guia mais freqüente nos terreiros, logo após o Caboclo, embora tenda a não ser figura destacada como aquele, e venha gradativamente neles perdendo terreno. Brumana e Martínez não o incluem sequer em seu esquema trinário de divisão do panteão:

- A. Sardônico-marginal (Exu, Pomba Gira);
- B. Sérico-legal (Caboclo, Ogum, Boiadeiro);
- C. Jocosos-familiar (Baiano, Marujo, Criança)⁴⁷,

observando mais adiante ser ele "um 'desviante' do sistema, sua presença na terra não serve para expressar o que o culto elabora simbolicamente"⁴⁸. Veremos que os Pretos Velhos representam sempre a serenidade e a paz, ao mesmo tempo em que são espíritos familiares, tratados freqüentemente por *vô, vó, pai, mãe*, porém nada jocosos. Para serem incorporados ao esquema, o mesmo teria de ser modificado, pois o implodiria em sua lógica ternária. Talvez seja este o seu caráter "desviante".

A ausência do Preto Velho nos esquemas interpretativos dos autores, não obstante presente nos terreiros, evidencia uma falha metodológica do trabalho: seu suporte empírico insuficiente. Esta falha não seria tão gritante, não reivindicassem eles a universalização de suas conclusões, que acreditam válidas para toda a Umbanda. Ao contrário dos trabalhos sociológicos, deixaram eles fora de suas considerações todo o movimento federativo e os terreiros, predominantemente de classes médias, com ele identificados. Se a Umbanda expressa, em alguma medi-

da, a experiência e a percepção dos setores subalternos da sociedade, não deixa ela de ser penetrada também em alguma medida pelas vigências religiosas e morais, por meio da atuação dos intelectuais e líderes federativos, ou mesmo de pais-de-santo de formação kardecista. A eficácia mágica que lhe é característica pode ser limitada pelos valores éticos vigentes. Concordamos com eles em ser a moralidade umbandista calcada no concreto, mas mesmo este não deixa de ser penetrado pelos princípios abstratos e universalizantes, pela atuação dos agentes mencionados. Daí os conflitos entre caridade, cobrança e demanda, que compõem o substrato das orientações valorativas constituintes da peculiar moralidade umbandista, que tivemos a oportunidade de constatar e que serão analisadas nos capítulos finais deste livro.

Creio que os estudos macrossociológicos, extremamente generalizantes e que buscam relacionar o surgimento e a expansão da Umbanda aos processos mais amplos em curso na sociedade brasileira, baseados em análises sobre o movimento federativo, encontrem seu contraponto na microsociologia (apesar de seus "desvios" generalizantes) calcada na vida cotidiana dos terreiros, de Brumana e Martínez. Nosso trabalho, de médio alcance teórico, conforme o definimos, pretende englobar alguns aspectos de ambas as realidades, em suas especificidades e em suas interpenetrações. Cremos que o campo umbandista considerado não se defina apenas por uma destas dimensões. Federações e terreiros, componentes religiosos e mágicos, manipulação e ética, compõem um todo em que se opõem e se acomodam. Desconsiderar uma delas significa privilegiar a outra como definidora de sua realidade, o que em nosso modo de ver significa uma redução. Creio que nosso estudo é a um só tempo mais amplo, pois procurou captar ambos os níveis da Umbanda, não isolados, mas em interação, e mais restrito, pois não pôde alçar-se às mais amplas generalizações, nem descer às profundezas das minúcias. Esperamos ter ele contribuído para conferir uma visão da Umbanda em sua complexidade e, ao mesmo tempo, de sua inteireza tensa e contraditória.

Não poderíamos deixar de nos referir, ao final deste diálogo, à bela tese de livre-docência de Liana Trindade, *Construções Míticas e História*⁴⁹. Após seu doutoramento com interessante trabalho sobre os Exus⁵⁰, voltou a autora a se preocupar com o imaginário das religiões afro-brasileiras, agora não mais concentrando-se em um mito particular, mas no pro-

46. *Ibidem*, p. 290.

47. Fernando G. Brumana e Elda G. Martínez (1991), pp. 282 e 285.

48. *Idem*, p. 290.

49. Liana Maria Sálvia Trindade (1991).

50. Liana Maria Sálvia Trindade (1985).

cesso histórico de construção mítica. Por meio da análise da sociedade paulistana desde o século XVIII, centrada na questão das relações raciais, perpassa os conflitos e acomodações das populações negras desde os inícios daquele século até o presente, examinando a luta contra a abolição e o período imediato após ela, na virada do século, para então fixar-se nas construções míticas dos cultos afro-brasileiros mais característicos — Macumba, Umbanda e Candomblé. É esta sua fina análise derradeira que nos interessa mais de perto, pois diz respeito à formação do campo umbandista por nós enfocado.

Para a autora, foram os grupos étnicos Angola e Congo, que predominaram em São Paulo desde o período escravocrata, que forneceram os componentes básicos para o posterior desenvolvimento da Macumba e do Candomblé (de Angola). Desde o século XIX os jornais registraram práticas rituais angolanas, como os sacrifícios animais ofertados às divindades junto a árvores, o uso de ervas, o ritual de fechamento de corpo, o jogo de búzios. Segundo seu entender, no processo de sincretismo, a síntese que se estabeleceria entre os materiais culturais diversificados não ofereceria um produto final homogêneo, permanecendo as tradições diferenciadas em tensa relação dentro do mesmo. Não obstante, haveria sempre a predominância de um deles; no caso dos cultos citados, teria prevalecido o ritual angolano de possessão, em que os atabaques são tocados com as mãos e o espírito incorporado fala, ao contrário dos rituais sudaneses em que os atabaques são tocados com varetas e os espíritos são mudos. Contudo, teria havido, na formação daqueles cultos, a inclusão dos rituais de adoração aos orixás, no âmago da religiosidade banto prevalecente. No caso específico da Macumba, teria havido a reconstrução em situação urbana dos mitos essenciais dos cultos afro-brasileiros de origem banto (a Cabula, a Macumba rural), ou seja, os Pretos Velhos, Caboclos e Exus, incluindo mitos sudaneses e elementos mágicos e espíritas europeus reinterpretados pelas estruturas de significado do pensamento banto, centradas nas noções de ancestralidade e de força vital.

Não obstante concordarmos com a autora, não há como deixar de questionar sua interpretação da origem banto da Macumba paulista. De fato, as referências empíricas são escassas. O ritual de possessão angolano, descrito no processo de inquisição ainda de inícios do século XVIII, ocorrera em Sabará, Minas. A Cabula, descrita por dom Nery em sua carta pastoral, era capixaba. Os artigos de Benjamin Péret na década de 30 foram publicados no *Diário da Noite* paulista; suas observações, porém, realizadas nos terreiros do Rio. Resta como paulista apenas o caso de

João de Camargo que, apesar de sua influência banto, tão específico foi que nada teve a ver com a Macumba ou com os cultos afro-brasileiros de então (inícios do século), sendo caracterizado como uma espécie de “premonição” da Umbanda. Creio que a atraente hipótese da origem e predominância banto da Macumba paulista não sai fortalecida de sua análise, embora continue plausível.

Vimos que R. Bastide considerava a Macumba uma expressão degradada, anômica, em que predominavam elementos mágicos descontextualizados e sem respaldo coletivo. Procuramos contraditá-lo, demonstrando a existência desde as primeiras décadas do século de grupos organizados e atribuindo a interpretação do autor a pressupostos teóricos e lógicos insatisfatórios e ao método equivocado de sua abordagem. Liana Trindade os considera, de forma, ao nosso ver, correta, não como degeneração de sistemas religiosos, mas como conferição de sentido a um universo social sem significado, como tentativa de resolução coletiva dos problemas gerados pela vivência, esta sim anômica, dos grandes centros urbanos nas décadas iniciais do século. Em suma, não se trata de degradação mágica mas de construção mítica (Pretos Velhos, Caboclos e Exus nela foram elaborados), nem da atuação de feiticeiros individuais sobre uma clientela fragmentada, mas de grupos religiosos constituídos como reação ao contexto social anômico, possivelmente ancorados em princípios e concepções de origem banto.

Concordamos também com a autora quanto às suas interpretações sobre o posterior surgimento da Umbanda. Sob a condução das federações e contra a crônica resistência dos terreiros, os mitos construídos com base na experiência de vida concreta de seus agentes iniciais, orientados por estruturas de pensamento banto, foram gradativamente reinterpretados a partir de princípios genéricos, descontextualizados em termos da vida concreta de seus criadores, referidos à ordem simbólica hegemônica, expressando uma moral idealizada e universalizante. A esse processo a própria autora e nós, entre outros co-autores, chamamos de ideologização do mítico⁵¹. Cremos também que a noção de síntese utilizada por Trindade na explicitação do sincretismo que propiciou o surgimento da Umbanda, próxima à concepção dialética, permita melhor

51. Liana S. Trindade e Lísias N. Negrão *et al.* (1984). “... viu-se que pretos velhos e caboclos, mitos centrais do universo simbólico umbandista e espontaneamente elaborados a partir da vivência concreta das classes populares, passam, no contexto das federações, a símbolos da ordem social e de sua legitimação. Tal é a ideologização do mítico que se procurou acima caracterizar.” Liana Maria S. Trindade (1991), p. 218.

entendê-lo: apesar da predominância dos significados cristãos universalizados, racionalizados e moralizados, defendidos pelas federações, os mesmos não se apresentam absolutos e unívocos. Significados mais próximos à vivência concreta continuam a ser elaborados, expressos no contínuo processo de construção de novos mitos, como os Zés Pilintras, Baianos, Boiadeiros, Cangaceiros, Marujos, Ciganos.

Há até mesmo a reinterpretação da reinterpretação: se o princípio cristão-kardecista da caridade moralizou o inicialmente amoral Exu, as concepções peculiares de justiça das classes subalternas podem recuperar sua instrumentalidade mágica, conforme veremos. A tensa convivência de princípios diferenciados, mesmo havendo predominâncias, ajuda-nos a compreender a realidade da Umbanda como um campo complexo. A síntese resultante do sincretismo não culmina em um produto final totalmente homogêneo e globalizante, tal como supõe o conceito em sua versão positivista, mas aponta para a manutenção de diferenças e oposições. Esta é a razão de a identidade da Umbanda, formada no bojo do processo sincrético, apresentar-se sob forma múltipla e variável no tempo, conforme veremos na conclusão de nossa análise histórica. Sincretismo é um processo, um contínuo fazer e refazer, não um estado, um produto final, pode inferir-se tanto das análises da autora, como de nossas próprias reflexões.



II
UM TOQUE DE MEMÓRIA
A GÊNESE



**A GESTAÇÃO DA UMBANDA
NA ÓTICA DO OUTRO
DO IMPÉRIO À REPÚBLICA VELHA**

Os jornais da época dão conta de práticas rituais de origem africana e de reações dos setores hegemônicos da sociedade de então frente a elas. Em meio a notícias de fugas de escravos, de capturas de negros fugidos e de advertências contra o perigo das revoltas contra o cativo, há algumas referências a curandeiros negros. A primeira delas aparece no "extrato de uma carta remetida de Itu", em que o missivista se refere a

...um negro curandeiro de feitiço que aqui há. Este negro, segundo a opinião de muita gente boa, tem feito muito mal, e não sei o que é mais digno de admiração, se a estupidez e charlatanismo deste negro, ou a credulidade e superstição deste povo (*Correio Paulistano*. 03.11.1854).

O teor da carta é de denúncia, de exortação às autoridades e aos médicos para empreenderem ação repressiva. Charlatães aproveitadores de um lado, crédulos supersticiosos de outro, tal a fórmula acusatória que iria repetir-se ao longo de décadas.

A denúncia de práticas de curandeirismo e de exercício ilegal da medicina foi freqüente nos jornais nesta década de 50. Bom exemplo é a série de artigos anônimos publicados em *A Lei*, sob o título de "A Prática da Medicina em São Paulo", nos dias 15 de fevereiro, 22 de março e 17 de maio de 1858. Nela se investe contra indivíduos não-habilitados que se dedicam à preparação e receituário de remédios e inclusive a inter-

vencões cirúrgicas, sendo que “desgracadamente tudo é permitido, tudo é lícito em São Paulo”. Nestes artigos, contudo, não há referências a curandeiros negros, especificamente.

No que respeita às práticas religiosas, houve denúncias contra um “espertalhão” que se fez passar por um “novo Messias” em Campinas (*Correio Paulistano* de 16.09.1857 e *A Lei* de 17.09.1857), tendo sido preso por exploração da credulidade pública. Tratava-se de um português, “um tal Faria”. Não houve nesta década de 50, bem como na seguinte, nenhuma outra notícia referente a práticas mágicas ou religiosas negras, além da referente ao curandeiro negro de Itu.

Na década de 70 do século passado, algumas notícias envolvendo tais práticas começam a aparecer, porém relativas à Corte ou a outras províncias que não a de São Paulo. O jornal *Opinião Conservadora*, de 17 de novembro de 1870, deu conta do “processo contra o preto Juca Rosa e outros sócios da feitiçaria”, comentando serem “horrorosos os crimes cometidos por essa quadrilha”. Comenta também a devassa policial de uma irmandade em Leopoldina, Minas Gerais, constituída por negros, pardos e brancos (do que se admirava o articulista), que possuía estrutura financeira, com caixa e tesoureiro. A única referência a São Paulo noticiava a prisão do preto José de la Patria, em um sítio próximo a Santos, que seria “curador de moléstias”, “falso médico”, que extorquia dinheiro por seus “sortilégios”. Uma última notícia, publicada em 11 de novembro de 1876, dava conta da prisão de uma mulher que se intitulava pajé e da apreensão de objetos rituais no Maranhão.

Yonne Maggie, em seu artigo “O Medo do Feitico”¹, informa que a repressão exercida no período imperial foi apenas episódica. Teria sido o Código Penal do período republicano, datado de 11 de outubro de 1890, o marco da repressão institucionalizada. Três artigos encadeados deste código (156, 157 e 158) proibiram respectivamente o exercício ilegal da medicina, a “prática da magia, do espiritismo e seus sortilégios”, que se constituiriam em formas de exploração da credulidade pública e, por último, o curandeirismo. Com tais criminalizações, a medicina oficial tornou-se hegemônica, garantindo o monopólio das práticas de cura, mediante a proibição das medicinas alternativas concorrentes. Estavam criados os instrumentos legais que possibilitavam a acusação, o enquadramento legal e as penas.

1. Yonne Maggie (1986).

Inspirados na autora, dividimos as notícias anteriores a 1929 em dois blocos: entre 1854 e 1890 (ano de publicação do Código Penal Republicano) e entre 1891 e 1928. Como são períodos comparáveis, em termos quantitativos — 36 e 37 anos respectivamente — o número de eventos repressivos e sua natureza em cada um deles poderá confirmar ou não a hipótese por ela levantada.

As notícias constantes do primeiro bloco são predominantemente relativas a práticas mágico-religiosas negras. São poucas as notícias que envolvem indivíduos de origem européia, como o caso do messias português de Campinas. Em dezoito reportagens levantadas nos jornais (*A Lei*, *Opinião Conservadora*, *Correio Paulistano*, *Diário Popular* e *A Província de São Paulo*) pesquisados, foram localizadas vinte notícias de tais práticas, dezenove das quais de origem africana. A maior parte delas provinha do interior de São Paulo, das regiões de colonização mais antiga, tais como Sorocaba, Bragança Paulista, Vale do Paraíba — dez notícias. Quatro do Rio de Janeiro. Da capital paulista apenas duas, assim como duas do litoral, mais precisamente de Santos. Finalmente, de Minas Gerais (Leopoldina) uma, e de São Luís do Maranhão também uma.

A maior parte delas, exatamente quatorze, dava conta de efetiva repressão, variando da simples intimação ao “feiticeiro”, “curandeiro” ou “charlatão” para prestar depoimento na delegacia, onde assinaram ou deveriam assinar “declarações de bem viver”, isto é, demonstrar intenção de abandonar suas práticas, até sua efetiva prisão, como de seus seguidores flagrados nas batidas policiais, com apreensão de objetos rituais e produtos de medicina popular (raízes, garrafadas). Nos cinco casos em que não houve repressão, o tom da notícia é evidentemente polícialesco, com denúncias de crimes que estariam sendo cometidos e com advertência às autoridades. Em alguns casos, mais do que advertências, as notícias adquiriam um tom francamente alarmista. Nos casos de efetiva repressão, manteve-se o tom, mas as advertências foram substituídas pelos louvores às autoridades policiais, sobretudo aos delegados, pelo brilhantismo e caráter meritório de sua atuação.

Em todos os casos, as denúncias predominantes foram de feitiçaria, que apareceram em quatorze casos, oito deles em associação com acusações de curandeirismo, uma associada a bruxaria e uma a charlatanismo. Houve também um caso isolado de acusação de curandeirismo. Portanto, a acusação mais freqüente era a de feitiçaria associada a curandeirismo, sendo a acusação isolada de feitiçaria também bastante comum, mas não a de curandeirismo. A acusação de charlatanismo ou

de exercício ilegal da medicina apareceu em cinco casos. Segundo os jornais, tratava-se de negros forros ou escravos, feitiçeiros dedicados a práticas ilegais de cura; charlatães, portanto.

O tom era predominantemente de advertência às autoridades, que não raro descambava para o alarmismo e o sensacionalismo. Fala-se de males e de crimes cometidos pelos acusados de maneira genérica: “tem feito muito mal”; “horrorosos os crimes cometidos por esta quadrilha”; “o fim principal desta gente é o roubo, a imoralidade, o rapto e o assassinato”. Apareceram vários casos de denúncias vagas de imoralidade, alguns com referência explícita a nudez. Em apenas quatro casos apareceram denúncias mais precisas de violência, assassinatos ou tentativas, com citação dos nomes das pessoas envolvidas.

Em seis notícias oscilou-se entre a simples ironia (“o feitiço que virou contra o feitiçeiro”) e o franco deboche (“presa a rainha mandigueira”). O preconceito estava freqüentemente presente: “homens pretos, mal-encarados, velhos maltratados”. Um deles seria “menos repulsivo”, mas “um capadócio”. Deboche e preconceito apareciam principalmente quando articulistas ou repórteres não entendiam o caráter associativo dos grupos desbaratados. Os títulos referentes a papéis religiosos (vodance, mãe-de-santo, mestre) e organizativos (tesoureiros), bem como as designações dos grupos (ordem, irmandade) eram ironizados e passava-se a falar em “rainhas” e “ministros”. Os objetos rituais eram designados como “bugigangas” e os locais de culto como “taperas” ou “choças”. Os neófitos em processo de iniciação, quando das batidas policiais, foram dados como drogados e dementes. É típica a notícia a seguir:

Feitiçeiro – Lêmos no “Guaripocaba de Braganca”: Para o lado das Pedras mora um preto velho, tido e havido como tal. Sua casa é freqüentemente procurada por forros e cativos, que vão consultar ou receber lições de bruxaria, havendo mesmo reuniões em certas noites com caracter de sessão fatídica. Admira que nesta época haja quem ainda acredite em feitiçarias que, quando muito, podem ser, sob certas fórmulas e aparato, a aprendizagem de saber conhecer drogas nocivas ou plantas venenosas, com o fim de fazer mal à vida dos senhores ou desaffectedos. Esses focos, em que se alimenta a credulidade estúpida de pessoas ignorantes e mal intencionadas, devem ser banidos dentre nós. A autoridade compete não permitir taes reuniões, obrigando este embusteiro, explorador de magras algibeiras a assignar termo de bem viver, e no caso de continuar com suas imposturas fazer sobre ele recair o rigor da lei (*A Província de São Paulo*, 06.03.1879).

No texto, aparecem quase todas as acusações: feitiçaria e bruxaria (nele, como sempre, dadas como sinônimos), envenenamento e exploração da credulidade pública. Falta apenas o que está implícito: curan-

deirismo ou exercício de prática ilegal de cura. O tom é de denúncia e de apelo às autoridades para que reprimam as práticas denunciadas. Há nele uma ambigüidade: ao mesmo tempo que denuncia “reuniões em certas noites com caracter de sessão fatídica”, nega a existência da feitiçaria. Mas não nega o caráter perigoso das práticas, em função do conhecimento empírico de “drogas nocivas ou plantas venenosas”.

A ambigüidade assinalada entre a “credulidade estúpida de pessoas ignorantes” e o perigo real transparece mais claramente em notícia proveniente de Tietê e publicada em *A Província de São Paulo*, de 28 de dezembro de 1876, segundo a qual se reuniam “quase todas as noites os principais chefes dos propagadores de venenos”, na casa de “Mamã Catharina”. O inspetor de quarteirão, sabedor das reuniões e conhecedor dos membros dessa “maldita sociedade”, “não quiz dissolvê-la, porque teve medo de feitiços”. A crença no feitiço, ou ao menos na eficácia dos venenos, era um dos traços característicos da atitude das autoridades e das pessoas comuns face às práticas rituais afro-brasileiras. Conforme as análises de Yvonne Maggie no artigo acima citado, o medo do feitiço caminhava junto ao medo real do negro em sua luta contra o senhor branco. De fato, na mesma coluna da notícia procedente de Tietê, outra dava conta do assassinato a facadas de um casal de fazendeiros de Jaboticabal por um de seus escravos. O poder simbólico dos negros, em que se acreditava, fazia aumentar o temor dos brancos quanto à revolta contra a escravidão.

O bloco de notícias que se segue e que, *grosso modo*, corresponde ao período pós-abolição e republicano até a Revolução de 30 dá conta de uma sociedade paulista e brasileira mais complexa. Proclamada a Abolição, o medo da revolta negra e do uso de sua feitiçaria contra o branco desapareceu. Das cinquenta notícias que conseguimos arrolar, apenas oito delas são referentes a práticas de origem africana; as demais 42 dão conta de práticas mágicas de origem européia ou não identificáveis. Isto é, com a substituição da mão-de-obra africana por trabalhadores europeus, foram estes portadores não só de suas crenças religiosas cristãs, mas de práticas mágicas imemoriais. Ao menos cinco notícias referiram-se aos feitiçeiros ou curandeiros denunciados como sendo italianos (duas), espanhóis (duas) e uma alemã. Práticas européias características, como a cartomancia, aparecem também em cinco casos.

Algumas vezes a notícia é pouco detalhada, utilizam-se termos genéricos ou ambíguos, tal como espiritismo, sem que a cor ou a origem nacional dos envolvidos seja referida nem listados os objetos rituais encontrados ou apreendidos; nestes casos não há como determinar o tipo de inci-

dência, tal como ocorre no exemplo abaixo, em notícia procedente de Amparo:

A polícia, por denúncia, deu ante-ontem uma busca numa casa da Rua São Benedito, onde reside Maria Rita de Oliveira, acusada de fazer feitiçaria. Na casa em questão encontrou a autoridade vários apetrechos para feiticaria. Maria Rita declarou, com toda sinceridade, que curava e tirava o demônio do corpo dos incrédulos (*O Estado de S. Paulo*, 02.02.1907).

Em outras notícias, mesmo referindo-se a negros, não há também como saber se o caso mencionado pode ser incluído como expressão de culto afro-brasileiro. Veja-se, por exemplo, a notícia intitulada "O Antro de um Feiticeiro":

A Delegacia de Costumes e Jogos, a cargo do Dr. Mário Bastos Cruz, iniciou ultimamente duas oportuníssimas campanhas! Uma contra os chantagistas do espiritismo, outra contra os chamados feiticeiros, classe que explora em São Paulo, abertamente, a credence popular. Dentro do coração da cidade, à avenida São João, há pouco menos de dois meses, o Dr. Cruz apanhou em flagrante um preto afamado em adivinhações e em curas das mais difíceis moléstias. Sua casa era freqüentada diariamente, até por gente da alta sociedade, que acreditava nas suas intrigas como si se tratasse de um oráculo (*Folha da Manhã*, 13.07.1925).

Diferentemente do primeiro bloco, atrás analisado, neste segundo escasseiam as notícias claramente referentes ao contexto afro-brasileiro; além de serem escassas, são também vagas e pouco informativas. Por estas razões, analisaremos o conjunto delas, o que nos dá informações mais amplas sobre a cultura mágico-religiosa da época, seus participantes e sua repressão.

Também ao contrário da época anterior, as notícias procediam predominantemente do Estado de São Paulo; apenas duas delas eram relativas a outros Estados, uma do Rio de Janeiro e outra do Amazonas. Das 48 notícias paulistas, 21 eram paulistanas, enquanto 27 provinham do interior: seis de Campinas, quatro de municípios da atual Grande São Paulo, duas de Santos, duas de Ribeirão Preto e as restantes de vários outros municípios.

As acusações predominantes continuam sendo as de feitiçaria e de curandeirismo que, isoladas ou juntas, aparecem em 32 dos cinquenta casos. A seguir, em ordem decrescente, temos a acusação de charlatanismo ou de exercício ilegal da medicina, com doze casos, e de exploração da credulidade pública, com onze casos. Não se trata de uma situação substancialmente diversa em relação ao período anterior, a não ser quan-

to às denúncias de práticas de espiritismo, que aparecem onze vezes, e da cartomancia, que aparecem cinco vezes. Alguns poucos casos de violência física, incluindo abuso sexual, foram também registrados.

Dos cinquenta casos, 29 foram reprimidos de alguma forma, desde a simples "batida policial" seguida ou não de intimação para comparecimento às delegacias, onde depoimentos seriam tomados (seis casos), até a prisão dos acusados (vinte casos). Objetos rituais – as "bugiganças" – continuaram a ser apreendidos (onze casos). A novidade consistiu nos enquadramentos legais, sendo várias as referências a inquéritos policiais, a processos e mesmo a julgamentos. Em geral, trata-se de situações em que há acusação mais concreta de um crime perpetrado ou a sê-lo, por meio de práticas de feitiçaria e (ou) curandeirismo. Tal como a notícia intitulada "Mais um Curandeiro. Graves Acusações":

Continuou hontem na quinta delegacia o inquérito contra o hespanhol Raphael Estevam, estabelecido à Avenida Rangel Pestana com fábrica de camas e colchoaria, que explorava com resultados pecuniários a credence pública. Uma das testemunhas ouvidas pelo sr. dr. Enéas Ferraz disse que Raphael recebera e aceitara de uma mulher uma encomenda para preparar um veneno secreto, que matasse sem deixar vestígios de crime, cujo veneno seria destinado a uma criança. A vista da gravidade da acusação o quinto delegado trata de averiguar sua veracidade (*O Estado de S. Paulo*, 02.02.1908).

Ou, ainda, a seguinte notícia, publicada na sessão "Tribunais":

Foi hoje julgado pelo Tribunal do Jury o réu preso Estanislau Jacob Arantes, processado por crime de estelionato, pelo fato de haver, no dia 8 de julho do ano passado, cerca de 23 horas à Rua Santo Amaro, nº 102, recebido de Vicente Luiz Alves a quantia de um conto e quinhentos mil réis, para a cura de Maria Júlia Villela, victima de paralyisia, por meio de espiritismo e feitiçaria, e dessa quantia se apropriado (*O Estado de S. Paulo*, Edição da Noite, 02.07.1919).

Em suma, trata-se de um período em que há uma evidente crença na feitiçaria; inúmeras notícias de violência mesclam-se a acusações desta prática:

Hontem, no bairro de Faturá [Tatuí], por questões de feitiçaria, Candido Cardoso desfechou um tiro de espingarda sobre o preto Marheus, produzindo-lhe um ferimento nas costas. O ofensor foi preso. A autoridade policial fez auto de corpo de delicto no offendido (*O Estado de S. Paulo*, 03.02.1898).

Infelizmente existem ainda muitos pobres de espírito que se deixam levar por contos da carochinha, feitiçarias e coisas equivalentes. Quero referir-me a um pobre português, carroceiro, aqui [Capivari] há uns quarenta anos mais ou menos, de nome Joaquim Anastácio, que faleceu ontem, vítima de tuberculose, agravada pelas contínuas apreensões de que se encontrava enfeitado (*Idem*, 15.03.1898).

Há cerca de seis meses, Carmino Striflcci e sua mulher Maria Bella Salma passaram a residir na casa nº 20 da Alameda Santos, na Villa Cerqueira César. Antonio e Paschoal Striflcci, primos de Carmino, acompanharam-no, indo morar no prédio nº 22. Entre eles houve, há pouco tempo, uma desavença íntima que os fez rancorosos inimigos. Antonio e Paschoal, com o fim de desmoralizar o casal de primos, fizeram circular a notícia de que Maria era perigosa feiticeira, recomendando aos vizinhos que fugissem dela. Há tres dias adoce a mulher de Paschoal, Felícia Bucomini, que se deixou ficar sob os cuidados de Jovina de tal, curandeira residente naquele bairro. Esta, querendo tirar partido da inimizade dos novos habitantes da Alameda Santos, firmou seu diagnóstico, afirmando estar Felícia Bucomini enfeitçada. Cresceu o rancor já existente entre os Striflcci, resolvendo Antonio e Paschoal hontem, à tarde, agredir Carmino. Esperaram-no ao regresso do trabalho, espancando-o. Os filhos do agredido, entre os quaes Vicentina, correram em seu auxilio, repelindo os agressores. No mais aceso da luta a polícia interviu, recolhendo-os ao xadrez do posto policial (*São Paulo*, 12.05.1909).

Feitiçaria e cacete: Maria Emília de Oliveira Proença, recém chegada de Sergipe, residente à rua Alpha, hontem, à tarde, teve violenta altercação com a sua vizinha Manuelita de Amoedo Almirez, de nacionalidade hespanhola, casada com Pablo Fuentes Almirez, tecelão de uma fábrica no Braz. Deu origem à questão ter Maria, a 'Sergipana', como é conhecida naquelas redondezas, declarado que não comeria o grão de bico que lhe mandara de presente a hespanhola, receiosa de que contivesse 'pósinhos' que a levassem 'desta para melhor', pois não ignorava a antipathia que aquella lhe dispensa, em virtude de um pouco de ciúme. Razoável ou não a ciumada da hespanhola, o caso é que engalfinharam por isso, esmurrando-se a valer (*Idem*, 29.10.1909).

Apareceu hontem no Gabinete médico legal a lavadeira espanhola Thomazia Rodrigues, moradora em Rio Grande, no distrito de São Bernardo, e contou que ante-hontem, achando-se no quintal de sua casa a lavar roupa, lhe aparece uma tal Rosalina, sua vizinha, acusando-a de feiticaria. Rosalina atribuia à Thomazia a causa de se achar doente, afirmando que ela lhe havia pegado feitiço. E sem mais explicações surrou razoavelmente a lavadeira, com uma corda de fumo que levava na mão, ocasionando-lhe várias contusões pelo corpo (*O Estado de S. Paulo*, 24.02.1916).

Nestas e em muitas outras notícias estão presentes a crença na feitiçaria e a prática acusatória, envolvendo brancos e pretos, brasileiros e estrangeiros, na capital e no interior. A magia do negro veio sobrepor-se a magia européia, dando origem a uma cultura popular na qual crença e práticas mágicas tinham papel importante no diagnóstico e na terapia das doenças, bem como na expressão dos conflitos interindividuais.

Os jornais da época, da mesma forma que no período anterior, associavam às notícias destes casos de feiticaria lamentos pela ignorância dos "pobres de espírito" que nela acreditavam, advertências contra os perigos da atuação dos feiticeiros, seguidas normalmente por apelos às autoridades no sentido de coibi-la. Não faltam também as inevitáveis laudações às mesmas, em caso efetivo de repressão. A partir de 1910 começam a aparecer reportagens mais longas, em verdadeiras campanhas contra os feiticeiros, curandeiros *et cetera*, o que não ocorrera durante o período escravagista. A primeira delas foi publicada a partir de 7 de junho

de 1910, em *O Estado de S. Paulo*, sob o título de "No Reino dos Espertalhões", prosseguindo por mais seis vezes ao longo do mês e uma no mês seguinte. Tratava-se de uma série de denúncias, especialmente contra o "Dr. Negro", curador adepto da "magia preta", que atendia no Templo de São Cipriano, situado no largo General Osório. Casos de exploração da credulidade pública e de exercício ilegal da medicina foram exaustivamente arrolados, por meio de entrevistas com as "vítimas".

Apesar de negro o acusado, não era o "Templo" um terreiro de Macumba, não obstante alguns elementos africanos nele pudessem ser identificados. Seria antes um consultório organizado a partir do modelo da medicina oficial, voltado ao atendimento de doentes e aflitos em geral, por meio de procedimentos genéricos e universais da magia. Em função da denúncia, o delegado de polícia do distrito de Santa Ifigênia "procedeu a minuciosa busca no interior do mysterioso templo, ouvindo, rapidamente, as pessoas que lá se achavam. O Dr. Ascânio Cerqueira já abriu o necessário e rigoroso inquérito, devendo ouvir, hoje, as testemunhas por nós apontadas". Os "objetos de bruxaria" foram listados e removidos ao posto policial. Com a conclusão do inquérito policial, foi denunciado pelo promotor público e indiciado nos termos dos artigos 156 e 157 do Código Penal, por exercício ilegal da medicina e prática do "espiritismo, da magia e seus sortilégios".

A atuação das autoridades policiais contra os curandeiros, feiticeiros, bruxos etc. efetuava-se à medida que denúncias lhes eram trazidas. Em alguns casos ela se dava de forma mais sistemática, consistindo em verdadeiras campanhas louvadas pela imprensa quando de sua efetivação e lamentadas quando de sua interrupção. Veja-se a notícia "Feiticeiros e Cartomantes", procedente de Campinas:

Estou informado que diversos indivíduos exploram a credulidade pública com a feiticaria e a cartomancia. São em geral, pretos boçais e mulatos pernósticos e de um deles ouvi dizer que vende filtros que produzem a esterelidade. Essas baiúcas são freqüentadas às vezes até por pessoas de certa colocação que, não raro, saem daqueles antros imundos com os maléficos embriões que são a causa de destruição da harmonia ou da felicidade de lares. O meu informante garantiu-me a veracidade de fatos que não devo relatar, limitando-me a pedir a salutar ação da polícia contra tais exploradores. Há tempos o Dr. Bandeira de Mello perseguiu com tenacidade e com resultados esses tipões; a ação da polícia cessou e novamente os feiúceiros e cartomantes abriram suas tendas. Que ela volte com mais energia e a autoridade policial prestará um beneficio à população (*O Estado de S. Paulo*, 06.06.1914).

Não apenas as autoridades policiais mas também as sanitárias estavam preocupadas com o curandeirismo:

O sr. dr. Arruda Roso, chefe interino da Comissão Sanitária desta cidade, tendo sciencia de que em Campinas e em outras povoações do município, há diversos indivíduos que exercem a profissão de curandeiro, vai adotar enérgicas providências contra esses indivíduos[...] Os curandeiros serão multados e processados quando reincidentes pois que a polícia vai também agir a respeito (*Idem*, Edição da Noite, 01.08.1917).

Promessas de repressão e denúncia ameaçadora não eram infrequentes:

Há em Campinas diversos indivíduos dos dois sexos, brancos e pretos, que dizem curar males physicos e moraes, servindo-se de mézinhas e feitiços que impingem por bom dinheiro às pessoas que os consultam. Tais indivíduos, com as aguinhas que vendem, são um perigo para a saúde e tornam-se ainda, por via de feitiçaria, elemento deletério dos espíritos fracos que os acreditam. A polícia não pode permitir a prática dessas torpes explorações e facilmente as eliminará dando uma batida às residências de indivíduos tão perigosos (*Idem*, 23.04.1918).

Do ponto de vista jornalístico, a novidade do período foi a emergência da “pequena imprensa”, com jornais não necessariamente diários e revistas, que também entram na campanha contra a feitiçaria, o curandeirismo etc. Publicam matérias como “A Exploração da Tolice Humana” (*O Parafuso*, 29.12.1917), “Os Charlatões e os Curandeiros” (*A Rolha*, 16.04.1918), “Guerra dos Charlatões e Curandeiros?” (*Idem*, série de cinco reportagens com títulos semelhantes publicadas entre 02.03.1918 e 28.05.1918), “No Mundo dos Espertalhões” (*Idem*, 25.02.1919) e “No Reino dos Curandeiros” (*Idem*, 06.05.1919). Uma grande mudança advém, com estes artigos da “pequena imprensa”. Ao contrário da “grande”, ela não é laudatória das autoridades policiais. Fustigam-nas justamente por serem omissas no combate ao curandeirismo e à feitiçaria, o que seria seu dever e, muitas vezes, atribuem suas ações repressivas contra alguns dos “antros” a mero jogo de cena de autoridades querendo se promover.

O Parafuso destacou-se por suas campanhas contra os “malandrões”, em especial de “Nhô Vicente” – Vicente Rodrigues Vieira, “charlatão, bêbado e gatuno” ou ainda “vigarista”, segundo o jornal que, em 22 de dezembro de 1917, noticia de forma galhofeira o processo contra o jornalista Gregório Martins, que havia desafiado o curandeiro a atacá-lo. A edição de 19 de janeiro de 1918 noticia “A Vitória dos Curandeiros – Gregório Martins Condenado a Revelia”, pois não se defendera das acusações. Em número subsequente, contudo, noticia que

...o malandrão barbaçudo de São Caetano levou na tarraqueta: o seu advogado [pobrezinho!] tão bem andou que conseguiu a anulação do processo em nosso beneficio... nós saímos lucrando, está claro: tivemos uma bella reclame e não fomos para a cadeia.

Antes mesmo de encerrada a pendência jurídica, já assestava *O Parafuso* sua mira contra outro curandeiro: o conde Zadias Matavan (29.12.1917) e, após o encerramento da pendência, o mesmo conde, que teria reaparecido em Porto Alegre, e Davina Gomes de Souza (25.02.1919). Em reportagens subseqüentes reitera as acusações contra “São Vicente, o barbudo imbecil, bêbado, com seu altar em São Caetano” e outros “santos” que teriam surgido após ele em bairros da capital e em São Roque (06.05.1919), em Guarulhos (30.09.1919), e em Moji das Cruzes (07.10.1919 e 28.07.1920). O jornal atribuiu o relativo sucesso da ação contra o jornalista às “relações de amizade do curandeiro jurídico com certas autoridades que se prestam a fazer essas infâmias” (19.01.1918). Em número do ano seguinte, emitiu sua opinião sobre a atuação policial:

É verdade que de vez em quando a polícia sae à campo e prende um espertalhão. Mas isso é puro jogo de artifício: no dia seguinte, jornal que esteja bem com o governo não deixa de trazer uma notícia pomposa, de gordos títulos e com muitos gabos à dedicação e à argúcia do delegado fulano. E mais nada além disso (*O Parafuso*, 19.01.1918).

A Rolha, “semanário independente”, em dois artigos também assumiu críticas de teor semelhante:

Ora é o delegado de São Caetano que dá uma batida nas vizinhanças do Canindê; ora é o delegado da Liberdade que surpreende um intrujão na sua circunscrição; ora é o delegado do Braz que executa um feliz assalto a um casebre da Penha. E enquanto esses intrujões, feiticeiros e curandeiros de meia tijela são perseguidos, o curandeiro de São Caetano, impune e apadrinhado, continua a sua obra de charlatanice extorquindo miseravelmente o dinheiro dos incautos que, levados pela “reclame”, são periodicamente explorados (09.04.1918).

A polícia de vez em quando arremette contra um dos antros em que se acoitam os bandidos. Applaudi-la-íamos se fizesse uma campanha methodica e geral, a que não escapasse nem um dos culposos. É tudo gente que infringe o código penal, roubando, matando ou pervertendo os que lhe caem nas garras. Bendita, pois, a perseguição que os varresse de São Paulo, como uma vassoura a varrer o lixo imundo (16.04.1918).

Pouco antes (em 19.03.1918), comentando a “guerra aos charlatões, curandeiros et caterva”, empreendida pela polícia, indagava-se “si essa campanha é séria ou uma mera palhaçada”. Entre dois trechos censurados de nove linhas cada, o que indica a agressividade do texto, chegou-se à conclusão:

...afirmamos alto e bom som que se trata de uma fita. A polícia está desmoralizada. Quer os banqueiros de bichos, quer a cafila de curandeiros, todos zombam de sua imaginária força. Por ocasião de batida a um dos "antros", qual não foi a surpresa do sr. Marmo [o delegado] ao verificar que o curandeiro era um seu ex-colega!

Concluiu o texto que, se fosse séria a campanha, não poderia deixar à margem o "arraial de São Caetano" e que, "desprezando qualquer pedido de políticos", lavrasse "a sua sentença contra o perigoso rezador, mandando abrir rigoroso inquérito para a punição desse asqueroso charlatão".

O texto intitulado "O Preto Maníaco", a ser publicado em 28 de maio de 1918, que teria 336 linhas, foi totalmente censurado. Mas a revista não muda de opinião, contra-atacando no mesmo dia:

A nossa opinião já é conhecida com relação aos benzedores, charlatões, curandeiros e hierophantes, ocultistas, espiritistas et caterva. Se essa classe augmenta dia a dia, estimulada pela vergonhosa negligência da polícia, é porque decididamente os poderes competentes disso não fazem caso. Não é possível admitir a vitória dessa asquerosa camorra se a polícia quizesse [...] É o latrocínio perpetrado às barbas da polícia com o auxílio dos jornaes, que se tornam veículo de propaganda dessa corja imunda, canalha e ladra.

Terminou o artigo anunciando uma batida frustrada ao "arraial de São Caetano", com a fuga de "São Vicente". Aproveitou-se a oportunidade para aconselhar aos delegados, ironicamente chamados de "seu" Thyrsos e "seu" Bandeira de Mello, a mudarem de profissão. Enquanto isto, *O Estado de S. Paulo* publicava várias notícias de prisão de curandeiros entre os anos de 1918 e 1920, com o seu tradicional tom laudatório e ufanista.

Nos primeiros anos da década de 20 temos um interregno de notícias que termina em 1925, quando várias começaram a aparecer nas páginas da *Folha da Manhã*, dando novamente conta das práticas de feitiçaria, espiritismo, curandeirismo etc. Uma delas afirmava que

...os feiticeiros erguem tendas nos quatro cantos da cidade, a polícia descansa e o povo é ludibriado [...] A campanha do Dr. Mário Bastos Cruz, benéfica e enérgica, livrou a população por algum tempo dessa praga de adivinhos. Agora, mal a polícia descansa um pouco, voltam estes malandros a estabelecer-se na cidade, continuando a rendosa profissão. Cumpre a polícia reencetar a campanha para socego do povo crédulo (10.04.26).

Até o final do período que nos importa (1928), em três anos, portanto, cerca de dez notícias foram publicadas sobre estes casos, seis delas registrando repressão policial.



Além das denúncias, da repressão policial e da controvérsia sobre ela, uma questão que emerge nos anos finais do século passado e iniciais do atual é a do Espiritismo. Com a imigração européia, tanto o Espiritismo mais cultivado, ligado à tradição de Kardec, como o mais popular começaram a se tornar visíveis. Já em 22 de abril de 1894, o jornal *A Pátria*, "Organ da Federação Cathólica de São Paulo", publicou um texto, "Sobre o Espiritismo", em que transcreveu trechos da pastoral de dom Carlos Luiz D'Amour, bispo de Cuiabá, contra "erros do espiritismo". Em resumo, a pastoral concluía "que o Espiritismo é a peor de todas as superstições. É diabólico e herético", estando suscetíveis de excomunhão não só os médiuns mas mesmo aqueles que buscam seus serviços.

Apesar desta inevitável postura da Igreja Católica, em sua luta para recompor-se da perda do monopólio religioso sofrida com o advento da República, desde 1900 começaram a aparecer anúncios do Centro Espiritual do Brasil, nas páginas de *O Estado de S. Paulo*, anunciando sessões, conferências e votos de pesar (entre eles pela morte de Eça de Queiroz). Em 7 de dezembro de 1902, o Centro Espírita de São Paulo anunciou "aulas gratuitas aos pobres" e "lições de moral às crianças". A Livraria Magalhães publicou propaganda das *Obras Espíritas de Allan Kardec*, em 3 de julho de 1903. Em 1905 continuaram a aparecer os anúncios de reuniões, agora do Centro de Estudos Theóricos do Espiritismo Christão.

Tais anúncios não significam que a animosidade contra o Espiritismo tivesse desaparecido. Em 22 de maio de 1904, *O Estado de S. Paulo* trouxe uma manifestação de leitor em sua Seção Livre que, entre outras coisas, afirmava que a "República é irman da caridade. Logo a Monarchia e o espiritismo são obras diabólicas". O vigário da paróquia de Matão denunciou em telegrama ao jornal *São Paulo*, em 12 de novembro de 1905, o enlouquecimento do chefe da estação de Ribeirãozinho, em sessão de espiritismo, e pediu a intervenção do jornal no sentido de proibir as sessões que se realizavam na casa de Caibar Schutel.

O texto "Espíritos", publicado em *O Estado de S. Paulo* de 20 de maio de 1908, admite que "o chamado espiritismo, em suas diferentes modalidades, continua a ser assunto de entusiástica propaganda, de contesções vigorosas", lembrando que "para as inteligências ponderadas, os

phenomenos espíritas e as discussões que elles determinam, tem o simples interesse[...] de 'curiosidade', como todos os phenomenos que hoje não podemos explicar". E passou a listar alguns fenômenos inexplicáveis, porém que efetivamente teriam ocorrido. Ainda em 1908, no dia 5 de outubro, o mesmo jornal apresentou notícia procedente do Pará, sob o título de "Vítima do Espiritismo", em que indivíduo obsedado por espíritos perdeu emprego, agrediu mulher e filhos e enlouqueceu. Chamava a atenção para o fato de que "a classe de 'médiuns' é, com raras exceções, composta de pessoas de pouco cultivo, unicamente imbuídas das theorias mal digeridas de Kardec, Denis e outros. O mal está na disseminação dessas idéias pelos espíritos facilmente impressionáveis". Este texto é interessante porque antecipou a idéia de "alto" e "baixo" Espiritismo, que seria pela primeira vez explicitada em artigo a ser publicado dez anos depois.

Em 1911, uma série de artigos da *Tribuna de Santos* voltou à carga contra o Espiritismo. Em sucessivos textos entre 3 e 10 de fevereiro, falou-se em "exploração ignóbil", nos "horrores do espiritismo". Genericamente contra o Espiritismo, mas particularmente contra centros kardecistas. Mais particularmente ainda contra a Loja do Comendador Luiz de Mattos, que se defendeu e foi contestado pelos articulistas. A acusação principal foi a de que o Espiritismo seria fator desencadeante de loucura, para cuja comprovação apresentava desde casos reais até depoimentos de eminentes médicos psiquiatras. Apelou-se ao Código Penal, do qual transcreveram-se os artigos que criminalizavam o Espiritismo e exortou-se às autoridades, instando-as a cumprirem seu dever de combatê-lo. Contudo, fez-se a ressalva de que "não fazemos obra de propaganda contra o espiritismo em si, como doutrina religiosa. Absolutamente não. O espiritismo, encarado sob o prisma de suas concepções espiritualistas é tão digno de acatamento quanto qualquer outro credo". Mas não seria este o Espiritismo praticado em Santos, mas "uma força indigna, feita às custas da credulidade de uns e da cretinice de outros".

Ao longo da década de 10, alternaram-se anúncios de sessões, livros e conferências espíritas e denúncias contra eles. Há críticas bem-humoradas, outras alarmistas, outras ainda mais racionalizadas, como a que se opunha, por não estar baseado na ciência médica, a um hospital espírita.

Ao final da década, apareceu de forma explícita a distinção entre "alto" e "baixo" Espiritismo, já implicitamente contida em texto de dez anos atrás e também no artigo acima referido da *Tribuna de Santos*. Por sua sistematização de concepções que permaneceram no tempo e que

bem situam a principal divisão dentro do campo espírita, transcreveremos longos trechos do artigo:

Somos daqueles que entendem que toda e qualquer religião é boa, desde que a sua prática seja sincera – despida de fanatismo ou de hypocrisias – que satisfaça plenamente à consciência do individuo que della communga e que acima de tudo, colloque a caridade, essa admirável virtude, que, como já tivemos oportunidade de proclamar em escrito anterior, é a mais alta e verdadeira expressão do amor.

Entendemos também que o espiritismo, tal qual vem sendo propagado e praticado entre nós, firmado na palavra dos evangelhos e nos ensinamentos dos mestres, é perfeitamente um culto, uma religião, uma ciência tão digna de acatamento como qualquer outra e como tal, faz juz à liberdade e às amplas garantias asseguradas no texto constitucional. Não é o espiritismo previsto no artigo 157 do código penal – cavalo de batalha dos padres católicos – uma vez que elle não é praticado para despertar sentimentos de ódio ou amor, não inculca curas estupendas (como aquellas de Lourdes, diga-se de passagem), numa palavra, não procura subjugar a credulidade pública, divulgando milagres e graças. O que a Lei Penal prevê e pune é o exercício desse baixo e falso espiritismo fruto da ignorância e que os verdadeiros espíritas são os primeiros a condenar com veemência!

O que aqui desejamos deixar assinalado é que o espiritismo, tendo direito amplo a todas as regalias e garantias constitucionais, e não obstante a aceitação que vai conquistando, encontra, de vez em quando, tropeços a vencer, dificuldades a transpor, obstáculos appostos pela má vontade de uns, embaraços criados pela manifesta ignorância de outros. É o caso de localidade circunvizinha onde, não há muito, a autoridade policial fechou arbitrariamente um centro espírita, prohibindo de forma terminante a realização de suas sessões. Porque? Será que os freqüentadores desse centro se entregam ao baixo espiritismo, à prática de sortilégios condemnáveis, prejudiciais à saúde pública e à ordem? É de crer que não. Mostraram-nos a relação de confrades desse centro: são professores, funcionários aposentados e ativos, comerciantes, jornalistas, gente, enfim incapaz por indole e pela educação de procedimento tão irregular (*O Estado de S. Paulo*, 06.08.1918).

O "alto" Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O "baixo" Espiritismo seria a prática de "sortilégios", de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria.

É contra este "baixo" Espiritismo que a imprensa continuou a investir ao longo dos derradeiros anos do período considerado, em artigos como "Maus Praticantes de uma Doutrina – Curandeiros e Profiteiros" (*Folha da Manhã*, 25.11.1925), que abriam "tendas de feitiçaria que se rotulam para melhor atrair os incautos de 'centros espíritas'", ou ainda "A Praga do Espiritismo" (*Idem*, 25.02.1926), em que se condena "o mau

espiritismo, este praticado por charlatões, e que estabelece tendas nos quatro cantos da cidade e que continuam a obra maldita de destruir vidas preciosas". Em "Os 'Mafuás' Espíritas" (*Idem*, 10.10.1927), o jornalista afirmou que "a doutrina de Allan Kardec, generalizada, desvirtuada como vem sendo, é hoje um caso policial de tão intensa gravidade como o são o meretrício, a vadiagem, os bailles públicos, e outras pragas sociais". São ainda os "falsos espíritas" que, ao lado dos curandeiros, "foram detidos em flagrante, quando realizavam sessões espíritas e de magias, para iludir os incautos e arrebanhar-lhes o dinheiro" (*Idem*, 10.01.1928).

Durante este mesmo período, contudo, os jornais não deixaram esquecer que "o espiritismo é uma ciência que deve ser estudada" e que "há os charlatões e os verdadeiros espíritas, conforme o artigo 'Penetrando o Desconhecido'" (*Folha da Manhã*, 21.12.25), o qual continua:

Ninguém de bom senso poderá negar que o são espiritismo é uma ciência transcendental de alto valor que preocupa sobremaneira os espíritos estudiosos. Os que se dedicam à prática do espiritismo, do verdadeiro, antes de mais nada precisam ser bem de fortuna, mesmo porque um dos principais ensinamentos dessa doutrina é praticar o bem sem recompensa.

Em sua vertente "verdadeira", continuou o Espiritismo a desenvolver-se e a tornar-se parte da sociabilidade das "altas-rodas" da sociedade de então:

Hoje, na sede da Instituição Christã Beneficente "Verdade e Luz", à rua José Bonifácio, 41, sobrado; às 20 1/2 horas, far-se-á com toda a solenidade, a inauguração do retrato, no salão nobre, de Antonio Gonçalves da Silva Batuíra, o abnegado e saudoso fundador da mesma Instituição. O que foi o apostolado de Batuíra, já na sua vida pública como abolicionista, ao lado de Luiz Gama e outros, já na sua vida de devotado e incançável paladino da caridade, na propaganda das consoladoras verdades pregadas e exemplificadas pelo Espiritismo, dirão as palavras sábias e eloqüentes dos vários oradores, dr. Alvaro Moreira, director da cadeia pública; dr. Olegário de Moura, reputado clínico desta capital; dr. Henrique de Macedo, festejado escritor e grande propagandista, que tomarão parte neste ágape espiritual. Abrilhanarão a solenidade, bons números musicais executados ao piano pela professora senhorita Nair Arcure e versos ditos pela inteligente declamadora Florença Torres. Convidam-se a todos os centros espíritas enviar suas comissões a esta solenidade, sendo franca a entrada (*Folha da Manhã*, 10.03.1928).

Tínhamos, portanto, de um lado uma "religião-ciência", o alto e verdadeiro Espiritismo. De outro, a "magia-superstição" do baixo e falso Espiritismo. Um reunindo adeptos "bem de fortuna" e instruídos, outro adotado por pobres e ignorantes. Um legítimo e protegido pelo Estado,

outro ilegítimo e que era, ou deveria ser, por ele reprimido. Um que congregava brancos cultivados da mais "alta sociedade", outro dirigido por "pretos boçais" e "mulatos pernósticos" exploradores de uma plebe multirracial sem qualificação.



Voltando aos dois subperíodos analisados acima, lembremos serem eles equivalentes em número de anos que cada um inclui. O número de casos registrados em cada um é, contudo, bem discrepante, vinte e cinqüenta, pela ordem cronológica. Tal superioridade quantitativa pode dever-se não à maior ou menor incidência das ocorrências em si; é possível que, pelo fato de ter sido a sociedade paulista da República Velha mais densa do ponto de vista populacional e mais urbanizada do que no Império, o maior número de notícias corresponda à maior diversificação e modernização dos órgãos de imprensa da época.

O que importa, contudo, não é tanto o quantitativo, mas o qualitativo que a comparação nos permite perceber: temos confirmada, ao menos em parte, a hipótese de Yvonne Maggie, acima mencionada. Realmente, vimos que a repressão episódica às práticas de feitiçaria, curandeirismo e espiritismo tornou-se organizada após a emergência do Código Penal Republicano de 1890, que as criminaliza e possibilita seu enquadramento legal, inclusive com discriminação de penas. A repressão, até então esporádica, torna-se organizada. Certamente houve prisões no período monárquico-escravagista, mas os presos eram invariavelmente liberados após comprometerem-se a abandonar suas atividades (as declarações de bem viver). Com o Código Penal Republicano, surgiu a possibilidade do enquadramento penal, com a conseqüente emergência dos inquéritos, das denúncias, dos julgamentos e das condenações. Apesar dessa possibilidade e da ocorrência de vários casos em que os denunciados foram submetidos a processo, ao menos não foi possível encontrar no material jornalístico disponível nenhum registro de condenação formal após julgamento.

As prisões eram feitas quase sempre em flagrante, mas temporárias, com os denunciados sendo novamente soltos. É o caso de Gregório Pereira da Silva que, preso em Itaquera pela Polícia de Costumes e "identificado, foi finalmente Gregório posto em liberdade" (*Folha da Manhã*,

10.01.1928). Outras notícias nos dão conta de que alguns dos acusados foram presos mais de uma vez, como Benedito Fabiano, residente na Penha de França, que sendo preso pelo subdelegado da Penha declarou-lhe “que não era a primeira vez que o prendiam: já de uma feita, numa estação vizinha o meteram no xadrez, mas inutilmente, porque, a uma prece ardente que dirigiu ao céu, as grades da prisão caíram por terra...” (*O Estado de S. Paulo*, Edição da Noite, 02.07.1919). Outras notícias louvavam os policiais que promoviam campanhas contra os “chantagistas do espiritismo” e “feiticeiros” e anunciavam as prisões de acusados, mas lamentavam:

Que adiantou, porém a providência da correta autoridade? Soubemos hontem, de fonte insuspeita, que o feiticeiro, protegido por gente importante, foi posto em liberdade, voltando de novo para o Antro, onde o vão procurar, como sempre, senhoras e cavalheiros dos mais distintos. Nestas condições, que adiantou o trabalho enérgico da Delegacia de Costumes? (*Folha da Manhã*, 13.07.1929).

A mesma *Folha*, em sua edição de 16 de junho de 1928, já havia anunciado que “Macaco” ou José Benedito Hoiticica, “por exercer a feitiçaria, foi preso em 15 de março de 1923, 9 de fevereiro de 1924 e 31 de julho de 1926”.

Mais do que um assunto judiciário, apesar da possibilidade do enquadramento penal, a repressão aos acusados continuou sendo antes um caso de polícia, que fechava “antros”, apreendia “bugigangas”, prendia “feiticeiros” e “curandeiros” e... os soltava. São muito raros os casos em que o acusado era formalmente denunciado, enquadrado legalmente e submetido a julgamento. O único destes casos registrados referiu-se ao julgamento de Stanislaw Jacob Arantes que, segundo relatou *O Estado de S. Paulo*, Edição da Noite de 2 de julho de 1919, teria recebido “cem contos e quinhentos mil réis” de Vicente Luiz Alves, para a cura da parálitica Maria Júlia Villela. Mas, mesmo neste julgamento, de cujo veredicto não se soube, o réu foi processado por crime de estelionato e não pela prática de feitiçaria.

Apesar de não submetidos formalmente a julgamentos, a repressão policial incomodava os acusados. Tal ocorreu com o famoso Pai Jacob, guia da Umbanda dos mais conhecidos, que teria sido forçado a transferir a sua tenda de São Paulo para Santos:

Não há muitos meses tivemos a ocasião de noticiar as proezas de um espírito que sob o nome de “Pae Jacob”, se apresentava em uma casa da rua Bresser, fazendo “curas

milagrosas” e resolvendo os problemas mais difíceis da vida. A polícia entrevistou e o velho “Pae Jacob” que aparecia sob a forma de um negro, nunca mais se manifestou em S. Paulo, chegando agora informações de Santos de que ele já iniciou ali “aproveitosa aparição”. “Pae Jacob” a primeira vez que se revelou aos médiuns santistas, disse que não aparecia mais em S. Paulo porque [...] a polícia se havia intrometido com as suas sábias lições, privando os espíritos paulistas da única pessoa que lhes podia salvar de um perigo iminente, como seja o da “introdução do diabo no corpo dos mortais” [...] Ainda no Brás se comentam esses fatos e já o “Pae Jacob” terá que se haver novamente com a polícia (*O Estado de S. Paulo*, 09.11.1911).

O segundo aspecto qualitativo que nos importa na comparação entre os dois subperíodos é o relativo à mudança do foco das notícias de práticas de negros para a feitiçaria em geral. Se dezenove das vinte notícias do período imperial-escravocrata diziam respeito a negros forros ou cativos, apenas oito das cinquenta notícias do período subsequente incidiam claramente em práticas de cultos afro-brasileiros. É possível que várias outras se incluíssem neste caso mas, conforme vimos, não há indícios suficientes nos textos para permitir o enquadramento.

Clara é a grande incidência de casos em que a prática mágica é de fundo europeu, atestada pela presença de italianos e espanhóis, predominantemente, mas também de portugueses e alemães, nas ocorrências relatadas. Práticas tais como a cartomancia e o Espiritismo, com a evocação dos espíritos dos mortos e não de guias estereotipados como ocorre no caso dos cultos de origem africana, apontam também na mesma direção. Mas a indefinição das notícias com referência ao tipo de práticas relatadas, tratadas genérica e confusamente de feitiçaria, bruxaria, espiritismo, curandeirismo, talvez reflita já um sincretismo incipiente entre as tradições africana e européia: nas listas de “bugigangas” apreendidas, aparecem os búzios ao lado de cartas de jogar, imagens de santos ao lado de objetos de uso quase universal na magia, tais como pedras, cabelo, bonecos, punhais, roupas, terra, ossos etc. Roger Bastide já percebera a presença marcante do europeu na Macumba paulista e sua apropriação de objetos e ritos mágicos dos negros².

De qualquer forma, superada com a abolição a periculosidade do negro, material ou simbólica, outras foram as preocupações dos setores dominantes que emergiram com a República. Tratava-se de construir uma nova nação, inspirada no modelo dos países europeus e dos Estados Unidos da América do Norte, tidos como civilizados e cultos. A República simbolizava os anseios de modernização da sociedade brasileira e não

2. Roger Bastide (1973), “A Macumba Paulista”.

mais poderia ser tolerada qualquer evidência do que, em sua ótica, representasse ignorância e atraso. Não foi por outra razão que a nascente República investiu contra os “fanáticos” de Canudos e do Contestado que, além do mais, representavam o perigo do retorno da mais odiosa forma de arcaísmo, a Monarquia.

No período, a memória de Canudos esteve sempre presente. A propósito do aparecimento de uma santa em Bonfim, Goiás, noticiada pelo jornal *São Paulo* de 22 de outubro de 1909, o subtítulo é “Reminiscências de Canudos”. Mais recentemente, em sua campanha contra o “arraial de São Caetano” e seu líder “São Vicente”, o jornal *A Rolha*, em 9 de abril de 1918, o qualificou como “valhacouto de Antonio Conselheiro”. Todos os jornais condenaram também as manifestações de catolicismo popular, com seus santos e milagres. O artigo “Mais um Santo” (*O Parafuso*, 06.05.1919) lista os “santos” aparecidos na época: além do tão combatido “São Vicente” em São Caetano, “São Fortunato” em Baguassu, “Santa Angelina” em Vila Augusta e “São Roque” na estrada de Cachoeira. Por trás das acusações e dos apelos à repressão, o medo da reedição de fenômenos como o de Canudos. Jornais antieclesiásticos estendem suas críticas às “indústrias dos santuários”, com sua exploração de santinhos, fitas e imagens.

O número de tolos é infinito, por isso mesmo cresce diariamente o número de espertalhões. Como si não bastassem os padres que exploram as igrejas dos santos e das santas milagrosas, recebendo esmolas pequenas e grandes e pernas, braços, mãos, pés, seios e outras peças anatômicas de cera, para as expor, como provas de milagres, quando a cura das moléstias só é devida aos médicos e medicamentos (*O Parafuso*, 29.12.1917).

Questões relativas à saúde e à doença seriam, portanto, monopólio da ciência médica, num país que se queria moderno. Os milagres, as terapias dos curandeiros, ligadas aos conhecimentos tradicionais sobre as ervas e raízes, ou ainda a concepções religiosas deveriam ser combatidos e criminalizados.

Nós não vivemos em um país semi-bárbaro, em que se tolere essa hedionda exploração da ignorância e do fanatismo. Não vivemos em uma terra de heócios, em que meia dúzia de espertalhões cynicos e pantomineiros possam assim impunemente zombar da liberalidade das nossas leis em matéria de assunto religioso (*Tribuna de Santos*, 02.02.1911).

Ao mesmo tempo em que se afirmava a modernidade, dela se duvidava:

Nivelamos as mais atrazadas tribus africanas nas quais domina a bruxaria homicida de sacerdotes de credos rudimentares e bárbaros (*Idem, ibidem*).

A ânsia pela modernidade de um país culto e civilizado e o desconforto pelas evidências do que se considerava bárbaro ou atrasado conduziram à luta contra as expressões do catolicismo rústico, que atingiu seu dramático clímax nas guerras sertanejas. Mas também foram alcançadas as práticas populares de cura e de Espiritismo, criminalizadas pelo Código Penal da República nascente, o que legitimou sua repressão, embora tenham continuado a ser questão antes policial do que judiciária. O país queria-se moderno, racional e culto. Não poderia contemporizar com o retrógrado, supersticioso e ignaro.

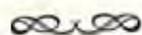
Não eram apenas os jornais conservadores como *O Estado de S. Paulo*, *São Paulo* ou *Folha da Manhã* que, orientados por esta cosmovisão, atuavam como linha de frente neste combate, denunciando os delitos e exortando à repressão. Publicações “alternativas” de então, a “pequena imprensa” da época, politicamente progressistas e assumindo inclusive a defesa dos interesses dos trabalhadores, também assim atuaram.

Sabemos que as nossas vitórias dependem do concurso do povo e da polícia. Do povo, quando ele não é completamente irracional e nos dá ouvidos, pondo-se de atalaia para defender-se dos assaltos que partam de curandeiros, charlatães, feiticeiros ou patrões. Da polícia, quando ela, senhora de uma informação ou de uma denúncia, passa a agir para a elucidação da primeira ou a certeza da segunda (*A Rolha*, 09.04.1918).

E, ironizando a inação da polícia quanto às suas denúncias, afirma o mesmo jornal:

Não adianta apellar para a polícia, porque o tempo não dá para fitas com curandeiros: os operários querem anarquizar o país – dizem os Herculanos e Tirsos – e é preciso acabar com a maldita raça deles. O mais, que vá para o diabo... (07.10.1919).

Tratava-se, portanto, de uma visão mais ampla do que a conservadora. Conservadores e progressistas da época, defensores do capital e do trabalho, juntos contra o que julgavam obscurantismo e retrógrado. Trata-se, pois, antes de uma posição “civilizatória” que de um mero posicionamento político. Os segmentos cultivados da população brasileira, a *intelligentsia* em sua totalidade, engajavam-se no combate contra todas as expressões culturais por eles julgadas resistentes ao projeto nacional de modernização.



Encerrou-se a República Velha com tal atitude hostil e disposição repressiva frente às crenças e práticas mágico-religiosas populares. Não obstante o caráter abrangente e genérico das acusações, que diluía a especificidade dos cultos, há evidências, nos textos jornalísticos, da presença de tradições religiosas de raiz negra. Um artigo e uma reportagem deste final de período atestam sua presença. O artigo lamenta que

A ação da polícia, a princípio tenaz, não sabemos porque foi esmorecendo, ao que parece por completo. E os Candomblés, fechados então, foram se abrindo de novo disfarçadamente, voltando os intrujões, verdadeiros parasitas da sociedade, a ganhar pingues quantias neste comércio extorsivo de iludir a boa fé da gente simples (*Folha da Manhã*, 10.04.1926).

O termo Candomblé utilizado pelo autor do texto não garante que tal fosse o caso, mas indica a presença de cultos negros, de alguma forma. O designativo Macumba, talvez mais apropriado ao tipo de culto referido, era também utilizado: "Quando ia no melhor da 'macumba', a polícia chegou e 'atrapalhou' tudo – e o Benedito Fabiano, com todos os seus philtros, não se livrou da 'canna'" (*Folha da Manhã*, 05.11.1927). O termo "disfarçadamente", usado no primeiro artigo considerado, deve referir-se à tentativa de os terreiros de origem banto existentes em São Paulo na época, justamente os conhecidos como Macumba, se organizarem como se fossem centros espíritas. A reportagem abaixo transcrita justamente se refere à visita de repórter da *Folha* ao Centro Espírita dos Quinze Auxiliares de Nosso Senhor Jesus Cristo – Corrente Africana:

Nossos sentidos foram dominados de chofre por três fortes impressões que se transformaram em desagradáveis sensações: um cheiro horrível, característico da pretidão corpórea pouco assejada e a visão de uma mulher acaboclada, desgrenhada e esquelada sentada num banco, no qual estava a perna esquerda, descoberta até acima do joelho. Sentamos a um canto e ficamos concentrados... Estávamos numa pequena sala. Pelas paredes, quadros de santos e de um mulato de gaforinha pretenciosa, tipo perfeito de pernóstico, além de uma taboleta com o nome do centro. A um lado, uma mesa rodeada de cadeiras e, sobre ela, uma vela apagada cheia de ornatos. Em frente à mesa, dois grandes bancos corridos. A assistência era diminuta: catorze pessoas. A sessão já principiara e coisa curiosa – os seus dirigentes e médiuns não se sentaram à mesa: estavam misturados com os assistentes. O presidente do centro era a mulher que percebemos logo à entrada. Meio amodorrada, perna estendida sobre o banco, cabelos revoltos, ela entreabria os lábios para cantarolar alguma coisa muito lânguida, ritmava com um monótono balancear de corpo. Os assistentes a acompanhavam nos cânticos e então, percebemos que entoavam eram versos religiosos.

Um dos médiuns, uma moça de cor, espadaúda e forte, cuja transudação contribuíra para a composição de um horrível ambiente, recebeu um espírito familiar da casa. Era este quem receitava e beneficiava os crentes. Um por um, todos os presentes se aninhavam para o médium a fim de receber os passes, rematados por fortes pancadas nas costas. Tivemos grande vontade de nos submetermos também aos passes, mas só a idéia de sentirmos em nossos cabelos e faces aquelas mãos que já tinham passado por várias cabeças de asseio muito hipotético, nos fizeram desistir dessa demonstração de religiosidade[...] Antes de se despedir para o espaço, o referido espírito solicitou que tivessem pena do "aparelho", pois que ele saíra de casa pela manhã, bem cedo, e ainda não voltara a ela, por andar distribuindo o seu auxílio por toda parte[...] Todos os espíritos, como já dissemos, se manifestavam em termos idênticos, num cassange capaz de tornar louco o mais inocuo dos gramáticos.

Indo-se embora, o médium dos passes, um e outro, uma negra robusta, que se encontrava na extremidade do nosso banco, pôs-se a bater nervosamente, no assoalho com o tacão do sapato. O nosso companheiro, dirigindo a palavra ao médium, perguntou-lhe porque não esticava a perna[...] "Não posso", respondeu o médium. E, pressurosa, a presidente explicou que aquilo era sinal de aproximação de um espírito[...] Daí a pouco, o médium falava. "pu... pu... pu... digüi..." A presidente pôs-se então a argumentar com o espírito de modo que demonstrava enorme grau de sua ignorância. Como o espírito só pronunciava frase de três ou quatro palavras, sempre precedidas do tal "pum... pu... dizium eu não sei". "Porque tu não fala português?" "pu... pu... dizu, porque eu sô gago". E a farsa, muito mal representada, continuava[...] Felizmente, alguns minutos mais tarde, mais algumas cantilenas, e a missão estava terminada (19.10.1926).

Por mais preconceituoso e distorcido que seja o relato do repórter, ele dá conta da existência do que poderíamos chamar atualmente de um terreiro de Umbanda bem popular. Apesar da inexistência de ataques, provavelmente para não despertar a atenção, dá-se conta da realização de giras com incorporação mediante cantos "incompreensíveis", provavelmente com termos de dialetos africanos mesclados a expressões características da Umbanda, sob o comando da "presidente" (termo emprestado do Kardecismo), ou seja, a mãe-de-santo, com passes e consultas individuais à assistência. Um centro pobre, despojado, mas com a presença do congã (a mesa) e imagens de santos católicos nas paredes.

O importante deste relato é que ele registra a existência de um grupo organizado, com distinção de papéis religiosos, hierarquia e sessões abertas ao público. Bastide afirmou não ter encontrado, na década de 40, tais terreiros em São Paulo, quando na realidade eles existiam, conforme vemos, desde a década de 20. Para ele teria existido, então, a Macumba individualizada, caracteristicamente mágica e estabelecida com base em relações de clientela não comunitárias³. O relato nada apreciativo do repórter, mas ainda assim suficientemente informativo para dar conta de uma organização de cunho religioso, demonstra que tais

3. Ver, além de "A Macumba Paulista", a "Introdução" de sua coletânea *Estudos Afro-brasileiros* (1973).

terreiros, mesmo que não muito freqüentes, até mesmo em decorrência da repressão, já existiam em São Paulo muito antes do que o admirável pesquisador francês supunha. Curiosamente, a designação Centro Espírita, seguida do apelo a Jesus, figurava como um disfarce que ocultava sua verdadeira identidade, assumida não tão discretamente na expressão Corrente Africana.

3

"TEMPOS HERÓICOS"

(1929 A 1952)

A partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da década de 40, travestidos de centros espíritas. Para melhor detalhar os sessenta anos de levantamentos dos registros, dividi-mo-los em doze períodos, demarcados diferencialmente quanto ao número de anos que cada um deles inclui, em função tanto do maior ou menor número de terreiros neles registrados, como de ocorrências internas ao campo umbandista, ou mesmo externas a ele, porém significativas em termos de seu desenvolvimento.

O *Quadro 1 – Identificação e Periodização: Número de Unidades Religiosas por Período* permite estabelecer uma comparação entre a Umbanda, o Kardecismo e o Candomblé, quanto ao seu crescimento ao longo dos períodos. Em artigo publicado anteriormente¹, apresentamos quadro semelhante, no intuito de sumariar alguns aspectos históricos da Umbanda, relevantes para melhor compreender sua formação; rerepresentamo-lo agora, atualizado e ligeiramente alterado, como ponto de partida de análise histórica mais aprofundada. Variando os períodos considerados entre um máximo de quinze e um mínimo de três anos de duração, optamos por acrescentar uma coluna relativa à incidência média anual de unidades religiosas constantes em cada um deles. Com este artifício os perí-

1. Lísias N. Negrão (1991)

Quadro 1
Identificação e Periodização: Número de Unidades Religiosas por Período

Período	Umbanda		Espiritismo		Candomblé		Totais	
	NA	%	NA	%	NA	%	NA	%
29 - 44	42 (2,6)	6,0	651 (40,6)	94,0	—	—	693 (42,3)	100,0
45 - 52	85 (10,6)	9,7	789 (90,3)	90,3	—	—	874 (109,2)	100,00
53 - 59	956 (136,5)	68,6	436 (62,2)	31,3	1 (3,5)	0,1	1393 (199)	100,0
60 - 63	982 (245,5)	86,7	136 (34,0)	12,0	14 (9,5)	1,3	1132 (283,0)	100,00
64 - 67	1132 (283,0)	89,5	95 (23,7)	7,5	38 (9,5)	3,0	1265 (316,2)	100,0
68 - 70	1095 (365,0)	91,1	56 (18,6)	4,7	51 (17,0)	4,2	1202 (400,6)	100,0
71 - 73	1805 (601,6)	90,7	64 (21,3)	3,2	122 (40,6)	6,1	1991 (663,6)	100,0
74 - 76	2844 (948,0)	87,0	69 (23,0)	2,1	357 (119,0)	10,9	3270 (1090,0)	100,0
77 - 79	2417 (805,6)	86,4	46 (15,3)	1,6	334 (111,3)	12,0	2797 (933,3)	100,0
80 - 82	1310 (436,6)	82,1	52 (17,3)	3,3	233 (77,6)	14,6	1595 (531,6)	100,0
83 - 85	823 (274,3)	84,6	67 (22,3)	6,8	83 (27,6)	8,6	973 (324,3)	100,0
86 - 89	1110 (277,5)	80,6	78 (19,5)	5,6	188 (47,0)	13,8	1376 (344,0)	100,0
Totais	14601 (239,3)	78,6	2539 (41,6)	13,7	1421 (23,2)	7,7	18561 (309,3)	100,0

Obs.: Os números entre parênteses são médias anuais.

dos tornam-se mais fáceis e exatamente comparáveis entre si, superando o obstáculo criado pela sua variação temporal.

O Kardecismo e o Candomblé compõem o Quadro 1 não apenas como grupos de controle, por meio dos quais se pode melhor aferir o

desenvolvimento da Umbanda, mas também em decorrência de os três cultos estarem interligados dentro de um campo religioso específico, que Camargo² chamaria de espírita ou mediúnico, em que alterações no ritmo de crescimento de cada um são, a um só tempo, decorrências e causas de mudanças no comportamento dos demais.

Uma leitura sumária do referido quadro revela a preponderância incontestável do Kardecismo até inícios da década de 50, que se rompe ao longo desta mesma década e inícios da seguinte, em que a Umbanda o supera sensivelmente. Torna-se ela cada vez mais acentuadamente predominante, tendo seu clímax em fins da década de 60 e inícios da década de 70, a partir do quê inicia um lento mas constante decréscimo, sem nunca, contudo, ter perdido a predominância. Esta diminuição relativa do número de unidades religiosas umbandistas não se deveu, contudo, à recuperação do Kardecismo, mas ao crescimento do Candomblé, tímido até inícios da década de 70, mas significativo posteriormente.

Neste capítulo e nos subseqüentes, veremos em detalhe toda a dinâmica do relacionamento entre os tipos de culto citados ao longo dos sessenta anos considerados. A análise de cada período evidenciará quais os fatores endógenos e exógenos que produziram tais desenvolvimentos e retrações e demonstrará como foi a Umbanda vista pelos setores hegemônicos e suas relações efetivas com grupos e instituições da sociedade global.

1º PERÍODO

1929 - 1944

O período compreendido entre 1929, ano em que tivemos o primeiro terreiro registrado em cartório, e 1944 corresponde, *grosso modo*, aos anos da Revolução de 30 e do Estado Novo. Apesar das transformações econômicas e políticas que o caracterizaram, não houve, no que se refere à Umbanda ainda em formação, nenhuma mudança de atitude. Em realidade, a repressão às práticas mágico-religiosas que documentamos acima para o período da República Velha continuou após 1930. Mais do que isto, tornou-se mais intensa e, no caso dos cultos afro-brasileiros, tornou-se mais específica. Vimos que, até então, o combate à feitiçaria,

2. Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961).

ao curandeirismo e ao Espiritismo dava-se de forma genérica a todas as formas que nesses rótulos pudessem ser incluídas. Os registros jornalísticos relativos àqueles cultos foram em número diminuto, provavelmente desproporcional à sua real magnitude. Mais ainda, apesar da existência de instrumentos legais de caráter penal, a repressão restringiu-se à esfera policial, conforme vimos.

No bojo do período que foi talvez o mais genericamente repressivo da história recente brasileira é que os cultos de raiz negra foram particularmente combatidos. Não houve, contudo, perseguição religiosa generalizada; o Catolicismo, ao contrário, foi parceiro preferencial: a Igreja de dom Leme constituiu-se num dos esteios do regime. O Protestantismo ainda não chamava a atenção, com pouca presença cultural e nenhuma pretensão política. Os kardecistas, em razão de sua alta qualificação social e acomodação política, voltados à prática da caridade tradicional, legitimaram-se, não obstante as restrições do clero católico. No campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo o Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e à ignorância. O não tão moderno, mas certamente arbitrário e autoritário regime, tanto por sua aliança com a hierarquia católica, como pelos seus compromissos com a medicina institucional em que assentava sua política previdenciária, lançou-se decididamente contra as formas arcaicas e heterodoxas de práticas curativas.

Notícia de 1931, procedente do Rio de Janeiro e publicada em *O Estado de S. Paulo*, informou que reforma na polícia criara a Inspetoria de Entorpecentes e Mistificações, a qual se dedicaria à “repressão do uso de tóxicos e da prática de magias e sortilégios”. Por disposição da recém-criada inspetoria, ficavam proibidas em todo o Distrito Federal as práticas de

...macumbas, candomblés, feitiçarias, cartomancia, necromancia, quiromancia e congêneres, excetuando-se as experiências de telepatia, sugestão, ilusionismo e equivalentes, realizados em espetáculos públicos fiscalizados pela polícia.

Verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé. São, portanto, os cultos afro-brasileiros os mais diretamente visados. Mais tarde, o trato com estes cultos passou a ser responsabilidade da Seção de Costumes e Diversões do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia do Rio de Janeiro, ao lado das questões ligadas ao consumo

de álcool e de drogas, jogo ilegal e prostituição. Diana Brown³ documentou a repressão no Rio. Vejamos, com auxílio dos jornais, como ela se deu em São Paulo.

Das 86 notícias conseguidas para o período, 79 são policiais, envolvendo atividades repressivas: prisões de pais-de-santo ou curandeiros e de seus adeptos ou clientes, apreensão de objetos rituais ou de remédios populares, instalação de inquéritos ou de processos. Destas, apenas duas procedem do Rio e cinco do interior de São Paulo; as demais são da Capital. A partir da leitura destas ocorrências, não podemos concluir que o combate fosse exclusivamente dirigido contra os cultos negros. Em onze casos deu-se contra centros espíritas, certamente contra o “baixo Espiritismo”, o que levanta a possibilidade de, dentre eles, existirem terreiros disfarçados de centros. Em quatro casos contra a cartomancia e a quiromancia; em seis casos a notícia não permite perceber a natureza da prática reprimida. Em outros dois casos, um tratava-se de um mago hindu e outro de um herbanário. Mas a grande maioria, 63 registros ou 73,2% do total, referiam-se claramente a práticas ou cultos de raiz africana, se bem que, como não poderia deixar de ser, mescladas com elementos de outras origens. É curioso notar que, quando a ação policial se exercia contra centros espíritas, os cuidados eram maiores. Em dois dos onze casos registrados, foram solicitados exames psiquiátricos dos envolvidos, o que nunca ocorreu no caso dos acusados de macumbeiros, feitiçeiros ou curandeiros.

As acusações que justificam a atuação da polícia eram variadas, predominando as de macumba, isoladamente ou em combinação com acusações de feitiçaria (21 casos). Nestes, os termos eram empregados como sinônimos que permitiam evitar a redundância e não como referências a fenômenos diferenciados. A primeira referência a Macumba foi a da notícia mencionada, procedente do Rio, acima comentada. Referente a São Paulo, a primeira também foi de 1931, mas fora do contexto do noticiário policial. A partir de então passou a ser frequente.

Foram acusações também comuns as de baixo ou falso espiritismo (treze), magia negra (onze) e curandeirismo (onze), quase nunca isoladas, mas também associadas à de feitiçaria. As denúncias por prática de espiritismo também foram em número considerável, porém mais comuns em inícios dos anos 30.

3. Diana Brown (1985).

No que se refere ao enquadramento penal, predominavam o exercício ilegal da medicina (doze), curandeirismo (dez) e charlatanismo (cinco). A exploração da credulidade pública era mais rara (três), embora em três casos tenha havido menção a extorsão e, em outros seis casos, a cobrança de somas elevadas. Em nenhum caso a prática do espiritismo serviu como base ao enquadramento.

Houve quatro notícias que registraram a ocorrência de mortes em consequência de tratamentos malsucedidos recomendados por curandeiros e pais-de-santo aos seus clientes. Houve também duas menções a tentativas de assassinato em decorrência de crenças ou práticas ligadas a Macumba. Em treze casos, a polícia invadiu os locais das práticas a partir de denúncias, ou “queixas”. Em outros seis, fala-se em diligências policiais, mas dá-se a entender que elas foram também precedidas por informações recebidas pelos delegados.

As consequências das “batidas” foram as prisões (61 menções), a maioria das quais em “flagrante delito”. Aparecem casos em que se afirma ter sido o “macumbeiro” ou outro acusado qualquer preso várias vezes. Não só estes, mas adeptos e clientes também foram detidos. Uma das notícias, do ano de 1939, mencionou que três carros foram necessários para conduzir os presos à delegacia. A apreensão de “bugigangas” também era freqüente, sendo registrada em 24 casos. Notícia de 1936 informou que “tantas foram as bugigangas encontradas na espelunca do macumbeiro que houve necessidade de um caminhão para o seu transporte ao depósito do Gabinete de Investigações”.

As consequências da atuação da polícia não ficavam por aí. Em dezoito notícias houve referências a inquéritos policiais e a processos judiciais que se estabeleceram contra os indiciados, além do fechamento de cinco “espeluncas”. É provável que estes números sejam mais elevados, pois houve muitas notícias sumárias que pouco revelaram da ocorrência. Mas os dados são suficientes para demonstrar que a repressão, no período, era real e severa, preferencialmente voltada contra os cultos afro-brasileiros. Prisões, apreensões, fugas, inquéritos e processos faziam parte do cotidiano de pais-de-santo e seus filhos. O combate aos cultos negros foi também organizado, não ocasional. Os jornais, já em 1931, falavam em campanha, como o seguinte artigo publicado na *Folha da Manhã*:

Não obstante a campanha que permanentemente as autoridades policiais movem contra os charlatões e curandeiros que armam suas tendas nas cidades sob a forma de “centros espíritas” que dão consultas em sessões coletivas, “fechando corpos” ou fazem

do benzeduras e exortações e dando receitas para todo e qualquer outro mal, estes continuam[...] De vez em quando a polícia surpreende “macumbas”, vareja casas de “cangerês” ou interrompe um “candomblé”.

Em 1936, o caráter de campanha tornou-se mais explícito. Com o título de “Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo”, noticiava-se ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas, cujo número, dizia o jornal, “se eleva a mais de duzentos”, regularizassem seus alvarás. Procurava-se assim combater o “baixo espiritismo”, sem confundi-lo com o “alto”, o qual teria direito a alvarás de funcionamento. O Espiritismo kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial. Não mais criminalizado, chegava a publicar anúncios classificados, como o da Sinagoga Espírita Nova Jerusalém que, em 1939, convidava para a “Conferência sobre Espiritismo e Macumba”. A própria *Folha da Manhã*, tão engajada na campanha contra a Macumba, anunciava em 14 de abril de 1932 o surgimento da Academia Espírita, com aulas a serem ministradas por doutores e professores sobre

...phenômenos espiritísticos e estados paranoicos; religião e medicina; morte aparente e morte real; estudo technico de materialização; levitação; transporte; chiromancia; astrologia e espiritismo em geral.

O mesmo jornal anunciou que a Federação Espírita Paulista

...resolveu apresentar o nome de seu presidente, professor Saturnino Barbosa, para militar, no próximo Congresso Constituinte, os direitos do Espiritismo como religião, gozando das mesmas prerrogativas das outras religiões: isenção de impostos, liberdade de culto e uniformização de doutrina em todo o Brasil (28.01.1933).

Ainda a mesma *Folha*, em 11 de outubro de 1940, anunciou o encerramento de Concentração de Jornalistas e Intelectuais Espíritas, realizada em São Paulo, em Campinas e em Santos. A sessão de abertura havia sido presidida pelo presidente da Associação Paulista de Imprensa.

Enquanto o “alto Espiritismo” dava passos firmes e seguros no sentido de sua completa legitimação, sob os rótulos de “falso”, “suposto” ou “baixo” Espiritismo estavam agrupados os cultos de raízes africanas – as macumbas, os canjerês e os candomblés citados pelos repórteres – cultos por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, objetos de intensa repressão.

A campanha anunciada em 1936 desencadeou-se naquele mesmo ano, em que foi especialmente severa, estendendo-se até 1940. Nesses

cinco anos concentram-se sessenta das 76 notícias policiais envolvendo os cultos negros. Resultou ela em "Vinte e Um Curandeiros Processados pela Polícia", conforme anunciou manchete de 1940, que especificava, no corpo da notícia, serem eles "curandeiros de toda espécie, exploradores da baixa medicina e falso espiritismo", além de arrolar seus nomes, idades e acusações a que teriam de responder em juízo.

A advertência contra os "falsos centros espíritas" tinha, de certo modo, sua razão de ser. Pelos dados do Quadro 1, vimos que já havia, neste primeiro período, 42 terreiros de umbanda registrados em cartório. O dado é surpreendente, pois àquela época as chamadas macumbas só poderiam registrar-se nas delegacias de polícia, o que lhes era contraproducente, por torná-los ainda mais vulneráveis. O que em realidade ocorreu é que tais terreiros de Umbanda, cuja identidade pudemos perceber somente por meio de detidos exames em seus estatutos e atas de fundação, travestiram-se de espíritas para obterem os registros em cartório que lhes asseguraria o caráter de organização religiosa legalizada.

Se os santos católicos constituíram-se em uma primeira "máscara branca" atrás da qual se esconderam rostos negros, o Espiritismo veio a constituir-se na segunda. Mas o artifício era conhecido dos órgãos repressivos. A notícia "Está Sendo Processado um Velho Macumbeiro", de 1939, referiu-se inicialmente à "vigorosa campanha contra os macumbeiros, tiradores de sorte, charlatões e espertalhões de toda espécie, que se dedicam ao mister de ludibriar a boa fé dos incautos", desenvolvida pela Delegacia de Costumes. Após, refere-se ao processo contra o "conhecido macumbeiro de Carvalho de Araújo, Alfredo Domingues Vieira", com numerosas passagens pelas delegacias. E acrescentava que, "para escapar à ação da polícia, Alfredo D. Vieira forjou o Centro Espírita Santiago, que servia para encobrir suas espertezas".

Tendo constatado o duro combate contra os cultos afro-brasileiros no período, gostaríamos de comentar a afirmação de Yvonne Maggie, segundo a qual "A repressão aos cultos afro-brasileiros e às religiões mediúnicas inscreve-se na lógica da crença"⁴. Esta afirmação é verdadeira à medida que o processo acusatório constitui-se em elemento constitutivo estrutural da crença, aliás bem demonstrado pela autora em seu artigo. Mas não no sentido por ela insinuado em Congresso⁵, de que

teria sido simples mitificação, sem comprovação histórica: os dados apresentados são suficientes quantitativa e qualitativamente para comprovar a repressão. Ela foi real e intensa, ao menos no período considerado. O que não impede que tenha sido mitificada. O líder federativo Jamil Rachid, segundo relata pai-de-santo e diretor da federação do próprio, costuma contar que, nestes anos difíceis, os Pretos Velhos, incorporados, avisavam os atabaquistas para pararem de tocar, pois a polícia estava passando, fazendo sua ronda. Momentos depois, autorizavam a retomada dos toques. Mas tais líderes não gostam de lembrar-se deste passado: preferem esquecê-lo. Em significativa comparação, dizem que seria como se a Igreja Católica ficasse rememorando os tempos em que os cristãos eram lançados aos leões...

Após 1940 cessa o fluxo de notícias. Provavelmente não por ter cessado a repressão; mesmo que ela tenha diminuído de intensidade, o mais provável é que o noticiário sobre a Segunda Guerra Mundial tenha ofuscado o interesse pela batalha contra os macumbeiros e lhe tomado o espaço.

2º PERÍODO

1945 - 1952

Abre-se este período com a redemocratização de 1945, o que significa a cessação do combate sistemático à Umbanda nascente, por conta da política populista que se instaura a partir de então. Isto não significa que a repressão tenha deixado completamente de existir, mas que a interferência de interesses políticos, ao menos nos casos de maior repercussão, a tenha desestimulado. Em São Paulo, Pai Jaú, conhecido pai-de-santo, famoso por ter sido jogador de futebol profissional, do Santos, do Vasco da Gama e do Corinthians, entre outros clubes, tendo chegado inclusive à seleção brasileira, afirmou ter sido preso em 1948:

Foi em 1942... Eu já tava jogando futebol. Tava no Santos. Eu fui pegado. É, em 43 também fui pegado. Em 48 foi quando o Getúlio caiu. Voltou. Getúlio voltou e eu fui pegado novamente e veio a carta do Getúlio Vargas para mim. Daí nunca mais mexe uma vez, nem duas. Fui umas quatro ou cinco vez preso, viu? Aqui mesmo dentro de São Paulo e agradeço a um grande Presidente da República, que este senhor mandou uma carta pra aqui para o gabinete, viu? Parecia que eu seria o maior bandido do mundo ou então uma outra pessoa que fizesse o maior crime do mundo, não é? Que jornais, a

4. Yvonne Maggie (1986), p. 71.

5. "Escravidão". Congresso Internacional, USP, 1988.

imprensa, todo mundo falava. Aqueles que criticava e aquele que me defendia, né? Então, com uma carta do dr. Getúlio Vargas foi, posso dizer, que eu digo que nós tivemos até a liberdade de nossa religião⁶.

Um outro velho pai-de-santo, Ismael Vicente, que fundou em 1949 sua casa ainda existente, relata seu diálogo com o delegado que o intimara a comparecer à delegacia:

Me intimaram na polícia. Na Delegacia de Costumes falei com o dr. Armando Correia Braga. Ai ele queria que eu assinasse um compromisso: "Você vai assinar um compromisso pra deixar esse negócio de macumbaria, de feitiçaria". Eu disse: "Eu não vou assinar nada, doutor". E ele: "Por que não assina?" Eu disse: "Não assino porque não sou mentiroso. Eu não vou dizer pro senhor nem pra ninguém. Eu não vou deixar de trabalhar". Ele disse: "Eu ponho dois inspetor na sua porta". Eu disse: "Não adianta". Ele disse: "Você trabalha com eles lá na porta mesmo?" Eu disse: "O senhor pode vigiar minha casa, mas a mata o senhor não vigia, é muito grande".

Este mesmo pai-de-santo tem um busto de Ademar de Barros em sua estante e declarou que gostava muito deste político,

porque ele ajudava, protegia. Hoje em dia ainda a família dele faz isto. A família dele vem aqui. Gosto muito da família Ademar. Eu não sou daquelas pessoas que esquece o bem que recebe. Enquanto tiver a família Ademar, eu tô com eles.

Temos então que Getúlio Vargas e seu aliado paulista Ademar de Barros, de algozes no período do Estado Novo, passaram a beneméritos na nova situação política.

Como consequência da perseguição policial das décadas precedentes, organizara-se em 1939, no Rio de Janeiro, a UEUB (União Espírita de Umbanda do Brasil), que se propunha a filiar tendas de Umbanda e protegê-las contra a violência do Estado. Esta primeira federação realizou, em 1941, o I Congresso Nacional de Umbanda. Este foi um momento de intenso movimento organizativo da Umbanda no Rio, com surgimento de outras federações, lançamento de jornais e programas radiofônicos a elas ligados e a emergência de importantes líderes, como Atila Nunes⁷.

A Umbanda paulista gravitou em torno do movimento carioca, ao longo das décadas de 30 e 40. Sebastião Costa e o famoso Pai Jaú fundaram a Liga de São Gerônimo, clandestina em São Paulo, mas vinculada à UEUB, tendo participado, ao lado do tenente Varela, do I Congresso, como representantes paulistas.

6. História de vida elaborada por Marisa R. S'Antanna.

7. Diana Brown (1985)

Pelo Quadro 1 podemos ver que, ao longo dos oito anos deste período, dobrou o número de terreiros registrados, embora ainda permanecessem eles amplamente minoritários frente aos centros espíritas. De qualquer forma, a média anual de registros de terreiros cresceu, do período inicial para este, de 2,6 para 10,6, o que significa um crescimento relativo considerável. Não obstante ainda muito inferiores às médias anuais de, respectivamente 40,6 e 98,6 referentes aos centros espíritas, seu crescimento relativo foi significativamente maior.

Mesmo sendo crescente o número de terreiros registrados neste período, o que deve corresponder, de alguma forma, a um aumento real dos terreiros existentes, deixaram eles de aparecer no noticiário jornalístico. Cessado, ou ao menos arrefecido o furor repressivo, esgotou-se o filão sensacionalista do noticiário policial. Nos jornais aparecem exclusivamente notícias sobre o Espiritismo kardecista.

Realmente, o movimento espírita foi bastante forte e ativo nesta época. Em 1947, sucessivas reportagens da *Folha da Manhã* dão conta da "Unificação do Espiritismo Estadual" (manchete de 10.01.1947), por meio da formação da USE (União Social Espírita) que congregaria mais de quinhentas entidades espíritas. A USE realizou o Primeiro Congresso Espírita de 1º a 5 de junho, com sessão solene de encerramento no Estádio Municipal do Pacaembu, presidida pelo comandante Edgard Armond e contando com a presença do "Tenente Armando Sales, representante do Governador". Como resultado do Congresso, além da aprovação dos estatutos e da formação do conselho deliberativo da União, a unificação do Espiritismo "nas bases da 'Constituição Espírita' das obras póstumas de Allan Kardec". Um dos textos jornalísticos (15.01.47) defende a candidatura à Câmara Federal do líder espírita João Batista Pereira, apoiada em dezenas de assinaturas.



III

UM TOQUE DE HISTÓRIA
CONSOLIDAÇÃO E DECLÍNIO

A INSTITUCIONALIZAÇÃO

O MOVIMENTO FEDERATIVO
(1953 A 1970)

3º PERÍODO

1953 - 1959

Correspondente, *grosso modo*, à década de 50 (1952-1959), foi marcado, ao contrário dos períodos anteriores, por fatores endógenos à Umbanda e ao campo religioso. Trata-se do surgimento das federações de terreiros de Umbanda e da campanha antiespírita promovida pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil).

Apenas em 1953 foram fundadas as duas primeiras federações legalizadas em São Paulo, com estatutos e atas de fundação registradas em cartório. Uma delas, a Fuesp (Fundação Umbandista do Estado de São Paulo), é ainda existente. Outra federação importante, hoje denominada União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, surgiu dois anos depois, então denominada União de Tendas de Umbanda do Estado de São Paulo. Até o final da década, seis federações surgiram, todas elas propondo-se a proteger os terreiros mediante sua legalização, registrando-os em cartórios. As principais delas, além das duas citadas, são a Luesp (Liga Umbandista do Estado de São Paulo), fundada por Pai Jaú, e o Primado de Umbanda do Estado de São Paulo, instalado como delegacia do Primado carioca, por Félix Nascentes Pinto, todas mantendo notórias e evidentes ligações com o movimento umbandis-

ta do Rio de Janeiro. É curioso observar que, apenas quando cessara a perseguição à Umbanda por parte dos aparelhos repressivos do Estado, tenham-se organizado estas federações em São Paulo, quando no Rio de Janeiro elas surgiram no auge da repressão. A explicação deste paradoxo encontra-se no segundo acontecimento que marca o período, a perseguição religiosa.

A forte oposição da Igreja à Umbanda em São Paulo pode ser claramente percebida através do relato de Alfredo da Costa Moura, fundador da Fuesp. Apesar de ser paulista natural de Campinas, Moura casou-se no Rio de Janeiro com Concilia de Nuccio, grande médium que realizaria curas milagrosas; iniciou-se com ela nos segredos da Umbanda. Por meio dela também, que era freqüentada por importantes personagens do círculo do poder getulista – Pedro Aurélio Góes Monteiro teria sido por ela curado de um “encosto de egum” – entra em contato com os militares que sustentavam o governo Vargas. Para o ex-presidente da Fuesp, o ex-ditador seria não só umbandista, mas também médium. Em seus discursos incorporaria o Caboclo Serra Negra, daí a razão de sua eloqüência. Esta é mais uma mitificação responsável pelo grande prestígio de Getúlio junto aos umbandistas.

A história da fundação da Fuesp, segundo Moura, é evidentemente fabulada; os fatos reais são interpretados a partir de ótica espírita que colore toda a narrativa. Mas há certas constantes em sua versão recorrentes em quatro entrevistas concedidas em oportunidades diversas (1975, 1978, 1982 e 1983) que, descontadas as mitificações, revelam as dificuldades que retardaram, em São Paulo, o desencadeamento do movimento federativo.

Teria sido o próprio Pedro Aurélio Góes Monteiro que o enviara a São Paulo, com a missão de fundar a Fuesp, registrando-a junto ao 1º Cartório de Registro de Títulos e Documentos, Cartório Dr. Arruda. Portaria ele três cartas de idêntico teor, remetidas pelo próprio Ministro da Guerra, general Alberto Pereira da Costa, a primeira endereçada ao governador Ademar de Barros, a segunda ao comandante Araribóia da 4ª C. R. da Aeronáutica e a terceira ao oficial-maior do Cartório, dr. Arruda. O cartório vinha-se negando ao registro de terreiros de Umbanda por determinação de dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota, então cardeal arcebispo de São Paulo. O dr. Cunha Rangel, oficial do 1º Cartório, ao lhe ser entregue a carta que exigia a liberação dos registros, em nome do preceito constitucional da liberdade de culto, convocou seu advogado Ataliba Nogueira para decidir a questão. Este, em entendimento tele-

fônico com o cardeal, obtém sua autorização para que se efetivassem os registros exigidos pelo Ministro da Guerra.

Mas não teria parado aí o boicote de dom Carlos. Tendo Alfredo da Costa Moura alugado duas salas no segundo andar de edifício localizado na esquina da rua Direita com a XV de Novembro, onde pretendia sediar a Federação, ao tentar ocupá-las foi impedido pelo zelador que lhe devolveu o dinheiro antecipadamente pago, alegando ter ordens do cardeal para não permitir a ocupação. Escreveu Moura, então, diretamente ao papa Pio XII, que conhecera por meio de um seu tio e cardeal português, carta em que relatou suas dificuldades e solicitava a intervenção de Sua Santidade. Recebeu, três meses depois, resposta do papa, que lhe solicitava sessenta dias para resolver a questão. Esgotado o prazo, ocupou as mesmas salas de antes sem maiores problemas.

Após este episódio, afirmou ter recebido convite de dom Carlos para uma audiência. Foi, mas recusou-se a beijar o seu anel e a tomar o café que lhe foi oferecido, pois conteria cicuta, conforme lhe avisaram seus guias. Além disso, teria respondido às advertências do cardeal com graves acusações: de que teria uma amante e que seria transferido para Aparecida por ordem de Pio XII. Com a chegada de dom Agnello Rossi, a situação se teria acalmado. Teriam sido o presidente da Fuesp e o novo cardeal colegas no Liceu Nossa Senhora Auxiliadora, de Campinas, e companheiros de folguedos na infância. Quando dom Agnello assumiu, Moura enviou-lhe um ofício parabenizando-o; em resposta, o cardeal mandou buscá-lo em sua casa, para dois dias de convívio no palácio episcopal.

Por mais fantasiosa que seja esta versão do então já velho e hoje falecido Alfredo da Costa Moura, por mais esclerosado que pudesse ele estar, não há como desconhecer que dificuldades houve para registrar a Umbanda em São Paulo, decorrentes da oposição da Igreja local, removidas por meio de pressões políticas e militares. Foram estas que retardaram o desenvolvimento do movimento federativo paulista, comparativamente a outros Estados, como Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul.

Mas o que ocorreu em São Paulo não foi, contudo, fato isolado. A década de 50 foi o momento da grande campanha encetada pela Igreja contra o Espiritismo em geral e a Umbanda em particular¹. A recém-criada CNB, de dom Helder Câmara, a partir de 1953 elegeu o Espiritismo como o maior adversário do Catolicismo e, sob os auspícios do

1. Ver detalhes em Renato Ortiz (1991), pp. 205-207.

Secretariado Nacional de Defesa da Fé e a condução do franciscano Boaventura Kloppenburg, o ataca por todos os flancos, do púlpito à imprensa. O jornal *A Gazeta*, de 29 novembro de 1956, noticia que frei Boaventura foi incumbido pelo cardeal dom Helder de pesquisar junto aos centros e terreiros, para o quê lhe dera permissão de fazer suas visitas sem as vestes clericais. Os resultados da pesquisa seriam publicados só em 1961 no livro *Umbanda no Brasil: Orientação para Católicos*, mas em seu depoimento ao repórter antecipou suas conclusões:

O que mais se acha espalhado no Rio de Janeiro é a Umbanda. É uma proliferação verdadeiramente espantosa desses centros de superstição, leviandade, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos católicos, num sincretismo bárbaro de necromancia, magia, politeísmo, demonolatria e heresia.

O alvo da campanha era, em realidade, a Umbanda, não o Espiritismo kardecista. Para desqualificá-la usa um termo epidêmico: "E não só no Rio. Outros Estados, tanto do norte como do sul, se acham infestados desta peste". Critica o governo, os deputados e os vereadores que promovem e subsidiam os terreiros, bem como a permissão legal de registro dos centros, que assim podem funcionar com o "beneplácito da polícia". Critica ele sobretudo "o politeísmo disfarçado sob nova forma de devoção católica aos santos". Neste particular, continuava o moderno inquisidor, os umbandistas usariam de extrema má-fé para atrair os católicos dizendo-lhes não haver mal em ser espírita e católico. Condena também "a demonolatria, culto ao demônio que entre eles é denominado Exu". A sua grande preocupação era a de contestar a legitimidade da ambivalência religiosa e impedir os católicos de recorrerem aos terreiros, mesmo que como simples clientes.

Deus mandou que não evocássemos os espíritos, ordenou que não praticássemos a magia. Sendo o exercício da evocação dos mortos e da magia pecado grave de desobediência, é também vedado (sic) as práticas de umbanda ou assistir a elas. Donde se infere que é pecado mortal assistir às sessões espíritas e às práticas de magia nas tendas ou terreiros de Umbanda.

Por esses motivos, os católicos que freqüentassem os terreiros não poderiam receber os sacramentos, a não ser que abjurassem a Umbanda e renovassem a profissão de fé católica; não poderiam batizar seus filhos na Igreja, não poderiam ser convidados para padrinhos de batismo ou crisma, ficariam privados dos rituais de encomendação e de celebração

de missa por suas almas. Aos católicos seria vedada não só a participação nos ritos umbandistas mas mesmo a leitura de suas publicações, "sob pena de pecado mortal e sob censura de excomunhão". Terminando a entrevista, mais críticas à Umbanda: propiciação e fomentação da loucura, da imoralidade e da exploração.

Diana Brown, no mesmo artigo já citado, considera que tal ardor da Igreja na condenação à Umbanda estava relacionado ao grande crescimento do número de espíritas revelado pelo censo de 1950. Nossos dados demonstram que o grande crescimento do número de terreiros registrados em São Paulo coincidiu exatamente com a campanha. Ao longo dos anos 50 a Umbanda tornou-se predominante dentro do campo religioso mediúnic, com mais de dois terços (68,6%) das 1 393 unidades religiosas registradas no período. Tendo-se conseguido a permissão para o registro legal, muitos terreiros, até então na clandestinidade ou sob o biombo da denominação espírita, assumem sua condição. Provavelmente outros novos surgiram, o que fez com que se atingisse a média anual de 136,5 terreiros frente a apenas 62,2 centros espíritas. Nesse período, portanto, ambos invertem suas posições, com a Umbanda alcançando um predomínio sobre o Espiritismo, que tenderia cada vez mais a se consolidar.

A Igreja, neste período em que tentava ampliar sua influência sobre a sociedade, de que a própria fundação da CNBB é um exemplo, via contestada sua pretensão à hegemonia dentro do próprio campo religioso. A Umbanda crescia, multiplicavam-se seus terreiros e, o que era pior em sua ótica, às expensas do Catolicismo e com a conivência do Estado. Diante de tal quadro, resolve a sua alta hierarquia enfrentar o desafio e atuar firmemente contra o seu mais temido adversário. Substituiu a polícia no combate a ela, usando para isto todos os recursos que sua pretensa autoridade lhe conferia, inclusive ameaçando com a violência simbólica da excomunhão. A proverbial tolerância religiosa do catolicismo brasileiro foi substituída por atitude de enfrentamento, assumindo a campanha caráter de guerra santa.

Não estava, contudo, a Igreja sozinha nessa sua cruzada. Gozou da companhia da imprensa conservadora, conforme revelam os editoriais de *O Estado de S. Paulo*, "Huxley na Macumba" (14.08.58) e "A Macumba e a Civilização São Inconciliáveis" (11.01.58). No primeiro, a pretexto de criticar intelectuais que levaram o famoso escritor Aldous Huxley, em visita ao Brasil, a um terreiro, a Umbanda, sempre estigmatizada com o nome de Macumba, é desqualificada como "cancro gigantesco", "torpe-

za”, “aviltante degradação humana”, “repugnante”, “insulto à civilização” e “indescritível podridão”. Os editorialistas do “Estadão” criticam desde o presidente da República até os vereadores que não só permitiam a proliferação da Macumba, mas até mesmo a apoiavam com finalidades eleicoeirias. Supunham eles que o ilustre escritor ter-se-ia escandalizado com o insólito espetáculo que desafortunadamente fora levado a assistir. No outro editorial, a responsabilidade pela proliferação da Macumba é atribuída aos “costumes dissolutos dos anos ditatoriais”, esquecendo ou ignorando terem sido estes os anos de sua mais forte repressão. Não admitiam que a permissão à prática da Umbanda possa ser “confundida com liberdade de cultos”, pois

... são atos de pura feiticaria que definem um sentido de vida tão primitivo e recuado que – temos certeza – a maioria de São Paulo repele indignamente como afronta que não merece. [Por isto] os 1 500 centros de exploração da fraqueza humana instalados na Capital Bandeirante devem ser impiedosamente eliminados em nome da civilização.

Pode-se concluir que a Umbanda, em fins da década de 50, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista, cuja conjunção, em fins do século passado e inícios do atual, conduziu às tragédias de Canudos e do Contestado. Os dados apresentados são suficientes para demonstrar que, apesar de constituir-se a repressão policial em sistemática página de seu passado e de ter ela conseguido algumas prerrogativas de ordem legal, a Umbanda da década de 50 estava ainda ameaçada e sob forte contestação. Tivessem ainda a Igreja e os conservadores o poder de influenciar o Estado que possuíram algumas décadas atrás, certamente novas tragédias teriam ocorrido.

Na ótica de seus detratores não consistiria a Umbanda em uma religião como se pretendia, mas na mais desqualificada forma de mistificação, perigosa à sociedade dos pontos de vista da sanidade mental, da moralidade e da ordem pública, irreconciliável com as pretensões do país à civilização, à modernidade e à fé cristã. As federações de Umbanda viram-se diante da difícil tarefa de legitimá-la, promovendo-a à alternativa religiosa socialmente aceita e zelando pelo seu bom nome público. As federações passaram, de certa forma, a incorporar as críticas que eram dirigidas à Umbanda. Procurando fugir aos seus estigmas de origem, tentaram extirpar de seus rituais tudo aquilo que pudesse ser percebido como primitivo, bárbaro ou evidentemente negro. O modelo ideal foi o próprio Catolicismo, cuja racionalidade institucional e moralidade cristã procuraram absorver; o modelo real foi o Kardecismo, com suas fede-

rações de centros e noções de caridade filtradas pela ótica espírita. Para afirmar-se em sua especificidade, a Umbanda das federações paradoxalmente conformou-se à imagem e à semelhança de seus detratores. Para fugir à marginalização, internalizou os códigos que presidiram à lógica repressiva e excludente.

O texto “Jaú agora é do Scratch de Umbanda” (*Manchete Esportiva*, 05.10.57) é exemplar desta atitude de auto-repressão. Informava o repórter que o ex-zagueiro da seleção brasileira de futebol,

... agora chama-se “David Congo” pois tornou-se pai-de-santo. Mas desde que se iniciou na Umbanda, ainda em seu tempo de jogador, aprendeu, desde logo, a procurar o caminho do bem, embora soubesse que muita gente usava para o mal aqueles poderes sobre-humanos de que é dono [...] orgulhosamente, diz que jamais fez o mal a ninguém e em seus terreiros nunca foram traídas as finalidades mais puras da Umbanda [...] Não. Jaú não faz o chamado baixo espiritismo. Muito menos pode ser chamado, como aconteceu – de macumbeiro. Ele protesta contra isto, lembrando o seu trabalho na organização de uma verdadeira Federação Umbandista. Os frequentadores de seu terreiro protestam também, lembrando o bem que tem sido feito, ali, durante tantos e tantos anos.

Jaú revelava em seu discurso, embora indireto uma vez que o texto é do repórter, a constante preocupação dos líderes federativos em fugir aos estigmas de macumba e baixo espiritismo e em afirmar a pureza moral da Umbanda em seus propósitos de promoção do bem. Na busca de legitimidade, pressionados pelos ataques orquestrados pela Igreja e pela imprensa, tal discurso era absolutamente indispensável, na época.

Mas nem toda a imprensa adotava o tom mais do que ácido do “Estadão”. A própria reportagem sobre Pai Jaú assume antes ares condescendentes de quem apresenta curiosidades do que a preocupação com denúncias e acusações. A mesma atitude reaparece em reportagem de *O Cruzeiro*, publicada no mesmo ano, sobre “Crianças em Terreiro de Umbanda”. Surpreendentemente, não critica a presença de crianças na “Umbanda do Pequeno Polegar”, incorporando guias e dando passes. O repórter reconhece a seriedade das crianças em sua *performance ritual*. Sobre o pai-de-santo, afirma que

Benjamim é um velhinho doce, de sotaque perfumado, vivendo mais no outro que neste planeta. Sua mão é beijada pelo seu pessoal, em sinal de respeito. É tido como o criador da Umbanda evangelizada, isto é, sem marafa [cachaça], sem pontos riscados. A Umbanda limpa, higiênica, sem a marca do ritual pesado da maioria dos terreiros.

Aqui também, na “Tenda do Caboclo Mirim”, encontramos a preocupação da Umbanda em revelar-se livre das impurezas e primitivismos

de que eram acusados os terreiros em geral. O Primado de Umbanda, que se instalara em São Paulo em inícios da década de 50 e exerceria grande influência sobre o movimento federativo na década seguinte, mantinha estreitos vínculos com esta tenda.

4º PERÍODO

1960 - 1963

Os anos iniciais da década de 60 foram marcados por intensa atividade organizativa por parte do movimento federativo. O ápice foi o ano de 1961, em que se realizaram dois importantes congressos de Umbanda, o II Congresso Nacional e o I Congresso Paulista. A campanha empreendida contra ela por dois adversários de peso, a Igreja e parte da imprensa, começara a frutificar: em outubro do ano anterior, “um grupo de amotinados insuflados pelo clero local atacou a sede desta organização [a Tenda Espírita de Umbanda Pai Tomaz Mineiro, de Paranavaí, Paraná] e, após ferirem vários irmãos umbandistas, depredaram e atearam fogo à mesma”, conforme relatou o *Jornal de Umbanda* de julho-agosto de 1961 (órgão da União Espiritista de Umbanda, do Rio de Janeiro). A volta da antiga repressão ou o desencadeamento de um surto de fatos semelhantes ao relato era uma ameaça sentida como concreta, mesmo iminente. Urgia legitimar a Umbanda, e as federações mobilizavam-se no sentido de torná-la respeitável como alternativa religiosa.

É neste clima que se anuncia a realização do II Congresso Brasileiro de Umbanda: “Para elaborar o código que orientará a feitura da carta sinódica de Umbanda, realizar-se-á, de 16 a 31 de Julho, no Rio de Janeiro, o Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda, patrocinado pelo Colegiado Brasileiro Cruzeiro do Sul”. Do temário constavam:

...as interpretações do vocábulo Umbanda, mitologia africana-aborígene, similitude afro-indo-católica, sincretismo africano, simbolismo e apetrechos de culto, comidas e bebidas, rito-litúrgicos, iniciação e confirmação sacerdotal, feitiço, sortilégios, cabala e magia.

O jornal que veiculou esta notícia, surpreendentemente sem comentários desairosos, foi *O Estado de S. Paulo*, em sua edição de 14 de junho de 1961. Segundo o noticiário do *Jornal de Umbanda* acima citado, a cerimônia de encerramento do II Congresso foi “Uma Apoteose de Umbanda”.

A mesa foi composta com a participação dos deputados estaduais Átila Nunes (RJ) e Moab Caldas (RS), do bispo dom José Aires da Cruz, da Igreja Católica Brasileira, além de líderes umbandistas. A cerimônia iniciou-se com a execução do Hino Nacional pela banda de música da Polícia Militar do então Estado da Guanabara, seguido por pontos de homenagem aos orixás cantados por um coral umbandista. O teor dos discursos foi de homenagens ao presidente da República, ao governador do Estado da Guanabara e à imprensa (o Congresso foi realizado nas dependências da ABI). Finalmente, foram aprovadas quinze resoluções, dentre as quais a primeira e mais importante se propunha a

Promover a codificação da Doutrina Umbandista em todos os seus aspectos [filosófico, científico e religioso] inclusive a uniformização do ritual e atos litúrgicos tendo em conta as diversas particularidades do culto e as peculiaridades de cada Estado ou região do país.

A única providência concreta neste sentido foi a constituição de um grupo de quinze membros que no prazo de seis meses deveria elaborar a Carta Sinódica da Umbanda, a ser debatida em congresso extraordinário a ser realizado em abril de 1962 em Porto Alegre. A Comissão Codificadora deveria iniciar seus trabalhos no dia 16 de agosto do então corrente ano de 1961 e deveria apreciar “todo o precioso material escrito apresentado ao Congresso, como valiosos subsídios para a elaboração do trabalho em apreço, como os demais estudos que possam ser posteriormente apresentados”, além de solicitar a assessoria de “dirigentes umbandistas e estudiosos do assunto, cientistas e outras pessoas em todo o Brasil”. Seguiram-se os nomes e as profissões dos quinze membros: três engenheiros, dois médicos, os dois jornalistas e políticos (deputados estaduais mencionados), dois contabilistas, um capitão, um jornalista e escritor, um dentista, um comerciante e um funcionário público. Esta Comissão Codificadora teria também a incumbência de elaborar projeto de lei a ser enviado ao Parlamento nacional, “dispondo sobre a criação do Departamento de Cultos – ‘DENAC’ – integrado no Ministério da Justiça e Negócios do Interior”.

Dois outras resoluções, terceira e quarta, davam a medida da preocupação dos congressistas com a perseguição de que foram vítimas:

Apelar ao Presidente da República e aos Governadores dos Estados para que se dignem demonstrar respeito à prática do culto da Umbanda em todo o país, em face das disposições constitucionais em vigor. [...] Apelar ao Presidente da República e ao Parlamento Nacional, para que se dignem recomendar, na reforma dos códigos, o res-

peito à liberdade de culto e crença, rituais e atos litúrgicos de cada seita – não contrários à ordem pública, à moral e os bons costumes – de acordo com as garantias e liberdades previstas pela Constituição Federal.

A Umbanda, durante este período, preparou-se para defender-se mais eficazmente contra as acusações e perseguições que, não obstante sua intensidade, não impediram seu crescimento, mas dificultavam sua aceitação enquanto uma religião como as demais, merecedora da proteção do Estado e do respeito dos concorrentes. Talvez um subproduto positivo das campanhas a ela contrárias tenha sido a tomada de consciência da necessidade de se unificar para melhor se defender e projetar-se, conforme acredita Diana Brown (ainda no mesmo artigo) a propósito da formação do Colegiado Espiritualista Cruzeiro do Sul, conferendo as principais federações do Rio de Janeiro, por ocasião do II Congresso Nacional.

Em São Paulo caminhou-se no mesmo rumo, com a realização do I Congresso Paulista logo após o Nacional e praticamente como extensão dele, ainda em 1961, entre 8 e 10 de dezembro. Além das sete federações fundadas até fins da década anterior, surgiram três novas em 1960, uma das quais muito importante dentro do movimento federativo da época, o Primado de Umbanda, que deixou então de ser simples delegacia do congênere do Rio. Foi intensa a atividade preparatória para o congresso paulista, tanto na Capital, onde seria realizado no ginásio do Ibirapuera, como em Santos, onde seria aberto na praia, como homenagem a Iemanjá². Foi constituída uma comissão organizadora que elaborou extenso e detalhado regimento, que dispunha inclusive sobre a cor da roupa dos participantes, que deveria ser toda branca, com no máximo um colar ritual colorido, e vedava a utilização de instrumentos musicais e de bebidas alcoólicas durante as sessões.

A comissão organizadora foi hospedada pelo Primado de Umbanda que, ao lado da Liga Umbandista (Luesp), foi a que mais se destacou, talvez por serem ambas as mais preocupadas com questões ligadas à unificação institucional e padronização ritual. O presidente da comissão organizadora foi o tenente-coronel Nelson Braga Moreira, presidente da inexpressiva Congregação Umbandista do Estado de São Paulo, que sequer havia participado do II Congresso Nacional. Foi ele convidado pelos líde-

2. As informações sobre os preparativos, a realização e os resultados do Congresso foram extraídas da coluna "Nos Caminhos da Umbanda" da *Hora Santista* de 25.12.61, de número especial de novembro de 1961 de *Hora de Umbanda* e *Umbanda em Marcha* de julho de 1961.

res umbandistas para dirigir o I Congresso Paulista, não só por ser um nome neutro diante da competição entre as federações mais expressivas, mas também (e talvez principalmente) pela autoridade e respeito que sua patente militar impunha interna e externamente ao movimento.

O secretário-geral e coordenador era Sebastião Costa, representante da Luesp de Pai Jaú (que, juntamente com o presidente da mesma federação, João de Almeida, e de Félix Nascentes Pinto, presidente do Primado de Umbanda, foram tesoureiros), mas também ligado à Congregação do tenente-coronel. A vice-presidente foi a vereadora e presidente da União Espírita Santista, que entrou com projeto de lei junto à Câmara Municipal de Santos propondo a concessão de Cr\$ 100 mil para a organização do congresso. Figura importante foi também Demétrio Domingues, do Círculo Umbandista, responsável pelo setor de comunicações, à frente de uma rede de rádios (Cacique de São Caetano, ABC de Santo André, Independência de São Bernardo, Santos Dumont de Jundiaí) e jornais (*A Hora Santista*, *Última Hora* e *Hora de Umbanda*, de Santos). Participaram ainda da comissão entidades federativas interioranas de Jundiaí, de Moji das Cruzes e de Taubaté.

Apesar da convergência de esforços de várias federações, líderes e órgãos de divulgação, nem todas eles aderiram ao congresso. Ele foi combatido por setores internos e externos à Umbanda. *A Hora de Umbanda* fez o elogio à vereadora Graciana Miguel Fernandes, que

...tem sabido resistir a todas as investidas dos inimigos do progresso da Umbanda, inclusive ameaças, cartas anônimas e outros processos indecorosos de coação que identificam, perfeitamente, os opositores do Congresso, os quais estão lançando mão de recursos inomináveis para o prejudicar.

Em outra matéria do mesmo jornal, o presidente do Núcleo Espiritual de Umbanda Xangô, Humberto Domingo, em entrevista declarou que

...não é verdade que haja inscrição compulsória e nem obrigatoriedade de contribuição. Não tem o menor fundamento esta caluniosa afirmação de elementos divisionistas que pretenderam, também, prejudicar o II Congresso Brasileiro de Umbanda, recentemente realizado no Rio de Janeiro.

O próprio presidente do congresso, tenente-coronel Nelson Braga Moreira, em depoimento ao *Diário da Noite* da Capital, transcrito na mesma *Hora de Umbanda*, adverte os "falsos umbandistas" que

...inspirados em sentimentos inferiores e na mais dolorosa maldade, levantam aleivosias e inverdades que apenas beneficiam e interessam aos adversários da Umbanda.

Havia, pois, setores umbandistas que não só não aderiram, mas também combateram a tentativa de unificação institucional representada pelo congresso. Muito provavelmente esses setores seriam ligados, entre outros possíveis, à Fuesp, que não participou do II Congresso Nacional e nunca colaborou com o Souesp (Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo), que emergiu mais tarde (1966) como organismo centralizador da Umbanda no Estado. Como a mais antiga das federações, sempre se viu como o núcleo da atividade federativa paulista, sendo que seu já falecido líder, Alfredo da Costa Moura, sempre desqualificou os demais concorrentes dentro deste campo.

Diante das denúncias dos opositores, que poderiam comprometer os objetivos do congresso, a comissão organizadora se mobilizou e foi defender-se junto à imprensa, concedendo a entrevista citada ao *Diário da Noite*, na qual o presidente foi acompanhado de oficiais de exército como ele próprio. Afirmou que os congressistas iriam moralizar a Umbanda em São Paulo, além de defender os organizadores do congresso e contra-atacar seus adversários. Teve o cuidado de oficiar ao secretário da Segurança Pública, solicitando-lhe policiamento para o evento, além de informar-lhe sobre a situação social e profissional de seus organizadores e sobre os objetivos do evento, a saber:

1º Cooperar no trabalho de Codificação Doutrinária do Culto, incluindo Ritual e Liturgia, auxiliando dessa forma, a Comissão Nacional de Codificação instituída pelo mencionado II Congresso Brasileiro, recentemente realizado cuja comissão está se reunindo mensalmente, nas capitais dos Estados do Centro-Sul do país;

2º Promover a Unificação orgânico-direcional do movimento social-religioso do Culto de Umbanda em nosso Estado, cumprindo, assim, outra recomendação do mesmo II Congresso Brasileiro de Umbanda;

3º O I Congresso Paulista de Umbanda colaborará, ainda, com a Comissão Nacional de Codificação no trabalho de elaboração do anteprojeto de lei, a ser enviado ao Parlamento Nacional, dispondo sobre a criação do Departamento Nacional de Cultos, destinado a tratar de questões religiosas no País, com o mais absoluto respeito à nossa Carta Magna.

No ofício enviado ao Secretário de Segurança, toda a estratégia do movimento umbandista nacional transparecia, reproduzindo as decisões do II Congresso Brasileiro. Buscava-se dar à Umbanda uma estrutura nacional unificada e centralizada, um código ético-doutrinário calcado na moralidade cristã e na ordem vigentes e um ritual padronizado. Dessa maneira, o órgão diretor nacional a ser consolidado a partir das organizações já existentes no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul e em vias de organização em São Paulo, e a ser oficializado no congresso progra-

mado para 1963 em Porto Alegre, se constituiria na "Igreja" da Umbanda, que se tornaria uma religião legítima e aceita tanto pelo Estado como pela Sociedade Civil. Deixaria assim de ser uma "seita", sem hierarquia centralizada, sem padronização ritual, estigmatizada por desvios morais, conforme vinha sendo percebida até então. Conforme os editorialistas de *Nos Caminhos da Umbanda*, buscava-se alcançar

...a maior respeitabilidade possível do culto e de seus profissionais individualmente, a fim de que a Umbanda possa ser colocada no mesmo pé de igualdade das demais concepções religiosas existentes no Brasil.

Os resultados do I Congresso Paulista, direcionados pela estratégia acima, chegaram a um total de dezoito resoluções, que apenas resumiremos. Resolveu-se transformar a comissão organizadora em Comissão Permanente, com o objetivo de

...elaborar substancial trabalho sobre a Codificação do culto de Umbanda afim de ser oportunamente apresentada à Comissão Nacional de Codificação ou ao congresso extraordinário que terá lugar na cidade de Porto Alegre, em abril de 1962.

Marcava-se passo no processo de codificação, portanto, com um congresso remetendo ao outro a tarefa, sem que nenhum subsídio maior fosse apresentado. No entanto, ao menos elaborou-se um documento no qual se definia um esboço de credo umbandista:

Deus como criador supremo, razão de ser de todas as coisas [...] Jesus – O Cristo de Deus – responsável maior pela evolução de nosso planeta, sendo, portanto, "o Caminho, a Verdade e a Vida", na legítima representação de Oxalá [...] Guias espirituais, responsáveis hierarquicamente, pela orientação de todos os homens na terra, na representação de protetores e "orixás" [...] A alma ou espírito, sua existência imortal, reencarnação e pluralidade de vidas, como a mais sábia lei do criador, a fim de possibilitar a evolução até atingir a máxima perfeição permitida às criaturas [...] Mediunidade – como fator de progresso, em virtude de intercâmbio entre os dois planos de vida e instrumento permanente da prática do Bem e que só nesse sentido deva ser exercitada [...] Fraternidade e Solidariedade Humanas como exercício da lei do amor que deve ser praticado, tendo-se a "Fraternidade Universal" como sentido mais alto de vida.

Apesar da preocupação em "pugnar pela conceituação do termo "Umbanda", sem a necessidade de usar denominações privativas de outros cultos, as resoluções demonstram a incorporação do Espiritismo kardecista nos conceitos de alma ou espírito, reencarnação, evolução espiritual e mediunidade. Deus como criador e Jesus como personagem salvacionista central são incorporados do Cristianismo, sem abdicar da correspon-

dência Jesus-Oxalá, tão cara aos umbandistas. Já os orixás são identificados antes aos guias kardecistas que aos santos católicos, embora a omissão lhe deixe espaço. Via Kardecismo chega-se também às concepções da moralidade cristã – prática do bem, fraternidade, solidariedade.

Considerar a Umbanda como “obra de educação” foi outra resolução do congresso, sendo que

...a adoção da mais sadia moral, deverá constituir a “marca” do umbandista, como homem de bem, sempre dedicado à prática do Amor em todas as suas manifestações, útil a si mesmo, à família e à pátria, cumprindo, assim, a Suprema Vontade de Deus.

Não só cristã, mas também patriota por exigência divina, a Umbanda não poderia representar perigo e, como tal, ganhar a proteção do Estado e o respeito das demais religiões, dentro de um princípio ecumênico abrangente. Neste sentido, deliberou o congresso

...manifestar simpatia pela iniciativa de Constituição do Concílio Ecumênico, com o mais profundo respeito mútuo entre as diversas concepções religiosas, autorizando a Comissão Executiva para elaborar a título de colaboração, projeto de lei sobre a criação do Departamento Nacional de Cultos.

A Umbanda auto-representada pelo Congresso é cristã, espírita-kardecista, ecumênica e moralizada. Portanto sente-se autorizada a recomendar a adoção de

...providências visando atualizar o Código Penal, por meio de sugestões ao Parlamento Nacional, à Comissão incumbida da reforma do Códigos e a quem mais necessário for, no sentido de eliminar dispositivos que impedem ou impossibilitam o exercício da mediunidade em favor de pessoas necessitadas, até mesmo por palavras e gestos e que a pretexto de se combater curandeirismo e charlatanismo se cometam arbitrariedades prejudicando o seu exercício, contrariamente ao disposto pelo artigo 308 do Código Penal e as garantias estabelecidas pelo artigo 141 da Constituição Federal.

Com sua cristianização e moralização, não mais representaria a Umbanda qualquer perigo, devendo, portanto, serem removidas as restrições legais à sua prática. A garantia da respeitabilidade dos umbandistas estaria nos altos propósitos da codificação em curso e na elevada condição social dos dirigentes de seus órgãos representativos, sobretudo os militares.

A efervescência do movimento federativo continuou no ano seguinte aos congressos, com o lançamento do Movimento Cívico Umbandista do Estado de São Paulo, por iniciativa do Primado de Umbanda, presi-

dido por Félix Nascentes Pinto, e da Luesp, presidida por Sebastião Costa. Esta entrada de setores da Umbanda organizada na política partidária significou um primeiro conflito dentro da Comissão Permanente egressa do I Congresso, que não apoiou a formação do Mociuesp. No entanto, as preocupações com a unificação institucional e com a codificação doutrinária passaram para um segundo plano, ofuscadas pelas preocupações político-eleitorais. Estimulados pelas eleições de Atila Nunes no Rio de Janeiro e de Moab Caldas no Rio Grande do Sul, tratava-se de eleger Sebastião Costa deputado estadual. O jornal *Umbanda em Marcha*, porta-voz do Movimento, ao anunciá-lo em seu primeiro número, expôs em longa matéria as virtudes da democracia e do voto e exortou os umbandistas a exercerem o seu direito ao voto contra o cerceamento das liberdades em geral e da liberdade religiosa em particular. Ninguém estaria mais habilitado a representar a Umbanda que Sebastião Costa,

...militante espiritualista há quase trinta anos, sempre dedicado à prática do bem, [que] chefiou a Delegação Paulista no Segundo Congresso Brasileiro de Umbanda, onde suas propostas aprovadas tornaram-se num verdadeiro Plano de Ação, de âmbito nacional, para a consolidação da Umbanda no Brasil [...] Logo depois, Sebastião Costa coordenou com grande coragem o Primeiro Congresso Umbandista do Estado de São Paulo, realizado em dezembro último, com pleno êxito.

Conclamava a Comissão Diretora Central, lançadora da candidatura, “todos os umbandistas, chefes, diretores e irmãos de fé” a elegê-lo e a seu companheiro de chapa, o engenheiro Rubens Paiva, candidato a deputado federal. Este não era apresentado como umbandista, mas como “nosso amigo, homem de bem e grande colaborador”. Conforme já acontecera no Rio de Janeiro, não havia no texto qualquer referência à filiação partidária do candidato, suas propostas políticas ou posições ideológicas. Eram apenas um umbandista e um aliado, dispostos ambos a representar e defender a Umbanda.

É possível que toda a movimentação dos anos anteriores tenha tido como seu velado objetivo a candidatura do líder umbandista. Se este foi o caso, foi manobra frustrada, pois não conseguiu eleger-se, apesar da eleição de seu companheiro de chapa, com apoios mais variados e amplos. Já se verificava em São Paulo fenômeno que iria repetir-se vinte anos após: a fragilidade da Umbanda como base política, que nunca conseguiu eleger um candidato a cargo mais elevado do que o de vereador. O movimento federativo demonstrava já o seu caráter cupulista, sem penetração real no universo dos terreiros. Além disso, apesar de signifi-

cativo, o Mociuesp não conseguiu unir sequer as grandes federações em torno da candidatura Sebastião Costa; muitos líderes importantes mantiveram-se à margem, além de outros que, como Demétrio Domingues, o coordenador de comunicações do Congresso Paulista, não aceitaram a manipulação política e romperam com o movimento.

O problema era mesmo o estabelecimento de canais com a massa umbandista, pois esta existia e continuava a crescer no ritmo de 245,5 terreiros ao ano no período considerado, sendo que ao seu final totalizava 982 terreiros, ou 86,7% das 1 132 novas unidades religiosas surgidas. O Espiritismo ficou com apenas 136 (12,0%) e o Candomblé, talvez mesmo em função da revalorização das fontes negras, aparece no cenário com 14 (1,3%) terreiros.

5º PERÍODO

1964 - 1967

Foi ele marcado por dois fatos importantes, um deles externo e outro interno à Umbanda. A chamada Revolução de 1964, ponto de partida para mais um período discricionário da história política brasileira recente, teve repercussões na vida religiosa nacional, na Umbanda em particular. Por outro lado, organizou-se o Souesp (Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo), cujas raízes estavam na comissão organizadora do I Congresso Paulista que, após ele e por sua decisão, se transformou em comissão permanente para, por fim, desaguar no Soucesp, ainda sob a condução do tenente-coronel Nelson Braga Moreira.

Apesar de instituir um regime ditatorial e de implicar um rompimento com o populismo do período anterior, o golpe de 1964 não reeditou a prática repressiva contra os cultos afro-brasileiros do Estado Novo. A Igreja já não era mais uma aliada e gradativamente foi-se transformando no estuário das oposições reprimidas e bloqueadas. Com a manutenção de eleições, mesmo que controladas e viciadas, para os postos executivos municipais e cargos legislativos, havia a necessidade de alguma manipulação de massas populares; não havendo como encontrá-las junto aos sindicatos e partidos por ele reprimidos, o regime aproxima-se das religiões populares.

Data de 64 a inclusão da Umbanda no Anuário Estatístico do IBGE, o que indica claramente seu reconhecimento oficial. Segundo repor-

tagem da revista *Realidade* de 31 de outubro de 1968, tal proeza teria sido obra da Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros, sediada no Rio de Janeiro e com pretensões, como seu nome indica, a constituir-se em órgão máximo de representação da Umbanda. Seu presidente era então o general reformado Mauro Rego Monteiro Porto.

Foi fundada também em 1964 a Editora Eco, no Rio de Janeiro, exclusivamente voltada à edição de trabalhos sobre Umbanda, magia e assuntos correlatos, que publicava, segundo seu presidente Ernesto Emanuelle Mandarino, 25 000 exemplares por mês. Somente o livro *Seiscentos Pontos Riscados e Cantados* teria vendido 80 000 exemplares. Mandarino criou em 1967 o Círculo de Escritores e Jornalistas de Umbanda do Brasil, por ele próprio presidido, além de ser sócio-proprietário da União Espiritista de Umbanda do Brasil, federação constituída não como associação civil mas através da concessão de títulos patrimoniais. A Umbanda já era, portanto, um bom investimento econômico, seu crescimento e legitimação a tornaram um bom negócio.

A partir de 1964 as festas umbandistas passaram a ser incluídas nos calendários turísticos regionais, como se deu com as festas de Iemanjá, inicialmente no Rio, onde também o dia 31 de dezembro foi declarado oficialmente o Dia do Umbandista. Em Recife incentivou-se a promoção dos festivais de Xangô inseridos nas programações da Secretaria de Turismo, embora tal atitude não tenha sido de aceitação tranqüila, segundo a notícia "Festival de Xangô Gera Controvérsia" (*O Estado de S. Paulo*, 17.05.67), com antigas acusações e apelos à repressão sendo retomados, não por parte do jornal ou de seu repórter, mas pela própria opinião pública local.

Em São Paulo começavam a aparecer matérias jornalísticas que fugiam completamente ao estilo dos editoriais do "Estadão" de fins da década anterior. É exemplo desta nova atitude o artigo "Por que Cresce a Umbanda?" (*Diário de São Paulo*, 28.08.66). Há por parte do articulista anônimo a correta avaliação de que a Umbanda cresce muito enquanto o "espiritismo ortodoxo" não cresce. Reconhece que a Umbanda é um fenômeno merecedor de ser estudado e reclama da falta de estudos científicos, psicológicos e sociológicos sobre ela, sobre o Candomblé e a Quimbanda, os quais considera como "seitas" de uma "mesma religião" e que são caracterizados de maneira inexata porém não depreciativa. O ponto alto do artigo é o diagnóstico que fez das causas da "extraordinária difusão" destas seitas:

- 1ª. Não incompatibiliza o seu adepto à prática e ao sentimento religioso ligado à outra religião [...] não exclui as outras;
- 2ª. Os adeptos desta religião não são meros expectadores do culto [...] mesmo aqueles que não são médiuns, tomam parte do ritual, cantando e dançando;
- 3ª. Elimina a distância, que nas outras religiões é fixa, entre os dirigentes do culto e os adeptos comuns. Também, na Umbanda, os adeptos não se restringem a fazer seus pedidos a divindades distantes. Eles as invocam, personificam-nas nos médiuns [cavalos] e conversam com essa divindade;
- 4ª. Outra característica que não é exclusiva da Umbanda, mas nela também praticada, é o aspecto associativo que tem seus terreiros;
- 5ª. Há ainda uma outra condição da Umbanda que a torna acessível e apreciada pelas pessoas humildes: a falta de intelectualismo e de normas rígidas.

Continua o artigo descrevendo o “belo e impressionantemente vivo ritual da Umbanda, da Quimbanda e dos Candomblés do Nordeste”, com “canções belíssimas, de letras simples porém, não raro, impressionantes”. Embora o articulista não esteja isento de alguns preconceitos evolucionistas, na medida em que considera a Umbanda “uma religião primitiva e ainda pouco desenvolvida”, estamos seguramente muito longe do escândalo e repúdio diante de “barbarismos” da imprensa da década passada.

Despertaram também a atenção as festas de Iemanjá na Praia Grande. Notícia de *O Estado de S. Paulo* (22.08.67), em tom de quem relata curiosidade, dá conta da presença de mil e duzentos médiuns pertencentes a trinta tendas espíritas da Capital e do interior do Estado, dos rituais e oferendas a Iemanjá, dos cânticos e das vestimentas. Lá esteve presente a Umbanda organizada, pois a festa foi coordenada pela União Espírita Santista, através de sua presidente Graciana Miguel Fernandes que pediu aos médiuns e ao público que cantassem o Hino Nacional e o Hino da Umbanda. Usou da palavra o general Mauro Porto, presidente da Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros acima mencionada.

Neste período, portanto, temos que a Umbanda continuou a crescer, agora num ritmo ainda mais intenso, numa média anual de 283,0 locais de culto, constituindo-se 1 132 novos terreiros no período, ou seja, 89,5% do total de unidades religiosas, enquanto o Espiritismo declinava ainda mais, com apenas 7,5% do mesmo total. O Candomblé também continuou a crescer, atingindo no entanto marcas ainda muito modestas de 9,5 terreiros de média anual e 3,0% do total. Este crescimento do Candomblé foi acompanhado pelo surgimento de algumas federações de cultos afro-brasileiros.

O movimento federativo também continuou a crescer e a se intensificar, contando ao final do período com dezesseis federações. As que

compunham a comissão permanente do I Congresso resolvem então constituir o Souesp, que teria caráter confederativo. Continuaram sendo seus pilares de sustentação a Luesp e o Primado, mas contava-se agora com a adesão da influente Utesp (União de Tendas de Umbanda do Estado de São Paulo), conduzida pela liderança então emergente de Jamil Rachid. Seus estatutos consolidaram as preocupações institucionalizantes e padronizadoras do movimento umbandista desde os congressos de 1961, sendo a Umbanda estatutariamente definida como “Sincretismo Nacional Afro-aborígene, espírita cristão”, com finalidades de “coordenar o culto umbandístico, dando-lhe tanto quanto possível, uma sistemática ritualística comum” e de “propugnar pela paz social, pelos bons costumes e pelo respeito às autoridades constituídas”, ao lado de outras finalidades de cunho assistencial e cultural. Entendia-se como órgão de elite dentro da Umbanda, pois excluiu de seus organismos dirigentes “os que não tenham cultura suficiente para desempenhar o cargo”.

A fundação do Souesp representou a consolidação do movimento federativo no Estado, embora muitas outras federações, algumas importantes como a Cruzada e a Fuesp, não tenham a ele aderido ou nele permanecido. A presença de militares em posição proeminente dentro deles garantia-lhe a confiabilidade e a simpatia dos políticos ligados aos governadores que se sucederam no período, Ademar de Barros e Laudo Natel. A Umbanda continuou a crescer, reconhecida e estimulada pelos governantes que se apropriaram do poder em 1964. A Igreja Católica cessara a campanha contra ela, varrida pelos ventos ecumênicos que sopraram do Concílio Vaticano II. Começava a ser vista como “religião dos humildes”, mas com grande participação de pessoas de todas as classes sociais, digna de ser estudada e portadora de valores reais, estéticos e religiosos.

6º PERÍODO

1968 - 1970

Os anos finais da década de 60 marcaram o entrijecimento do governo militar, que se torna francamente ditatorial sob o comando de Costa e Silva, Medici, Geisel e Figueiredo. Foi o período da resistência política clandestina, dos exílios e da tortura. Foi também o período em que a Igreja Católica, que inicialmente saudou o golpe como necessário para afastar a ameaça comunista, entrou em conflito aberto com os milita-

res e tornou-se “a voz dos que não têm voz” e a única resistência organizada que, embora diretamente atingida, não podia ser suprimida ou controlada.

Neste contexto, a aproximação já iniciada entre a Umbanda e os governos militares que se sucediam torna-se mais ampla. Se ela, durante o Estado Novo, fora acusada de simpatizante e mesmo de sacralizadora do comunismo – São Jorge-Ogum seria o “Cavaleiro da Esperança”, na acusação da época³ –, na nova situação era apontada como o fator impeditivo da dominação do Brasil pelo comunismo, na ótica do engenheiro Henrique Randi, que incorporava o Caboclo das Sete Encruzilhadas no Centro Espírita Fraternidade e Luz, conforme declarações à reportagem citada da revista *Realidade*. A mesma relata a história de ex-comandante da Marinha e procurador do Departamento Nacional de Portos e Vias Navegáveis que teria trocado as células do Partido Comunista pelos terreiros.

A aproximação da Umbanda ao Estado totalitário não acirrou, como se poderia esperar, os ânimos da Igreja contra ela. Ao contrário, ainda a matéria de *Realidade* apresenta o ex-algoz da Umbanda que ameaçara os católicos dela simpatizantes com a excomunhão, Boaventura Kloppenburg, como “um frei que compreende”. O sacerdote fizera sua *mea culpa* com a publicação do ensaio “Uma Nova Posição Pastoral perante a Umbanda”, em que reconhecia ser ela uma manifestação religiosa que nascera da

...violenta insatisfação com as formas religiosas oficiais rígidas, excessivamente controladas, complexas e intelectuais [...] um protesto popular contra todas as fórmulas importadas e insuficientemente adaptadas [...] [A Igreja deveria] valorizar positivamente os ritos, usos e costumes da religião umbandista no Brasil: descobrir com alegria e respeito “a palavra de Deus” também nas culturas africanas, buscando aí a preparação do homem negro para o Evangelho do Verbo Encarnado: respeitar, fomentar, elevar e consumir em Cristo tudo que na Umbanda descobrimos de bom, verdadeiro, belo, justo, santo e amável; e dar ao negro um rito litúrgico próprio, tal como exige sua natureza, sendo este o ponto principal para a evangelização do negro.

Sem dúvida, a violência da repressão simbólica não tinha mais lugar na Igreja de João XXIII e Paulo VI. O ecumenismo propugnado por ela no período conduzia à aproximação dos “irmãos separados” com atitudes pedagógicas e cooptadoras. A energia do cruzado católico contra os inimigos da Santa Sé ficaria represada até mais adiante, quando desaguaria contra a Igreja Popular em tempos de João Paulo II e Ratzinger.

3. Diana Brown, *op. cit.*

Neste período a atitude da imprensa diante da Umbanda continuou a mesma do período anterior, informativa e analítica, entre neutra e discretamente simpática. A densa reportagem de *Realidade* não buscava apenas descrever os rituais, mas se preocupava em quantificar o crescimento da Umbanda, em número de terreiros e adeptos, registrados pelas federações e órgãos públicos. Concluiu ela haver cerca de 25 000 a 30 000 terreiros no Rio de Janeiro, 13 500 no Rio Grande do Sul, entre 12 500 e 13 000 no Estado de São Paulo, somente no que se referia aos terreiros legalizados. Na capital paulista o número calculado de terreiros era 5 000, o que não estava longe da realidade, pois nossos dados revelam o registro de 4 292 terreiros de Umbanda nos cartórios paulistanos até 1970. O número de umbandistas existentes no país seria, na avaliação dos articulistas, entre 4 e 5 milhões. Destacavam ainda o envolvimento da Umbanda com a assistência social, com a política e sua atividade editorial. Concluíram eles que

A Umbanda é realmente forte, não para de crescer. Os católicos já não a hostilizaram, sua importância é reconhecida, quase todos a respeitam, ela não é mais uma religião clandestina. Todas as noites, depois que uma campanha toca pela terceira vez, a *Ave Maria* de Gounod começa a ser suavemente percebida, milhares de pessoas se concentram em tendas e terreiros espalhados por todo o país.

Duas outras matérias jornalísticas apareceram no período. *O Jornal da Tarde*, em sua edição de 12 de maio de 1969, publicou as declarações do professor José Herculano Pires, do Instituto Brasileiro de Filosofia e do Instituto Paulista de Parapsicologia, de que “os ex-santos Jorge, Bárbara, Cipriano e Catarina, que perderam seus lugares nos altares das igrejas católicas, vão levar a multidão de seus devotos para os terreiros de umbanda, onde têm muito prestígio”. O mesmo jornal, em 2 de dezembro de 1970, descreveu cerimônia de Candomblé realizada em Santos, conduzida por Joãozinho da Goméia. Salvo alguns escorregões, os artigos são apenas informativos, sem críticas ou alusões depreciativas.

O ritmo de crescimento da Umbanda continuou intenso, superando-se novamente neste período, com uma média de 365,0 terreiros registrados por ano, ou um por dia. Do ponto de vista relativo, chega ela ao seu ápice: nada menos que 91,1% dos novos registros são de terreiros de Umbanda, frente a 4,7% de centros espíritas e 4,2% de candomblés. Não obstante seu grande crescimento e a constituição do Souesp, os processos de unificação institucional, de codificação doutrinária e padronização ritual estagnaram-se. Sendo tais processos vistos não apenas como

fim em si mesmos, mas como instrumentos através dos quais a Umbanda alcançaria a legitimidade pretendida, na medida em que se obtiveram ganhos de legitimação independentemente de seus próprios esforços, mediante a interferência de ocorrências externas (a mudança da situação política), deixaram eles de ser prioritários.

Mesmo em termos de engajamento político a Umbanda paulista não deslanchou. No Rio, Atila Nunes se reelegeu e outros candidatos disputaram a eleição. Em São Paulo a frustração do Mociuesp, que não conseguira eleger seu candidato, desestimulou novas tentativas. Além disso, em pleno auge do período ditatorial, as eleições de 66 e 70 foram muito tranqüilas para os políticos arenistas, que não necessitaram de grandes esforços para se eleger. Acrescente-se ainda que o governador do período tinha estilo político um tanto avesso a manipulações populistas convencionais.

5

O APOGEU

"DAS CATACUMBAS À GLÓRIA"
(A DÉCADA DE 70)

7º PERÍODO

1971 - 1973

A marca deste período é a intensificação dos vínculos políticos da Umbanda com os governos revolucionários, conforme, aliás, ocorreu com os cultos afro-brasileiros em geral. A cooptação destes cultos ocorreu em todas as regiões e na maioria dos Estados, com maior ou menor intensidade, dependendo de injunções locais. É exemplar, neste sentido, a notícia de *O Estado de S. Paulo* de 24 de outubro de 1971 que, a pretexto de noticiar "Guerra pelo Poder da Macumba do Recife", denunciou que

...por trás de cada terreiro, como seu protetor, existe pelo menos um político. Há vários anos os políticos de carreira vêm destinando verbas orçamentárias, mediante subvenções para o fortalecimento e proliferação dos terreiros com o objetivo de expandir seus redutos eleitorais. Além do apoio político, os terreiros dispõem também de garantias das autoridades policiais. Comissários, delegados e agentes da polícia servem-se dos pais-de-santo para conseguir os "fluidos" necessários para "fechar o corpo" contra o ataque dos marginais.

Estamos longe, e o correspondente lembra isso, dos tempos em que a polícia reprimia. Sobre os envolvimento, citava ele nominalmente o deputado estadual Newton Carneiro, da Arena, que apoiaria o sar-

gento da Marinha José de Oliveira Paiva, em suas pretensões de extinguir todas as demais federações que não a sua Federação dos Cultos Afro-brasileiros e de Umbanda do Estado de Pernambuco.

Há farto material jornalístico cobrindo os anos de 1972 e 1973 nos arquivos de *O Estado de S. Paulo*, proveniente dos próprios diários da empresa, mas também de outras publicações. Desde pequenas notas até longas reportagens e artigos e, inclusive, editoriais; pode-se dizer que a Umbanda e suas relações com a política e o Catolicismo tornara-se um dos mais constantes assuntos de suas páginas. "Marginal Busca Proteção no Sobrenatural" (*O Estado de S. Paulo*, 02.04.72) procurava relacionar criminalidade e Umbanda. O "fechamento de corpo" feito por criminosos na tentativa de encontrar proteção e escapar à lei, a existência de um terreiro de Umbanda na Casa de Detenção de São Paulo ("onde também praticam a Quimbanda"), os Exus, Zés Pilintras e Pombas Giras de quem marginais e prostitutas são fiéis são interpretados a partir de alguns conceitos psicológicos e psicanalíticos que mal disfarçam a visão preconceituosa do articulista. Por exemplo, a afirmação de que "a superstição é originada por impulsos hostis reprimidos" e "medo antecipado de desgraças futuras".

A notícia "Curso Explica o que é Magia" (*O Estado de S. Paulo*, 15.05.72) provém de Belo Horizonte, onde se descreve que um "curso de magia e culto afro-indígena", é ministrado por "um velho umbandista", em promoção da UFMG. De cunho exclusivamente informativo, mas que dá pretexto ao editorial "Sobre Magia e Outras Práticas" (21.05.72) que, em tom ora sério, ora jocoso, desqualifica a Umbanda como "regressão animista" e "contaminação cultural" e critica a promoção de seus líderes que "já ascendem até as cátedras de nossas escolas superiores, encontrando nelas auditorio e estímulo". Atribui tal promoção aos interesses políticos de

...demagogos à caca de votos [...] [que] sobretudo a partir do getulismo voltaram-se para os terreiros e passaram a financiar com verbas concedidas a título de auxílio entidades culturais e beneficentes, as atividades lá praticadas por cabos eleitorais travestidos do que nesse meio se chama "pais-de-santo" [...] No momento em que o Brasil se lança à tentativa de penetrar nos mercados da Costa Atlântica da África, talvez se descubra que o candomblé e a macumba podem abrir-nos simpatias entre os povos do chamado continente negro.

É esta a tônica central dos textos opinativos publicados a partir de então e que prenunciam o reencontro do tom acusatório e denunciador de fins dos anos 50. Mas não é apenas a Umbanda que é acusada de

primitivismo, nem apenas são criticados os políticos que dela se apropriaram como clientela. A própria Igreja Católica não escapou aos acusadores, como co-responsável, ao lado daqueles, pelo crescimento da Umbanda que se daria, segundo eles, concomitantemente ao esvaziamento do Catolicismo. Ao fim do editorial citado, concluem os editoriais que a Igreja deveria manifestar-se sobre as questões, mas, perguntavam eles, "a Igreja não está também ela em pleno processo de regressão ao animismo se não ao paganismo?"

Após a publicação de pequena notícia proveniente de João Pessoa (*O Estado de S. Paulo*, 07.10.72), segundo a qual os pais-de-santo teriam direito à aposentadoria pelo INPS, foi publicada uma série de nove longas reportagens sob o título de "Catolicismo em Crise". Na quinta delas, "A Umbanda Viceja na Sombra da Fé" (*Idem*, 13.01.73), o articulista Fausto Guimarães Cupertino, baseado em dados de pesquisa realizada pelo Ipeme nas favelas cariocas em 1957 e pelo Ceris em São João del Rei e em Lins, demonstra que o número de umbandistas era muito maior do que o revelado pelas estatísticas oficiais e que as práticas umbandistas eram comuns a pelo menos um terço dos que se declaravam católicos. O artigo demonstrou ainda o processo de branqueamento da Umbanda, cada vez menos calcada em sua herança africana, e a atuação desenvolvida nesse sentido pelo deputado Átila Nunes, no então Estado da Guanabara.

Na oitava reportagem da série (*O Estado de S. Paulo*, 17.01.73), a Umbanda voltou a ser analisada e apresentada como "exemplo típico" do "baixo nível cultural do brasileiro". O jornal colocou a especialistas e religiosos, entre os quais Thales de Azevedo e dom Vicente Scherer, a seguinte pergunta: "A Umbanda pode ser considerada uma religião ou é um emaranhado de crenças desconexas, misturando algumas concepções católicas com outras espíritas e de origem africana?" A resposta foi a esperada pelos que formularam a pergunta. A conclusão da série foi sumariada pelos próprios editorialistas do "Estadão", poucos meses depois:

Quem leu a esplêndida série de reportagens sobre religiosidade neste país, há meses divulgada pelo Estado [*O Estado de S. Paulo*], sabe que é à demissão pastoral da Igreja Católica que se deve o avanço prodigioso das religiões reformadas e, em particular, do culto de Umbanda. Hesitante entre César e Cristo, a Igreja optou por Marx, em certos casos aliás gritantes, ou então por um secularismo infecundo e politicamente estéril.

Ao lado da falência da elite política, que demagogicamente alicia-ria a Umbanda, haveria, portanto, a falência da elite religiosa que, poli-

tizando a pastoral e deixando de satisfazer às necessidades religiosas das massas, estimulava a Umbanda a crescer e lhe abria espaço na sociedade brasileira.

O restante do ano de 1973 foi dedicado a notícias sobre a oficialização e o apoio às festas umbandistas por parte do governo Laudo Natel, às repercussões desta cobertura oficial nos setores conservadores da Igreja e aos editoriais fortemente críticos da Umbanda, dos políticos que a apoiavam e da Igreja secularizada que lhe permitia crescer. “O Governo Vai à Festa de Oxóssi”, anunciou manchete do “Estadão” de 27 de março. A festa foi realizada nas dependências do Departamento de Educação Física do Estado (Defe), cedido pela Secretaria de Turismo. Entre os presentes estavam políticos, sendo apenas citado nominalmente Samir Achoa. Foi promoção do Primado de Umbanda, cujo dirigente Armando dos Reis Quaresma foi apresentado como “assessor do Governador Laudo Natel para assuntos espirituais”, que em seu discurso “acusava dois jornalistas de *O Estado de S. Paulo* de ‘deturpadores de notícias’ que procuravam apresentar uma imagem negativa tanto de nossa seita como do governador Laudo Natel”, de quem teria feito “apaixonada defesa”. Provocado pelo acontecimento, a ira do jornal extravasou no editorial “Dia de Oxóssi”, publicado em seguida, que retomou seu pior estilo dos anos 50:

A Umbanda, com seus sucedâneos e “religiões” assemelhadas é entre nós um subproduto da ignorância associada à política. Seu terreno de eleição já foi o quilombo e o mocambo. Modernamente é a janela e o escritório eleitoral [...] [Primado seria] um belo título prelatício ao qual só tem direito na hierarquia católica brasileira o Sr. Arcebispo da Bahia [...] São Paulo, que não conhecia a Umbanda até às primeiras décadas do século atual, acabou contaminado por este fenômeno antibrasileiro de regressão cultural [...] A Umbanda, a Macumba e um Kardecismo grotesco vivem e prosperam onde dominam a miséria física, a miséria econômica, a miséria moral, a miséria educativa. Trata-se evidentemente de um abuso de interpretação. A lei não pode proteger a superstição nem a credice, assim como não pode autorizar o imoralismo, o crime e a corrupção que normalmente acompanham as práticas fetichistas nos terreiros (*O Estado de S. Paulo*, 01.04.73).

O editorial acabou por criticar aqueles que acham a Umbanda pitoresca, ou “os intelectuais de esquerda, que tentam [dar] para essa manifestação de primarismo ousadas explicações sociológicas”. Exorta “as nossas elites intelectuais”, às quais caberia

...a missão de impedir que essa matéria sem morfologia definida extravase do fundo histórico da civilização a que pertencemos. Não ter essa missão presente constitui um des-serviço sem nome à causa do Brasil.

Tal grito do “Estadão” não impediu que o governo estadual oficializasse outra “festa de macumba”, como noticiou o jornal em 29 de abril de 1973. Desta vez tratava-se da festa de São Jorge-Ogum que seria realizada no dia 20 do mês seguinte, em promoção da Uteuesp de Jamil Rachid. A oficialização implicava, além da inserção no calendário turístico, a feitura de cartazes e o empréstimo de próprios públicos para o evento.

Os setores conservadores da Igreja vieram reforçar as críticas. Segundo a matéria “Festa de Laudo Preocupa a Igreja” (05.05.73), oito bispos da Província Eclesiástica de São Paulo, reunidos em Sorocaba e tendo dom Lucas Moreira Neves como porta-voz, reclamaram da oficialização em nome da separação entre o Estado e as igrejas. Não a admitiam mesmo como manifestação folclórica porque, segundo o bispo, o Estado não poderia apoiar uma prática que tem em sua infra-estrutura uma série de deficiências e aspectos negativos, entre as quais incluiu “verdadeiras práticas de magia, de demonolatria, levando ainda à proliferação de distúrbios mentais, à exploração religiosa e atuando como estímulo à incultura e aos vícios”. Lembrando, contudo, serem os tempos de ecumenismo, dom Lucas advertia ser a preocupação dos bispos apenas pastoral. Mas aludiu à possibilidade de o governo federal interferir, lembrando ter ele proibido um canal de televisão de apresentar programa em que pai-de-santo apresentava práticas de sua religião.

Da preocupação à condenação foi um passo. Notícia de 19 de maio de 1973 informava que a “Igreja condena as festas de Umbanda do governo” e que dom Lucas escrevera um longo artigo condenando o culto, que, “revestindo as formas mais bárbaras e chocantes, orienta-se para malefícios de toda ordem, vinganças e até a eliminação de inimigos ou rivais”. Não só retornara o “Estadão” dos anos 50, mas também a Igreja do frei Kloppenburg da época.

Outro editorial, “Soam os Atabaques”, de 22 de maio, retomou as mesmas críticas à Umbanda, aos políticos que a apóiam e à omissão da Igreja. Apesar dos protestos, “A Umbanda Faz sua Festa, com a Ajuda do Estado”, segundo manchete de *O Estado de S. Paulo* poucos dias depois. Salvo por um preâmbulo ligeiro lembrando sua oposição e de um fechamento também condenatório em que adere à tese de dom Lucas da separação Igrejas-Estado, a notícia é informativa, descrevendo desde a escolta da imagem de São Jorge em caminhão do Corpo de Bombeiros por dez destes, caracterizados como soldados romanos, até os rituais de incorporação. Surpreendem-se os repórteres por não serem os umbandistas presentes

...apenas gente de classe baixa. As delegações de vários "terreiros" incluíam profissionais liberais e um número razoável de universitários, além de muitas senhoras vestidas de branco com saias rodadas feitas caprichosamente por costureiras caras.

Os leigos católicos também marcaram presença na campanha liderada por *O Estado de S. Paulo*. Gustavo Corção, respeitável intelectual conservador católico, em artigo intitulado "Cristianismo e Macumba" (09.06.73), criticou severamente dom Timóteo Amoroso Anastácio, abade beneditino, por seu encontro com a mãe-de-santo Olga de Alaketu e o dominicano frei Raimundo Cintra, pelo convite feito ao escritor umbandista dr. Cavalcanti Bandeira para proferir palestra junto ao Instituto Nacional Pastoral, anos antes. Criticou sobretudo o ecumenismo pós-conciliar, argumentando que, "se todos os cultos e religiões se equivalem e comportam amáveis confrontos, então não houve salvação, é vã a nossa fé".

Nova evidência de que os umbandistas não seriam apenas os ignorantes e analfabetos aparece nas páginas do *Jornal da Tarde*, em carta-protesto enviada pelo leitor Francisco Claro Souza Neto, da Capital paulista. Com argumentos simples mas com redação correta, rebate as críticas dos jornalistas e de dom Lucas, concluindo que

Houve sim, um sincretismo com o catolicismo quando do surgimento da Umbanda no Brasil, para que se evitasse a perseguição da mesma Umbanda, religião muito, muito mais antiga que o catolicismo. Parece-nos, particularmente, que essas perseguições deixaram raízes profundas, embora nossa Carta Magna assegure a plena liberdade de culto neste país.

Não se manifestaram apenas os bispos conservadores. Em reunião da Regional Leste II da CNBB, bispos de Minas Gerais e do Espírito Santo anunciaram que a "Igreja Mineira Buscará Inspiração no Espiritismo" (*O Estado de S. Paulo*, 13.06.73), na profunda revisão pastoral da posição da Igreja frente às outras religiões, que pretendiam introduzir,

...dentro do espírito do Vaticano II, que afirma existir, em todas as manifestações populares um pouco da presença de Cristo e da revelação cristã [...] A Igreja já perdeu muito tempo em hostilidades. Agora chegou o momento de buscar no Espiritismo e na Umbanda os elementos vivos que sirvam à Igreja (dom José Pedro Costa, bispo de Uberaba).

Anunciava-se ainda que, na formulação da nova pastoral, os bispos seriam assessorados pelo seu colega de Uberaba, "amigo pessoal de espíritos", entre os quais Chico Xavier, e que teria larga vivência do assunto, e também pelo antropólogo e jesuíta Francisco Sparta, que "pronuncia-

rá conferência a respeito das experiências científicas e religiosas que fez em centros e terreiros de Umbanda no Brasil e na África".

Nesta reunião os bispos teriam sugerido "um estilo brasileiro" para o Catolicismo, conforme anunciava o mesmo jornal na edição do dia seguinte. Assim, a Igreja retomaria "os mesmos benefícios espirituais e terapêuticos que as religiões populares oferecem aos frequentadores", declarou o bispo de Teófilo Otoni, dom Quirino Schmitz. Apesar desta inspiração, pretendiam eles atuar pedagogicamente sobre seus fiéis, "desmistificando a auréola de sobrenatural que envolve, por exemplo, um fenômeno como a atuação do espírito de mortos que a ciência explica como natural".

Embora concordando com as reformas litúrgicas do Vaticano II, os bispos consideravam que elas facilitaram o desenvolvimento das religiões populares, "porque o povo brasileiro tem necessidade de uma religião mais sensível e não estava preparado para mudanças bruscas". O relatório final sobre a reunião, tal como publicado ainda no mesmo jornal, dava conta de que a estratégia da Igreja frente ao crescimento dos demais cultos deveria ser a

...pregação sem agredir, [pois] os valores da religiosidade popular que se encontram nestes cultos e que devemos estudar para melhor compreender a alma do povo estão mesclados com muitos contra-valores, sobretudo, pela confusão de pontos de doutrina cristã e pela invocação dos santos da igreja em ritos e práticas reprováveis (*O Estado de S. Paulo*, 16.06.73).

Em outra reunião, a Assembléia Ordinária da Regional Sul I da CNBB, reunida em Itaici, ouviu o relato do padre Mauro Batista, professor da PUC de São Paulo, cujas pesquisas teriam comprovado o grande crescimento da Umbanda e "sua penetração crescente nas camadas de nível cultural e econômico elevados", contrariando os estudos anteriores que a apontavam como religião das camadas inferiores exclusivamente. Esta expansão da Umbanda era explicada por seu caráter eminentemente comunitário e pelas práticas de "autoterapia" nos momentos de "crise existencial", ao lado da indiferença da religião oficial diante deles. Era sentida como um "desafio que a Igreja enfrenta em sua missão evangelizadora", para isso preconizando a necessidade da "adequação de todos os agentes pastorais às exigências da nova situação".

O último editorial de *O Estado de S. Paulo* daquele ano, publicado em 27 de outubro, surpreendentemente não se escandalizou diante das posturas tolerantes e mesmo, em alguns momentos, simpáticas de bis-

pos e estudiosos católicos diante da Umbanda, embora se recusassem a atribuir a responsabilidade pelo seu crescimento “à complexidade da vida moderna e seu cortejo de dores físicas, psicológicas e espirituais”, voltando a bater nas antigas teclas do incentivo por parte das autoridades e da omissão da Igreja em seus objetivos espirituais. O escândalo fica por conta das declarações de um suplente de deputado estadual carioca e “primaz da umbanda”, incorporado por sua Pomba Gira, que profetizara estar a caminho “a consagração desta prática como religião oficial do Brasil”. E a reprimenda foi dada ao governador Laudo Natel, pois afirmavam os editorialistas que a construção do futuro “passa pela prévia catequização dos governantes”.

Não obstante a grita conservadora, a cobertura oficial a promoções da Umbanda continuou e mesmo se intensificou. A notícia “Umbandistas no Palácio Anchieta” (*O Estado de S. Paulo*, 18.11.73) anunciava o II Encontro de Chefes de Terreiros, a ser promovido pelo Souesp nos próprios da Câmara Municipal e no Teatro Artur Azevedo entre os dias 24 de novembro e 4 de dezembro, após o quê haveria cerimônia de encerramento – a noite de Iemanjá – em Vila Mirim, Praia Grande, com a colaboração do serviço de turismo local. Em nove de dezembro o jornal anunciou que “Festa umbandista ganha apoio e respeito de Natel”, segundo as palavras de Washington Natel, irmão e representante do Governador no encerramento do Segundo Encontro. Compareceram e foram homenageados os vereadores João Brasil Vita da Arena, Manoel Sala e Samir Achoa, ambos do MDB. Uma última notícia do período constatava que a festa de Iemanjá na Praia Grande vinha crescendo ano a ano, trazendo problemas para a Prefeitura em razão do aumento do número de afogamentos e de crianças perdidas, bem como de engarrafamentos e colisões de trânsito. Reclamava contra a falta de organização das federações de Umbanda, que as promoviam.

Deste volumoso material jornalístico, pode-se perceber que a aproximação entre a Umbanda organizada através do Souesp e o governo paulista intensificou-se na gestão de Laudo Natel. Apesar do combate de setores oposicionistas conservadores, festas tais como as de Oxóssi, Ogum e Iemanjá foram incluídas no calendário turístico do Estado e oficializadas, o que possibilitou a participação e auxílio por parte de órgãos públicos. Não apenas políticos arenistas as prestigiavam, mas também do partido de oposição com vocação populista.

Este reconhecimento oficial da Umbanda por parte do governo paulista inseriu-se no jogo do clientelismo político e das trocas eleito-

rais. Era o produto do seu crescimento em termos quantitativos e organizacionais, e ao mesmo tempo um impulso que o reforçava. Assim, o contínuo e intenso aumento do número de terreiros registrados, iniciado na década de 50 e robustecido na década de 60, continuou a acelerar seu ritmo neste início de década de 70. Crescendo sua taxa anual para pouco mais de seiscentos novos registros, permaneceu no mesmo patamar de cerca de 90% do total de unidades registradas. Não fosse o crescimento significativo do Candomblé, com suas 122 roças registradas, teria ultrapassado seus índices de crescimento do período anterior, já que o Espiritismo estacionara com índices muito baixos.

O crescimento do Candomblé em ritmo mais intenso, em termos relativos, que a própria Umbanda foi acompanhado pelo surgimento de federações que aceitavam seus terreiros como filiados ou, então, por federações já existentes que passaram a aceitá-los. No primeiro caso temos a URU (União Regional de Umbanda), que se transferiu de Taubaté para São Paulo, onde se expandiu sob a orientação tolerante e pragmática do tenente da PM Hilton de Paiva Tupinambá. No segundo, a transformação da Uteuesp em Uteucesp (o C introduzido sendo referente ao Candomblé) em 1968.

Em 1973 veio a realizar-se o III Congresso Nacional de Umbanda, mais uma vez no Rio de Janeiro. A publicação *Mundo de Umbanda* n.º 1, deste mesmo ano, ligada ao Primado, referiu-se às “destemidas atuações do irmão dr. Cavalcanti Bandeira e outros umbandistas da então Guanabara, para que o Congresso fosse realizado, pois interesses escusos à fé umbandista, tudo fizeram para que fosse sabotada sua realização”. Foram seus objetivos:

Os umbandistas desejam consolidar o dia da Umbanda e preservar os rituais comuns e afins, proclamando o desejo de congregar em num colegiado nacional os órgãos associativos e federações estaduais, a fim de evitar as distorções e os abusos que são cometidos em nome da Umbanda.

Tratava-se, pois, da retomada das velhas preocupações com a padronização ritual, com a unificação institucional e com o bom nome público da Umbanda; o problema continuava sendo o da legitimação. O tema foi bastante amplo, envolvendo

...aspectos doutrinários e filosóficos [sincretismo; teologias e crenças; moral e ética religiosa; práticas e rituais; iniciação e desenvolvimento; organização religiosa; música, dança e cânticos; simbologia] [...] aspectos administrativos [organização administrativa; os cul-

tos e a legislação oficial; órgão nacional interfederativo] [...] temas livres e teses sobre a Umbanda.

Além das representações maiores e mais destacadas do Rio de Janeiro e de São Paulo, esta última chefiada pelo Supremo Órgão através de seu ainda presidente mas agora general Braga Moreira, houve representações do Estado do Paraná, Rio Grande do Sul, Piauí e Santa Catarina. Apesar do amplo temário, informou a revista citada que foram mais discutidas a criação da *Cartilha Umbandista*, apresentada por Wheatstone Pereira e os rituais de *Casamento e Batismo*, apresentados por José Maria Bittencourt, ambos aprovados por unanimidade. Os articulistas referiram-se aos congressos de 1941 e 1961 que "falavam da necessidade de uma codificação da Umbanda. Ontem como hoje, a codificação pretende criar uma linha ritual e conduta homogênea, para todos os umbandistas do país".

A problemática maior, portanto, continuava a mesma, após mais de três décadas. Mas, dentro da ótica espírita dos dirigentes do movimento, tal impasse não se constituía em motivo de desânimo, pois "a obra que neste momento vamos dar início, com o pensamento inteiramente voltado para Jesus, Nosso Mestre e Senhor, é daquelas que, pelo vulto e sua grandiosidade, não podem ser concluídas numa única encarnação", conforme afirmou o sr. Alfredo Antonio Rego, secretário da Federação Espírita de Umbanda, no discurso inaugural. Este mesmo discurso revelou que a inspiração cristã continuava presente como o elemento ao mesmo tempo catalisador e legitimador do movimento.

Surgiram no período nada menos de onze novas federações. Algumas delas são importantes, com número significativo de filiados e líderes expressivos, como a Associação Paulista de Umbanda e a Federação de Centros Espíritas e de Umbanda do Estado de São Paulo. Outras restringem-se ao plano local ou regional em que surgiram, tais como a Federação Espírita Pai Sebastião, de Pirassununga, a União Umbandista de Osasco e a União Regional Umbandista da Zona Leste.

O intenso crescimento da Umbanda no período e sua visibilidade propiciada pela oficialização de suas festas, resultado de uma conjuntura política muito particular, não garantia à Umbanda, contudo, o reconhecimento social mais amplo e sua aceitação como religião legítima. Os envolvimentos políticos que a comprometeram eleitoralmente com o governo, se de um lado a promoveram, de outro granjearam-lhe violenta campanha contrária por parte da imprensa que se opunha ao gover-

no do momento. Com a intenção de combatê-lo, combatia-se a Umbanda, retirando-se do arquivo uma série de acusações antigas mas eficazes. Mesmo em pleno império do ecumenismo pós-conciliar, a parte mais conservadora da Igreja voltou a fazer coro a estas críticas, reforçando-as com sua autoridade eclesiástica.

8º PERÍODO

1974 - 1976

Bastante movimentado, constituiu-se no momento culminante do crescimento da Umbanda e Candomblé, com seus terreiros compondo 96,8% do total das unidades religiosas e atingindo médias anuais de respectivamente 948,0 e 119,0. O número de novas federações surgidas foi o mesmo do período anterior, onze. O processo de sua regionalização e difusão pelo interior também continuou; apareceram federações que pretendiam enorme abrangência como a Grande São Paulo, entre outras que pretendiam atuar junto a bairros como Santo Amaro, ou cidades interioranas, como Assis e Ribeirão Preto.

A culminância apontada liga-se também a um momento muito especial, pela conjunção de dois fatores: a retomada das atividades de codificação doutrinária e unificação institucional, praticamente abandonadas desde o I Congresso Paulista de 1961, e a intensificação do envolvimento do movimento federativo com a política partidária. Em 1974 morreu o presidente e fundador do Souesp, Nelson Braga Moreira, já então general. Assumiu a presidência Jamil Rachid, da Uteucesp, após breve período de interinidade de Estevam Montebello, velho líder ligado ao Primado. Talvez a ascensão de Rachid, mais jovem e dinâmico, tenha contribuído para a retomada das antigas preocupações codificadoras e padronizadoras; talvez também o crescente envolvimento político da Umbanda e a visibilidade por ela alcançada lhe tenha recobrado os ânimos. Mas o certo é que esta retomada por parte da Umbanda paulista mais uma vez deveu-se a impulso provindo do movimento federativo nacional, ainda liderado pela Umbanda carioca e fluminense.

Inspirado no III Congresso Nacional, o Souesp fez realizar, já sob o comando de Rachid, em 1975, o I Seminário Paulista de Umbanda, que padronizou os rituais fúnebres, de batismo e de casamento. A introdução destes rituais foi um sucesso e generalizou-se pelos terreiros, mesmo

que não exatamente na forma codificada, sendo adotado mesmo por federações avessas ao Souesp. A federação líder desta preocupação padronizadora foi o Primado, que não se limitou aos rituais de iniciação e passagem externos à própria Umbanda e introduzidos a partir de modelo católico, mas voltou-se também à padronização dos ritos específicos da Umbanda, às giras, no que se referia à sua "abertura, preces, hinos, até o encerramento, passando pela hierarquia adotada, as linhas etc."¹.

Tal preocupação padronizadora culminou na publicação do livreto *Preceitos ao Comandante Chefe de Terreiro*, neste mesmo ano, que servia de manual para os cursos ministrados pelo Primado. Os seus pontos principais diziam respeito à distinção entre Umbanda e Candomblé, à especificação do conceito de mediunidade e à preparação ritual dos médiuns; uma complexa hierarquia espiritual indo do CCT (Comandante Chefe de Terreiro), aos iniciandos, com mais cinco níveis intermediários; uma "nomenclatura geral do quadro de cambonos"; o papel dos curimbas e dos curimbeiros; a padronização de aberturas e encerramentos com suas preces; a definição das sete linhas; a localização espacial do altar, do CCT, dos médiuns e do público durante as giras.

Em 1976 realizou-se o II Seminário Paulista de Umbanda, desta vez com uma ambição maior, a de padronizar as chamadas "sete linhas da Umbanda". Constataram os líderes do Souesp que, na prática dos terreiros, o número de linhas pelas quais os guias de Umbanda se dividiam ultrapassava em muito o número cabalístico, além de reinar o caos na definição da hierarquia, do patrono de cada uma delas e dos dias, cores e símbolos em geral a elas associados. Em assembléia geral composta pelos representantes das federações filiadas ao Souesp e sob a liderança do Primado, da Uteucesp e da Associação Paulista, consegue-se finalmente padronizá-las. Foi decisão difícil, pois havia apenas consenso no que se referia às duas primeiras delas, de Oxalá e Iemanjá. As decisões relativas às demais foi estabelecida através do voto, por maioria simples. Foi, também, decisão democrática, pois prevaleceu decisão diversa à proposta pela mesa. Apesar do "espírito de renúncia e de confraternização que presidiu à decisão", ela não prevaleceu nos terreiros, que continuaram a adotar as linhas segundo as concepções particulares de seus pais-de-santo. O mesmo que ocorreu, aliás, com a padronização das aberturas e encerramentos das giras propostas no I Seminário.

1. *Umbanda em Revista*, Souesp, ano II, n.º XIII, abril de 1976.

Conforme já assinalamos, desde os dois últimos períodos o movimento umbandista começara a atingir o interior e regiões periféricas da Grande São Paulo, onde surgiram federações que passaram também a promover suas próprias festas, como a de São Jorge em Osasco e em Guarulhos, a de Oxum em Taubaté e a de Xangô em Itaquera. O reconhecimento oficial em nível local também foi conseguido, com a decretação do Dia do Umbandista, pelo prefeito de Osasco, Francisco Rossi, mais tarde imitado pelo seu colega de Guarulhos. A festa de Ogum continuou a realizar-se no Ibirapuera, ainda com maior brilho desde que a federação promotora, a Uteucesp, teve seu presidente alçado à presidência do Souesp. Este promoveu também vários encontros de médiuns em São Paulo, em Osasco e em Guarulhos. Neste período ainda surgiram periódicos umbandistas importantes como os já citados *Mundo de Umbanda*, do Primado, e a *Umbanda em Revista* do Souesp, além de *Aruanda*, da Uteucesp, e a *Tribuna Umbandista*, da Cruzada Federativa. Este é um período, portanto, não só do ápice da Umbanda paulista em termos do número de terreiros registrados, mas também de seu fervor associativo, padronizador e de autodivulgação.

Com a eleição de Paulo Egídio Martins em 1974 como governador, subsistiu o esquema clientelístico montado pela Arena paulista no tempo de Laudo Natel, apesar de não ter sido ele um político populista como seu antecessor. A importância da Umbanda crescia na medida em que seu peso eleitoral se fazia sentir mais em âmbito municipal que estadual. No período, foi ela capaz de eleger vereadores em São Paulo, Santos, Osasco e Guarulhos e mesmo pesar nas eleições para o executivo de alguns municípios interioranos. É por este motivo que líderes políticos de expressão local como Samir Achoa e Naylor de Oliveira em São Paulo, Graciana Fernandes em Santos, Leopoldo Vanderline em Praia Grande, Francisco Rossi em Osasco, entre outros, cultivaram bases umbandistas. Através deles os governos estaduais da época entraram em aliança com o movimento federativo e constituíram rede clientelística com troca de votos e apoio popular em manifestações públicas, por favores à Umbanda, na direção de suas demandas por reconhecimento e legitimação. É por este motivo também que os momentos cruciais não foram tanto as eleições mais amplas à Assembléia Legislativa e ao Parlamento, mas às Câmaras de Vereadores e, no caso do interior, às Prefeituras.

É exemplo característico desse líder expressivo apenas em nível local o então vereador Naylor de Oliveira. Jornalista e apresentador do programa "Bairros em Desfile" pela Rádio Nacional, que teve carreira

muito parecida às de Átila Nunes no Rio de Janeiro e de Moab Caldas no Rio Grande do Sul. Mas há diferenças sensíveis entre eles. Enquanto os líderes carioca e gaúcho começaram suas carreiras na década de 50 e chegaram a eleger-se deputados estaduais, Naylor de Oliveira, apesar de radialista como eles, começou sua carreira política elegendo-se vereador em 1964 e não conseguiu projetar-se além do âmbito municipal, frustrando-se em sua única tentativa de eleger-se deputado estadual em 1982. Ademais, nunca assumiu ele ser umbandista, de forma diversa da dos líderes citados.

Na imprensa umbandista, manteve a coluna "O Grande Debate" junto à *Umbanda em Revista*, em que se posicionava como defensor dos direitos da população, mas de forma totalmente despolitizada. Criticava os ônibus malconservados e impontuais sem atribuir responsabilidade aos poderes públicos, reclamava dos aumentos de preço sem atribuir culpa à política econômica, referindo-se sempre a uma indefinida "má-vontade" ou a anônimos "especuladores". Não divulgava sua condição de político nessas colunas, nem revelava seu partido posições políticas ou ideológicas. Apenas no número de outubro de 1976, véspera de eleições, declarou-se candidato à reeleição após três mandatos consecutivos e atribuiu sua votação crescente e sua condição de líder da Arena na Câmara ao trabalho desenvolvido e ao fato de nunca ter decepcionado seu eleitorado. Terminou convidando os eleitores a visitá-lo em seu gabinete no Palácio Anchieta. Durante os últimos anos esteve presente em todos os seminários e encontros do Souesp, sempre como um dos homenageados em razão dos "relevantes serviços" prestados à Umbanda.

Durante o período que estamos considerando, a Umbanda atingiu seu mais alto grau de envolvimento com a política partidária fisiológica de sustentação dos governos estaduais e municipais "revolucionários". Aos eventos umbandistas realizados nos espaços públicos compareciam representantes dos governadores, prefeitos e vereadores, que discursavam nestas ocasiões, enfatizando a ligação entre povo, Umbanda e voto, de um lado, e governo, partido e apoio oficial, de outro. Nem todas as federações aderiram a este jogo. A Cruzada Federativa, uma das maiores em número de terreiros filiados, manteve-se distante, em atitude acidamente crítica. Nas páginas da *Tribuna Umbandista*, o presidente e diretor responsável pelo jornal, J. A. Barbosa, criticava os candidatos que

...prometem restauração de sedes de terreiros. Comprometem-se a conseguir regalias e vantagens para os templos, que vão desde zero ao infinito. Com muito jeito e muita arte conseguem ver-se entronizados como os mais perfeitos e modelares filhos-de-fé. Religião

e política são coisas separadas e inconfundíveis. Por isso é que não aceitamos a tese de candidatos umbandistas como pretendentes à representação de uma política umbandista. Esta não existe. Também não aceitamos a tese de candidatos dos umbandistas. Tudo isso não passa de maquinação eleicoeira, de demagogia eleitoral (n.º 229, julho de 1974).

O movimento federativo também continuou a se multiplicar em número de federações, tendo novamente surgido outras onze neste período. O destaque é para o Soucesp (Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo), criado pelo tenente da PM Hilton de Paiva Tupinambá, como centralizador das Urus (União Regionais de Umbanda), que havia fundado em 1969. O Soucesp não é, portanto, uma confederação composta por federações independentes e coligadas, como o é o Souesp. Trata-se de uma grande federação centralizada na figura de seu líder, que cria União Regionais e confere a pais-de-santo locais mais ambiciosos, porém ingênuos, títulos de presidente de federação. Não têm elas independência institucional, mas completa autonomia religiosa, pois Tupinambá é extremamente tolerante no que se refere às práticas rituais.

Embora não reproduza o modelo do Souesp, é este o seu rival. Tupinambá foi levado a constituir seu Supremo Órgão em decorrência de pendência judicial contra o Primado, em que perdeu a exclusividade do uso da denominação União Regional, que foi considerada de domínio público. Para fustigar o Souesp, que se solidarizara com o seu filiado na pendência, criou o Soucesp em atitude de explícita provocação. A diferença maior está contida no C introduzido na sigla, referência ao Candomblé, também por ele filiado. Em grande parte, o crescimento do Supremo Órgão é paralelo ao crescimento dos terreiros de Umbanda cruzados com Candomblé, não aceitos pelas federações filiadas ao Souesp, à exceção da Uteucesp.

No que se refere ao noticiário da chamada grande imprensa, a Umbanda continuou a ser notícia. O correspondente de Ribeirão Preto de *O Estado de S. Paulo* denunciava que "Mulher confessa no inquérito que matou cinco crianças" (16.08.75), a mando de uma mãe-de-santo, sendo os implicados presos preventivamente por mandado judicial. A notícia ensejou o editorial "Terreiros de Macumba", o que indica ter o jornal, motivado pelo caráter hediondo do infanticídio cometido, tornado a se referir ao culto pelo rejeitado termo, o que não fazia desde a década de 50. Deixamos de transcrever aqui os seus termos, por extremamente redundantes em sua responsabilização do populismo político e da politização da Igreja pelo crescimento e incentivo à Umbanda.

Não apenas o "Estadão" manteve a Umbanda em sua alça de mira. A propósito dos noticiários sobre a festa de Iemanjá de 1975, com seus inevitáveis casos de alcoolismo, afogamentos, colisões e crianças perdidas, a revista *Mundo Econômico-Político-Social* (primeiro semestre de 1976) também a atacou, junto a investidas mais amplas contra intelectuais de esquerda, a Igreja e políticos populistas. Baseados em interpretações tendenciosas de R. Bastide e C. P. Ferreira de Camargo, criticaram, em ampla matéria de sete páginas, as interpretações "marxistas" e "estruturalistas" que explicariam os ritos afro-brasileiros como contraponto à marginalização e opressão do negro, na medida em que elas encontram adeptos em todas as camadas da população. Afirmam ter sido "a excessiva tecnificação" e o "esvaziamento da sobrenaturalidade" da Igreja Católica, burocratizada e secularizada, que teria propiciado a "tendência de regressão a níveis primitivos da irracionalidade mística".

Além disso, a lógica da "revolução cultural" propugnada por intelectuais e orientada no sentido da erradicação dos "valores basilares da civilização cristã", o que representaria uma "coerência íntima e uma solidariedade profunda entre as diversas vertentes de subversão universal", direcionaria a valorização no sentido da religiosidade de negros rebeldes e não-assimilados, de preferência aos assimilados. Segundo os editorialistas, a confluência entre a "regressão mística" e a "subversão cultural" resultou na "conseqüente concessão de pleno direito de cidadania da Umbanda – o 'baixo-espiritismo' a cuja repressão se dedicava a polícia..." Negaram eles o caráter sincrético "afro-cristão" da Umbanda, que defendiam ser simplesmente "intra-africano", que se constituiria em "escola de perversão", "marcadamente materialista", "sistema de utilitarismo rasteiro", "voltado para a obtenção de vantagens pessoais". Para os anônimos articulistas tratava-se de capítulo da grande conspiração marxista-atéia (com aliados na própria Igreja e no populismo) contra a civilização ocidental e cristã, que no Brasil passava pela regressão cultural ao animismo fetichista dos escravos rebeldes que não conseguiram adaptar-se às excelências do Catolicismo, que lhes tentaram infrutiferamente inculcar os bondosos senhores brancos...

Não surgiram, no período, apenas matérias deste teor. Reportagens de cunho mais informativo, mesmo que à guisa de curiosidade, também foram publicadas. A *Última Hora* de 9 de maio de 1974, em texto de Malu Maranhão sobre "Uma festa para Ogum, grande herói e guerreiro, o maior dos Orixás", descreveu os preparativos para a festa, entre explicações de Jamil Rachid sobre a Umbanda, a Uteucesp e o Souesp. O mesmo

jornal, no dia 18 seguinte, indagava-se: "Umbanda: crendice popular, magia ou verdade espiritual?", em confusa matéria cheia de considerações sobre a feitiçaria medieval e primitiva, com citações de Frazer, Freud e... Kloppenburg. O próprio "Estadão" publicou a notícia "Saúde Utilizará Ação de Terreiro" (13.11.75), procedente do Rio e de Salvador, segundo a qual o Centro Comunitário de Saúde Mental Mário Leal, recém-inaugurado em Salvador, pretendia propor aos pais-de-santo a experiência de um trabalho conjugado, "consciente do importante papel psicoterapêutico que os terreiros de Candomblé desempenham na comunidade". Ou então apenas informava sobre a morte da mãe-de-santo Ruinha em Salvador e da consternação que causou no terreiro Engenho Velho ("Candomblé Perde Figura de Realce", 28.12.75), sem nenhum comentário paralelo desairoso, conforme sua praxe.

Durante o ano de 1976 alternaram-se matérias de ambos os tipos. As de outros jornais, que não *O Estado de S. Paulo*, sempre de alguma maneira promovendo as religiões afro-brasileiras em geral. Assim temos a reportagem sobre "Estranhos, Incríveis e Milagrosos Remédios da Umbanda" (*Última Hora*, 28.01.76); "Os Nagôs: No Ritual da Morte, a Afirmação da Vida" (*Jornal do Brasil*, 15.05.76), análise de Juarez Barroso sobre o livro de Juana Elbein dos Santos, *Os Nagôs e a Morte*, pleno de elogios à autora e respeitoso diante da manifestação cultural por ela estudada; "Analistas Debatem Umbanda: 'Escola de Loucos' ou Psicoterapia Eficaz?" (*O Globo*, 20.11.76), em que se opta pela segunda hipótese, com base nos dados da pesquisa do analista Alberto Luiz da Rocha Tavares em cem terreiros, apresentada junto ao I Congresso Latino-Americano de Análise Transacional.

Apenas *O Estado de S. Paulo* insistia em divulgar preferencialmente notícias em que a Umbanda aparecia associada à criminalidade, como a nota publicada em 5 de maio daquele mesmo ano, em que pai-de-santo de Sorocaba teria atraído um vendedor, sob o pretexto de fechar-lhe o corpo, e o assassinado em troca de 50 000 cruzeiros, pagos pela esposa da vítima. Não era, portanto, toda a imprensa conservadora que insistia em combater a Umbanda. Os também sisudos e tradicionalistas *O Globo* e *Jornal do Brasil* não o faziam. Mas o "Estadão" a mantinha como uma de suas vítimas preferenciais, embora seu alvo principal não fosse ela própria, mas a Igreja, ou seus setores progressistas e politicamente engajados e também os políticos populistas, ao menos aqueles aos quais se opunha. A Umbanda era apenas um pretexto, suas críticas a ela um ponto de partida para atingir outrem.

9º PERÍODO

1977 - 1979

O período marca o início do refluxo do crescimento da Umbanda e do Candomblé, embora ainda bem discreto. Quanto à primeira, o número de terreiros registrados cai de 2 844 no período anterior para 2 417, ou uma diminuição na média anual de 948,0 para 805,6. Embora o segundo tenha aumentado seu índice relativo em um ponto percentual (de 10,9% para 12,0%), seus números absolutos indicam uma queda muito ligeira relativamente ao período anterior, de um total de 357 terreiros para 334, ou de 119,0 para 111,3 em termos de média anual. Esta redução da intensidade não se deveu à retomada do crescimento do Espiritismo, que ainda assim continuou a diminuir em números absolutos (de 69 para 46) e relativos (de 2,1% para 1,6%).

Houve, portanto, um pequeno porém genérico decréscimo em todas as modalidades religiosas dentro deste campo mediúnico, mais significativo no caso da Umbanda e menos intenso no caso do Candomblé. No entanto, aquela continuou a ser predominante dentro dele, com 86,4% do total de unidades religiosas registradas, secundada de longe por ele, com seus 11,9%. Apesar do refluxo, este período só perdeu em termos do crescimento de ambas as vertentes afro-brasileiras, para o período imediatamente anterior, em que se chegou ao ápice. Pode-se portanto considerar que o "boom do umbandomblé", como o designou a imprensa, persistiu ao longo de toda a década de 70.

Esta explosão do crescimento da Umbanda encontra sua contrapartida no volume de notícias, reportagens e matérias jornalísticas então publicadas, que continuamos a analisar, agora relativamente aos anos finais da década. Não só a quantidade de matérias impressiona, mas também a extensão de alguns dos trabalhos, bem como seu teor analítico e a diversidade e o desencontro de opiniões a respeito do fenômeno considerado. O que dá bem a medida do seu crescimento, de sua visibilidade e do caráter problemático de suas relações com a sociedade mais ampla.

O Estado de S. Paulo abriu o ano de 1977 com mais um editorial: "Sob o Domínio de Iemanjá" (29.01.77), motivado pelos ecos da festa de Iemanjá e da inauguração de sua imagem em Praia Grande no ano anterior. Nada de novo. Com admirável porém irritante coerência, as mesmas surradas críticas contra a "política getuliana" de proteção aos

terreiros que provocara seu crescimento e à abdicação da Igreja de suas funções espirituais ao se tornar "vanguarda do proletariado eclesiástico", "em nome da teologia da libertação". A festa, ou melhor, "a sacrílega romaria", foi contabilizada como sempre em termos do número de afogamentos, crianças perdidas e ocorrências policiais. E, em conclusão, a Umbanda foi, também como sempre, apresentada como um perigo à civilização brasileira:

O umbandismo na sua fase terminal de expansão acabará por arrancar, esterilizando o próprio terreno onde elas se implantaram, as raízes da nacionalidade brasileira. Nós fomos o que fomos até agora em consequência das tradições cristãs apuradas pelo processo da civilização do Ocidente [...] E que é a umbanda senão a imitação, a macaqueação do Deus Trino e amanhã, se definitivamente vitoriosa, a personificação do poder político que lhe seja hostil?

A matéria seguinte veio das páginas de *O Globo* de 13 de março de 1977, cuja manchete "Milhares de Discos Vendidos, Briga pela Autoria dos Pontos – a Umbanda na Parada de Sucessos", anunciava o seu conteúdo. Cantores populares (Ruy Maurity, Clementina de Jesus, Martinho da Vila, Antônio Carlos e Jocaí) registraram como sendo seus e lançaram no mercado fonográfico, imaginando serem temas folclóricos, pontos cantados de autoria de João Batista de Carvalho. O deputado, advogado e líder umbandista Átila Nunes defendia os interesses do compositor, seu cliente. Terminava a matéria por registrar a controvérsia sobre a comercialização da música umbandista, com opiniões favoráveis e contrárias de pais-de-santo e sociólogos.

O *Jornal da Tarde* de 21 de março seguinte noticiou que "Mãe-de-santo Recebe Comenda do Itamaraty". Tratava-se de Olga de Alaketu, agraciada com a Ordem de Rio Branco, no grau de Cavaleiro. Fora indicada pelo conselho da Ordem, formada pelo grão-mestre presidente Ernesto Geisel, pelo chanceler Ministro Azeredo da Silveira, pelos ministros gerais Hugo de Abreu e Golbery Couto e Silva e ainda pelo embaixador Ramiro Saraiva Guerreiro e pelo chefe do cerimonial da Chancelaria, Hélio Scarabotolo. O Itamaraty negou-se a divulgar o motivo da concessão. Olga de Alaketu fora apresentada a Ernesto Geisel por Antônio Carlos Magalhães, presidente da Eletrobrás.

O Estado de S. Paulo de 19 de julho anunciou que "Expansão de seitas preocupa dom Vicente". Tratava-se de dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre, preocupado com o crescimento da Umbanda, mas também de "seitas religiosas de origem americana". Justifica-se a

publicação, pois dom Scherer, em suas declarações, repetia as críticas do jornal à Igreja, ao reconhecer que, onde ela “marca sua presença por uma ação permanente, as novas formas de religião não prosperam”.

Duas notícias saídas das páginas do *Jornal da Tarde* demonstraram bem a diversidade da Umbanda que, ao crescer e expandir-se, se especializara segundo as características e interesses do público a que se destinava. A primeira delas, “Umbanda” (25.08.77), demonstrou que alguns terreiros se sofisticaram a ponto de terem se tornado luxuosos. Era este o caso do Palácio de Oxalá, situado no Sacomã, construído por um industrial.

...terreiro com piso de cascolac, teto trabalhado em gesso, ar condicionado, pequenas colunas de mármore, cortina de voil nas janelas envidraçadas e um irrepreensível carpete amarelo pisado pelos pés descalços da assistência de pouco mais de 150 pessoas.

A segunda, publicada no dia seguinte, mencionava “Uma casa de Umbanda. Na Avenida Angélica”, além de duas outras nas imediações, nas ruas Martim Francisco e Dona Veridiana, de nível semelhante ao Palácio de Oxalá. Nesta mesma reportagem, entrevistas com líderes umbandistas apresentam números superestimados de terreiros existentes na Capital e na tentativa apenas parcialmente bem-sucedida do Souesp em unir as cerca de trinta federações até então existentes. O coordenador deste órgão, Demétrio Domingues, declarou que o crescimento da Umbanda teria sido “desordenado” e sofrera a “intromissão” do Candomblé. Em sua interpretação, muitos chefes de terreiro que durante dez ou quinze anos praticaram a “Umbanda honesta”, descobriram que

...fazendo o santo no Candomblé [...] poderiam cobrar o que quisessem, sem ter qualquer problema com as entidades. E assim muitos chefes de terreiro que deixaram de praticar a Umbanda pura caíram nessa contradição que hoje se poderia chamar de umbandomblé.

Portanto, se a Umbanda, de um lado, ao expandir-se atingia setores de classe alta, de outro lado era invadida pelo Candomblé. A tensão entre a Umbanda branca e cristianizada propugnada pelo movimento federativo e a que se mantinha próxima às raízes africanas, ou então a elas revertia, instalara-se dentro do campo religioso considerado. Surgia o Umbandomblé, criticado pelos líderes federativos e que tanta atenção chamaria da imprensa nos anos seguintes.

A matéria “Orixás e Santos”, publicada em *O Globo* (13.11.77), enfatizou as visões acadêmica, teológica e científica sobre os cultos afro-bra-

sileiros. O jesuíta Valdeli Carvalho da Costa, professor da PUC, procedera a exaustivas pesquisas empíricas e bibliográficas no intuito de averiguar se haveria a idéia da salvação *post-mortem* na Umbanda e um real sincretismo entre santos e orixás. O Padre inspirava-se na linha do Vaticano II, encarando os demais cultos não como frutos da ignorância e da superstição, mas como realidade religiosa digna de ser conhecida, por encerrar valores reais. Já na opinião da professora Lélia de Almeida Gonzales,

...a Umbanda já está devidamente evangelizada, catolicizada e espiritualizada, não fazendo sentido a preocupação pastoral [...] A presença do catolicismo na Umbanda descaracterizou os Orixás africanos que deixam de ser forças da natureza para se transformarem em forças morais.

O ano de 1978 demonstrou a preocupação por parte da imprensa em melhor compreender a Umbanda, dedicando a ela longas reportagens recheadas de interpretações acadêmicas. Tal é o caso da série “Umbanda: Síntese Religiosa do Século Vinte?”, de Joana Angélica, publicada em *O Globo* por quatro dias seguidos. Apresentou a repórter na primeira delas, de 8 de janeiro, três casos bem diferenciados de terreiros, um de umbanda branca ou cristã, sem atabaques e casa de Exu, com preces ao som da *Ave Maria* de Schubert. O segundo, com roupas características africanas, atabaques e a presença de Exu vista como indispensável ao culto; o terceiro, alternando sessões de Umbanda com sessões kardecistas. Apresentou também as duas auto-interpretações básicas da Umbanda, nas concepções de Tancredo da Silva Pinto, que enfatizava sua origem africana congo-angolana e a de Cavalcanti Bandeira, mais próxima a fontes kardecistas. Nomeou e caracterizou os Orixás, suas linhas, a identificação dos mesmos com os santos católicos, o calendário de suas festas.

“Umbanda, Não. Umbandas: Elas São Muitas. Quatro, pelo Menos”, tal é o título da segunda matéria, em que se apresentam os tipos de Umbanda existentes, segundo o livro *O que é a Umbanda*, de Cavalcanti Bandeira, que lembram o *continuum* de C. P. Ferreira de Camargo², pois seriam gradações entre um pólo branco-kardecista e outro negro-candomblecista. Críticas de Tancredo da Silva Pinto e Byron de Freitas contra a Umbanda branca foram registradas, além de transcrever-se a versão da origem da Umbanda ligada a Zélio de Moraes e a missão que lhe foi confiada por seu guia, Caboclo Sete Encruzilhadas.

2. C. P. Ferreira de Camargo (1961).

O terceiro número da série começou por historiar os Congressos Nacionais de Umbanda de 1941, 1961 e 1973 e suas tentativas de chegar à unificação institucional e à padronização ritual. O Condu (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda), que emergira do último Congresso, congregaria 28 federações de todo o Brasil e estaria empenhado na luta contra os mistificadores que comprometiam o bom nome da religião. Um dos líderes desta luta, o deputado Átila Nunes Filho, para quem os problemas decorreriam da facilidade do registro dos terreiros nos cartórios, pretendia apresentar projeto de lei que os obrigaria a filiarem-se a federações que por eles se responsabilizassem. Mencionou também o crescimento intenso da Umbanda, que teria, segundo dados do IBGE, dobrado o número de seus adeptos em quatro anos, além de já ter se ramificado no exterior, por países da América Latina e pelos Estados Unidos. Explicou tal crescimento pela sua flexibilidade na aceitação das falhas humanas, pela acessibilidade ao sobrenatural que propicia contato pessoal entre ele e o fiel e pela sua capacidade curativa, segundo análise de especialistas. Por último, registrou o grande surto comercial dos artigos religiosos umbandistas e sua exploração, independentemente da hierarquia administrativa do culto.

A última reportagem da série trouxe a opinião de dois estudiosos dos cultos afro-brasileiros, o psicanalista Ernesto Laporta e o antropólogo Wagner Neves Rocha. O primeiro procedera a estudos comparativos entre a Umbanda e o Candomblé, concluindo que aquela nega o valor da agressão, reconhecido neste último, além de incutir o sentimento de culpa, tornando a doença um sintoma tanto de culpa quanto de punição. O segundo, entre outras considerações, enfatizou que a Umbanda estava cada vez mais distante da África e se prenderia mais à sociedade urbanizada e industrializada na qual surgiu, respondendo aos seus problemas de segurança e relacionamento.

No dia 12 de fevereiro de 1978, o suplemento Folhetim da *Folha de S. Paulo* publicou matéria sobre Olga de Alaketu. A repórter Regina Penteado mostrou-se crítica para com a mãe-de-santo que recebera comenda do Itamaraty, que viajava pelo exterior com despesas pagas pelo mesmo órgão e tinha amizade com colunáveis do Rio, de São Paulo e de Salvador. Sentiu-se, contudo, fascinada pela autoridade da senhora que se intitulava rainha e que, constatava a repórter, dançava divinamente, mas que era capaz de com ela conversar como se fosse uma simples mulher.

Em pequena nota, *O Estado de S. Paulo* de 11 de março de 1978, sem maiores comentários, anunciava o lançamento de número especial da

revista *Rádice* relativo à utilização da Macumba como terapia pelas camadas populares, em debate coordenado pela psicóloga Marta Suplicy e contando com a presença de outros psicólogos, psicanalistas, psiquiatras, sociólogos, pesquisadores em geral, e "até de um pai-de-santo". A *Folha de S. Paulo*, em 8 de maio ainda do mesmo ano, publicou a controvérsia gerada nos meios umbandistas, em torno do anúncio de máquina de escrever utilizando a imagem de Mãe Menininha.

"As Revelações de Frei Cintra", publicada em 3 de fevereiro no *Jornal da Tarde*, abriu o ano de 1979, apresentando os resultados de sua tese de doutorado junto à Faculdade de Teologia do Ipiranga, obtidos após longos anos de pesquisa sobre o Candomblé e a Umbanda. Em relação ao primeiro, a crença em um Deus supremo (Olorum) e a presença dos orixás como mediadores do sagrado, tal como os santos católicos, caracterizariam uma religião monoteísta. Como pastoralista ligado ao espírito ecumênico pós-conciliar, recusa-se, por estéril e contraproducente, à polêmica. O diálogo seria recomendável, com a aceitação dos valores religiosos autênticos dos cantos de louvor, adoração e de ação de graças da liturgia Nagô. Com relação à Umbanda, apesar de entendê-la como contestação da excessiva racionalidade da vida contemporânea e das religiões oficiais, bem como afirmação de grupos sociais marginalizados, ficava a advertência:

Não se pode aceitar passivamente certos abusos ou desvios, aberrações que ocorrem em certos tipos de Macumba e de Umbanda: chantagem, vigarice, dissimulação, exploração de boa fé ou credence popular, tranques simulados, despachos maléficis, abuso de bebidas alcoólicas. Estes abusos devem ser julgados com severidade. Muitos umbandistas os reprovam publicamente como fatores de descrédito e de desmoralização contra a própria seita.

Pequena notícia de *O Estado de S. Paulo* de 30 de março de 1979 deu conta de que foi "Decretada prisão de professora" que, no Rio de Janeiro, desobedecera a ordem judicial que autorizava uma aluna frequentar às aulas usando um turbante exigido por rituais de Candomblé. A matéria, que também publicou declarações do deputado Átila Nunes Filho explicando o significado sagrado do uso do turbante e condenando a professora por intolerância religiosa, dá bem a medida dos novos tempos em que a Justiça defendia os direitos dos adeptos do culto, deixando de ser instrumento de repressão.

Culminando o ano de 1979, foi publicada a mais extensa de todas as reportagens sobre a Umbanda, em série de seis capítulos entre os dias

26 de novembro e 1º de dezembro, não nas páginas do “Estadão” ou de outro representante da “grande imprensa” conservadora, mas no contestador e efêmero *Jornal da República*. Seu autor, o jornalista e leigo católico ligado à “Igreja Progressista” Ricardo Kotscho, denunciava “O boom do Umbandomblé e seus perigos”. Foi ele aos terreiros, entrevistou pais-de-santo, líderes de federação, jornalistas especializados em noticiário sobre Umbanda e Espiritismo e pesquisadores dos mesmos fenômenos. Entre denúncias e advertências, registrou opiniões pessoais sobre o crescimento da Umbanda e suas causas, bem como sobre suas conseqüências políticas e econômicas.

O primeiro dos artigos partiu do registro do número de terreiros em São Paulo e no País, com números inflacionados fornecidos pelo Souesp e pelo Condu, colocando em dúvida a afirmação de que o Brasil era a maior nação católica do mundo. Lembrou que estes cultos eram reprimidos pela polícia no passado mas que, após 1968, passara “das catacumbas à glória”, com inúmeros jornais e revistas especializados vendidos nas bancas, programas de rádio e “até mesmo televisão”, adesão de pessoas de todas as extrações sociais, ganhando terreiros em bairros elegantes e tornando-se moda. Chegou-se ao acinte de colar decalque da Federação de Umbanda da Grande São Paulo aos vidros de carro com a figura de um Preto Velho e a inscrição: “Sou, sim. E daí?”. Tal mudança ocorrera porque

...o terreno era fértil. Enquanto a Igreja se desfazia de seu manto místico e o INPS se demonstrava incapaz de atender aos doentes do milagre econômico, o umbandomblé e similares ofereciam uma esperança para os desesperançados. [...] [As conseqüências foram] a deslavada comercialização que envolve federações, terreiros e casas de artigo de umbanda, explorando a ignorância, a ingenuidade e as superstições populares [...] [Este esquema comercial] já levou centenas, talvez milhares de pessoas à ruína, à loucura, ou mesmo, à morte.

Estas denúncias procediam do jornalista Moacyr Jorge que desde 1958 mantinha a coluna diária “Coisas do Outro Mundo” na *Última Hora* e posteriormente em *Notícias Populares*, nas quais arrolara casos de extorsão tanto das federações sobre os terreiros obrigados a pagar taxas de inscrição em troca de diplomas e assistência jurídica, quanto de pais-de-santo que cobravam consultas, trabalhos e despachos em que utilizavam artigos religiosos de lojas que lhes pagavam porcentagens sobre as vendas. Chegariam eles inclusive a ameaçar seus clientes com atos mágicos, caso se negassem a pagar. A tragédia de Cantagalo em que duas crian-

ças teriam sido ritualmente sacrificadas era apresentada como exemplo dos extremos a que o umbandomblé conduziria.

O agressivo jornalista vinha denunciando em suas colunas em *Notícias Populares*, por extorsão contra terreiros, o presidente da Fuesp, Alfredo da Costa Moura, e perdera batalha judicial movida por Jamil Rachid, da Utecesp, acusado por ele de profanar cemitérios, utilizar ossos humanos e fotografias de mulheres nuas em rituais, em movimentado caso recheado com acusações de sequestro e episódios policiais. Foi ele apresentado pelo repórter como “Um cruzado em favor do purismo e da honestidade da Umbanda”, que considera honesto o terreiro “que não cobra nada e não manda fazer despachos em encruzilhadas, nem dá listas de produtos que devem ser comprados para trabalho”.

O segundo capítulo da série foi compilação de denúncias de casos de “Charlatanismo” e “explorações de vários tipos em torno de terreiros” que cresceriam proporcionalmente ao número de terreiros. “Sexo e Charlatanismo nos Terreiros” foi sua manchete. O primeiro caso relatado foi o do pai-de-santo João Aguado Mançanera, de Americanópolis, na periferia paulistana, processado por estelionato após denúncias de abuso sexual contra clientes que o denunciaram. Este caso de enquadramento judicial seria muito raro, segundo o repórter, que relatava com minúcias e registro dos nomes dos implicados vários outros casos que não chegaram a tal termo.

“Um Terreiro de Orgias e Muita Cachaça” foi o título da terceira reportagem, relato sobre a Tenda de Umbanda Luz de Aruanda e Mamãe Sereia, próxima ao cemitério de Campo Grande:

Era uma festa: mulheres dançavam nuas com os rostos cobertos de máscaras carnavalescas. Garrafas de vinho, cerveja e pinga correndo de mão em mão. E, na vitrola ligada no último volume, cantavam Roberto Carlos, Waldick Soriano, Martinho da Vila e outros astros da música sacra do umbandomblé. Sangravam-se animais, que eram doados aos exus e jogados pela vizinhança. Quando a madrugada chegava, quem quisesse esticar poderia ir ao motel de uma das frequentadoras em Itapeverica da Serra.

Denunciado pelos vizinhos, entre os quais um sargento da PM, e por Eduardo Caribé de Oliveira, enviado a São Paulo pela Federação de Umbanda e Candomblé da Bahia para moralizar a Umbanda paulista (e tendo atrás de si o jornalista Moacyr Jorge), o terreiro foi fechado pela polícia.

“Virou Chic Jogar Búzios e Ter Pai-de-Santo”, a quarta matéria da série registrou que

...o umbandomblé de uns tempos para cá já não é marginal. É *in*. Ganhou status [...] hoje muitos empresários, políticos e locomotivas da alta sociedade não dispensam um trabalhinho.

Entre os pais-de-santo da moda, foi entrevistado Pedro dos Búzios, procurado por mulheres da elite “que sofrem de solidão, medo de perda ou friidez”, curador de “viciados em tóxicos e impotentes”, e que realizaria mesmo “trabalhos para prejudicar executivos concorrentes de seus clientes”. Após a entrevista e o jogo de búzios, a surpresa do repórter e o primeiro abalo em seu racionalismo:

Logo comecei a ficar surpreso: o Pedro dos Búzios começou a contar toda a minha vida (doenças, morte de meu pai, amores, escolha da carreira, amigos, convivência familiar, temperamento). Não sei não, não acredito em nada disso, mas parece que ele acertou.

Na quinta reportagem, “Orixás e Exus S/A, Vendendo como nunca”, voltaram as denúncias do “florescimento de poderosa rede comercial e industrial” para atender e, freqüentemente, explorar a clientela. Além da comercialização de artigos religiosos e da cobrança por consultas, falou-se do surgimento de companhia de seguros e de assistência médica especializada no atendimento de umbandistas, a Associação Beneficente dos Umbandistas do Brasil, e na venda de diplomas do “melhor terreiro do ano”, pela União Federativa de Umbanda.

O sexto e último capítulo da série, “A Igreja e os Terreiros: Novos Tempos”, trouxe o depoimento do padre Mauro Batista, professor e vice-diretor comunitário da PUC-SP, especialista em cultos afro-brasileiros. Para o sacerdote, após a Conferência de Medellín de 1968, o alheamento ou a perseguição deixaram de ser posições da Igreja, interessando-se ela pelo “homem antropológico que mantém estes cultos”. E estes são “os marginalizados, os homens sem oportunidades, sem voz nem vez”, vivendo em uma sociedade “que deixa as pessoas sufocadas, com uma participação muito reduzida, em que os problemas mais íntimos não são suficientemente resolvidos”. Completou a matéria com dois perfis, o primeiro de Elza Antônia, mãe-de-santo de periferia, em cujas portas formavam-se filas “como as do INPS”, de clientes buscando curas ou envolvidos em “demandas de terra, brigas com vizinhos, crimes infundados, defloramentos de moças”. O segundo perfil foi o de Euclides Barbosa, Pai Jaú, o ex-jogador de futebol do Corinthians e da seleção brasileira, que relatou episódios da Umbanda em seus inícios.

No mesmo dia em que se completava a série (01.12.79), o *Jornal da Tarde* publicava carta de Alexandre Kadunc, conhecido jornalista e espírita, em resposta às críticas de seu colega Ricardo Kotscho. Mencionava ele a grande quantidade de adeptos da Umbanda e do Candomblé como reveladora da importância dessas religiões e justificadora do interesse da imprensa por elas. Quanto à disparidade das avaliações a respeito, diagnosticou suas causas:

Em torno do fenômeno campeia uma confusão muito grande por falta de uma codificação dos ritos e dogmas, e também por causa de evidentes preconceitos daqueles que se julgam donos das verdades metafísicas [...] Que há muita mistificação é ponto pacífico. Que há muita bandalheira e exploração também. Mas há um fato absolutamente irretorquível: o Candomblé e a Umbanda representam hoje uma força religiosa, social, política [e mesmo econômica] incontestável [...] A Umbanda e o Candomblé [ou a umbandomblé, como muitos colocam] retratam uma realidade nacional. A codificação virá certamente. A triagem também. O respeito, *idem*.

O *Estado de S. Paulo* de 9 de dezembro, em reportagem sobre a exportação de artigos curiosos, falou sobre a exportação de artigos de Umbanda: defumadores, aromatizantes, sabonetes (alguns com nomes curiosos como “pega-homem”, “contra mau-olhado”, “atrai dinheiro”, “só Deus pode comigo” etc.), enviados para países da América Latina, numa movimentação mensal no valor de 8 000 dólares.

O *Jornal da República*, encerrando o noticiário do período, voltou em dez de dezembro com “Um Ato Público que Deu Certo. Graças a Iemanjá”, relatando os resultados da invasão da Praia Grande por 70 000 umbandistas em carros e quase 4 000 ônibus entre sexta-feira e domingo. Apesar de o Souesp ter proibido o uso ritual da pinga e os despachos de Exu, o que contribuíra para diminuir o índice de alcoolismo e a sujeira na praia,

O ar ficou empestado dez vezes mais, a água acabou, o pão também, o trânsito engarrafou, 180 pessoas precisaram ser medicadas, seis desapareceram no mar e quatro de ataque cardíaco, 502 crianças perderam-se de seus pais, e centenas de bêbados ficaram caídos nas praias, onde amanheceram hoje entre frangos mortos, flores pisoteadas, sapatos perdidos, nacos de velas, latas de cerveja e meninos recolhendo garrafas vazias para vender.

Demonstrando a ambigüidade dos líderes umbandistas diante do Estado e da política, enquanto o vice-presidente da Uteucesp discursava denunciando que “a Umbanda está cheia de políticos, gente que nada tem a ver com ela”, o seu presidente afirmara que “a Umbanda é o pronto-socorro da espiritualidade, e o governo federal vê a necessidade da Umbanda no Brasil”.

O REFLUXO

A DÉCADA DE 80

10º PERÍODO
1980 - 1982

Foi quando o crescimento da Umbanda realmente arrefeceu seu ritmo. Apenas 1 310 terreiros se registraram neste período, contra os 2 417 do anterior, o que significa um decréscimo da ordem de 45,9%. Quanto à média anual de registros, caiu dos 805,6 para 436,6. Já o Candomblé sofreu também uma atenuação do seu ritmo de crescimento, porém, a exemplo da década anterior, menos marcada: os 334 terreiros registrados no período anterior reduziram-se para 233, ou seja, uma redução de 30,2%; sua média anual caiu de 111,3 para 77,6. Este menos intenso decréscimo no ritmo de seu crescimento fez com que o Candomblé alcançasse seu maior índice relativo de toda sua história, que não seria inclusive superado nos períodos seguintes: 14,6% do total das unidades religiosas consideradas. Mesmo assim, ainda muito distanciados dos 82,1% obtidos pela Umbanda.

Esta redução do volume de terreiros registrados foi acompanhada pela redução do noticiário jornalístico. Comparativamente ao período anterior, os arquivos de *O Estado de S. Paulo* registraram poucas matérias. Nenhuma série especial, nenhum editorial do próprio jornal, nenhuma campanha contra ou a favor. Nem mesmo as festas de Iemanjá des-

pertavam mais a atenção da imprensa. Jornais não-comerciais ou da "pequena imprensa", contudo, apresentaram, no período, matérias mais analíticas, informando sobretudo os resultados de pesquisas acadêmicas, agora não mais de cunho teológico ou com preocupações pastorais, mas realizadas por antropólogos e psiquiatras que destacam seus aspectos positivos.

É justamente uma destas matérias, a primeira a aparecer no período. O *Coojornal* de junho de 1980, de Porto Alegre, sob a manchete "Exu, Herói dos Marginalizados", apresenta um resumo dos resultados da tese de doutorado *Exu: Símbolo e Função*, e publica entrevista com sua autora, a professora Liana Maria Sálvia Trindade, antropóloga da Universidade de São Paulo. Para a pesquisadora, haveria dois Exus distintos, o primeiro que se restringiria ao domínio do bem, moralizado segundo os códigos vigentes impostos pelas federações; o segundo, assumido pelos terreiros à revelia destas, operaria também no domínio do mal, de forma acentuadamente mágica e próxima à concepção africana enquanto "princípio da ação individualizada [que] introduz a noção de liberdade e de ação possível entre sistemas estruturados". Estes Exus, em suas versões de "prostitutas, alcoólatras, delinquentes, migrantes, homossexuais", representariam os marginalizados ou excluídos dos benefícios sociais, embora participantes do processo de produção. Embora não conformista, pois se propõe a resolver os problemas de seus fiéis mesmo que trapeçando, não seria revolucionário:

Exu não pretende romper as estruturas sociais inscritas no modelo econômico capitalista. Sua magia preenche o vazio deixado pela ausência de meios racionais adequados à solução dos problemas sociais e emocionais dos indivíduos. Exu não quer mudanças. quer dar um jeito para que os indivíduos melhorem de vida, mas dentro das regras do sistema.

Em pequena nota após a entrevista, chamava-se a atenção para "A Umbanda sempre interessou aos governos", segundo informava outra antropóloga, Maria Helena Villas Boas Concone, da PUC-SP, que estava procedendo à pesquisa "sobre as ligações da Umbanda oficial (aquela representada pelas federações umbandistas) e o movimento integralista brasileiro da década de 30".

Somente em 6 de junho de 1980 surgiu a primeira notícia na "grande imprensa", nas páginas de *O Estado de S. Paulo*, "Candomblé ainda Fica Marginalizado". A marginalização referida dizia respeito ao programa da visita do papa João Paulo II a Salvador, que ignorara "a tradicio-

nal dualidade religiosa dos baianos, que dividem a fé entre os santos da Igreja católica e os Orixás". O papa não iria à igreja de Nosso Senhor de Bonfim, Oxalá para os candomblecistas, mas conseguiu-se levar sua imagem para o altar da igreja onde rezaria missa. Autoridades religiosas de ambos os credos comentaram a questão.

A segunda notícia, publicada na *Folha da Tarde* (17.07.80), informava que "Bebê de Macumba Era Furtado". Operários de Itapeccerica da Serra encontraram em estrada do bairro do Paiol do Meio, entre velas, fitas coloridas, galinha preta, garrafas de pinga e farofa, o cadáver de uma recém-nascida. Descobriu-se ser a criança uma das gêmeas natimortas roubada do necrotério do hospital de Capão Redondo, Santo Amaro, por duas mulheres que distraíram o guarda para furtá-la.

"Umbanda Começa a Dar Divisas para o Brasil", anunciava manchete do *Jornal do Brasil* (28.12.80), sobre a exportação de sabonetes, defumadores e fluidos perfumados para os países do Cone Sul do Continente, o que rendera a importância de 600 000 dólares no ano. O proprietário da indústria, pequena fábrica com pouco mais de trinta funcionários, recusara, contudo, pedido vindo dos Estados Unidos, temendo não dar conta da produção dos artigos no grande volume solicitado.

"Quem Governa 1981? A Guerra dos Orixás nos Terreiros da Bahia": esta foi a manchete publicada em *O Globo* de 7 de janeiro de 1981 a respeito das discrepantes interpretações sobre qual ou quais orixás regeriam o ano que se iniciava. A este propósito, prestavam-se informações sobre o jogo de búzios, seu papel no culto, sobre as rivalidades entre os terreiros e entre estes e a Federação Bahiana de Cultos Afro-brasileiros.

A matéria seguinte, "Uma Festa Política para Ogum", provinha de São Paulo, publicada no *Jornal da Tarde* de 27 de abril de 1981, registrando o início da movimentação em torno das eleições do ano vindouro:

Mais de 6 000 adeptos de Umbanda foram ontem ao ginásio do Ibirapuera para a festa em homenagem a São Jorge, ou Ogum, mas o acontecimento foi muito mais político que religioso: governantes e membros do PDS e do PTB fizeram filas para discursar e tentar ganhar votos. Até a imagem do santo ficou esquecida [...] Estiveram presentes o vice-governador José Maria Marin, o prefeito Revnaldo de Barros, secretários de Estado e do município, o vereador Naylor de Oliveira e a presidente nacional do Partido Trabalhista Brasileiro, Yete Vargas.

Fez-se representar também o governador Paulo Maluf, na pessoa de sua esposa. Além dos políticos citados no texto, estiveram presentes também Samir Achoa, Manoel Sala, Caio Pompeu de Toledo, Mário Hato, além

dos destaques oposicionistas, os senadores que disputavam a indicação do PMDB à candidatura ao governo do Estado, Orestes Quêrcia e Franco Montoro, este representado pelo deputado José Yunes. Participaram da festa delegações de umbandistas vindas do Uruguai e da Argentina. Os argentinos revelaram ser a Umbanda reprimida pelo governo naquele país, com prisões e fechamentos de terreiros, sendo que Mirta Caraciolo, da Confederação Argentina de Umbanda e Candomblé, demonstrou sua intenção de fortalecer a "Umbanda branca", sem sacrifício de animais, para assim conseguir que as autoridades mudassem sua atitude para com a religião.

"O Que os Psiquiatras Podem Aprender com os Pais-de-santo" foi o artigo publicado no *Shopping News* do dia 26 seguinte. Relatou pesquisa desenvolvida pelo psiquiatra Uraci Simões Ramos, da USP, e pelo antropólogo José Guilherme Magnani, da Unicamp, sobre terapias alternativas no trato de doenças mentais, vistas preconceituosamente pela medicina oficial. Se a relação entre médico e doente é meramente técnica, com o primeiro detendo o conhecimento e o segundo ocupando a posição de simples paciente, que se sente ignorante diante do psiquiatra, na Umbanda haveria um universo comum de conhecimentos e crenças aproximando pais-de-santos e doentes, além de ser o sintoma da doença interpretado diversamente, inclusive como fenômeno de teor carismático. Afirmou o antropólogo:

O que era visto como anormal é tido como um dom, como o da mediunidade. E não há violência nesse processo. Pelo contrário, há uma possibilidade de auto-realização.

Ao contrário das violências cometidas contra os loucos nos hospitais, em que perdem a identidade, lhes são dadas roupas e alojamentos estranhos e dispensado um tratamento para anormais, nos terreiros de Umbanda são valorizados, sua "loucura" explicada de forma a se entendê-la como um fenômeno religioso normal, abrindo-se um espaço para a sua manifestação de forma ritualizada.

A última notícia do ano de 1983, datada de 14 de agosto, procedente da Bahia e publicada em *O Estado de S. Paulo*, informava a nomeação de dom Boaventura Kloppenburg para bispo auxiliar da Arquidiocese de Salvador. O bispo foi apresentado como "um dos mais importantes estudiosos das religiões populares no País – e um dos seus maiores adversários" e sua presença teria reforçado a "posição de dom Avelar, que é um antigo adversário do Candomblé e disso não faz segredo, mesmo

numa 'terra negra' como a Bahia", o qual, contudo, "tentou descaracterizar qualquer conotação de conflito entre Igreja e Candomblé com a presença do bispo".

Apesar do significativo decréscimo do número de terreiros registrados no período, comparativamente aos períodos anteriores, e do menor interesse despertado pela Umbanda junto à imprensa, foi ele de grande movimentação na área das federações. Ao iniciar seu governo em 1979, Paulo Maluf, embora tendo sido eleito contra a candidatura oficial de Laudo Natel, compôs-se com a rede clientelística montada por seu adversário e preservada pelo governador Paulo Egídio Martins durante sua gestão concluída em 1982. O artífice desta aproximação foi o vice-governador José Maria Marin, de notórias ligações com a Umbanda, em particular com Jamil Rachid da Uteucesp. Contudo, a liderança umbandista emergente no período não foi a de Rachid nem dos homens ligados ao Souesp, mas justamente a de seu rival, a do tenente da PM Hilton de Paiva Tupinambá, presidente do Soucesp. A análise desta aliança política do período já foi feita em artigo de nossa lavra, em parceria com nossa colega Maria Helena V. B. Concone¹, e aqui será objeto, bem como a participação umbandista nas eleições de 1982, apenas de um ligeiro resumo.

As citadas eleições foram um marco do processo "lento, seguro e gradual" da redemocratização controlada pelo governo militar. Não obstante alguns artificios como a vinculação dos votos tanto a cargos legislativos quanto a executivos a apenas uma legenda, dentro do quadro do pluripartidarismo recém-instituído, pela primeira vez se colocavam em disputa pelo voto direto os cargos executivos estaduais. Em São Paulo, defrontava-se a Umbanda com o dilema de fazer parte ou não do esquema montado pelo PDS, eficiente prática clientelística enquanto se detinha o controle do executivo, mas prestes a se desmoronar diante da vitória que se afigurava como inevitável de Franco Montoro, candidato do maior partido oposicionista. Talvez tenha sido a expectativa do desmonte da máquina político-clientelística, característica do período mais representativo do chamado governo revolucionário, o mais importante fator operante por detrás da substancial diminuição do ritmo do registro de terreiros de Umbanda vivida no período.

A maciça presença de líderes políticos, independentemente das siglas partidárias e de sua vinculação oposicionista ou governista aos even-

¹ Lísias Nogueira Negrão e Maria Helena V. B. Concone (1985). "Umbanda: da Repressão à Cooptação. O Envolvimento Político-Partidário da Umbanda nas Eleições de 1982"

tos promovidos pela Umbanda, conforme matéria jornalística vista acima, afigurava-se, contudo, alentadora, uma evidência de que os vínculos poderiam ser reconstruídos no caso, que se prefigurava inevitável, da vitória da oposição. Tratava-se, contudo, dentro da rede clientelística, do momento de retribuir com votos os favores recebidos do governo: entre outros, a isenção de impostos municipais para os terreiros, que passaram a ser considerados templos, e as melhorias de infra-estrutura urbana nas imediações dos mesmos, concessões do prefeito Reynaldo de Barros; a outorga de comenda ao líder do Soucesp, tenente Tupinambá, pelo governador Paulo Maluf.

Diante do desconfortável dilema, o Souesp, um tanto marginalizado nas gestões de Paulo Maluf e Reynaldo de Barros, optou formalmente pela neutralidade; os apoios deveriam ser dados por cada uma das federações filiadas, de acordo com seus interesses, permanecendo ele fiel ao seu princípio estatutário de apoliticismo. Diretamente vinculado ao esquema malufista, o Soucesp claramente apoiou as candidaturas de Paulo Maluf para deputado federal e de Reynaldo de Barros para governador. A estratégia comum a ambas as organizações, contudo, foi o lançamento de candidaturas próprias, de umbandistas a elas ligados, à vereança e à Assembléia Legislativa.

O nome escolhido pelo Souesp foi o de seu então diretor de relações públicas, Abrumólio Wainer, pai-de-santo do Templo de Umbanda Oxóssi Caçador e presidente da Femucan (Federação de Mediunismo de Umbanda e Candomblé). Os líderes das demais federações a ele filiadas não o apoiaram integralmente, fazendo jogo duplo ou mesmo apoiando ostensivamente outros candidatos. Tal foi o caso de Jamil Rachid, que apoiou a candidatura de Paulo Zarzur do PMDB, e do velho Pai Jaú, que apoiou João Mendonça Falcão em troca do conserto do telhado da sede da sua federação. O próprio presidente do Souesp, Renato Dib, não escondia seu apoio a Elias Salim Curiati, irmão do prefeito então em exercício. Naylor de Oliveira foi apoiado em sua busca de reeleição à Câmara Municipal, ao que parece, de forma mais entusiástica.

Em relação ao Soucesp, Tupinambá lançou a candidatura dos pouco expressivos nomes de José Raimundo de Macedo, simplesmente um umbandista comum, para deputado estadual, e da advogada de sua federação, Piedade Paterno, para vereadora. Apesar do lançamento oficial destes candidatos, Tupinambá também se precaveu, com discreto apoio ao candidato à reeleição a deputado pelo PMDB, Mário Hato.

Conforme já era esperado pelos próprios líderes do movimento federativo, em decorrência da avalanche de votos que conduziram o

PMDB ao governo do Estado com sólida base parlamentar, e ainda como resultado de sua desunião, a Umbanda não elegeu seus candidatos, que tiveram votação inexpressiva.

11º PERÍODO

1983 - 1985

Com a derrota do PDS em São Paulo e a ascensão do PMDB, quebrou-se sem apelações a rede clientelística montada em torno dos governos estadual e municipal em que a Umbanda ocupava posição destacada. De nada adiantou aos líderes umbandistas, como Jamil Rachid, negarem qualquer envolvimento político com o partido derrotado, ou tentarem se aproximar do novo governo, como Tupinambá, que lembrou ter feito parte do esquema de segurança do governador, quando este foi ministro do Trabalho, em suas visitas à região do Vale do Paraíba. Notória e convictamente católico, Franco Montoro dissuadiu qualquer aproximação.

A acentuada queda do ritmo de registro de terreiros de Umbanda continuou, no período. Apenas 823 novos terreiros então se registraram, o que significa um decréscimo de 37,2% em relação aos 1 310 terreiros registrados no período anterior; a média anual de terreiros registrados caiu de 436,6 para 274,3. Quanto ao Candomblé, neste período, teve queda até mais intensa que a própria Umbanda, nada menos do que 64,4%: dos 233 terreiros registrados no período anterior (média anual de 77,6), passamos a apenas 83 terreiros no período considerado (média anual de 27,6). Não obstante sua própria desaceleração e em virtude do crescimento ainda mais modesto do Candomblé, a Umbanda viu crescer sua já grande predominância dentro do campo religioso, passando de 82,1% para 84,6% do total das unidades religiosas consideradas.

O número de notícias e reportagens sobre os cultos afro-brasileiros foi também, em decorrência, ainda menor do que no período anterior. Conseguimos localizar apenas quatro matérias, a primeira delas "Bexiga Recebe Oxalá do Bonfim", publicada na *Folha de S. Paulo* (31.01.83), relatando a tentativa de se instituir, em escadaria na rua dos Ingleses, cerimônia semelhante à lavagem das escadas da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, na Bahia, promovida pela "Cães Vadios - Sociedade Etilico-desportiva do Bexiga" e pelo Museu do Bexiga. Já seria o segun-

do ano em que a festa se realizava, contando com a participação de dois terreiros de Candomblé, de Mãe Nazaré, do Imirim, e do Avô Pêrsio, de Ribeirão Preto.

A mesma *Folha*, logo em 2 de fevereiro, dia de Iemanjá na Bahia, publicou as reflexões de Mauro Santayana, "Umbanda, Religião Pobre e Democrática". Partindo do pressuposto de que tanto o monoteísmo quanto a masculinidade de Deus se associam ao "totalitarismo temporal", conclui que o politeísmo, tanto o disfarçado no culto aos santos católicos, como o explícito da antiguidade, expressariam uma visão de mundo democrática em que a mulher tinha lugar preponderante. No Brasil,

...a mais forte expressão do politeísmo está na Umbanda. Com todo o sincretismo (expediente de fé que também corresponde às necessidades do politeísmo), a Umbanda realiza a distribuição da força divina entre seus numerosos orixás, e coloca Iemanjá na mesma altura de Oxalá. Mais ainda, aos outros orixás, o crente dedica seu respeito e seu temor, mas a Iemanjá se ama. Ela, como as mais primitivas deusas, é senhora das águas, mãe da vida. A ela fazemos as nossas preces com flores e luzes, e vamos até o mar com os pés reverentemente descalços pedir-lhe que abrande a nossa sede e não nos deixe faltar amor.

A terceira matéria foi uma reportagem especial sobre o Candomblé, a propósito das comemorações dos noventa anos de Mãe Menininha. Lembra ter sido esta uma "religião que emergiu das sombras" e perseguida, que se tornou reconhecida socialmente e também pelo Estado, com a ativa participação de intelectuais e artistas, tais como Juana Elbein dos Santos, antropóloga argentina de origem judaica, mais recentemente, e de Jorge Amado, Caribe e Pierre Verger, desde há muito tempo. Foram listados os principais orixás, com suas características morais e psicológicas que influenciariam seus filhos, o transe foi explicado em termos psicanalíticos e feitas referências aos grandes terreiros de Salvador e suas mães-de-santo. Sobrou espaço inclusive para um destaque à Umbanda, "uma mistura de quatro religiões".

A última matéria, novamente publicada na *Folha de S. Paulo* (27.01.85), noticia que "No Vale dos Orixás, Surge o Promissor Marketing da Fé". Tratava-se de empreendimento de umbandistas que, tendo como diretor-presidente o pai-de-santo João Paulo de Oliveira Mello, em 600.000 metros quadrados de área verde, com pedreira e cachoeira, situados em Juquitiba, organizaram espaço destinado à realização de rituais por parte de terreiros associados. A reportagem também menciona a potencialidade do mercado de artigos umbandistas, que alcançaria então, segundo estimativa do diretor, a importância de 400 bilhões mensais.

12º PERÍODO

1986 - 1989

O último dos doze períodos considerados aponta uma ligeira reação do número de registros de terreiros de Umbanda em cartório, que ascende de 823 para 1.110. Em virtude de ser este período de duração um pouco maior que os anteriores (três anos e meio aproximadamente), seu crescimento real expresso pela taxa média anual não foi, contudo, maior que o do período anterior: 277,5 para 274,3. Comparativamente à Umbanda, o Candomblé volta a crescer um pouco mais: de 83 para 188, ou médias anuais de respectivamente 27,6 para 47,0. Ainda assim, permanece ele bastante distanciado da Umbanda em termos relativos: apenas 13,7% das unidades religiosas frente aos 80,6% desta última.

A retomada do crescimento do número de terreiros está ligada, entre outros fatores possíveis, à recomposição da Umbanda com o governo peemedebista, articulada pelo governador Orestes Quércia, eleito em 1986. Ainda vice-governador e virtual candidato de seu partido ao Palácio do Morumbi, em campanha compareceu à festa de São Jorge-Ogum no Ibirapuera, onde entrou no estádio de braço dado com Pai Jau, conforme a notícia "Quércia Rende Homenagem a Ogum" publicada no dia 5 de maio de 1986 na *Folha de S. Paulo*. No bojo desta reaproximação, foi realizado em 1986 o fórum de debates "A Umbanda e a Constituinte", nos próprios da Assembléia Legislativa do Estado. Presidido por Demétrio Domingues e com o professor Diamantino Fernandes Trindade, ligado à Federação do Grande ABC, como relator, teve grande pompa mas pouca repercussão na imprensa e nenhum resultado prático.

Nas eleições daquele ano, não lançou a Umbanda candidatos próprios, apoiando nomes de políticos já tradicionais e com antigas vinculações com a Umbanda. Tal foi o caso de Samir Achoa que, candidato a deputado federal pelo PMDB, também fez "dobradinha" com Paulo Maluf, candidato a governador pelo PDS, conforme matéria "Maluf e Achoa Aparecem Juntos em Propaganda Eleitoral" publicada na mesma *Folha* no dia 30 seguinte. Devido ao favorecimento à Umbanda em seu governo, Maluf era o candidato preferido dos umbandistas, o que fez com que Samir Achoa o apoiasse de forma nada discreta. Uma vez eleito, Quércia consolidou suas ligações com a Umbanda através do Souesp, que voltou a ser privilegiado como seu porta-voz junto ao governo, deixando marginalizado o notoriamente malufista Tupinambá, do Soucesp. Foi em

seu governo que foi tombado pelo Condephaat, como patrimônio histórico da cidade de São Paulo, o terreiro de Candomblé Axé Ilê Obá, embora os trâmites da concessão tenham sido realizados independentemente de sua influência. Apesar desta recomposição, a situação política já era outra e a ligação do governo com a Umbanda não voltou a ser tão intensa como no período dos governos da Arena e do PDS.

Nesses anos mais recentes não desaparece o noticiário vinculando os cultos afro-brasileiros à criminalidade, como “Morre Menina Achada Queimada no Candomblé” ou “Mulher Morre após ‘Operação Espiritual’ e Curandeiro é Preso”, ambas publicadas na *Folha de S. Paulo* (respectivamente em 30.09.86 e 06.11.90). Mas foram apresentadas em tom neutro, sem sensacionalismos, seguidas de explicações dadas por antropólogos relativas às ocorrências.

Ainda em 1986, a chamada Academia Federal Superior de Umbanda Esotérica e Espiritualista publicou, no dia 10 de dezembro, no *Diário Oficial da União*, matéria em que se arrogava o direito disciplinador sobre a Umbanda e demais cultos afro-brasileiros que, para funcionar, teriam que ter sua permissão, mediante a concessão de carteira aos pais-de-santo. Além disso, ficavam proibidos os despachos em vias públicas. Referindo-se à publicação, o *Jornal da Tarde* do dia seguinte informava: “Chefe de Umbanda, só com Carteirinha”. Tratava-se evidentemente de Federação que procurava a hegemonia através de publicação de matéria no *D. O. da União* que, embora paga, sugeria tratar-se de medida oficial. Tanta repercussão a matéria alcançou que motivou desmentido formal do presidente Sarney, em sua “Conversa ao Pé do Rádio”, conforme transcreveu a *Folha de S. Paulo* em 10 de janeiro de 1987:

Eu não sei também a que atribuir, mas divulgaram que o governo havia proibido práticas religiosas de Umbanda e de outros cultos. Quero dizer que esta decisão nunca existiu, não é verdadeira, nunca se tratou disso a nível de governo. E nunca iremos tratar disso. A Constituição respeita a liberdade de culto nesse país. E eu sempre respeitei, respeito e respeitarei essa liberdade, como homem de fé. Eu até hoje, quero repetir, não sei como esta notícia surgiu e nem com que finalidade ela foi divulgada.

“Babalorixá Aponta ‘Força Negativa’ sobre Mirandinha” foi manchete da *Folha de S. Paulo* de 3 de fevereiro seguinte, uma das raras notícias aproximando futebol e Umbanda. Mirandinha, jogador do Palmeiras com vinte gols marcados no Campeonato Brasileiro no ano anterior, não havia ainda conseguido marcá-los no ano então corrente. O pai-de-santo citado aplicou “passes” em Mirandinha e lhe deu um colar de micangas verdes, de Oxóssi. O jogador afirmou sentir-se melhor e prometeu entrar

em campo pisando no gramado com o pé direito e com um raminho de arruda nas meias.

A propósito das superstições em torno das sextas-feiras dias treze, o *Jornal da Tarde* de 16 de fevereiro de 1987 publicou “Noite de Exu”, em que os repórteres foram aos cemitérios observar os despachos feitos àquela divindade. Em um deles observaram vários carros – “Fuscas, Fiat, Monza, Santana” – chegarem, de onde saíram rápida e silenciosamente várias pessoas vestidas de preto e vermelho, que “deixam às pressas galinhas mortas, charutos, litros de pinga, rosas vermelhas”. A velha mãe-de-santo explicou:

Fevereiro, meus fios, é mês de exu, divindade da esquerda e sexta-feira dia treze é dia das almas, do seu “Exu Caveira” e do seu “Sete Catacumbas”. É dia de trabalho nos cemitérios, mas os médiuns têm medo de entrar e ficarem tomados por uma entidade que não conhecem. Então, acabam deixando a oferenda do lado de fora.

Em outro cemitério, a mãe-de-santo Dona Rosa chegou trazendo três litros de cachaça, charutos, vela, duas galinhas pretas e um leitão vivos e amarrados. Quando se preparava para sacrificá-los, chegam os guardas da Patrulha Armada Repressiva Contra os Crimes nos Cemitérios, com “um insólito distintivo nos bonés: uma caveira, cruzada por uma pá e uma espingarda”. Travou-se entre eles curioso diálogo:

- Ei, dona. O prefeito Jânio Quadros não quer que sacrifiquem animais aqui na porta do cemitério.
- Quem? Jânio? Aquele velho maluco?
- Vê lá como fala...
- Eu comprei as galinhas com o meu dinheiro e faço o que quiser com elas.
- Mas saiu no *Diário Oficial*. Não se pode fazer bagunça no cemitério.
- E quem é que está fazendo bagunça? Estou trabalhando com os meus exus, que vão acabar mandando esse Jânio pro fogo do inferno. Além do mais, Exu não lê *Diário Oficial*.

Voltou, nestes anos recentes, a ser a Umbanda objeto de perseguição religiosa. Agora por parte de grupos pentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, que hostilizavam umbandistas, chegando a mantê-los em cárcere privado para que se convertessem a Cristo, invadiam terreiros e os acusavam de pertencerem ao demônio através de seus programas radiofônicos (“No Rio, ‘Crentes’ Brigam com Candomblé”, *Folha de S. Paulo*, 28.06.88). O deputado Átila Nunes, líder umbandista, protestou contra isto em carta enviada à *Folha* e publicada no painel do leitor do dia 11 de agosto seguinte. A Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro chegou a pedir proteção policial para a realização de sua festa de Iemanjá, revela a mesma *Folha* (14.08.90).

IV

LEGITIMAÇÃO, SINCRETISMO
E IDENTIDADE



IV

LEGITIMAÇÃO, SINCRETISMO
E IDENTIDADE



TEOLOGIA E INSTITUCIONALIZAÇÃO UMBANDISTAS

Não obstante as idiosincrasias de cada terreiro e as influências religiosas que os atingem diferencialmente, há na Umbanda um universo simbólico comum claramente delineado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro. As tendas ou terreiros constituem-se no *locus* por excelência da produção e reprodução do sagrado; neles foram gerados os mitos primordiais da Umbanda consubstanciados nas figuras dos Caboclos, Pretos Velhos e Exus, secundados por inúmeros outros de elaboração mais recente. Uns e outros, arquétipos da condição do brasileiro subalterno ou de outras condições sociais vistas sob sua ótica, transmutados em deuses mediante processo de inversão simbólica¹. Não obstante este papel fundamental dos terreiros na gênese da religião, sem cuja criatividade ela não existiria, não teria a Umbanda se tornado um movimento nacional, dotado de um mínimo de organização transcendente aos limites de suas unidades, não fosse a atuação dos líderes federativos. Nas demandas por legitimação que os motivaram, buscaram racionalizar mitos e ritos espontaneamente gerados nos terreiros, submetendo-os ao crivo de suas motivações ideológicas; teológicas, no caso.

Falar em teologia no contexto da Umbanda pode parecer uma questão fora de lugar. Como fenômeno religioso popular, estaria ela mais próxima da sistematicidade objetiva própria ao pensamento mítico do

1. Ver Wonne Alves Maggie Velho (1975) e Lísias Nogueira Negrão (1979).

que da coerência intencionalmente buscada pelo pensamento teológico, conforme oposição elaborada por Bourdieu em sua análise do campo religioso². Constituído-se sob a forma de grupos religiosos auto-suficientes que mantêm pouca relação entre si, as tendas de Umbanda não se configuram institucionalmente como Igreja, nem seus pais-de-santo compõem uma corporação de sacerdotes especializados nas coisas sagradas e seus monopolizadores. Embora dotada da "sistematicidade objetiva" atribuída pelo mesmo Autor às construções míticas, não deixa de ser ideológica na medida em que expressa as condições sociais de sua elaboração. Porém sua coerência e racionalidade são "espontâneas", de acordo com as exigências de toda construção cultural, não assumindo o caráter de racionalidade intencional ou deliberada próprio das manipulações ideológicas. Esta função ideológica foi, no caso da Umbanda, preenchida pelos intelectuais e líderes federativos. Embora a teologia produzida por eles não tenha o rigor e o refinamento próprio da dos teólogos profissionais das igrejas tradicionalmente estabelecidas, nela está presente a mesma busca de sistematização racionalmente orientada, que conforma uma cosmogonia coerente e significativa a partir de certos pressupostos e crenças básicas. Pode-se perceber, no discurso dos líderes das federações, algumas das preocupações centrais da teologia:

1. Uma eclesiologia, associada às tentativas de unificação institucional.
2. Uma liturgia, através da padronização dos rituais tradicionais e da criação de novos.
3. Uma ética religiosa, conjunto sistemático de princípios e noções que chamam de codificação doutrinária.

Os agentes deste processo de ideologização do mítico³ que, conforme vimos, se iniciou no Rio de Janeiro na década de 30 e posteriormente espalhou-se por outros Estados, inclusive São Paulo, onde se desenvolveu a partir de inícios da década de 50, foram indivíduos de classe média, grande parte dos quais originalmente kardecistas, que adentraram os cultos afro-brasileiros por cuja pujança espiritual se sensibilizaram, mas tentaram conformá-los à sua imagem e semelhança: branca, cristã e racionalizada. Apesar das resistências iniciais, os próprios negros ligados ao movimento

2. Pierre Bourdieu, "Gênese e Estrutura do Campo Religioso" (1974).

3. Ver Liana M. Salvo Trindade et al. (1984), *Umbanda: A Ideologização do Mítico*. Trabalho apresentado por grupo de pesquisadores do CER, Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro, junto ao VIII Encontro Anual da Anpocs.

federativo passaram a reforçá-lo, pois era o único caminho possível para o tão ansiado reconhecimento da Umbanda nascente como uma religião legítima, protegida pelo Estado e respeitada pelas demais religiões.

Há uma ambigüidade no movimento federativo, no que se refere à definição da identidade umbandista. Ela transpareceu nas resoluções do I Congresso Paulista, na medida em que se aceitaram suas raízes africanas – o próprio termo Umbanda seria etimologicamente ligado à língua africana – mas, por outro lado, se reafirmam seus componentes ocidentais, via Cristianismo e Kardecismo. Esta não é uma ambigüidade nova. Roger Bastide já havia chamado a atenção para ela, em sua análise do I Congresso Nacional de Umbanda de 1941⁴. Contudo, naquele momento mais remoto, em que a Umbanda carecia completamente de legitimação, reprimida pelos aparelhos judiciário e policial do Estado, a necessidade de tração à sua herança negra era imperativa. Criaram os intelectuais umbandistas da época uma Umbanda branca ou pura, cuja origem estaria na imaginária Lemúria ou na milenar Índia, tendo sido a África apenas uma fase intermediária de degradação, da qual a Umbanda representaria uma fuga e regeneração dos valores primordiais. No momento que estamos considerando, vinte anos após, com o término da repressão e com alguns ganhos de legitimidade, a Umbanda podia, mesmo retoricamente, afirmar sua raiz negra, como o fizeram os redatores de matéria publicada na coluna "Nos Caminhos da Umbanda", no prólogo à apresentação das resoluções do I Congresso:

Os adeptos deste culto consideram-no genuinamente brasileiro, de vez que ele representa essa simbiose característica de nossa própria formação étnica: o sincretismo resultante dos cultos afro-aborígene-cristão.

A matriz negra, ao lado da indígena e da européia, é condição essencial da especificidade pretendida pela Umbanda, por lhe conferir a condição muito cara aos umbandistas de ser sua religião a única genuinamente brasileira, fruto da fusão dos cultos das três raças que constituiriam a nacionalidade. Tem ela de ser lembrada e afirmada, mesmo quando a nega na prática, na medida em que a cristianiza e kardeciza.

O projeto de institucionalização da Umbanda, elaborado pelos líderes do movimento federativo, foi colorido pela ideologia da miscigenação racial como um dos sustentáculos da brasilidade. Assumiu-se a Umbanda como "sincretismo nacional afro-aborígene", conforme afir-

4. Roger Bastide (1971) vol. II, cap. 6: "Nascimento de uma Religião".

mam os estatutos do Souesp. Esta sua característica plurirracial a coloraria, em conseqüência, em situação muito especial dentro do campo religioso brasileiro: não uma simples religião a mais, mas a única genuinamente brasileira. O que chegou a gerar especulações em torno não só de sua futura predominância, em decorrência de seu intenso crescimento, mas também de sua destinação à religião oficial, para escândalo dos editorialistas do "Estadão".

O caráter nacional da Umbanda como sua principal característica distintiva é motivo de orgulho para os líderes federativos que não perdem oportunidade de proclamá-la. O conhecido Pai Jamil da União de Tendas e um dos homens fortes do Souesp assim se manifestou em três ocasiões distintas:

A diferença da Umbanda é que ela é nacional, brasileira. Os nossos guias são os Caboclos, Pretos Velhos e outras falanges de espíritos de luz, e como o Brasil fornece uma espiritualidade muito grande para o ser humano e há uma facilidade de contato com o campo astral, então, no Brasil, estas falanges de espírito estão dando a maior atenção ao povo brasileiro (entrevista, 1974).

A Umbanda é brasileira, a Umbanda é nacional, e é a religião do brasileiro e já está atravessando as fronteiras para outros países (entrevista, 1975).

Porque a Umbanda, ela é brasileira, ela é brasileira porque a filosofia da Umbanda é o índio, e depois vem o aborígine que é o Caboclo. E em terceiro, vem o Preto Velho, que são mocós que vieram da África e morreram aqui no Brasil depois de cento e poucos anos de idade (entrevista, 1982).

Há, nas ingênuas e pouco elaboradas idéias do líder umbandista, além da afirmação do caráter nacional da Umbanda, um ufanismo brasileiro, talvez herdado do Kardecismo em sua interpretação de Chico Xavier, para o qual o Brasil seria a "Pátria do Evangelho, Coração do Mundo". Além disso, a presença do Caboclo-índio-aborígine e do africano-escravo brasileiros como figuras centrais do panteão umbandista garante o caráter nacional apregoado.

Se, de um lado, a afirmação das raízes negras do culto constituía-se em argumento indispensável à brasilidade pretendida, de outro lado, a persistência de elementos negros no culto, sobretudo rituais, consubstanciava-se no maior obstáculo à legitimação ansiada. Desde seus inícios, em seus esforços para fugir à repressão e afirmar sua condição religiosa, vinha a Umbanda, de certa forma, renegando suas próprias raízes, extirpando do culto seus componentes mais evidentemente negros, ocultando-os ou ainda os reinterpretando a partir de códigos que lhes eram estranhos.

Esta ambigüidade entre a afirmação de sua origem e a fuga aos estereótipos comportamentais negros não é exclusiva da cultura religiosa. Roger Bastide demonstrou estar ela presente nos demais movimentos negros, literários e políticos. No contexto da Umbanda, a análise deste Autor sobre o "Nascimento de uma Religião"⁵ são insuperáveis. Ele entendeu a extirpação dos seus traços negros como um processo ao mesmo tempo de depuração, em que se purifica a tradição sagrada sem abolir totalmente o passado, e de revalorização do que não é, salvo sob risco de perda de identidade, eliminável.

Na religião [...] o passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho, sem destruí-lo. Trata-se de uma adaptação ao mundo moderno, de uma renovação, de preferência a uma inovação⁶.

A depuração consistiu na tentativa de fugir aos aspectos tidos como primitivos ligados às práticas da Macumba e identificados com a feitiçaria ou magia negra, bem como de remeter a Umbanda a uma origem tida como mais antiga e nobre, ligada a tradições culturais reais (egípcia, hindu) ou fictícias (lemuriana). A revalorização consistiu na preservação do que não era eliminável, moralizando e racionalizando mitos (o caso de Exu é exemplar) e ritos a partir de concepções cristãs e de um discurso pseudocientífico e erudito. Neste processo as concepções espírita-kardecistas foram fundamentais, pois forneceram, através da doutrina das reencarnações e da evolução kármica, os critérios para a ruptura com o passado e a síntese dos elementos remanescentes e emergentes.

Na ótica em que Bastide se coloca – do negro "esquartejado" entre o apego à tradição, que o identifica, e a adaptação ao mundo branco, essencial para sua sobrevivência e integração – o branqueamento do culto é seletivo e parcial. Não se trata da formação de um "gueto cultural" como no Candomblé, mas de uma adaptação à sociedade moderna, urbanizada e industrializada, sem perda total de identidade. É possível que tenha sido este o dilema vivido no âmago das próprias federações nos seus primórdios, nos idos das décadas de 30, 40 e mesmo na de 50, estudados por Bastide. A própria disputa entre a "Umbanda branca" e a "Umbanda negra", cujos "tipos ideais" talvez sejam encontrados nos escritos, respectivamente, de Cavalcanti Baudreira e Tauredo da Silva

5. Roger Bastide, *idem*.

6. Roger Bastide, *idem*, p. 468.

Quadro 2
Quantidade de Terreiros por Federação

Nº de Ordem	Federações	Umbanda		Candomblé		Totais	
		NA	%	NA	%	NA	%
1ª	Cruzada Federativa do Est. de SP	1731	11,9	100	7,0	1831	11,4
2ª	Soucesp-Uru	1658	11,3	403	28,5	2061	12,9
3ª	Fed. Umbandista do Est. de SP	1523	10,5	61	4,3	1584	9,9
4ª	Primado de Umb. do Est. de SP	1298	8,9	70	4,9	1368	8,6
5ª	União de Tendas de Umb. e Cand. do Brasil	959	6,6	100	7,0	1059	6,6
6ª	Cúpula Nacional de Umbanda	802	5,5	90	6,3	892	5,6
7ª	Fed. Umbandista do Grande ABC	673	4,6	45	3,2	718	4,5
8ª	Associação Paulista de Umb.	442	3,0	23	1,6	465	2,9
9ª	União Regional de Umb. da Z. Oeste da Gde. SP	306	2,0	16	1,1	322	2,0
10ª	Fed. de Centros Esp. e de Umb. do ESP	280	1,9	80	5,6	360	2,3
11ª	Fed. Umbandista Mãe Sa. Ap. do ESP	259	1,8	12	0,8	271	1,7
12ª	Soc. Fed. Esp. de Umb. do ESP	194	1,3	13	0,9	207	1,3
13ª	Outras 58 Fed. Menores	4446	30,5	402	28,4	4848	30,3
Totais		14571	100,0	1415	100,0	15986	100,0

Pinto⁷, demonstra a luta e resistência dos negros contra a fuga deliberada das raízes africanas da Umbanda. Assim como este último Autor foi cooptado mais tarde, como vimos, pelo movimento federativo mais amplo, é possível que em anos mais recentes tenha predominado claramente, dentro dele, a versão embranquecida do primeiro autor. Sua presença, como figura exponencial, no Congresso Brasileiro de Umbanda realizado em 1973, é evidência disso. Vimos na Introdução deste trabalho que, justamente apoiado no discurso de líderes de federação e de intelectuais umbandistas, tenha sido Renato Ortiz, neste ponto, fiel ao seu mestre R. Bastide, interpretando a nova religião como uma crescente substituição de conteúdos negro-africanos por branco-ocidentais⁸, embora ele próprio fale num processo de empretecimento paralelo ao de embranquecimento nas origens da Umbanda, e a entenda como uma síntese de tradições religiosas.

Nas páginas que se seguem retomaremos as análises da Umbanda na versão do movimento federativo, em anos mais recentes, centrados na experiência paulista atrás historiada. Para melhor situá-la, partiremos de alguns dados sobre as federações em São Paulo, quanto ao seu número e à quantidade de terreiros filiados.

Considerando-se a distribuição dos terreiros pelas federações às quais se filiaram desde o seu surgimento na década de 50, poderíamos considerar como grandes federações as cinco primeiras, que têm mais de mil terreiros filiados; as demais listadas, abaixo deste número mas com mais de duzentos terreiros, seriam federações intermediárias. Mas estes números são enganosos, pois incluem todos os terreiros registrados desde que as federações começaram a surgir em 1953; isto significa que um número indefinível de terreiros, mas certamente muito grande, tenha deixado de existir. Em realidade, duas das listadas entre as grandes federações deixaram de sê-lo na década de 80, a Cruzada e o Primado, rebaixados para respectivamente sétimo e oitavo lugares, com apenas 154 e 133 terreiros registrados ao longo destes anos. Considerando-se apenas esta mesma década, a lista das cinco maiores federações seria outra, com o Soucesp-Uru despontando com 796 terreiros filiados; em segundo lugar teríamos a Fuesp, com 345. Estas duas federações ascenderiam, portanto, uma posição cada. Já ascendendo do quinto para o terceiro lugar teríamos a União de Tendas, com 292 adesões. Salto ainda

7. Cavalcanti Bandeira (1970); Tancredo da Silva Pinto (1970).

8. Renato Ortiz (1991).

maior foi dado pela Federação do Grande ABC, que subiu da sétima para a quarta colocação, com 244 filiações. Na quinta colocação aparecem agora tanto o Primado, que desceu uma posição, quanto a Associação Paulista, com o impressionante salto da nona posição para a quinta, ambas com 189 terreiros registrados ao longo da década.

O Soucesp (Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo), conforme vimos, organizou-se sob o comando do tenente da PM Hilton de Paiva Tupinambá em 1976, congregando as Urus (Uniões Regionais de Umbanda), por ele criadas a partir de 1969 em vários municípios do Vale do Paraíba e, depois de sua vinda para São Paulo em 1971, por todo o Estado, mas especialmente na zona leste da Capital, onde fixou sua sede, na Parada XV de Novembro. Não só não participou da criação do Souesp nem a ele se filiou, como com ele rompeu relações em razão da perda do monopólio de utilização da sigla Uru, em processo judicial cujo vencedor foi apoiado por ele; em represália, fundou o Soucesp. Diversamente dos líderes do movimento rival, não tem ele nenhuma preocupação com codificações da doutrina e padronizações do ritual; é extremamente tolerante quanto às peculiaridades religiosas dos terreiros que filia, não se ocupando com testes de mediunidade, exames ou cursos destinados aos pais-de-santo. Nada tem contra os Exus, os despachos ou quaisquer outros elementos mítico-rituais de origem negra; não é sem razão que incluiu o Candomblé na sigla de sua federação e que é ela a que mais filia seus terreiros: nada menos de 403 ou 28,5% do seu total pertencem aos seus quadros. O "boom do Umbandomblé" da década de 70 foi concomitante com o grande crescimento de filiações ao Soucesp.

Como militar, Tupinambá está especialmente preocupado com o cumprimento das disposições legais quanto ao funcionamento dos terreiros: horários, participação de menores etc., e com a ordem que deve imperar nas giras, sem bebedeiras, brigas e arruaças. O resto é por conta do pai-de-santo. Além desta tolerância religiosa, outro fator que condiciona a predominância do Soucesp dentro do campo umbandista é a condição de oficial militar de seu líder. Os terreiros sentem-se protegidos por ele e pelo desembarco com que se movimenta junto ao poder. Tupinambá colocou sua farda a serviço da Umbanda, e esta a serviço de interesses políticos que, atendidos, fizeram reverter ganhos para a Umbanda. Intimamente ligado a Paulo Maluf, foi elo fundamental de sua rede clientelística, a ponto de ter deste, quando no governo do Estado, recebido título de comendador; dinâmico e pragmático, gosta de com-

parar a federação a um sindicato, a qual faria "tudo o que um sindicato faz, menos a parte do salário". Isto porque prestaria ela assistência jurídica, com advogados próprios, médica e em geral, valendo-se dos seus contatos e influência junto aos órgãos públicos.

A Fuesp foi a primeira das federações a se constituir em São Paulo, tendo se registrado em 1953 em cartório, conforme relato de seu líder já falecido, Alfredo da Costa Moura, cujas informações e fabulações tivemos oportunidade de registrar acima. Também como Tupinambá, o velho líder sempre se manteve à margem do movimento federativo, cujos líderes sempre procurou desqualificar. Julgava-se ele, dado seu pioneirismo, o único a poder filiar terreiros legitimamente. Todas as demais federações seriam usurpadoras e deveriam ser extintas ou incorporadas pela sua. Talvez em função da relativa autoridade que lhe fora conferida pelos círculos de poder na década de 50, julgava-se todo-poderoso e sempre manifestava, em sucessivas entrevistas ao longo das décadas de 70 e 80, estar convicto de que obteria o monopólio do controle da Umbanda, por legítima concessão dos poderes públicos. A proliferação das federações e o surgimento do Soucesp e do Souesp jamais o abalaram.

Diferentemente de Tupinambá, contudo, era absolutamente intransigente nas relações com os terreiros filiados, embora também não tivesse preocupações de ordem doutrinária ou ritual. Exigia lealdade e pontualidade nos pagamentos. Os terreiros que deixassem de pagar as anuidades eram denunciados à polícia como irregulares. Manipulando o desconhecimento dos pais-de-santo sobre a dispensabilidade da intermediação das federações no registro cartorial dos terreiros, "cassava" os diplomas dos terreiros inadimplentes ou daqueles com que se indispunha. Extremamente autoritário, fazia da Umbanda sua fonte de renda; seus interesses sempre foram estritamente econômicos. Denúncias do jornalista especializado nas "coisas do outro mundo", Moacyr Jorge, o acusaram de se fazer passar por general para melhor intimidar seus filiados, a quem tentou impingir, inclusive, a compra de títulos de propriedade de um loteamento clandestino no litoral paulista, onde pretendia instalar um santuário de Umbanda. Após sua morte em meados da década passada, foi substituído por seu filho Roberto, que continuou e até radicalizou o estilo de seu pai; alguns poucos pais-de-santo ainda fizeram alguma menção elogiosa ao pai, mas em relação ao seu sucessor as críticas e reclamações foram unânimes.

A União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil foi fundada em 1955, sendo portanto a segunda mais antiga federação em fun-

cionamento, logo após a Fuesp. Seu primeiro presidente foi o engenheiro Luís Moura Acioli, carioca residente em São Paulo, onde fundara a Tenda Espírita de Umbanda São Jorge em 1948. Em colaboração com Jaime Madruga, também engenheiro e carioca, porém residente no Rio de Janeiro, fundou a federação que liderou até 1958, quando faleceu. Almerinda, sua viúva, presidiu-a então até 1967, quando assumiu Jamil Rachid, seu atual presidente e, seguramente, o mais conhecido líder do movimento federativo em São Paulo.

Intimamente ligado ao Souesp de quem foi fundador e um dos primeiros presidentes após o falecimento do general Néelson Braga Moreira em meados da década de 70, Rachid demonstrou invejável percepção ao incorporar como associados, ainda na década de 60, os terreiros de Candomblé, que iniciavam sua expansão dentro do campo religioso. Sua então Uteuesp passou a Uteucesp, devido a tal inclusão. Mais recentemente, em fins da década de 80, deixou de ser apenas paulista, adotando abrangência nacional. Iniciou-se no Candomblé com o babalorixá Tata Fomotinho, realizou viagens sentimentais à África, em busca das origens, registradas no jornal *Aruanda*, por ele mesmo editado. Apesar das várias denúncias contra ele feitas pelo jornalista especialista em Umbanda acima mencionado, segundo as quais a "bandalheira" se fazia presente em muitos dos terreiros por ele controlados e de que teria cometido violências contra um seu denunciante, que inclusive fora submetido a cárcere privado, venceu as pendências judiciais que contra ele se travaram e parece manter intacto seu prestígio. O Candomblé, cultivado dentro da sede de sua União que é, ao mesmo tempo, um grande terreiro, apresenta-se de forma completamente branqueada e moralizada, mantendo muito pouco do característico dos cultos afro-brasileiros.

A liderança emergente dentro do campo é a de Ronaldo Linares, presidente da Federação de Umbanda do Grande ABC. Fundou-a em 1972, a pedido do general Néelson Braga Moreira, que estava interessado em manter uma federação ligada ao Souesp na região onde a Umbanda se desenvolvia celeremente. Tendo se iniciado no Candomblé com Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro, em São Paulo freqüentou terreiro em Guarulhos para mais tarde, em fins da década de 60, fundar seu próprio terreiro em São Caetano. Totalmente ligado à Umbanda, foi por longos anos o responsável e locutor de programa umbandista da Rádio Cacique, nesta mesma cidade, onde é proprietário de loja de artigos umbandistas. Foi o idealizador do "Santuário de Umbanda" de Santo André, propriedade municipal, mas administrada pela federação na ges-

tão do prefeito anterior, de quem foi correligionário. O prefeito atual assumiu, pela Prefeitura, a administração. Do ponto de vista político, afirma ser adepto da "Umbanda de resultados": apóia a quem a beneficia, independentemente de posição partidária. Mas o pagamento pelo apoio deve sempre preceder à sua recomendação de voto.

Apesar de sua iniciação com Joãozinho da Goméia, não mais aceita a filiação de Candomblés, tendo inclusive alterado os estatutos da federação, incluindo cláusula restritiva à sua participação. Além disso, defendeu junto ao III Congresso Estadual de Umbanda a exclusão dos ritos sacrificiais da Umbanda. Justificou-se com o exemplo de Jesus que, como judeu, participava dos sacrifícios rituais de cordeiros do judaísmo, mas que mais tarde os substituiu pela simbologia da santa ceia. Entusiasmado defensor da Umbanda branca, vê-se como o difusor em São Paulo da tradição de Zélio de Moraes, a quem procurou e com o qual manteve contatos e sobre quem incluiu dois capítulos do livro por ele escrito juntamente com três co-autores⁹, relatando sua vida e sua missão. Preserva com orgulho em seu escritório uma foto em que aparece ao lado do famoso médium, visto por ele como o "Pai da Umbanda". Promove periodicamente excursões à Cachoeira do Macacu, no Estado do Rio, levando pais-de-santo em autênticas peregrinações para conhecer a primeira tenda de Umbanda do Brasil, montada por Zélio de Moraes naquele local antes de sua transferência para Niterói em 1927.

A Associação Paulista de Umbanda é relativamente recente: foi fundada em 1971. Seu líder, contudo, é ativo participante do movimento federativo desde a década de 50. Radialista profissional, iniciou-se na Rádio Cultura de São Paulo, trabalhou nas rádios Record e Panamericana e foi fundador de várias estações no ABC: Rádio Club de Santo André, Cacique de São Caetano, Independente. Para conhecer a Umbanda do Rio, "porque lá era o reduto", trabalhou um ano e meio na Rádio Mavrinc Veiga, ocasião em que também conheceu Zélio de Moraes e tornou-se adepto de sua Umbanda. Disputa com Ronaldo Linares a honra de ser o introdutor da mesma em São Paulo. Atualmente, da mesma forma que Linares, recusa-se a registrar terreiros de Candomblé, embora se dê bem com Jamil Rachid, com o qual dirige o Vale dos Orixás, "o maior empreendimento Umbandista do Brasil", que também tem terreiros de Candomblé entre os seus 650 associados.

9. Ronaldo Linares et al. (s.d.).

Demétrio Domingues sempre foi muito ativo, mas como homem de bastidores. Nunca foi presidente do Souesp – na oportunidade em que se candidatou foi derrotado por Renato Dib – mas, na condição de seu coordenador, conseguiu construir sua sede própria e realizar Encontros de Chefes de Terreiro por três anos consecutivos, nas dependências da Câmara Municipal. Editou também, pelo Souesp, mais de uma centena de números da *Umbanda em Revista*, que deixou de ser publicada em 1984. Foi o idealizador e o responsável pela construção da estátua de Iemanjá em Praia Grande. Participa junto com Jamil Rachid da organização anual da festa de Ogum no Ibirapuera, da qual é sempre o locutor oficial.

Antes do surgimento do Souesp, foi o contato do Colegiado Cruzeiro do Sul em São Paulo, transmitindo as notícias e mensagens de Átila Nunes em seus programas. Participou ativamente do II Congresso Brasileiro de 1961 e foi um dos organizadores do I Congresso Paulista realizado no mesmo ano, do qual, mais tarde, emergiu o Superior Órgão, também sob sua coordenação. Foi assessor do vereador e presidente da Câmara Naylor de Oliveira, e também de Laudo Natel, quando governador. Tinha mesa reservada no Palácio e viajava pelo interior em carro oficial, com motorista e segurança, criando Uniões Municipais de Umbanda, como parte do esquema clientelístico montado por aquele político. Chegou a ser candidato a deputado estadual, mas, com a derrota de Natel para Maluf na convenção partidária que indicaria o candidato a governador, deixou de fazer campanha.

A Cúpula Nacional de Umbanda, também colocada em quinto lugar entre os terreiros com maior número de associados durante a década de 80, juntamente com a Associação Paulista, e em sexto lugar quando não se delimita período, foi fundada por Ercílio Sanches em inícios da década de 60. A designação “Cúpula Nacional” com que denominou sua federação seria atribuída à confederação que agruparia os “Superiores Órgãos” estaduais, segundo decisão do Congresso Brasileiro de 1961. A usurpação do nome causou muito mal-estar e desde então foi isolado dentro do movimento umbandista, tendo só mais recentemente voltado a participar das promoções do Souesp.

Merece destaque também, pela sua ascensão de décimo primeiro lugar para sexto, quando se deixa de considerar o número total de terreiros para computar apenas os registrados na década de 80, a União Regional Umbandista da Zona Oeste da Grande São Paulo, sediada em Osasco e presidida por Pedro Furlan, velho umbandista que fundou sua

Igreja Espiritual Maior de Presidente Altino em 1948. A federação é mais recente, tendo surgido exatamente vinte anos após a fundação do Templo, voltada quase que exclusivamente à filiação de terreiros de umbanda, pois também é o seu presidente defensor da versão branqueada da Umbanda. Furlan é associado ao Souesp e fiel às preocupações de troca de apoio político por favores à Umbanda que o caracterizam; imiscuiu-se na política local, tendo sido inclusive vereador. Conseguiu da Prefeitura, na gestão de Francisco Rossi, a decretação do Dia do Umbandista, que coincide com o dia da festa de Ogum comemorada em próprio municipal. Recebeu também homenagem da Câmara, que lhe outorgou diploma e cartão de prata por relevantes serviços prestados à população. O prefeito seguinte, Guaçu Piteri, também continuou a apoiá-lo, incluindo as festas de sua federação no calendário turístico local.

A Cruzada Federativa de Umbanda e o Primado de Umbanda são duas federações que foram muito importantes mas que estão atualmente em franca decadência, após o falecimento de seus líderes. A Cruzada, fundada em 1961 e que já foi indubitavelmente a campeã de registros de terreiros, ocupou, na década de 80, um discreto sétimo lugar. Seu fundador foi o jornalista J. Barbosa, que desde 1954 editava o jornal *Vanguarda de Umbanda*, de periodicidade mensal e cujo último número foi publicado em 1982. Originariamente kardecista, editava antes o jornal intitulado *O Espiritualista*; foi também Maçom e Rosa-cruz. Com a efervescência do movimento no ano de 1961, em que se realizaram um congresso nacional e outro paulista, J. Barbosa se estimulou e, a partir do seu jornal, constituiu sua Cruzada. Chegou a participar da fundação do Souesp, mas dele se distanciou logo mais, porque não concordava com seu envolvimento político. Atualmente ainda mantém a “salinha no centro”, de onde a secretária Guiomar Bussili dirige a Cruzada sem muita autoridade nem muita convicção.

Outra federação antiga e decadente, embora não tanto como a Cruzada, é o Primado. Seu fundador e líder foi o engenheiro carioca Félix Nascentes Pinto, que se iniciou na Umbanda com o famoso Pai Benjamim, da Tenda Mirim, uma das mais antigas tendas de todo o país, extremamente moralizada e um dos maiores redutos da Umbanda branca. Apesar de ter uma passagem pela Bahia, onde se iniciou no Candomblé Angola, é a Umbanda da Tenda Mirim que passou ele a cultivar em São Paulo, após sua vinda em 1930. Enfrentou as perseguições policiais do período e, quando a repressão começou a ceder, realizou em 1952 a primeira festa pública de Umbanda em São Paulo, em homenagem a Oxóssi,

visão africana, foram (quase) banidos. Mesmo estes foram submetidos à moralização: os orixás cada vez mais identificados aos santos católicos correspondentes, os Pretos Velhos deixando de incluir os negros rebeldes, quilombolas, e os Exus, quando remanescem, sendo “batizados”, guardando de sua eficácia mágica apenas a capacidade de desfazer os males feitos por seus homônimos “pagãos”.

As grandes federações, líderes das demandas legitimadoras, voltadas especialmente à institucionalização da Umbanda mediante esforços unificadores do movimento federativo, da codificação de sua doutrina e da padronização de seu ritual, surgiram ou se fortaleceram na década de 60, em que ocorreu grande efervescência com a ocorrência dos dois congressos, nacional e paulista, o surgimento do Souesp e sua consolidação posterior. O momento era propício: a Igreja renunciara à campanha sistemática contra ela desenvolvida ao longo da década anterior, e a mudança política no plano nacional alçara ao governo militares e políticos sensíveis ao discurso racionalizador e ordenador das federações, que cada vez mais se distanciavam da Igreja Católica.

A convergência dos interesses políticos dos grupos no poder e das demandas por legitimação da Umbanda conduziu à formação das redes clientelísticas acima analisadas, alcançando a Umbanda a maior aceitação de toda a sua história, tanto por parte do governo, como da opinião pública, expressa na profusão e simpatia das matérias jornalísticas da época e até mesmo por setores da própria Igreja. Ao longo dessa década de 60, mas sobretudo na seguinte, a Umbanda cresceu explosivamente, obteve cobertura e proteção por parte do Estado, tornou-se visível e conhecida através de suas festas e promoções levadas a efeito em locais públicos e com ampla cobertura jornalística. Em 1973 realizou-se o III Congresso Brasileiro e, em 1975 e 1976, o Souesp, então presidido por Jamil Rachid, realizou os Seminários Paulistas, todos estes eventos centrados ainda na problemática da unificação do movimento em termos de um único comando nacional, com ramificações pelos Estados, da codificação doutrinária e da padronização do ritual.

Ao final da década de 70, parecia a Umbanda estar, portanto, a um passo da ansiada legitimidade: decididamente apoiada pelo Estado, tolerada pela Igreja, divulgada pela imprensa. Apenas setores mais conservadores destas duas últimas instituições pareciam dar-se ao trabalho de combatê-la, ainda assim de forma episódica e sem a virulência de antes. Se não se chegara à codificação doutrinária pretendida, haviam sido dados importantes passos nesta direção, com a definição das sete linhas da Umbanda

e a crescente moralização e racionalização de seu universo mítico-ritual. Havia se obtido também um saldo favorável no que se referia às giras, que tiveram suas aberturas e encerramentos padronizados, além da introdução e proiferação pelos terreiros dos ritos mortuários, de casamento e de batismo. No plano institucional, fora criado o Condu (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda), órgão centralizador da Umbanda no país, ao qual se filiaram o Souesp e outros organismos estaduais semelhantes.

No entanto, nem tudo era róseo. O próprio surgimento de novos terreiros foi tão intenso que não podia deixar de ser desordenado, complexo e problemático. Desordenado, porque não havia mais a possibilidade do controle dos terreiros pelas federações tradicionais: com um fluxo anual médio que chegou a 1 067 novos terreiros e mensal médio de noventa deles, não havia mais como fiscalizá-los nem se dedicar à sua doutrinação; as próprias novas federações que surgiam às dezenas não estavam vinculadas ao movimento federativo, nem tinham necessariamente suas preocupações com o bom nome público da Umbanda e sua legitimação. Surgiu o Soucesp, com toda a agressividade e competência de Tupinambá no aliciamento dos novos terreiros, mas com sua displicência quanto à vida ritual dos mesmos e às concepções espirituais de seus pais-de-santo. E a Fuesp continuava com sua postura estritamente mercadológica, avessa a preocupações morais ou religiosas.

Complexo porque não se restringia mais à Umbanda. O Candomblé despontara e se desenvolvia num ritmo relativamente mais intenso que a própria Umbanda, o que significava um “empretecimento” que ia em direção contrária ao branqueamento pretendido pelo movimento federativo. Apenas Jamil Rachid, em sua União de Tendas, conseguia algum sucesso em seus esforços branqueadores do próprio Candomblé. As demais federações preferiam fechar-se a eles e combatê-los. Complexo ainda porque cada novo terreiro surgido era um mundo peculiar, com o culto a figuras míticas condenadas pelo Souesp, tais como Exus de ambígua moralidade, Pombas Giras, Zés Pilintras e Baianos.

Problemático porque, acompanhando tal crescimento intenso e desordenado dos terreiros, proliferavam as práticas rituais não moralizadas, com pais-de-santo não se filiando a federações ou se ligando a elas apenas “para tirar os papéis” que lhes permitissem o funcionamento legal, sem maiores afinidades com elas e com suas diretrizes. Obedeciam apenas a seus orixás e à sua inspiração. Problemática ainda pelo retorno, concomitante a tudo isso, das velhas acusações, comprometendo a relativa legitimidade conseguida.

Realmente, a Umbanda sempre se vira sob o fogo cerrado da imprensa conservadora. Vimos o reiterar por demais redundante e cansativo das críticas do "Estadão", que através dela procurou sempre atingir seus inimigos políticos, os líderes populistas e a chamada Igreja Progressista. Mesmo nos momentos mais positivos da imagem da Umbanda, e talvez por isso mesmo, lá estavam os seus editorialistas assestando mira contra ela. Por outro lado, o que não foi senão mencionado ligeiramente, sempre esteve ela também na alça de mira da imprensa popular, sensacionalista.

Especialmente Moacyr Jorge, jornalista que desde 1966 escreve sobre assuntos relativos ao espiritismo em *Notícias Populares*. Relata "Coisas do Outro Mundo", nome de sua coluna diária, povoada por médiuns, curandeiros e espíritos. Adepto radical da Umbanda Branca, não considera autênticos e honestos os terreiros em que se cobra consulta ou onde os médiuns incorporados bebem, fumam ou falam palavrões. Para ele, Caboclos, como o das Sete Encruzilhadas que se incorporou em Zélio de Moraes, suposto fundador da Umbanda, ou Pretos Velhos, como o famoso Pai Jacó, foram padres ou médicos em outras gerações: são, ao lado dos Exus (que já foram quiumbas, espíritos maus, mas se arrependeram e hoje só fazem o bem) e das Crianças, os únicos espíritos de luz existentes; Baianos, Boiadeiros e Ciganos seriam "espíritos do mais baixo astral". Os orixás do Candomblé seriam, para ele, apenas figuras mitológicas. O próprio Candomblé, reduto de lésbicas e homossexuais. Até o Kardecismo é condenado por ele, pois não acredita em transe consciente, que considera representação.

Foi comum em suas colunas inicialmente elogiar e mesmo fazer propaganda explícita de determinados médiuns, para pouco depois denunciá-los por cobrança de consulta ou alcoolismo. Em 1972 fez cerada campanha contra líderes de federações como Jamil Rachid, Alfredo da Costa Moura, entre outros, tendo sido por eles submetido a 27 processos que afirma ter ganho todos. Acusou-os de exploração econômica dos terreiros filiados, de extorsão e de enriquecimento às custas das federações, da tolerância de práticas atentatórias à moral nos terreiros filiados. O mais rumoroso caso foi contra Jamil Rachid, a quem acusa de responsabilidade na morte de sua mulher ("uma negra") e do seqüestro de uma testemunha por ocasião do processo. Atualmente, aconselhado pelos proprietários do jornal, omite o nome dos acusados mais influentes, a fim de evitar novos processos.

Informado por Moacyr Jorge, o repórter Ricardo Kotscho, do *Jornal da República*, lançou, conforme vimos, violenta série de artigos contra o

"umbandomblé" em fins da década de 70. Era o ônus pago pela Umbanda por seu apoio ao regime militar, então em seus estertores. Criticada à direita e à esquerda, ainda combatida pela Igreja, mesmo que mais sutilmente (não se pode esquecer de que Kotscho é leigo católico ligado aos setores eclesiais progressistas). Ve, logo em inícios da década de 80, extinguir-se seu bem-montado esquema de sustentação oficial, com o retorno das eleições diretas e da avalanche de votos que levou a oposição ao poder no Estado. Mesmo que tenha conseguido alguma recomposição logo após, durante o governo Quéricia, os líderes umbandistas não puderam evitar o refluxo de seu movimento. Dentro do campo religioso, ficaram sufocados, de um lado, pelos efeitos colaterais, para eles indesejáveis, do "boom do Umbandomblé", e, de outro, pelo grande crescimento das seitas pentecostais que grassaram durante a década de 80, avançando inclusive sobre sua própria clientela, virtual ou real. Os atritos entre estas e os grupos umbandistas, que se tornaram relativamente frequentes, atestam o acirramento da concorrência entre eles.

A CONSTRUÇÃO DA AUTO-IMAGEM UMBANDISTA

A auto-imagem da Umbanda foi se moldando ao longo destes sessenta anos em que, de forma conduzida, passou do extremamente fragmentado ao relativamente unificado, do predominante negro ao intencionalmente branco, de construção cultural de quase marginalizados à expressão dos interesses de classes médias. Este processo pode ser acompanhado, mediante a análise dos nomes de suas unidades, tal como foram registrados em cartório, o que passamos a realizar. Em outra oportunidade¹ trabalhamos os mesmos dados de forma diversa, mais esmiuçada, em artigo a cuja leitura remetemos os interessados em detalhes. Para efeito dos interesses do momento, é suficiente uma análise das denominações mais características e predominantes.

Subdividiremos os nomes dos terreiros em duas variáveis, a auto-designação mediante a qual eles assumem uma identidade (tenda, templo ou igreja e centro) e a denominação propriamente dita, que é uma referência ao guia ou orixá, patrono da casa (Caboclo, Preto Velho, Orixá e Santo). O Quadro 3 demonstra as mudanças principais quanto às designações, ao longo dos doze períodos que vimos considerando, para 88,2% do total das mesmas, consubstanciado pela soma dos percentuais das três mais freqüentes. O designativo *Tenda* é, de longe, o mais freqüente deles e são pouquíssimos os casos em que não são seguidos pelo com-

1. I sías Nogueira Negrão (1991). "A Construção Sincrética de uma Identidade".

Quadro 3
Umbanda: Designação por Período

Períodos	Tenda		Templo*		Centro		Totais	
	NA	%	NA	%	NA	%	NA	%
29 - 44	3	8,8	2	5,9	29	85,3	34	100,0
45 - 52	16	19,5	—	—	66	80,5	82	100,0
53 - 59	752	88,0	6	0,7	97	11,3	855	100,0
60 - 63	757	90,0	27	3,2	57	6,8	841	100,0
64 - 67	844	84,8	23	2,3	128	12,9	995	100,0
68 - 70	821	85,5	22	2,3	117	12,2	960	100,0
71 - 73	1184	76,3	254	16,4	114	7,3	1552	100,0
74 - 76	1650	64,5	783	30,6	127	4,9	2560	100,0
77 - 79	1362	62,9	695	32,1	110	5,0	2167	100,0
80 - 82	717	62,3	378	32,8	56	4,9	1151	100,0
83 - 85	354	49,6	334	46,8	26	3,6	714	100,0
86 - 89	508	54,3	397	42,4	31	3,3	936	100,0
Totais	8968	69,8	2921	22,7	958	7,5	12847	100,0

* Ou Igreja, Capela etc.

plemento de Umbanda, assim como o designativo *Centro* não dispensa a especificação *Espírita*. Apenas os designativos *Templo* ou *Igreja* dispensam especificações, porém não são raros os casos em que os dois complementos anteriores também aparecem, isolados ou mesmo em conjunto.

O termo Tenda predomina amplamente, com cerca de 70% do total. Apenas nos dois períodos iniciais, *grasso modo* nas décadas de 30 e 40, não foi a designação mais comum. Nestes períodos, conforme vimos, os terreiros disfarçavam-se de centros espíritas, na tentativa de fugirem à repressão. Daí a alta incidência destes, com mais de 80% do total. O designativo Tenda, que aparecia incipientemente então, tornou-se amplamente majoritário já no terceiro período, ao longo da década de 50, atingindo seu clímax em inícios da década de 60, com o espantoso índice de 90%. A partir de então começou um lento e praticamente contínuo

declínio, até meados da década de 80, em que atinge seu menor índice, sem perder a liderança, contudo, mantendo-se a partir de então com cerca de 50% ou pouco mais.

A busca de um nome característico que identificasse seus locais de culto mas fugindo ao termo terreiro, fortemente conotado, evocador da antiga Macumba da qual se procurava fugir, parece ter sido o motivo da adoção do designativo tenda. Tinha este, ainda, a vantagem de preservar o caráter de rusticidade e humildade que dele se queria manter. Aquele termo, aliás, obteve, no cômputo total, apenas 225 incidências, menos de 2,0%. A designação roça, característica do Candomblé, ou qualquer outra que indique uma procedência africana obtiveram também, no conjunto, o total de 187 casos, ou apenas 1,3%. A Fuesp, desde seu surgimento em 1953, colocou dispositivo estatutário segundo o qual suas filiadas seriam obrigatoriamente designadas como tendas de Umbanda. Mesmo assim, um montante considerável delas, variando pelos períodos entre cerca de um quarto até pouco mais que um terço dos terreiros, preferiu manter a referência ao Espiritismo, tida como legitimadora, designando-se tendas *espíritas* de Umbanda. Muitas tendas, portanto, continuaram espíritas, embora tenham deixado de ser centros.

A partir de inícios da década de 70, as designações templo ou igreja, com índices insignificantes até então, passaram a crescer acentuada e continuamente, até meados da década de 80, atingindo em 1985 um total de mais de 40%, quase igualando o montante das tendas. Trata-se de um crescimento que se iniciou no apogeu da Umbanda e se manteve inclusive na fase de seu declínio, revelando que o movimento federativo sentiu-se suficientemente forte para assumi-la como uma religião e seus locais de culto como igrejas. Pode-se concluir que a fuga ao terreiro, a passagem inicial à tenda e final à igreja significam o abandono das raízes mágicas e negras e a assunção de um *status* religioso, de acordo com as vigências culturais ocidentais. Expressam, ao nível de identidade pretendida, as tentativas de racionalização e moralização levadas a efeito na busca de legitimidade sempre crescente.

O Quadro 4 permite ver as modificações que se verificaram na patronagem dos terreiros, durante o decorrer dos mesmos doze períodos, para 13 090 dos casos mais freqüentes entre os 14 574 possíveis, ou seja, 89,8% deles. A montagem deste quadro foi mais complexa que a do anterior, pois cada um dos terreiros pode ter vários guias constando de sua denominação, tornando-se muito grande o número de combinações possíveis. Do total destas selecionamos as seis mais numerosas, pela

Quadro 4
Umbanda: Denominações por período*

Períodos	Cab. + Outros	P.V. + Outros	Orixás + Outros	Cab. + P.V.	Santos + Outros	Cab. + Orixás	Totais
29 - 44	7 25,9	18 66,7	— —	1 3,7	1 3,7	— —	27 100,0
45 - 52	19 30,6	32 51,7	2 3,2	— —	9 14,5	— —	62 100,0
53 - 59	223 26,5	321 38,3	84 10,0	23 2,7	187 22,3	2 0,2	840 100,0
60 - 63	325 36,4	272 30,3	106 11,8	37 4,1	146 16,2	11 1,2	897 100,0
64 - 67	424 40,8	252 24,2	97 9,3	110 10,5	126 12,0	34 3,2	1043 100,00
68 - 70	410 41,6	213 21,6	81 8,2	111 11,3	127 12,9	43 4,4	985 100,0
71 - 73	732 44,9	311 19,1	170 10,4	182 11,1	151 9,3	84 5,2	1630 100,0
74 - 76	1224 47,3	436 16,9	286 11,1	175 10,6	185 7,2	178 6,9	2584 100,0
77 - 79	970 44,6	354 16,3	304 14,0	205 9,4	155 7,1	188 8,6	2176 100,0
80 - 82	563 47,6	151 12,8	139 11,8	147 12,4	83 7,0	99 8,4	1182 100,0
83 - 85	275 38,7	111 15,6	140 19,7	85 11,9	26 3,6	75 10,5	712 100,0
86 - 89	410 43,1	129 13,5	155 16,3	99 10,4	43 4,5	116 12,2	952 100,0
Totais	5582 42,6	2600 19,9	1564 11,9	1275 9,70	1239 9,5	830 6,4	13090 100,0

* Os números referentes às segundas linhas de cada período são porcentagens.

ordem: Caboclos mais quaisquer outros, exceto Pretos Velhos e Orixás, que constituem categorias específicas; Pretos Velhos mais quaisquer outros, exceto Caboclos, pelo mesmo motivo; Orixás mais outros exce-

to Caboclos, para os quais se constituiu categoria específica, e Pretos Velhos, já incluídos em categorias anteriores; Caboclos e Pretos Velhos simultaneamente; Santos mais outros, com exceção dos Caboclos, Pretos Velhos e Orixás, já também incluídos; finalmente, Caboclos mais Orixás.

Os dados demonstram que nas décadas de 30 e 40 predominavam os nomes dos Pretos Velhos, homenagem da Umbanda nascente, muito próxima à cultura afro-brasileira, aos negros escravizados que dela foram portadores. Curiosa porém significativamente, não aparecem nestas décadas iniciais os Orixás: a adoção de seus nomes os identificaria e os exporia mais facilmente à repressão; por outro lado, a adoção de nomes de Pretos Velhos não reveladores de suas origens, como, por exemplo, Pai Jacó, facilmente os faria confundir-se, conforme procuravam, com os centros espíritas. Na década de 50, começaram a perder terreno não só para os Caboclos, já ocupando o segundo lugar desde o início, mas mesmo para os Santos e Orixás, que tinham significativamente aumentado seus percentuais. É como se, neste momento inicial, quando ainda começavam a despontar as federações, houvesse uma indefinição quanto aos rumos a percorrer.

É somente a partir da década de 60 que a tendência majoritária dos Caboclos começa a firmar-se claramente, embora nunca chegasse a ser absoluta, alcançando um patamar máximo de 47,6% em inícios da década de 80. Acompanhando a ascensão destes, em sentido inverso, vêm os Pretos Velhos tendo seu contingente gradativamente diminuído, até atingir seu mínimo justamente no período 1980-82. Ao longo dos anos restantes daquela década diminuiu um pouco a distância entre as categorias, porém sem alterações substanciais. Nos anos mais recentes, os Pretos Velhos só conseguiram ao menos manter-se relativamente estáveis, com o índice aproximado de 10%, quando em companhia dos próprios Caboclos. Foi justamente nesses anos que os Orixás conseguiram alçar-se à segunda posição, com um total isolado entre os 15 e 20% e um total conjunto igual ou próximo aos 30% quando se consideram as categorias de Orixás e Orixás mais Caboclos.

A leitura do quadro revela que o predomínio dos Pretos Velhos nos períodos iniciais foi comprometido pelo movimento federativo que, a partir dos congressos de 1961, privilegiaram a figura do Caboclo, como símbolo da brasilidade pretendida pela Umbanda. É freqüente a revelação de pais-de-santo de que incluíram o nome do Caboclo entre os guias da casa, para fins de registro, por sugestão das federações. Principalmente quando o nome a ser atribuído seria o de um guia "sus-

peito" como o de um Baiano, de um Cigano ou de um Zé Pilintra. Foi desta maneira que, estimulados pelas federações, os Caboclos alçaram-se desde então ao posto de guia amplamente predominante, sobretudo se considerarmos a soma de todas as categorias em que aparece: 68,4% no seu período mais favorável (1980-82) e 58,7% na média (totais). Mais recentemente, a partir de fins da década de 70 e durante a década de 80, concomitantemente o declínio dos Pretos Velhos e ao crescimento do Candomblé, os orixás atingiram o segundo posto. Não são mais aqueles, mas sim estes os guias reveladores do apego dos terreiros aos valores de sua herança negra.

A análise das autodesignações nos revela terem os terreiros inicialmente ocultado sua identidade ao se fazerem passar por centros espíritas, nas décadas de 30 e 40. Ao se assumirem, apresentaram-se como Tendas de Umbanda, designação que permaneceu sempre majoritária. Contudo, em anos mais recentes, as tendas passaram a ceder espaço para os Templos ou Igrejas. O quadro atual nos revela sua divisão diante de duas tendências: a afirmação de sua especificidade identificadora e os apelos legitimadores da assunção de um caráter claramente religioso, porém genérico. Por outro lado, a análise das denominações nos revela uma outra divisão: entre a manutenção das raízes afro-brasileiras, representada inicialmente pelo predomínio dos Pretos Velhos e mais recentemente pela emergência dos Orixás, e a afirmação do seu caráter nacional, mediante o culto aos Caboclos.

A identidade da Umbanda não se afirma, pois, de forma unívoca, mas duplamente dividida: de um lado, entre as necessidades de sua afirmação enquanto culto específico e as pressões homogeneizadoras das demandas por legitimação; de outro, entre os apelos diferenciadores do cultivo às raízes e a adesão integradora à ideologia nacionalista. Não se trata de identidade definida, mas em processo de construção, em que elementos culturais de diversas origens sincretizam-se e, em função das necessidades do momento, derivadas das trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixados na obscuridade. Não obstante algumas tendências mais claramente perceptíveis e recorrentes, a identidade umbandista faz-se e refaz-se em função das demandas de diferenciação e legitimação, apresentando-se de forma eminentemente dinâmica e compósita.



V

UM TOQUE DE SOCIOGRAFIA

A ATUALIDADE

PAIS-DE-SANTO ...

Um dado que salta à vista, no que se refere à condição social dos "chefes de terreiro", é o predomínio feminino. Nada menos do que 67 deles, ou 79,7% dos 84 amostrados, são mulheres. Oscilando entre os trinta e os 77 anos de idade, são predominantemente casadas: 41 delas, ou 61,2% do respectivo total. Os dezessete homens são um pouco mais jovens, tendo entre 22 dois e 67 anos, também casados em sua maioria: 70,5% do total masculino. O Quadro 5 demonstra com maiores detalhes as diferenças entre pais e mães-de-santo, quanto às variáveis idade e estado conjugal.

Pela leitura do Quadro 5 fica clara uma distinção entre homens e mulheres no que se refere às faixas etárias. Enquanto estas se concentram nas faixas Intermediárias, apesar da existência de um número ainda razoável de idosas, aqueles tendem a distribuir-se de maneira mais igualitária pelas quatro faixas. Em números relativos, isto significa haver um contingente maior de pais-de-santos mais jovens e mais idosos (ambos com seis indivíduos ou 35,2% de seu total) do que mães-de-santo nestas mesmas condições (respectivamente oito ou 11,9% e quinze ou 22,4% do seu total).

Quanto ao estado conjugal e em confirmação à maior juventude dos pais-de-santo, há um número razoável de solteiros (quatro ou 23,5%), enquanto as solteiras são clara exceção (duas ou 3,0%). Em contrapartida, há um número maior de viúvas mais idosas (doze ou 17,9%) frente ao único viúvo e idoso (5,8%).

Quadro 5
Sexo, Faixa Etária e Situação Conjugal* de Pais-de-santo

Idades	Casados		Separados		Viúvos		Solteiros		Totais	
	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M
23 - 36	5	2	2	—	—	—	1	4	8	6
37 - 46	17	3	3	—	—	—	1	—	21	3
47 - 56	12	5	5	—	6	—	—	—	23	5
57 - 77	7	2	2	—	6	1	—	—	15	3
Totais	41	12	12	—	1	1	2	4	67	17

* A situação conjugal considerada é a de fato, não a legal.

Não obstante a desigualdade numérica entre homens e mulheres que dificulta a comparação, há uma nítida diferença entre eles no que se refere à idade, estas predominantemente se situando nas faixas intermediárias e aqueles tendendo a ser ou mais jovens ou mais idosos do que as mulheres. No que se refere ao estado conjugal, tanto umas quanto os outros são predominantemente casados, apesar do maior número de solteiros e de viúvas.

Podemos concluir que, genericamente, pais e mães-de-santo tendem a ser adultos ainda jovens, de meia-idade e mesmo idosos, casados ou com experiência conjugal, enquanto separados ou viúvos. A porcentagem muito pequena de solteiros (e, inversamente, muito grande de casados) configura-se plenamente quando a comparamos com a da população total: se nesta temos 38,5% de solteiros para 61,5% de casados, na nossa amostra temos respectivamente 7,1% para 92,9%¹. Suas atividades parecem não ser compatíveis com jovens e solteiros, sobretudo no caso das mulheres. As restrições colocadas por algumas federações aos solteiros, impedindo-lhes de chefiar terreiros, na prática tendem a vigorar apenas em relação a estas.

Quanto ao local de nascimento, da maioria dos 74 pais-de-santo que a ele se referiram, 42 (50,0%) são da Grande São Paulo mesmo, dividindo-se de forma quase igualitária entre a Capital (23) e outros municípios (19). Há também 21 nordestinos, ou 25,0%, dos quais sete baia-

1. O dado mais recente que obtivemos relativo à Região Metropolitana de São Paulo foi de 1980. Fonte: Indicadores Sociais para Áreas Urbanas - IBGE, 1982.

nos e quatro pernambucanos. De outros Estados, apenas nove ou 10,7%, havendo também dois estrangeiros (2,3%), uma alemã e um português. Apesar da predominância paulista, não há predominância de pessoas nascidas na Grande São Paulo: 51 deles (60,7%) são, de alguma forma, migrantes. Isto significa que, quanto a esta variável, não se assemelham eles à população metropolitana: nesta havia, em 1980, apenas 18,7% de não naturais dos municípios que a integravam². Não há como distinguir um padrão peculiar do local de origem em função das variáveis sexo, idade ou estado conjugal.

O mesmo ocorre no que se refere ao nível de instrução. Apesar do maior contingente feminino dentre os que têm nível superior – três mulheres para apenas um homem – em termos relativos a diferença se dilui, em virtude da discrepância numérica entre os dois grupos de sexo. No total de ambos, performam apenas 5,0% dos oitenta que informaram seu nível de instrução. Apenas doze, ou 15,0%, têm nível secundário, nove com segundo ciclo completo, um incompleto e dois sem informação quanto a isto. A grande maioria dos pais e mães-de-santo, 54 ou 67,5% deles, têm nível primário, dez com primeiro ciclo completo, 31 incompleto e treze sem informação. Há também dez (12,5%) analfabetos ou semi-analfabetos, sem escolarização. Quanto ao nível de instrução, não há diferença significativa entre estes e a população total da área metropolitana, que apresentava, em 1980, 3,0% formados em curso superior, 13,8% formados em curso médio, 65,7% com curso primário e 17,5% analfabetos³.

E quanto à ocupação que as duas categorias claramente se distinguem. Enquanto 36 das 67 mães-de-santo (ou 53,7%) são inativas, aposentadas ou donas de casa sem trabalho remunerado, entre os dezessete pais-de-santo apenas três (ou 17,6%) são aposentados. Além disso, cinco delas (7,5%) declararam ter a "Umbanda" ou a "religião" como profissão, inexistindo este caso entre eles.

Dentre os ativos, nove deles, ou 64,3%, são comerciantes, dos quais um dono de bar e restaurante, dois donos de loja de artigos de Umbanda, um vendedor ambulante, um representante comercial, um proprietário de firma de consertos de aparelhos eletrônicos e um negociante de artesanato. Apenas sete delas, ou 22,5%, também o são, dentre as quais uma dona de pequeno bar, uma dona de loja de artigos de Umbanda, uma

2. *Idem* à nota anterior.

3. *Idem, ibidem.*



Dona Lucia, mãe-de-santo da Tenda de Umbanda Caboclo Guaraci, comanda sua gira.

dona de cozinha industrial, uma representante de produtos químicos, uma pintora em gesso e uma dona de loja de roupas.

Há seis (42,8%) trabalhadores manuais entre os pais-de-santo ativos (entre os quais dois motoristas, um mecânico de automóveis, um cabeleireiro e um padeiro) e doze (38,7%) entre as mães-de-santo na mesma condição (três costureiras, duas faxineiras, duas cabeleireiras, duas auxiliares de enfermagem, uma passadeira, uma agricultora e uma overloquista).

São poucos os trabalhadores não manuais: um professor secundário, um que afirmou trabalhar na "área de segurança", uma professora sem especificação e uma contadora. Há ainda uma estudante de pós-graduação, cursando Psicopedagogia.

Somando-se as inativas às que têm a Umbanda como única ocupação extradoméstica, temos 41 mães-de-santo, ou 65,0% delas. São aposentadas ou donas de casa dependentes de seus maridos que predominantemente assumem esta condição. Situação bastante distanciada da dos pais-de-santo, dos quais apenas três (15,0%) são aposentados, como vimos. Exercendo suas atividades profissionais, têm eles na Umbanda uma "segunda jornada". Esta dedicação feminina exclusiva à Umbanda faz com que elas também a assumam preferencialmente como fonte de renda: dezenove delas, ou 28,3%, admitiram cobrar pelas consultas, contra apenas três (17,6%) deles.

No que se refere à formação religiosa de origem, como era de esperar, 47 dos 76 pais-de-santo que se referiram à religião da família, ou 62,0% deles, nasceram no Catolicismo. Vêm a seguir os de famílias kardecistas: oito (10,5%). Merecem menção ainda os provenientes de famílias a um só tempo católicas e kardecistas e os provenientes de famílias já umbandistas, cada um dos quais com seis deles, ou 7,9%.

Somando-se todos aqueles que têm formação católica, isolada ou concomitantemente com outras experiências religiosas, temos nada menos do que 53 pais-de-santo, ou 69,7%. Usando-se o mesmo procedimento para os que têm formação kardecista, encontramos dezesseis deles ou 21,0%. Esta tão predominante influência católica, aferida através de critérios quantitativos, pode ser atenuada se atentarmos para o fato de que boa parte dos católicos o são apenas nominal ou formalmente, enquanto a influência kardecista tende a ser muito mais efetiva.

De qualquer forma, dezesseis dos 47 pais-de-santo que tiveram formação inicial católica, isolada ou associada a outra, passaram pelo Kardecismo antes de se tornarem umbandistas. Isto eleva para 32 o total dos que tiveram influência kardecista, ou seja, nada menos do que 42,1%



A mãe-de-santo dona Nega, do Templo Espiritual de Umbanda Pai Velho, posa diante de seu altar.



Dona Izídia, mãe-de-santo da Senzala de Umbanda Caboclo Pena Azul e Vovó Júlia. "puxa" "ponto cantado".

deles. A influência do Kardecismo, portanto, é bem maior e significativa do que os dados iniciais permitiam supor.

A iniciação na Umbanda começou muito cedo: dentre os 71 que forneceram estes dados, onze mães-de-santo iniciaram-se até os treze anos de idade, ou seja, 20,0% do total de 55. Quanto aos dezesseis pais-de-santo, seis deles (37,5%) também. Vimos que estes tendem a ser relativamente mais novos que aquelas, em razão mesmo de haverem se iniciado mais cedo, revela-nos este dado. As mães-de-santo, em sua maioria, iniciaram-se, contudo, ainda adolescentes ou adultas muito jovens: 31 delas (56,4%) entre os catorze e os 23 anos. Já apenas quatro (25,0%) dos pais-de-santo iniciaram-se nesta faixa etária.

A partir de então, nas faixas etárias mais elevadas, poucas delas se iniciaram: oito (14,6%) entre os 24 e 33 anos, três (5,4%) entre os 34 e os 43 e apenas duas após os 44 (3,6%). Entre eles, ao contrário, há um ligeiro crescimento na faixa de iniciação entre os 24 e 33 – cinco deles ou 31,2% – para então dar-se uma abrupta queda: apenas um (6,2%) na faixa entre os 34 e 43 e nenhum mais após ela.

Na maioria dos casos foram doenças do próprio informante ou de seus familiares que os conduziram aos terreiros. Foram levados pelos pais quando crianças – daí o elevado número de conversões de crianças e adolescentes – ou foram levar seus filhos, esposos e pais para se tratar de doenças as mais variadas, a mais freqüente delas doença mental. Nada menos do que 51 dos 84 pais-de-santo, ou 60,7%, estão neste caso. Não conseguindo cura através dos tratamentos médicos a que se submeteram, foram tratados nos terreiros. A cura veio sempre através do “desenvolvimento da mediunidade” e da “prática da caridade”, pois tratava-se realmente de “problema espiritual” e não de saúde física ou mental.

Algumas vezes não é a doença, mas outros dramas pessoais como o desemprego, a separação conjugal, danos materiais, morte de pessoas queridas etc., que atuaram na mesma direção, o que ocorreu em ao menos dez casos (11,9%). Nos restantes 21 casos (25,0%), temos pessoas que já nasceram no universo da Umbanda, ou nele foram introduzidos por parentes e amigos, sem a ocorrência de nada excepcional: gostaram e ficaram.

A aceitação da mediunidade não foi tranquila para grande parte dos entrevistados. Costumam dizer que só se adere à Umbanda “pela dor ou pelo amor”, isto é, premidos pelo sofrimento da doença, da desgraça, ou atraídos pelo desejo de ajudar o próximo. Na maioria das vezes ressaltam: “eu vim pela dor”. Alguns depoimentos ilustram a experiência da aceitação da mediunidade e da chefia dos terreiros:

Antes de ser umbandista, freqüentava a Igreja Católica. A iniciação se deu por doença. Sentia muitos sintomas, dor no peito, formigamento nas mãos, braço esquerdo principalmente. Eu procurava médicos, Hospital das Clínicas e ninguém encontrava solução [...] Uma pessoa que era do Centro Espírita, ela me esclareceu que o que estava acontecendo comigo era problema espiritual [...] No dia em que fui ao H. C. fazer o exame, que eu estava já em desespero, marquei um cateterismo que era a única esperança de que se encontrasse a explicação do que estava acontecendo comigo. O aparelho quebrou na hora em que ia entrar, foi quando eu retornei [ao Centro Espírita], falei com o Baiano [espírito, tipo de "guia" da Umbanda] e ele me esclareceu que tinha que prestar caridade aqui na terra. Foi então que eu assumi, comecei a freqüentar (I 28-CM).

Então eu passei a freqüentar diretamente devido a uma doença que meu filho tinha, que obrigou eu a procurar. Eu já tinha freqüentado mesa branca [Kardecismo], isto devido à perturbação que eu tinha [...] Não era doença de médico [...] Eu quase morri em pensar uma solução pela Umbanda, mas o menino estava se sentindo bem, muito bem e eu não podia me afastar. E foi bom para mim também, porque eu também vivia perturbada [...] E eu fiquei assim, vou num, vou no outro e quando foi um dia, cisme e abri uma tenda (I 24-CI).

Eu tinha uma indústria aqui, tudo isso aqui era uma indústria [...] Na Umbanda nós temos uma missão e eles [os "guias"] sempre pede pra tomar conta, olhar, e eu não queria porque eu, além de tudo, sou dançarino. Já estive na Alemanha, na França, Estados Unidos, Japão, Portugal etc. [...] E eles então avisando eu pra tomar conta. E o que eles fez? Eu perdi um filho, pegou fogo em toda minha fábrica de hola de Natal. Tudo isso aí. Então eu disse: se a minha missão é essa, eu vou seguir (I 11-CM).

Através destes depoimentos podemos perceber como a doença, o fato excepcional significativo (o aparelho de cateterismo que quebrou) ou uma desgraça pessoal são interpretados, de acordo com os códigos espíritas, como um sinal ou advertência, mais branda ou mais severa, de que os guias querem incorporar-se para ambos praticarem a caridade e assim evoluírem espiritualmente. Isto é visto por eles como sua missão, da qual não podem escapar senão mediante graves riscos. Mesmo assim, os chamados resistem, cépticos ou apegados à vida material. Uma informante disse à mãe-de-santo que a queria iniciar como médium:

Eu me sinto bem aqui, sou grata, me sinto em paz. No que eu puder ajudar vocês a levantar isso, a levar pra frente isso, vocês podem contar comigo, dentro das minhas condições. Mas vestir roupa branca eu não quero (I 29-CM).

Vencidas suas resistências, dona Ana começou a incorporar. Mas, por ser médium inconsciente, apenas se sentia adormecer e, de início, não acreditou em suas capacidades mediúnicas. Muito relutantemente, acedeu em atender uma senhora gravemente enferma:

No dia seguinte eu soube que os médicos, quando foram examinar a dona Júlia, disseram: "Tem um milagre aqui. A Senhora não tem absolutamente nada". E tinham feito até a biópsia na mulher. Foi feito, constatou o câncer e os médicos não tinha nem dado garantia [...] Essa foi a decisiva na minha vida, que eu falei: "Então tem alguma coisa, por que me negar?" (*Idem*).

As vezes a resistência se dá pelo apego às coisas materiais, ou pelo comodismo que a situação econômica estável provoca:

A abertura deste terreiro se deu por motivo de doença de meu marido e minha [...] Filha, eu resisti por 24 anos em abrir esta casa. Eu pensava: se tenho uma lojinha de roupas e meu marido possui quatro casas alugadas, não tenho motivo para abrir um centro. Diante desta minha atitude, sabe o que aconteceu? Apodreceu um rim, hoje eu só tenho um rim. Aí o orixá montou na minha cabeça e disse para eu abrir a casa, pois minha saúde dependia da caridade (I 12-CM).

Há, portanto, um certo caráter de imposição por parte dos guias, no chamamento à missão, a que os pais-de-santo se resignam, sem deixar, porém, de afirmá-la:

Segundo o chefe de terreiro, a vida de minha mãe estaria na minha mão. Se eu aceitasse o umbandismo, ela melhoraria, como de fato aconteceu. Não foi por minha vontade; praticamente eu fui pressionada, induzida a isto, pois eu nunca tinha aceitado a Umbanda, o Espiritismo (I 23-CM).

Vencidas as resistências e assumidas as missões que lhes foram predestinadas, surgiram os novos pais e mães-de-santo. Embora resignados com seus ofícios, consideram suas vidas sacrificadas, sofridas:

Moro sozinha aqui, com Deus, e cumpro minha missão direitinho. Agora, te falo: é sofrida, a missão é sofrida, porque eles [os "guias"] experimenta tudo o que é lado para ver qual é sua paciência, para ver se você tem fé em Deus (I 31-CI).

São vários os transtornos por que passam os pais-de-santo ao assumirem sua condição. Depoimentos permitem avaliá-los:

Vinham mais de cem pessoas e ficavam no meu quarto, no quarto de minhas filhas, no banheiro, no banheiro pequeno, na sala, entende? Eu comecei a me sentir mal [...] Vinham me buscar para ir a hospitais, vinham me buscar para ir nas casas. Então a minha vida começou a se tornar assim uma vida só para a espiritualidade. E eu comecei a ficar doente, cansada, tive estafa (I 29-CM).

[A vida de mãe-de-santo] é sofrida porque ela exige muito da gente [...] Horários, coisas que nós devemos fazer, que não devemos [...] Se eu tiver que levantar seis horas da manhã pra fazer uma oração, eu tenho que levantar seis horas da manhã [...] Se eu



"Mãe" Ziula exibe orgulhosamente suas gêmeas recém-nascidas, diante do altar do seu Templo de Umbanda Ogum de Ronda e Cigana Rosa.

tiver que ir numa cachoeira, não importa se eu tenho tempo ou se eu não tenho [...] Exige muito da gente, tempo, paciência, amor. Você está dormindo na sua cama, de repente alguém bate na sua porta precisando de você... Por isso que eu acho que é sofrido (I 72-C1).

Os transtornos, por vezes, estendem-se inclusive à vida familiar. Duas mães-de-santo, ao assumirem-se como tal, relataram ter que optar entre a Umbanda e suas famílias:

A partir daí deixei juventude, deixei tudo de lado e depois acabei casando e o casamento não deu certo exatamente por causa da religião, a ponto de meu marido falar: "Ou eu ou o terreiro". Eu optei. Embora não tinha nada contra a pessoa dele, mas ele me conheceu dentro do terreiro, então eu achei que não era justo... (I 30-CM).

Até três anos atrás o meu pai me machucou muito, falava muita coisa, não admitia de maneira nenhuma que eu pertencesse ao espiritismo, né!? Porque ele acreditava no fim do mundo e ele dizia que eu era uma pessoa escolhida por Deus. Que eu jamais poderia sair da religião (I 64-C1).

Outra fonte de insatisfação no desempenho do papel é a ingratidão de muitos dos que se valeram do seu auxílio. Afirma a mesma mãe-de-santo:

É uma missão dura também, porque às vezes você faz prás pessoas, você ajuda, você ampara e depois até acontece da pessoa passar perto de você na mesma calçada, anavessa pro outro lado (*Idem*).

Mas, mesmo assim, há gratificação:

É muito gostoso, é muito gratificante você saber que você dá apoio, não eu, as entidades, eu sou mero instrumento. É que as pessoas às vezes vêm com problema, vêm desesperada: aí você escuta, a entidade escuta, dá conselho, orienta. Passa uns dias, a pessoa volta, melhorou. É gratificante ver o que você pode fazer pro ser humano (*Idem*).

A manutenção dos terreiros, o trato cotidiano com filhos-de-santo e clientes são atividades absorventes que consomem o tempo e a energia de pais e mães-de-santo. Mesmo quando as giras são menos frequentes, há o atendimento individual aos clientes fora delas, as chamadas consultas, a feitura dos "trabalhos" (oferendas aos orixás) dentro e fora dos terreiros, idas a praias, matas, cemitérios e cachoeiras, organização de festas. Não é por acaso que aproximadamente dois terços das mães-de-santo têm o terreiro como única atividade extradoméstica. Os pais-de-santo, que, em sua grande maioria, exercem uma atividade profissional, têm na Umbanda uma sobrecarga, a menos que dividam com suas "mães-

pequenas" as responsabilidades de direção dos terreiros, o que acontece com alguns deles. Não obstante o caráter absorvente de suas atividades, alguns poucos afirmam conseguir separar suas vidas particulares da vida religiosa e preservar seu tempo pessoal:

Eu não sou fanática da espiritualidade. Eu fui envolvida por meio de minha filha e sou só uma seguidora da religião espírita, mas eu tenho minha vida à parte (I 29-CM).

10

... SEUS TERREIROS ...

A partir da caracterização geral dos bairros em que se situam os terreiros, da situação socioeconômica dos pais-de-santo (e também dos médiuns e da clientela, quando possível) e na tentativa de analisá-los mais apropriadamente, resolvemos dividi-los em três tipos: os de Classe Média (CM), os de Classes Inferiores (CI) e os de Periferia (P). Trata-se de um critério ambivalente, pois nos utilizamos tanto de indicadores sociais quanto espaciais, na sua formulação. Passemos a defini-los, antes de entrar em outras considerações teórico-metodológicas sobre a tipologia.

Terreiros de CM são considerados aqueles situados em bairros e regiões comerciais e residenciais da cidade, centrais ou não, plenamente providos de serviços públicos, com imóveis de padrão médio ou elevado em termos de tamanho, acabamento e aspecto. Seus pais-de-santo (ou aqueles de quem dependem) tendem a ser pessoas de razoável poder aquisitivo, comerciantes ou profissionais relativamente bem remunerados, estes últimos normalmente com nível médio ou superior de instrução. Embora atendam a uma clientela pobre e carente, há sempre um núcleo de médiuns e clientes melhor situados economicamente que os mantêm.

Terreiros de CI são aqueles localizados em bairros mais populares e pobres, normalmente distanciados do Centro, mas ainda bem servidos em termos de transporte, saneamento e estrutura urbana em geral. Tendem a apresentar uma certa mescla de imóveis, mais antigos e novos, maiores e menores, incluindo às vezes autoconstruções. Seus pais-de-



Fachada do Templo Espiritualista de Umbanda São Benedito, sede da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, presidida por Jamil Rachid.

santo, médiuns e clientes tendem a ser trabalhadores manuais ativos ou inativos, de baixa renda e nível de instrução, que às vezes só com muitas dificuldades conseguem mantê-los.

Distanciados do Centro ou dos bairros mais centrais, os terreiros de P encontram-se localizados em regiões com precários serviços públicos, alguns mesmo inexistentes, tais como iluminação, água encanada, arreamento e pavimentação. As casas são precárias, improvisados barracos e construções de alvenaria sem reboque e acabamento, ao lado de outras melhores mas ainda muito pobres. Favelas e cortiços estão aí incluídos, mesmo que localizados em bairros mais centrais ou em algum bolsão pobre dentro de bairro melhor equipado, de classe média. Neles convivem pais-de-santo, médiuns e clientes paupérrimos, sobrevivendo de expedientes e sem situação profissional definida, ao lado de outros apenas pobres.

Pela caracterização pode-se perceber que o critério espacial e o socioeconômico nem sempre se superpõem. Assim como há favelas e cortiços em guetos dentro de bairros centrais, há também terreiros de CM em bairros distanciados, porém de padrão urbanístico e social mais elevado. Por outro lado, o critério é ambíguo também do ponto de vista teórico, pois embora envolva o conceito de classe social, opera como um sistema de estratificação: em um nível superior, terreiros de classe média e média alta; em um nível intermediário, terreiros de classe média inferior e proletária; em um nível inferior, setores marginalmente dispostos em relação à estrutura ocupacional. Por estas razões preferimos considerar o esquema como típico-ideal e não empírico ou estritamente classificatório. Será apenas um instrumento para clarificar, do nosso ponto de vista, o universo pesquisado.

De acordo com o critério adotado, dos 87 terreiros amostrados, 29 (33,3%) são de CM, 38 (43,7%) de CI e vinte (23,0%) de P. Chama a atenção desde logo o elevado contingente de terreiros de CM, um terço do total. Este número flagrantemente maior que o correspondente da população total indica que as classes médias não foram importantes apenas na gênese da Umbanda, conforme salientaram alguns autores¹, mas continuam a sê-lo. Por outro lado, esta importância, que pode ser detectada não apenas em nível quantitativo mas também qualitativo, não pode obscurecer o fato de que dois terços dos terreiros, inquestionável maioria, são terreiros de quase marginais e subalternos, o que vem corroborar tese mais recente que entende a Umbanda como uma reinterpretção, a partir da margem, das vigências culturais².

1. Roger Bastide (1971); Renato Ortiz (1991) e especialmente Diana Brown (1977).

2. Fernando G. Brumana e Elda G. Martinez (1991).

Passemos a exemplificar agora os três tipos de terreiro. Trata-se de casos empíricos bem próximos aos tipos ideais considerados.

TERREIRO DE CM

TEMPLO ESPIRITUALISTA DE UMBANDA SÃO BENEDITO
RUA ALVES GUIMARÃES, 940, PINHEIROS, SP

Espremido entre grandes prédios de apartamentos, o Templo parece menor do que realmente é. Situado em bairro central de São Paulo, nas imediações do Sumaré e próximo à avenida Paulo VI, é também sede da Uteucesp de Jamil Rachid, acima mencionado. Prédio rústico especialmente construído para seus fins religiosos, tem o aspecto convencional das capelas cristãs, com sua pequena torre central servindo de abrigo para um ícone.

Dentro, um salão capaz de acomodar cerca de cem assistentes, sob o olhar vigilante de São Jorge-Ogum logo à entrada, e o espaço reservado para as giras, bem à frente do congá com sua parafernália de santos, orixás e "guias". Nele realizam-se rituais de Umbanda e de Candomblé, estes mais raros do que aqueles e também de uma forma branqueada do mesmo, sem pés descalços, vestimentas tradicionais e sacrifícios animais. Como terreiro, está sempre aberto para o atendimento de clientes que o procuram mesmo durante as manhãs e as tardes, para consultas e "passes" com os médiuns de plantão. Como federação, lá funciona a secretaria da mesma e lá ocorrem as reuniões de domingo de manhã com os pais-de-santos filiados.

TERREIRO DE CI

TEMPLO DE UMBANDA OGUM DE RONDA E CIGANA ROSA
RUA TOMÁS FRANCISCO PIRES, 47, PARQUE SÃO RAFAEL, SÃO PAULO, SP

O Parque São Rafael dista uma hora e quinze minutos de ônibus da estação Belém do Metrô. Ao longo dos 31 quilômetros da avenida Sapopemba, que dá acesso ao bairro, há boa infra-estrutura urbana e comercial, mas ele mesmo é pobre e residencial. A rua em que o terreiro se localiza é asfaltada, com maioria de casas de alvenaria com acaba-



Fachada do Templo de Umbanda Ogum de Ronda e Cigana Rosa.



Dona Nega, seus netos e bisneta em sua residência, onde funciona o Templo Espiritual de Umbanda Pai Velho.

mento. Pequeno bar e empório são as únicas instalações comerciais nas redondezas.

A casa de dona Ziula é um pequeno e simples sobrado, com sua parte frontal inferior demolida e aguardando reforma. A residência fica na parte superior, a que se tem acesso por escada externa de madeira, bem íngreme e precária. Nela se acomodam a mãe-de-santo, seu marido e três filhos pequenos, em sala, quarto, cozinha e banheiro.

O terreiro fica aos fundos, na parte térrea, consistindo de uma cobertura de telha de amianto apoiada nos três muros divisorios, com a entrada completamente aberta, dando para um pequeno pátio entre ele e a casa. Ao fundo, o altar permanente com seus guias e santos característicos, diante do qual se abre o pequeno espaço reservado às giras, separado do local da assistência, onde se situam quatro bancos rústicos, por um parapeito de madeira. À direita do altar, os atabaques; à esquerda, na parede lateral, um quadro do Sagrado Coração de Jesus. Chão de cimento rústico, teto enfeitado com bandeirolas coloridas.

Dona Ziula tinha 31 anos por ocasião da pesquisa, é dona de casa e seu marido é "chefe de pátio", encarregado do depósito em que "ele comanda". É o presidente do terreiro e o principal tocador de atabaque. As giras são animadas, com a presença de cerca de vinte pessoas na assistência e dez médiuns, principalmente mulheres. Há, também, crianças presentes, que cantam os pontos e se divertem com as estripulias das "Crianças", Marinheiros, Baianos e Pombas Giras. O ambiente das giras é festivo, exceto no momento das rezas e incorporação dos orixás mais "sérios".

TERREIRO DE P

TEMPLO ESPIRITUAL DE UMBANDA PAI VELHO
RUA CENOBITAS, 33, VILA CONSTÂNCIA, SANTO AMARO, SP

A avenida mais próxima que liga o bairro à cidade, e por onde passam os ônibus para o Centro, metrô e região de Santo Amaro, é a Yervant Kissajikian, a mais movimentada na área, ao longo da qual se situam regiões comerciais e residenciais de níveis variados. Embora relativamente próxima a ela, a rua onde se situa o terreiro é uma viela íngreme, com esgoto correndo a céu aberto e sem pavimentação, com apenas alguns seixos possibilitando a passagem de raros automóveis. As crianças brincam na rua.

A casa de dona Nega, como é conhecida a mãe-de-santo, é um cortiço com um total de cerca de dez pequenos e rústicos cômodos, onde moram também seus filhos, netos e bisnetos. O espaço reservado ao terreiro é um deles, com aproximadamente três metros por três: congá ao centro na parede de fundo, dois atabaques à esquerda e o teto forrado de bandeirolas coloridas. Nas paredes, as imagens e quadros de sempre, com a curiosidade da presença do padre Cícero e do papa João Paulo II.

A gira assistida reuniu menos de dez assistentes, unicamente parentes e vizinhos, em que nove médiuns incorporaram Pretos Velhos, Caboclos e Baianos, além de um Exu tresmalhado, logo expulso.

Dona Nega tem 61 anos, é viúva e analfabeta. Vive do pouco que consegue cobrar pelas consultas dadas a seus pobres clientes e da renda do pequeno bar que improvisou na frente de sua casa. Quando chega um freguês eventual, é chamada pelos netos para atendê-lo.



Na maioria dos casos, os terreiros fazem parte do espaço doméstico, funcionando nas dependências da casa: na sala, em um quarto, na cozinha, no quintal e até na área de serviço. Em outros, um espaço especial lhe é reservado, não tendo outra função que a ocorrência das giras. Normalmente, após alguns anos de funcionamento em local doméstico que se transforma em sagrado no momento ritual, constrói-se um barracão no quintal, um "puxado" lateral junto à parede da casa, ou mesmo um segundo pavimento sobre ela:

Dois anos depois que eu fiz o santo, trabalhei em terreiros dos outros; você vê coisa ruim e coisa boa. Então falei pro meu velho: "Vou abrir meu centro, eu posso?". Ele disse que sim. Aí ficou um ano e pouco na, aí na parte do meio onde mora minha filha, eu fiquei ali. Depois passei na cozinha. Da cozinha eu passei pra cá [piso superior da borracharia de seu filho, situada na parte frontal de sua casa] (I 48-P).

A mobilidade espacial do terreiro não é apenas interna ao espaço doméstico, mas acompanha os pais-de-santo em suas mudanças de domicílio, às vezes não apenas intra, mas também intermunicipais:

Aí eu comecei a trabalhar, morei oito anos no Campanário e oito anos funcionou direitinho a minha tenda lá. Aí depois eu mudei para a Vila Campestre, lá não tinha lugar

para eu ficar, eu fazia particular [dava apenas consultas, sem realizar giras]. Fiquei particular, depois de lá eu mudei para Taubaté e de Taubaté eu voltei para cá e agora eu tenho meu barracão lá, bom para trabalhar, mas o meu filho ficou sem moradia... (I 35-CI).

Mesmo sendo espaço religioso específico, na maioria das vezes ele não deixa de ser domiciliado no próprio endereço residencial. São relativamente raros os terreiros que têm endereço próprio, funcionando de forma independente de residências, construídos ou alugados para este fim. Entre os de P, não foi localizado nenhum nesta condição. Entre os de CI, apenas quatro, ou 10,5% do seu total. Entre os de CM, doze ou 41,8%. A estes últimos podem ser acrescidos mais alguns outros que, embora constando do domicílio do pai-de-santo, são muito bem instalados e não interferem de forma alguma na rotina doméstica, com entradas independentes e todas as instalações necessárias ao seu funcionamento. Por exemplo, um deles ocupa todo um pavimento do pequeno edifício de três andares que é a residência do pai-de-santo.

Um dado bem reflete o caráter efêmero e mutável do domicílio dos terreiros de P e de CI. Na tentativa de localizá-los, partimos de listagens em ordem cronológica inversa, isto é, daqueles cujas datas de registro eram as mais recentes, desde 1989. Mesmo assim, aproximamo-nos do total de setenta terreiros não-localizados, por motivo de mudança ou fechamento. A grande maioria dos não-localizados eram domiciliados em bairros periféricos e pobres.

Outro dado vai na mesma direção. Após quatro anos da realização dos levantamentos de campo, selecionamos oito terreiros entre os então visitados, a que retornamos para obter permissão para fotografar suas giras. Apenas três deles estavam funcionando normalmente. Os cinco restantes estavam parados: um por motivo de estado adiantado de gravidez da mãe-de-santo, dois por motivo de desemprego dos maridos das mães-de-santo, o que inviabilizou economicamente o funcionamento do terreiro, ainda um por motivo de doença do pai-de-santo e o restante por conversão da antiga mãe-de-santo ao Kardecismo, cujas sessões estava ela freqüentando. Uma das mães-de-santo que teve que fechar seu terreiro por desemprego do marido estava de mudança para Santos e não tinha projetos imediatos de reabri-lo.

Fora, portanto, os terreiros de CM, que são mais estáveis, sedentarizados, os demais tendem a refletir a instabilidade e a precariedade de vida das camadas sociais onde seus adeptos são recrutados. Acompanham os pais-de-santo em seus deslocamentos espaciais e sociais e per-

manecem com eles nos momentos de relativa estabilidade, deixando de funcionar quando eles não conseguem reunir as condições necessárias para tal, funcionando em melhores ou piores condições conforme consigam obtê-las.

Não obstante esta dependência dos terreiros das condições existenciais dos seus chefes, os mais estáveis deles são aqueles em que estes conseguiram formar um grupo mais amplo de sustentação, normalmente recrutando seus parentes, mas há casos também de grupos de amigos:

É tudo família que trabalha aqui. É neto que é pai-pequeno do terreiro, tem a filha, tem a outra neta, tem sobrinho, tem tudo que trabalha, é tudo família (I 36-CI).

Porque aqui nós somos em quatro: eu, a mulher e o casal de filhos. Então a gente tá pensando em ficar só entre a gente da família (I 61-CI).

Aí, então, a gente foi fazendo aqui, foi crescendo, foi os próprios sobrinhos [...] avisam um outro amigo, o outro amigo avisa o outro parente, então aqui a gente já está com 22 filhos da casa [...] De parentes, eu, você [o filho], a Valéria e o Julinho, quatro pessoas [...] É, três filhos e eu (I 69-CI).

Tenho as minhas duas irmãs, que são mais velhas que eu [...] tem os meus cunhados... tem a minha filha [...] ela é tabaqueira [...] e tem os outros, que no fim acaba sendo tudo parente, né? (I 76-CM).

... SUAS GIRAS E SEUS GUIAS

As sextas-feiras não são mais os dias prediletos de os orixás descerem nos terreiros. Estão perdendo terreno para os sábados: 31 dos oitenta terreiros que realizam giras, ou em 38,7% deles, as fazem neste dia, sendo que 26 dos mesmos as realizam exclusivamente aos sábados e os demais em combinações com outros dias. Já as sextas-feiras continuam a ser preferidas por 24 deles (30,0%), dos quais dezessete com exclusividade. Seguem-se, isolados ou em combinações, as quartas-feiras (12 ou 15,0%), as terças (10 ou 12,5%), as segundas e os domingos (8 ou 10,0% cada um) e finalmente as quintas (7 ou 8,7%).

A preferência pelo sábado parece decorrer do estilo de vida da metrópole, imposto pelo seu ritmo de trabalho e pela imensidão espacial. Se para a maioria dos pais-de-santo os terreiros são parte de suas residências, ou então deles residem próximos, para os médiuns esta não é a regra. Ao contrário, tendem a morar distanciados e necessitam tomar precárias conduções para chegar até eles.

Quando eu comecei a gira era terça e sábado. Depois eu fui trabalhar, eu vi. A gente também tem que ver o lado dos outros. Os outro chegava do serviço. As mulher chegava do serviço e aquelas que tinha marido tinha que correr pra fazer comida, pra depois vim correndo pra cá. Aí num dá... O que é que a gente fez: vamos botar um esquema assim, é só aos sábados, porque não tem desculpa [...] Além de chegar do serviço mais cedo, no domingo tem o dia todo pra ficar em casa (I 21-P).



Gira em homenagem aos Pretos Velhos no Templo de Umbanda Ogum de Ronda e Cigana Rosa.



Filha-de-santo incorpora "Guia" em gira na Tenda de Umbanda Caboclo Guaráci.

Nós trabalhamos de quinze em quinze dias, só aos sábados. Só aos sábados no terreiro, entre duas e seis da tarde. A gente faz isso aí, porque todo mundo trabalha. Uns têm muito compromisso (I 78-CI).

[Terreiro que só tem giras às quartas-feiras:] Às vezes não vêm muitos médiuns, vêm poucos, uns trabalham, chegam em casa nove horas da noite, não dá tempo de vim... (I 33-P).

Eu toco dia de sábado justamente para facilitar para os médiuns, meio de semana trabalham, têm uns que chegam tarde, ou estuda, então eu toco dia de sábado que é um dia que eles não têm aula, tá mais descansado (I 65-CI).

Por vezes a fixação dos dias das giras se dá em função das disponibilidades dos próprios pais-de-santo. É o que ocorre com Pai Fausto, pai-deiro que trabalha aos fins de semana e que fixou às segundas-feiras à noite, ocasião de suas folgas semanais, o dia e horário de sua realização. A idade avançada dos mesmos pode também influir, alterando a periodicidade das giras:

Antigamente a gente era mais nova, a gente tinha mais ânimo para tocar, tocava quarta, sexta e, às vezes, até domingo (I 24-CI).

[Quando] minha idade era uma idade mais nova, então no começo eu fazia gira na segunda, na quarta e na sexta [...] Depois, pelo meu guia mesmo, porque eu tinha idade, então comecei a fazer duas giras, por exemplo, uma era na segunda e outra na sexta. Depois eu passei para a sexta, né? (I 14-CM).

Pelos depoimentos vê-se que não apenas o dia de preferência alterou-se, mas também a periodicidade das giras e seus horários.

Anteriormente nós trabalhávamos toda semana de sábado à noite [...] Este ano nós estamos fazendo de quinze em quinze dias, justamente para facilitar para o pessoal que trabalha de sábado. [...] É à tarde, às três horas (I 23-CM).

Há outros fatores intervenientes também, que alteram os horários. Mãe-de-santo que iniciou sua gira às quinze para as dez de uma noite de sábado argumentou que não adiantava começar antes da novela acabar, "já que ninguém é de ferro". Outra que mudou o dia da gira para o domingo assim se justificou:

Eu fazia aos sábados... Inclusive, quando eu comecei, era segunda, quarta e sábado. Mas, como tinha muitos jovens, muitas meninas que tinha namorados, festas, casamentos, essas coisas... Então estavam faltando, chegavam tarde... Então, eu resolvi passar pra domingo, porque assim... oito e meia, nove horas, já tá acabado os trabalhos, eles já estão mais... E também não incomoda muito os vizinhos o toque do atabaque (I 62-P).



Filhas-de-santo entoam cânticos de abertura em Gira de Caboclo na Senzala de Umbanda Caboclo Pena Azul e Vovô Julia.

As tradicionais giras três vezes por semana pertencem ao passado. Dos sessenta terreiros que as realizam semanalmente, apenas três deles as mantêm nas segundas, quartas e sextas. Quatorze as realizam duas vezes por semana, e a grande maioria, 43 terreiros, apenas uma vez. Quinze outros realizam giras quinzenais, três giras mensais, e um elabora um calendário trimestral, variável. Dada a exigüidade do tempo disponível para as giras, a solução é distribuir as homenagens às diversas linhas ao longo do mês:

Como [o tempo] é curto, é das oito às dez horas, é os Caboclos e Preto Velho nesse sábado, no outro é o Boiadeiro que seje [...] No outro sábado falou: gente, faz tanto tempo que a gente não canta, não dá passagem pro Povo das Águas, então vamos cantá, saudar o Povo das Águas (I 21-P).

As giras, portanto, se tornam menos frequentes e seu tempo de duração também diminui, sob a pressão do cansaço dos que trabalham ou estudam, ou ainda dos horários dos ônibus. A adoção do sábado como dia preferencial busca atenuá-la, mas muitas vezes colide com o lazer do fim de semana. Nestes casos, tenta-se o equilíbrio no atendimento das exigências do trabalho e da diversão, marcando-se as giras para as tardes de sábado ou mesmo para as de domingo. Nestas ocasiões há mais tempo disponível para as homenagens aos guias e para as consultas, com a vantagem adicional de fugir a infrações da lei do silêncio, comuns nas giras noturnas, a não ser quando se alteram os ritos tradicionais:

[Começo] às oito horas e não tenho horário para terminar. Eu não dou o toque de atabaque porque aqui é pequeno e não dá, tem criança e eu então não toco atabaque. Então, por isso eu posso continuar os trabalhos até uma hora, meia-noite, até a hora que for, porque não atrapalha ninguém. Se fosse o toque de atabaque, até as dez teria que ser encerrado (I 34-CI).

Nas giras descem os espíritos, genericamente chamados de guias, orixás ou santos. Descem incorporando-se nos médiuns, inclusive nos pais-de-santo, invocados e despedidos por seus pontos cantados, ao som dos atabaques e (ou) das palmas ritmadas. Nem todos descem para trabalhar, isto é, para atender os aflitos clientes que vêm procurar lenitivo para os seus males – de saúde, de dinheiro, de amores – nas entrevistas chamadas consultas. Alguns, sobretudo os Orixás propriamente ditos, tomados de empréstimo do panteão africano, vêm apenas para ser homenageados; incorporam-se, dançam, mas não dão passes nem

Quadro 6
Presença dos Guias nas Giras

Guias	Sem Destaque	Com Destaque	Totais
Caboclos	54	25	79
Pretos Velhos	63	5	68
Baianos	47	14	61
Exus	58	1	59
Pombas Giras	55	—	55
Crianças	50	1	51
Boiadeiros	37	4	41
Marmbeiros	27	1	28
Oguns	20	3	23
Zés Pilintras	9	6	15
Ciganos	13	1	14
Médicos	13	1	14

consultas. Os Orixás são mudos, inclusive os Oguns, espíritos guerreiros importantes no imaginário umbandista e os mais frequentes deles por ocasião das giras.

Os demais guias descem para trabalhar: dão passes e consultas. Nestas, ouvem as queixas, respondem às perguntas e orientam os clientes quanto aos procedimentos a ser adotados na solução dos problemas que enfrentam. Falam, embora nem sempre de maneira clara e compreensível aos não-iniciados. Dividem-se em diferentes tipos característicos, mas cada um deles em particular preserva sua individualidade. Os tipos constituem as imprecisas sete linhas da Umbanda, que podem variar qualitativa e quantitativamente de terreiro para terreiro. São chefiadas pelos Orixás identificados aos santos católicos que os enviam como mensageiros e agentes, para entrarem em contato com os homens e auxiliá-los.

Uma outra divisão dentro do universo mítico umbandista é a que opõe os espíritos em duas categorias: de esquerda e de direita. Apesar

de dicotômica, não é menos complexa que a divisão por linhas. Trata-se de uma categoria moral: a direita representa o bem, a esquerda o mal, não obstante uma e outra recebam interpretações variáveis.

Embora nosso estudo não pretenda centrar-se na análise destas clivagens, nosso objetivo de compreender o sentido moral das práticas umbandistas nos impõe o seu exame. Nós o faremos, contudo, nos termos em que nossos informantes as formularam, sem maiores referências a outros estudos, normalmente monográficos, sobre figuras determinadas do panteão. Já se escreveu bastante, embora talvez não o suficiente, sobre os Caboclos, os Pretos Velhos e os Exus, os mais tradicionais tipos de guias umbandistas. Nós os retomaremos também, e talvez de maneira mais exaustiva que os demais guias, dada a importância que lhes foi atribuída pelos próprios pais-de-santo. Mas o que nos importa é a totalidade do universo simbólico considerado, na ótica destes últimos, o que fará com que analisemos guias tidos como não-importantes e pouco ou mesmo nada estudados pelos especialistas. É o que passamos a fazer.

Elaboramos o Quadro 6, que indica a quantidade dos diversos tipos de guias observados em suas incorporações nos terreiros pesquisados, ou que foram indicados pelos pais-de-santo como os guias presentes às giras. Quando foi possível perceber um destaque especial de um guia qualquer, normalmente em termos da preferência da clientela e (ou) de sua função ritual, foi ele também registrado. Dos Orixás, consideraremos os mais frequentes deles e com alguma especificidade na Umbanda, os Oguns. Os demais, embora apareçam com regularidade nos nomes dos terreiros, são incorporados muito raramente e, quando o são, cantam-se seus pontos como homenagem, e nenhum outro papel ritual desempenham. Guias que apareceram muito pouco e com pouca definição quanto ao seu tipo, tais como ondinas, sereias, guia hindu, estrela de guia, padres, enfermeiros, anjos, almas e outros não foram considerados.

A maior incidência e importância dos Caboclos era esperada. Trata-se dos guias mais presentes na denominação dos terreiros, conforme vimos anteriormente. A surpresa fica por conta do terceiro lugar obtido pelos Baianos, guias relativamente recentes na Umbanda (datam da década de 1950), superando inclusive os tradicionais Pretos Velhos – um dos seus mitos fundadores, ao lado dos Caboclos – no que se refere à presença destacada. Predominantes nas denominações das décadas de 30 e 40, os Pretos Velhos perderam terreno na década de 50 para os Caboclos

e, embora atualmente disputem com os Baianos o segundo lugar, estão longe de terem desaparecido, conforme supõe recente estudo¹.

Em quarto e quinto lugares comparecem os guias de esquerda, Exus e Pombas Giras. Estigmatizados como agentes do mal, muitas vezes identificados ao Diabo e banidos por algumas federações dos rituais públicos, quase sempre estão, contudo, presentes. É destacável também a incidência das Crianças nas giras, com ligeiro predomínio sobre os Boiadeiros e clara vantagem sobre os demais que se lhe seguem. Chama a atenção, ainda, o caso dos Zés Pilintras, para muitos, um tipo especial de Exu, de esquerda, portanto. Não obstante sua incidência ser muito menor que a destes, supera-os francamente no que se refere ao número de destaques.

Os demais guias, constantes do Quadro 6, mas não comentados aqui, apesar de sua relativa incidência, o serão mais adiante, pois passamos agora a caracterizar cada tipo de guia listado, a partir das observações de giras e dos depoimentos dos pais-de-santo.

OS CABOCLOS

Os Caboclos são índios que já morreram há muito tempo e que viram espíritos de luz que voltam à terra para fazer o bem e ajudar o próximo. Eles são da linha das matas... (I 74-P).

Eles [os Caboclos] são espíritos da mata, né? São índios que viveram na mata virgem... eles conhecem ervas (I 72-CI).

Se a pessoa tem algum problema, ele [o Caboclo] fala: "Toma este chá". Então ele dá a erva do chá, que eles mexem muito com mato, né? (I 54-CI).

No caso de Caboclo são índios que faleceram, é chefe de tribos, estão aí para cumprir a missão (I-CM).

São quatro as principais características do Caboclo que aparecem nos depoimentos acima:

1^ª São espíritos de índios. Não de seus descendentes mestiços, mas dos próprios, "que já morreram há muito tempo", "da mata virgem". Portanto, anteriores à colonização ou seus contemporâneos. Em alguns

1. Fernando G. Brumana e Elda G. Martinez (1991)

(poucos) casos, são chamados Morubixabas, Pajés e Caciques. Contudo, às vezes ele também é identificado ao caipira, rústico mas esperto:

Ele é a irraiação de um homem do campo, mais ou menos assim, ele é também matreiro, ele é sabido, ele é inteligente, ele sabe das coisas, ele sabe de tudo, né? (I 68-CM).

Conforme já foi observado inúmeras vezes em estudos anteriores sobre o panteão umbandista, os Caboclos apresentam-se altaneiros, dando seus gritos de guerra (o "uilá", segundo um pai-de-santo) e gesticulando como se estivessem lançando suas flechas. Normalmente seus conselhos destinam-se a ativar o ânimo abatido de seus clientes, instando-os a tomar atitudes mais decididas. Sua imagem tende a ser do bom selvagem romantizado, belo, puro, nobre e arrojado. Nem sempre, contudo:

Só quem é vidente para vê, eu já vi o meu; ele é horrível, ele é um índio [...] No dia que eu vi ele; eu passei apertada de medo, ele é muito feio, ele me amarrou (I 20-P).

2^a São espíritos bons, só fazem o bem. Tanto assim que uma das mães-de-santo afirmou que seus Caboclos são de mesa branca (Kardecismo), mas que trabalham com ela na Umbanda. Tratando-se de auxiliar seus clientes na solução de seus problemas, não recusa ninguém nem nenhum caso:

Puxo o Caboclo, que vem muita gente pedir ajuda sobre serviço, sobre emprego, certo? Sobre assim... problema de família, problema de doença... (I 84-CI).

Um outro motivo pelo qual os Caboclos são valorizados é o seu distanciamento dos valores materiais. Atende a todos sem cobrar nem pedir presentes:

Caboclo não pede nada. Ele quer é o cigarrinho dele, outros que pedem charutos, pegam o charutinho deles, vão embora, nunca falam assim: "Eu quero isto, eu quero aquilo" (I 80-CI).

[O Caboclo] não pediu muito não: um vinho ou uma cerveja, uma coisa qualquer, uma vela (I 18-CI).

Apesar de bons eles não são pacíficos necessariamente. Os Caboclos da linha de Ogum são guerreiros, como seu patrono:

Caboclo de Ogum ele é mais guerreiro, estas coisas que é mais da demanda, sabe? (I 80-CI).



Caboclo Pena Azul incorporado na mãe-de-santo da Senzala de Umbanda de que é patrono, aplica "passes" em um consulente.

Porque o Caboclo vai ao mato, desmancha mesmo [...] E Caboclo também faz e desfaz [...] Sei que eles estão sempre prontos para fazer, mas eles estão mais prontos para desfazer (I 12-CM).

Os Caboclos representam os índios das matas, vêm guerrear, demandar. Demandar é quebrar o que é ruim [...] quando são realizados feitiços para perder o trabalho, separar casais, ele vem para desmanchar e trazer de volta as pessoas à vida normal (I 12-CM).

Apesar do quase consenso sobre a natureza intrinsecamente boa dos Caboclos, um dos pais-de-santo afirmou conhecer Caboclos "que não são tão bons assim", frente aos guias de esquerda que, por sua vez, não seriam "tão maus assim". Um outro admitiu que seu Caboclo, Nego Gerson, é cruzado com Exu e comparece nas giras de esquerda, cantando ameaçadoramente:

Não tenho medo do bicho
Que o bicho sou eu
Na virada da noite
Os inimigo morreu [...]
Quem bate nesta porta
Veja lá como bate
Nas virada da noite
Levo pra encruzilhada (I 83-P).

3º São espíritos curadores. Vivendo nas matas, conhecem os segredos das ervas, com as quais tratam seus clientes.

Faz curas com banhos, manda fazer banhos, defumação na casa [...] O Caboclo Pena Verde dá mais é só remédio de ervas, assim de banhos de descarrego, disto, daquilo, banho de sal grosso (I 51-CI).

Não apenas o conhecimento das propriedades da natureza os torna curadores, mas expedientes propriamente mágicos também:

Inclusive o meu Caboclo, Seu Arranca Toco, ele curou câncer, sabe? [...] Ele curou essa mulher com um pano verde e uma vela. Você não acredita, os médicos ficaram bobos, sabe? (I 64-CI).

4º São espíritos de chefes. Não foram apenas indígenas, mas chefes de aldeias ou tribos. São, portanto, afeitos ao comando, o que se reforça com suas virtudes guerreiras e militares. Um pai-de-santo assim justificou a abertura de seu próprio terreiro:

Ele [o Caboclo que incorporava] sendo chefe de tribo, ele não queria ser assim... mandado em outro terreiro e sim ser o dono (I 62-P).



Filhas-de-santo incorporam seus caboclos em gira na Senzala de Umbanda Caboclo Pena Azul.

Por ser o chefe, ele pouco trabalha, manda o Boiadeiro, o Marinheiro e os outros guias atenderem aos clientes, só o fazendo quando a complexidade do caso exige sua atuação. Não obstante possa ser ele, em alguns casos, apesar de teoricamente chefe, destituído de seu poder, na prática:

O dono é o Caboclo Pena Verde, mas quem dirige a casa é o seu Zé Pilitra, é ele quem dirige tudo aqui, quem comanda é ele (I 65-CI).

Sendo chefe e guerreiro, a seriedade e a franqueza no trato com a clientela são suas marcas:

O Caboclo, ele é mais sério, mais altivo, que encara a pessoa. O que tiver que falar para a pessoa, ele fala para a pessoa, ele não é de esconder. Ele é sério, é a gira que o pessoal mais respeita (I 54-CI).

Os Caboclos, eu acho eles assim, sabe? Prás pessoas assim muito... bravo, muito rígido, muito assim... tipo assim, marido que bate em mulher, mulher que trai o marido... eles falam o que têm que falar na cara, não escondem, não. Eles são muito sincero, até demais (I 62-P).

Em decorrência, as giras de Caboclos são também muito sérias e contidas, os clientes os tratando com muito respeito e algum temor. Evitam falar-lhes de seus problemas amorosos e de pedir-lhes represalias contra os desafetos, tudo aquilo que possa parecer pequeno diante da elevação espiritual do guia e duvidoso do ponto de vista moral. Eles não atendem de imediato aos pedidos que lhes são feitos.

Porque têm outras entidades que demoram um pouco mais para a gente receber. Eles dão, eles atendem o pedido da gente, mas demora um pouco mais. Eu acho que os Caboclos demoram um pouco mais [...] porque é a mesma coisa de um santo, santo dos católicos, assim da Igreja... (I 50-CI).

Não é por acaso que, em muitos terreiros, é ele pouco requisitado pelos clientes, que preferem outros guias mais descontraídos e condescendentes, embora as explicações dos pais-de-santo sejam outras:

Acho que eles procuram mais os Baianos porque eles entendem mais, né? Porque normalmente Caboclo, eles puxam muito pro Tupi, né? Tupi-Guarani. Igual ao meu Caboclo mesmo. Nós fala aqui que ele fala no "x"; ele fala no "x", sabe? (I 43-P).

Em outros terreiros, dizem que os Caboclos falam na língua do "adô" – por exemplo, vela é "veladô". Devido a estas dificuldades de

comunicação, os cambones, auxiliares dos guias familiarizados com o culto, são indispensáveis na “tradução” do seu falar característico. Mas os próprios Caboclos, com o tempo, podem ir “se aperfeiçoando”:

Ele fala em língua diferente, mas conforme foi trabalhando, foi aperfeiçoando mais, também, né? Se identificando mais com o cavalo, o aparelho, e ele agora fala mais esclarecido. Não é tão bem esclarecido, mas fala mais esclarecido... (I 80-CI).

Os relatos míticos sobre os guias da Umbanda são muito pobres, sobretudo em comparação com os dos Orixás, recuperados pelos Candomblés. Quanto aos Caboclos, nada mais que os atributos acima considerados são, de forma generalizada, encontrados. No entanto, há algumas poucas versões individualizadas muito interessantes, às vezes mais elaboradas, todas elas valendo-se das possibilidades abertas pela teoria da reencarnação introjetada na Umbanda via Kardecismo. Em um primeiro relato, os Caboclos são identificados aos padres:

Os Caboclos, a maioria, foram tudo padre. [...] Os padres, após eles chegarem aqui no Brasil, eles conviveram com os índios. Então eu acho que é esse o motivo pelo qual os Caboclos têm muitos conhecimentos, muitos relacionamentos com os padres, né? [...] Quem carrega um pajé, a gente já sabe que é dono de congá (I 63-CI).

É curioso como, após desligado o gravador, o informante retornou ao assunto e explicou como os padres “viraram índios”: “eles foram perdendo a roupa, foram perdendo a roupa, até que começaram a se assemelhar aos índios”. (O que, aliás, não deixa de ser forma original de aculturação...) Em outro relato, apesar de também padre, o Caboclo foi, em geração ainda anterior, um cientista:

O guia que recebo é o Cacique Pena Branca, entidade de luz. Que, quando em nosso plano, era um cientista ateu, um gênio mesmo! Baseava-se apenas pela razão e lógica. Quando morreu e foi acertar contas com Deus, ele disse que queria voltar e completar sua missão, desta vez voltado para a espiritualidade. Sua reencarnação foi como padre jesuíta, catequizador de índios. Se esforçou ao máximo nesta missão, mas não percebia que ia contra a natureza deles. Depois da morte do jesuíta, este foi novamente ao encontro do Criador, quando já havia cumprido seu destino. Mas este, achando que havia sido muito injusto, pediu para retornar como índio para poder retificar os erros que cometera. Tendo voltado como Cacique Pena Branca (I 5-P).

Estas interessantíssimas versões dão bem a medida da importância do Caboclo-índio no imaginário umbandista. A valorização do indígena na cultura brasileira, tanto erudita quanto popular, chega aqui ao seu ápice. Ele não é apenas o bom selvagem, nobre, corajoso e livre, mas

também sábio e cristão. Não se trata daquele, nem muito menos do “bugre selvagem”, mas de “entidade de luz” instruída, inteligente e moralizada, por isso capaz de bem orientar seus clientes.

Os depoimentos são ricos também por demonstrar, na ótica dos excluídos do saber científico, sua posição crítica contra o cientificismo racional que se afirma pelo seu valor intrínseco, sem orientação espiritual. Por outro lado, exprime a posição dúbia da Umbanda em relação à Igreja, pois, se os padres são os escolhidos para dignificar os Caboclos, sua atuação histórica não deixa de ser criticada.

Note-se que o último relato exprime também um apego à justiça, pois o jesuíta reencarna-se como índio para redimir-se diante do próprio, e isto quando já fora perdoado pelo próprio Deus. Por último e não menos importante, os relatos demonstram como a história dos encontros étnicos e culturais estão na base das construções míticas umbandistas.

PRETOS VELHOS

A Velha Conga, ela é muito velhinha, não dá pra trabalhar, não dá pra sambar, porque ela é africana, é de Angola, é dessas pessoas de idade que trabalhou muito na roça (I 31-CI).

O Preto Velho geralmente anda de branquinho, com blusinha xadrezinha e pezinho no chão, com bengalinha, outros sem bengalinha, com pitinho na mão (I 79-CI).

O Preto Velho já vem arcadinho, ele fala mais baixinho, ele fala muito em Jesus [...] Ele é humilde, vem sempre arcado, mas ele é de um entendimento, de uma sabedoria tremenda. É uma linha muito forte (I 69-CI).

Por serem velhos e cansados, chegam curvados sob o peso dos anos e trôpegos, sentando-se logo em seus banquinhos. Por isso, muitas vezes vêm aos terreiros mas não atendem à clientela:

Eu adoro o trabalho, daí chamo o Preto Velho, mas o Preto Velho não dá consulta. Tem dia que às vezes ele fala que não vem e vai embora. Ele dá só o passe, a consulta que ele dá é só banho, orientação, defumação (I 13-CI).

São inequivocamente espíritos de negros escravizados:

A linha dos Pretos Velhos são os escravos, que a gente diz na linha das almas (I 36-CI).



Filhos-de-santo do Templo de Umbanda Ogum de Ronda e Cigana Rosa, incorporados por seus Pretos Velhos, aguardam consulentes diante de seus "pontos riscados".

Pretos Velhos são da linha africana, tempo de África, cativo, tempo de escravidão (I 70-CI).

E são, também, reconhecidos como os fundadores da Umbanda:

[O Preto Velho] já é uma entidade mais calma e também a gente confia muito neles, porque foi deles que tudo começou, né? [...] Os Pretos Velhos são escravos de uma origem africana. São eles que fundaram a nossa religião. Esta religião que nós temos, essa seita é uma herança dos escravos, né? (I 72-CI).

Para o Candomblé, os Pretos Velhos seriam simplesmente espíritos de mortos, os eguns, não teriam a dignidade transcendente dos deuses, como os Orixás. Para os umbandistas mais distanciados do Candomblé, a condição de eguns dos Pretos Velhos não é negada, mas não são vistos como um espírito qualquer:

Pra mim tudo bem! São pessoas que realmente já morreram, certo? Mas, existe aquele que morre e que não tem nenhuma luz e existe aquele que tem a luz. Eu vejo Preto Velho por esse lado, uma entidade de luz, né? (I 60-CI).

Para os mais próximos, pode tratar-se de um Orixá travestido:

Eu tenho uma Preta Velha, o nome dela não é bem... Vovó Catarina, mas ela traz o nome de Vovó Catarina, mas na minha lei ela chama Nanã, só que a gente não pode falar (I 36-CI).

Os Pretos Velhos são calmos, pacíficos, meigos mesmo. Tranquilizam seus clientes, apaziguando seu ânimo contra os desafetos, benzendo-os e abençoando-os.

Preto Velho é aquele tipo que é a calma, a paciência, a compreensão. Ele vai conversar com você, não tem pressa de ir embora (I 9-CI).

Eles falam de uma tal maneira, tão delicadamente, com a sabedoria deles, que você sai ainda feliz da vida [...] uma coisa se você fosse ver, ficaria até... assim, se ele não soubesse falar, te ofenderia (I 76-CM).

Para mim a Mãe Maria Conga é muito serena, com muita luz, trabalha ajudando os desempregados, os doentes, os conflitos familiares e conjugais, ajuda as crianças na escola. Ela procura trazer a paz (I 12-CM).

Os Pretos Velhos, portanto, são o oposto dos Caboclos no que se refere ao temperamento. Enquanto estes são demandeiros e voluntariosos, aqueles são pacíficos e humildes. A comparação entre estes dois guias, feita por pai-de-santo, bem esclarece a diferença entre eles:

Os Pretos Velhos são espíritos humildes. Eu trato eles de "pano quente" por quererem pôr "pano quente" em tudo, para acalmar. Mesmo sendo a razão de um dos dois numa briga, ele não revela e põe "pano quente", para acalmar. O Caboclo já é diferente. É mais estourado. O Caboclo já fala quem tá errado e como tem que fazer. Ele é mais rústico (I 19-CM).

Em resumo,

O Preto Velho, tudo ele joga água morna em cima, ele procura ajudar, levantar a moral da pessoa. Esse é o trabalho do guia para pôr a pessoa no lugar (I 9-CI).

Dentro de seu estilo, o Preto Velho faz tudo o que faz o Caboclo, inclusive e principalmente curas, pois também conhece os segredos das matas.

O Preto Velho já é mais pra cura. Dá muito conselho, pela sabedoria que ele tem, pelos anos de vida dele; então, ele tem muita sabedoria, ele é conhecedor de ervas, de chás, então ele pode fazer muitas curas (I 39-CM).

A linha das almas, dos Pretos Velhos, é uma linha de medicina das plantas, dos conselhos... (I 58-CM).

Os Pretos Velhos têm aquele jeito doce de tratar as pessoas... dá os remédios, as ervas, que é preciso as pessoas passar no corpo ou, então, tomar um banho e beber (I 62-P).

Têm eles duas afinidades mais ou menos antagônicas: com as almas e com as crianças. Conforme mencionou o pai-de-santo acima, a sua é também a linha das almas:

Tem também a linha das almas, que pertence também os Pretos Velhos. A pessoa faz oferenda na Igreja Católica ou vai no cemitério, acende uma vela para as almas perdidas (I 70-CI).

Quanto às crianças, são normalmente apenas as Pretas Velhas que se incorporam junto com as Crianças, nas festas de Cosme e Damião; tomam conta delas, evitando que se machuquem ou exagerem nas estripulias. O mesmo ocorre em certas giras de Pretos Velhos, em que os outros únicos guias que incorporam são elas. Não apenas os espíritos infantis lhes são próximos, mas as crianças de carne e osso também, e isso desde o estado fetal: as mulheres grávidas os procuram para benzer seus ventres e as mães recentes para benzer seus bebês. Conta-se em determinado terreiro que mulher infértil deu à luz através da interferência da Preta Velha.

Pelas suas características, as relações com os clientes são diversas das destes com os Caboclos: há respeito sim, mas pleno de afeto, sem resquícios de temor. As próprias referências dos pais-de-santo a eles nos seus depoimentos revelam as atitudes de todos diante dos mesmos extremamente carinhosas.

Embora africanos, os Pretos Velhos foram cristianizados com a escravidão. Se houve um dia aquele rebelde, quilombola, como afirma Bastide², ele se perdeu no imaginário umbandista. São moralizados, "falam sempre em Jesus", rezam e benzem. Não se deve, em razão do respeito que lhes é devido, fazer-lhes pedidos de moral duvidosa:

Pretos Velhos são entidades tão puras, tão humildes, que você não deve chegar pra ele e falar questão de amor, vamos dizer assim. Porque nos terreiros, infelizmente, têm muita amarração, negócio de amarração [...] eu acho que é uma desfeita àquela entidade (I 64-CI).

A bondade e as inúmeras qualidades dos Pretos Velhos parecem ser inquestionáveis:

Preto Velho não brinca na hora do trabalho, não fala palavrão, não bebe, a não ser ou seu café amargo ou seu vinho, vinho tinto eles bebem, mas é uma linha tão maravilhosa, Jesus! Reza aquelas orações tão bonita! Não faz mal pra ninguém e também não cobra, Preto velho não cobra nada de ninguém (I 70-CI).

Por serem mais acessíveis, podem inclusive ser contestados por pais-de-santo que têm seus interesses contrariados pela sua recusa em cobrar:

Isso era no tempo do senhor. Hoje, luz tem que pagar, o senhor não vai atender no escuro, vai? Vela custa dinheiro, seu charuto custa dinheiro, pinga também! (I 62-P).

Apenas um, entre todos os pais-de-santo ouvidos, admitiu a possibilidade de o Preto Velho fazer o mal, mesmo assim apenas no caso de a vítima merecê-lo:

Exus são como um Caboclo e um Preto Velho, se você trabalhar com ele para o bem ele faz, se você receber um Preto Velho para matar uma pessoa, fazer uma demanda para uma pessoa, ele faz (I 73-P).

Apesar de algumas de suas qualidades derivarem da sua condição de negro escravizado (humildade, conhecimento das plantas, apego às

2. Roger Bastide (1971), vol. II, cap. 6: "Nascimento de uma Religião".

crianças), ele também foi submetido, através da crença nas reencarnações, a um processo de dignificação:

Podia ter sido, na outra encarnação, médico ou outras coisas e vem cumprir sua missão como Preto Velho (I 54-CI).

Ali pode estar incorporado um médico, um cientista famoso, quer dizer, não necessariamente um negro... (I 69-CI).

BAIANOS

[Trecho de descrição de gira] O Baiano Severino fez um discurso dizendo que estava num forró e comentando a mudança dos horários das giras. Além de falar que não gostava de trabalhar, tudo num tom de malandragem, o "Seu" Severino tocou agogô e rapidamente todos os médiuns entraram em transe, recebendo os seus Baianos. O clima era de festa: até então a única pessoa que falava enquanto estava de transe era a mãe-de-santo. Durante esta segunda parte, todos falaram, num suposto linguajar baiano ("ó xente", "bichinho"). Todos conversaram entre si e havia comida e bebida: peixe assado, farofa, cerveja, pinga e cigarros.

Se o Caboclo é a seriedade e o Preto Velho a serenidade, o Baiano é a alegria e, mais do que isso, o deboche. Sempre com seus chapéus típicos, brincalhões e zombeteiros, provocam as mulheres, de quem gostam especialmente, e bebem batida de coco.

Baiano é um bicho tão safado [risos], é brincalhão, gosta de mulher (I 70-CI).

Ele é muito brincalhão. Às vezes fala até uma besteira, mas dentro da brincadeira (I 69-CM).

Seu linguajar não é o do "adô" do Caboclo, nem o confuso português do Preto Velho. Fala com sotaque e gírias nordestinas, sobejamente conhecidos de nossas populações, periféricas ou não, com apenas um ou outro regionalismo menos conhecido.

Prá assistência, melhor é o Baiano porque é a tua linguagem, falada arrastado, mas é a tua linguagem. Uma coisa ou outra que ele fala que não é termo daqui, paulista. Então, se insiste com ele, ele fala: "Prá vocês isto não é assim? I á é assim, entendeu?" (I 20-P).

Ele fala palavra que você não entende, sabe? Igual sentar: muqueca aí. [...] Cigarro, eles falam pito, vela, eles falam palito branco (I 43-P).



Miguel Baiano, incorporado no "Pai Pequeno" da Tenda Espírita de Umbanda Caboclo Ogum Megê (Guarulhos, 1974).



Baiana a caráter dança em gira no Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé Marinheiro dos Sete Mares.

Para alguns pais-de-santo, não há nenhum problema específico em cuja solução o Baiano seja especializado:

É o [guia] de frente, o que toma conta de tudo, que resolve tudo para mim. Então, qualquer problema vem na mão dele (I 35-CI).

A linha dos Baianos vêm para atender a turma, com problema de doença, trabalho, essas coisas. Então, é o Baiano que dá consultas (I 46-P).

Em outros terreiros ele é considerado especialista em curas, ou na resolução de conflitos amorosos, ou ainda na solução de demandas.

Em referência a eles não há nenhuma tentativa de enobrecimento através da teoria da reencarnação, atribuindo-lhes a condição de padres, médicos ou cientistas. Foram o que foram em sua vida pregressa: nordestinos folgazões, boas pessoas porém pouco responsáveis, amantes de boa prosa, bebidas e mulheres, por causa das quais quase sempre perderam a vida:

Ele diz sempre que ele morreu esfaqueado [...] traindo, eu acho, com uma mulher, mulher dos outros, e veio o marido, um outro Baiano, veio e matou ele. Foi assim que ele morreu... (I 50-CI).

Os Caboclos e os Pretos Velhos, espíritos mais evoluídos, não se prestam a fazer certos trabalhos moralmente duvidosos. Por este mesmo motivo eles são menos acessíveis que os Baianos, no atendimento dos pedidos:

Por isso que, às vezes, eles passam pro Baiano, que já tá dentro daquele nível, pra trabalhar, entendeu? Fazer o que tem que ser feito (I 38-CI).

Baiano é mais fácil, assim por qualquer coisa eles te ajuda, mas o Preto Velho e o Erê, eles não dão fácil. Eles vão correr uma gira na sua vida e se você merece, eles dão imediatamente, se não, não (I 34-CI).

Por esta origem e ausência de elevação espiritual, eles convivem nas giras com Exus e Zés Pilintras ou mesmo são a estes assimilados:

É uma pessoa que trabalha tanto na direita como na esquerda, não tem hora nem lugar para vir (I 50-CI).

O Exu é o Pinga-Fogo, que seria o Baiano. Ele trabalha na direita e, quando precisa de alguma coisa, ele vira na esquerda (I 55-P).

O modo de ser dos Baianos, descontraído e brincalhão, bem como sua forma familiar de se comunicar, além de sua acessibilidade, torna-

os extremamente populares. Após os Caboclos, são eles que mais aparecem como guias destacados nos terreiros, atraindo clientes e simples assistentes.

É a gira mais procurada aqui em casa, o dia que não tem Baiano parece que não tem trabalho. Nós pode tocar pra todas as giras, mas se não tem Baiano, parece que a assistência vai embora assim, chocha. É porque eles anima: o sotaque, a alegria deles, eles gostam muito de cantar, eles gostam muito de dançar, anima mais. Todo mundo reclama: "Ah, não tem Baiano hoje" [...] Então, em todas as giras, eu tenho que pôr Baiano, porque senão eles saem daqui chateados (I 43-P).

Dada a sua ascensão, alguns terreiros chegaram a substituir antigos guias no comando e, inclusive, a alterar seus nomes:

O Baiano Zé Futrica, ele tomou a frente da Velha, porque a Velha, muito velhinha, não dá para fazer consulta. Então, ele toma a frente (I 31-CI).

[Antes era o nome] do meu Caboclo. Eu recebia – recebia não, recebo – o Sete Flechas. [Ele] abriu a Tenda Espiritual Caboclo Sete Flechas. Depois eu dei uma parada e reabri como João Baiano e Omulu (I 35-CI).

As características dos Baianos, que os tornam tão populares, não excluem sua franqueza:

Ele brinca muito, mas também é muito sério e na hora de dar as broncas, seja lá quem for e doa a quem doer, ele fala mesmo. Se não quer saber... assim... coisas que você não quer que venha a pratos limpos, então não venha falar com ele (I 50-CI).

As vezes pode aproximar-se do perfil do Caboclo, quando trasvestido de cangaceiro e heroicizado, à maneira de Robin Hood:

Ele [o Cangaceiro] é um orixá difícil de se entender, porque ele tem um temperamento forte e agressivo. Se ele gosta, ele gosta. Se ele não gosta, ele já quer dizer o desaforo, que ele não gosta (I 43-P).

A gente fala que o Jerônimo é Baiano, mas ele era nortista, porque ele vem do cangaço. Então ele usa as peixeiras. Ele vinha muito revoltado, no começo [...] Ele vinha com os sintomas da vida que ele levava de atacar, de matar para se defender, para comer, para salvar as terras, para tirar dos ricos e dar aos pobres (I 29-CM).

EXUS E POMBAS GIRAS

Pelo fato de a Pomba Gira ser vista pelos umbandistas como "a mulher do Exu" ou "Exu fêmea", consideraremos ambos em bloco. No

que estaremos sendo coerentes com o procedimento até aqui adotado, já que Caboclas, Pretas Velhas e Baianas foram incluídas nas categorias masculinas correspondentes. O seu total é surpreendente: 104 casos registrados de presença isolada ou concomitante. É claro que esta última predomina, o que o reduz substancialmente.

Outro dado que revela a importância destes guias é o fato de que apenas eles têm giras regulares exclusivas. Dos 87 terreiros pesquisados, 41 (47,1%) deles as realizam com periodicidade variável: quatro em intervalos mais longos (trimestral, semestral ou anualmente), 31 com periodicidade média (mensalmente), apenas um semanalmente e cinco com periodicidade imprecisa (“quando necessário”, “de vez em quando”). Sendo os Exus associados a entradas e saídas, geralmente ocorrem no primeiro ou no último dia do mês ou no primeiro ou último dia de gira semanal do mês, sendo as sextas-feiras os dias ainda prediletos (com ao menos dezesseis casos), ao contrário das giras comuns, cujo dia predileto é o sábado, conforme visto.

Em oposição aos chamados espíritos da direita – sobretudo Caboclos, Pretos Velhos e Crianças – os Exus constituem a esquerda. Isto significa que, ao contrário daqueles, são vistos como perigosos e maus, ou ao menos potencialmente perigosos e capazes de atuar maleficamente. Constituem a categoria mítica mais controversa para os umbandistas e a mais instigante para os pesquisadores. Dada sua complexidade, será aqui tratada apenas superficialmente, mas a ela retornaremos em capítulo subsequente.

A controvérsia principal é: são ou não demônios? Embora a resposta afirmativa seja francamente minoritária, a suspeita do caráter demoníaco dos Exus está sempre presente, mesmo nas insistentes negativas daqueles que os defendem desta acusação. Dona Cida incorpora o Exu Ferrabrás, a quem se refere como “espírito do capeta”. Outra mãe-de-santo, que se diz vidente, revela:

Eles são muito bonitos, uns homens lindos mesmo [...] [Mas] depois que eles viram as costas, que eu fico olhando o que não se pode olhar, vem aquele cheiro assim no nariz da gente, que eu até engasgo (I 20-CI).

Mesmo que não sejam demônios, são por eles comandados ou, dada a sua forma de agir, têm com eles alguma afinidade:

Não é que eu poderia considerar ele como um Lúcifer, porque Lúcifer é o chefe [...] então os Exus é abaixo dele, do maioral; maioral é maioral, então é ele e acabou

[...] Os Exus são, sabe o que é? É pessoas que quando tiveram aqui na terra foram mau, foi bandido, foi assassino, tirou o sangue, matou. Então eles incorpora querendo fazer o mesmo que eles faziam quando estavam na terra (I 80-CI).

São espíritos sofredores. Não têm lugar, então Lúcifer recolhe eles (I 19-CM).

São os que matam, são os que roubam, que estupram, roubam pais-de-família, viram uns eguns, não têm lugar para onde ir, ficam no espaço, flutuando, incomodando a vida de um e de outro, aí viram uns Exus. É egum, é bicho ruim (I 19-CI).

Apesar das afinidades e semelhanças com a figura demoníaca, os depoimentos deixam entrever a influência da teoria kardecista da evolução espiritual. Carregando suas graves faltas cometidas quando encarnados, tornam-se espíritos sofredores, *eguns* (espíritos de mortos) na tradição afro-brasileira, ou ainda, *quiumbas*. Enquanto tal, aparecem nos terreiros com as marcas de sua condição quase demoníaca e inferior: arrastam-se feito cobras, bebem pinga jogada no chão; se eretos, andam cambaleando e com mãos retorcidas como se fossem garras. Raramente falam, apenas emitem sons roucos, quase urros. Quando falam,

...já vêm xingando, já precisa a gente que é mãe-de-santo estar dominando, porque não pode dizer aquilo, não pode falar assim [...] eles só pedem coisas que a gente não pode dar aquela hora [...] eles gostam muito de carne crua, eles gostam muito de sangue, de pinga, estas coisas (I 66-P).

Ele vem rosnando, ele vem querendo comer caco de garrafa, ele vem querendo avançar em cima dos outros [...] Eu já vi em terreiro Exu querer comer criança, porque a criança não era batizada, querer comer cachorro (! 43-P).

Os terreiros nos quais os Exus vêm desta forma e assim são aceitos são considerados pelos pais-de-santo como praticantes da quimbanda, ou terreiros de Macumba. Neles se usam os Exus para práticas malélicas contra desafetos, desde mais brandas, como terem os “caminhos fechados” na sua vida pessoal e profissional, ou prejuízos materiais, até mais graves como acidentes, doenças e, inclusive, a própria morte. São comuns também pedidos condenáveis do ponto de vista das vigências morais, tais como a separação de casais e a “amarração” de pessoas amadas. Sem terem sido doutrinados, isto é, carentes de consciência moral, os Exus realizam o que lhes pedirem em troca de bebidas e comidas.

Se você chega e pede: “Olha, eu quero um trabalho, eu vou te dar isto, isto e isto. uma oferenda para ti matar fulano lá fora”, então ele pede aquilo e o Exu faz [...] ele faz mesmo, você propõe, oferece uma oferenda e ele te dá (I 65-CI).



Exu do Lodo incorporado no pai-de-santo João Carlos do Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé Maranhense dos Sete Mares.

Têm pessoas que chega aí, abre a porta: "Olha, eu preciso matar uma pessoa!" "Matar, vamos matar!" "Quanto o Senhor quer para matar, tanto?" (I 63-CI).

A pessoa vem só para pedir mal, acha porque é Exu que está trabalhando, está em terra então, tem que trabalhar pedindo coisa de mal, fazer maldade [...] Namorado, amante, isto corre muito em reunião de esquerda, estes negócios de amante [...] Ele vem e fala, eu quero que você atrapalhe a vida daquele fulano lá (I 76-CM).

Se for falar pro lado de Exu, a mulherada quer saber de homem e homem pede mulher. Dá de tudo, eles vêm e pede mesmo (I 60-CI).

Questões de amor e sexo, de "amarração", constituem-se, contudo, no campo específico de atuação das Pombas Giras. Se o Exu é em parte diabólico ou animalesco, a Pomba Gira é a estereotipia da prostituta ou de mulheres de conduta moral condenável:

Esta linha é também parte de Pomba Gira, que são espíritos de mulheres de vida fácil, mulheres que fazem muitos abortos, freiras que traíram o hábito (I 19-CM).

As Pomba Gira querem se arrumar, são todas luxentas [...] Pomba Gira são aquelas que dançam em boate, vivem na zona, onde tem muito homem, que morrem de ciúme e se matam. Elas são vaidosas, a minha pelo menos anda com um salto enorme... (I 31-CI).

Tem a linha das Pombas gira, que são as mulheres do tempo de Nero (I 36-CI).

Seria mesmo uma prostituta. Nesta parte, ela gosta de se embelezar toda e mesmo quando está em terra ela exige que o médium que ela vai se incorporar esteja vestido de acordo (I 69-CI).

São aquelas mulheres da zona, que nem têm aqui em São Paulo em vários lugares. Então, antigamente era aquelas mulheres perdidas, [do] cabaré [...] A minha Pomba Gira é a Dama da Noite, diz ela que é mulher de sete maridos... (I 70-CI).

Eram mulheres de cabarés [...] Elas vêm, elas orientam, mas da maneira delas [...] elas fazem amarração, elas fazem o que der e vier (I 64-CI).

Como prostitutas, têm elas toda a *mise en scène* tida como característica: fumam, bebem, falam palavrões, provocam os homens. Mas nem sempre; há também as que "têm classe", são cortesãs:

A Pomba Gira é a Condessa de La... É um nome muito difícil e eu nunca guardei o nome dela. Ela é muito fina, parece daquelas aristocratas de mil novecentos e bolinha, pela maneira dela andar, dela tomar champanhe, dela fumar. Ela "seca" os homens e os homens ficam sem graça, não sabem se olham pra cima, pra baixo, pra onde olhar (I 23-CM).

Tal é o comportamento da Pomba Gira que ela pode interferir inclusive na vida de quem a recebe:

Eu causava efeito nos homens e eu nunca fui de me vestir extravagante [...] tudo que era homem, todo tipo, de toda classe, mexiam comigo, era um troco [sic] impressionante. A minha filha na época era noiva, ela namorava, ela tinha muito ciúmes do namorado em relação a mim, devido o efeito que eu causava por aí afora... (I 68-CM).

São sobretudo as mulheres que se consultam com as Pombas Giras, procurando solucionar seus males de amores:

Eu trabalho muito com a Maria Padilha, [mas] se eu for dar corda pra todas as mulheres que vêm atrás dela e fazer tudo que as mulheres pedem, não dá... (I 55-P).

Principalmente a linha das moças, as Pombas Giras já entra mais a parte amorosa (I 79-CI).

Já dá mais pedido pra Pomba Gira trazer um rapaz pra ela (I 62-P).

Às vezes as pessoas vêm em busca assim: "Ah! Eu quero arrumar um marido". Então eles já falam isto aí: "Fala com a Pomba Gira, porque a Pomba Gira pode te ajudar melhor, porque a Pomba Gira é muito ligada a homem, esta coisa toda" (I 54-CI).

Fora dos terreiros, os espaços reservados dos Exus e Pombas Giras são os cemitérios e as encruzilhadas. Em seus territórios eles dominam, agem de acordo com seus impulsos primitivos e malévolos:

Nas encruza é os Exu e as Pombas Giras, são os vadios da noite. Normalmente, quem fica na rua até as tantas são os vadios, é o que eles são. Eles ficam ali, catando de um, catando de outro. Dizem que quando acontece alguma coisa de errado, eles fazem a maior algazarra nas encruza (I 43-P).

Nos terreiros em que comandam, temos a prática da Macumba ou da Quimbanda:

Agora, existem terreiros em que só fazem isso [o mal], que são chamados de linha de quimbanda [...] Geralmente são clandestinos, terreiros independentes, e se você for assistir um ritual deles, você se arrepiá, porque é cada barbaridade que você... matar galinha no dente, realmente barbaridade. E se você pedir [o mal] eles fazem (I 47-CM).

O meu Exu da minha esquerda, ele vinha como um capeta mesmo. Mas tanta caridade que eu fiz, que ele se tornou pela parte de Deus. Isto depende do trabalho do pai-de-santo e do aparelho que ele frequenta. Aí ele faz um trabalho do bem hoje, em uma demanda amanhã, então ele se vai se convertendo em um Exu do bem. Mas outros não têm o Exu do bem, só querem fazer o mal, que é da parte da Quimbanda (I 49-CM).

Nos terreiros de Umbanda, esbarram na autoridade dos pais-de-santo que, apesar de, em parte, tolerarem seus comportamentos, coíbem os seus excessos. Não deixam que se arrastem, bebam pinga no

chão, agridam as pessoas, nem exagerem nos palavrões. A isto chamam de "doutrinação":

Eu acho que se as pessoas souber doutrinar, souber lidar com ele, é um orixá como outro qualquer, pra você trabalhar. Eu não tenho medo de Exu, como não tenho medo de Pomba Giras [...] Você não pode dar muita corda. Se você deixar ele ter um certo domínio, se ele perceber que você tem medo, ele te entorta todinho [...] Chega Exu aqui, que quer beber no chão, eu falo assim: "No chão, não!" (I 43-P).

Na época que eu comecei a trabalhar com a esquerda, o Seu Exu do Lodo, ele vinha, ele só se arrastava, ele não se levantava, não levantava a cabeça [...] Hoje ele já vem de pé [...] ele fica com o olho aberto, ele fuma charuto, que ele pede, ele só risca o ponto dele e ele conversa [...] Ele não bebe, a primeira vez que eu recebi ele, eu tomei um copo cheio de pinga (I 84-CI).

A Pomba Gira foi na época uma mulher da vida, uma prostituta, então ela toma a matéria da gente como uma prostituta. Só que aí depende da babalaô doutrinar aquele orixá, para ela ir ao terreiro e trabalhar como um espírito normal, não falar palavrão, não beber muito e estas coisas (I 34-CI).

Recebo uma Pomba Gira que se chama Pomba Gira Menina [...] ela nunca me levou para o caminho de levantar a saia por aí, de ficar traindo marido, de ser uma prostituta, de ensinar prostituição dentro do meu templo. Não estou dizendo que a minha Pomba Gira está santificada, mas pelo menos ela não me impôs como mulher prostituta, ela não deixou minha casa ser levada para uma imaginação segunda, nunca que a Pomba Gira fez trabalhos para homens, para mulheres, amarrações... (I 37-CI).

Assim como os Exus, as Pombas Giras podem ser doutrinadas, moralizam-se, tornando-se "orixás que valem a pena", no dizer de uma informante. Não obstante isto, aos olhos de muitos continuam a representar perigo, ao menos potencial:

Vou te dizer, ele [Exu Sete Catacumbas] é muito bom, todo mundo fala que ele é bom, mas se você pedir para matar uma pessoa ele mata. Então, ele é da cova, do túmulo (I 70-CI).

Sete Catacumbas é o único Exu que ocupa posição de destaque nos terreiros pesquisados, sendo considerado chefe dos guias no seu terreiro. É justamente a ambivalência dos Exus que não os torna totalmente confiáveis, a ponto de compartilharem, com Caboclos, Baianos e outros, desta honraria, não obstante sua presença maciça nos terreiros. Mesmo quando se quer minimizar o seu lado perigoso, são feitas ressalvas preocupantes:

É só mau se cuidar mal dele. Se não zelar por ele, e se fizer pacto com ele por dinheiro, aí ele se torna inimigo número um (I 44-P).

Só que é aquele negócio: promessa com eles tem que ser dívida. Você prometeu, você vai ter que pagar. Porque se você não paga, de repente, não sei se por consequência do destino, sempre acontece alguma coisa (I 70-CI).

Embora possam ser cooptados ou chefiados pelos demônios, a quem passam a servir, Exus e Pombas Giras não são intrinsecamente maus como eles. São apenas ignorantes, sem luz (consciência moral), não-doutrinados. Para alguns pais-de-santo, chegam a ser antes inocentes, infantis, que propriamente maus. Doutrinados dentro dos terreiros, passam a praticar o bem, o que atua no sentido de sua evolução espiritual.

Na realidade, precisa orientar ele igual uma criança que não sabe o que vai fazer [...] Apesar que ele tem uma força fora de série [...] precisa saber ensinar ele a dosar aquela força para o bem (I 57-CM).

Exu não tem domínio, Exu é uma pessoa rebelde [...] mas se você souber tratar ele, ele é mais manso que uma criança (I 43-CI).

Eles também são filhos de Oxalá, que é Jesus [...] Só que eles são espíritos imperfeitos [...] Quanto mais a gente educar eles espiritualmente, mais vela branca a gente dá pra eles, mais conversar... eles vão se evoluindo. Quanto mais trabalhos eles tiver em prol da caridade, eles também vão se evoluindo (I 62-P).

Vistos como maus, (quase) diabólicos em alguns poucos terreiros, não são aí considerados como guias. Quando inadvertidamente incorporam, são expulsos, exorcizados:

Exu, você vai embora porque aqui não é sua casa, sua casa é na encruza (I 43-CI).

Vistos como ignorantes, carentes de luz e até ingênuos, são acolhidos na maioria dos terreiros, onde têm o seu lugar reservado – a tronqueira ou trunqueira. Aí, ou nos seus outros espaços, são feitos os seus despachos.

O meu Exu não bebe em mim, ele é tratado nas tronqueira. Ele já foi doutrinado assim, a pingüinha, o misque, as coisinhas dele... fuma charuto, toma cerveja (I 33-P).

Quando dá para ser feito o despacho dentro da tronqueira, ao invés de fazer em encruzilhadas, que a lei persegue um pouco, então faz na tronqueira. Agora, às vezes tem que ser feito em mar, em rio (I 34-CI).

A maior parte dos terreiros, de alguma forma, lida com os Exus. Mesmo que não realizem suas giras específicas, recebem-nos eventualmente em suas giras comuns, quando se dá a “virada” para a esquerda.

Ou, ao menos, homenageiam-nos ao início das sessões, cantando seus pontos e ofertando suas comidas e bebidas, logo conduzidas à tronqueira. Dessa forma buscam satisfazê-los, evitando aparições desagradáveis em momentos não convenientes e até “mistificações” de Exus, fazendo-se passar por outros guias.

A quase universalidade da sua presença deve-se a uma razão bastante simples: são eles os agentes preferenciais para desfazerem os males provocados por eles mesmos, mediante um pagamento mais compensador. Desfazer o trabalho realizado significa reverter sobre quem os pediu, os malefícios pretendidos. Apesar de ser esta reação considerada moralmente justificável, os guias de direita têm seus escrúpulos. Apela então aos Exus doutrinados ou batizados, como são também chamados, a quem autorizam a realização do ato mágico punitivo.

Apenas os Exus devem defrontar-se com os próprios Exus, sobretudo quando estes, ao agirem maleficamente, revelam ausência de elevação espiritual, sendo incompatíveis, portanto, com os guias de luz. Por outro lado, os Exus entram em locais que, pela sua santidade, são vedados aos orixás: encruzilhadas e cemitérios. E há a necessidade de adentrá-los, pois é somente aí que se pode desfazer o mal, no mesmo local engendrado.

A quase unanimidade dos terreiros alega utilizar os Exus apenas para a prática do bem. No máximo, admite apelar a eles com finalidades defensivas e contra-ofensivas. “Eles fazem, nós desfazemos” é a frase mais comum neles ouvida. Defendendo os clientes e os próprios terreiros dos ataques e da inveja dos demais, são eles tidos como seus guardiões. Sob o comando dos orixás, estão sempre alertas para defender o espaço territorial e social do terreiro e combater os seus inimigos.

A linha de esquerda, ela é bem pesada... Mas ela ajuda muito assim, em macumbaria. Macumba daquelas pesadas mesmo é na esquerda que vai tirar [...] Por isso que a gente tem uma casinha de Exu ali na frente. Aí eles estão tomando conta do portão. Qualquer um que entrar com pensamento de querer derrubar a mãe-de-santo... Às vezes ainda consegue, sabe? Consegue porque tem gente que tem umas artimanhas pra agradar os Exus, pra eles se afastarem da porta do terreiro da gente e eles podem ficar à vontade pra fazer maldade. Mas a obrigação deles é cuidar pra isso não acontecer (I 62-P).

O Exu vem no terreiro, ele faz isso se o Caboclo achar que deve vim. Se o Caboclo achar que não precisa, então não chamamos (I 21-P).

Esses Exus são... nós podemos chamar, polícia de choque. São eles que frenam e controlam os espíritos trevosos, os espíritos do baixo astral, os chamados por nós de quiumbas, os espíritos atrasados [...] estes espíritos são os nossos guardiões, são a nossa



Pombas Giras fumam e bebem champanhe em festa no Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé Marinheiro dos Sete Mares.

polícia, são os verdadeiros trabalhadores da Umbanda [...] Esses Exus guardiões são espíritos que conhecem o bem e o mal. Portanto, eles só executam ordens dos nossos orixás, guias e protetores. Eles não fazem nada por livre e espontânea vontade (I 40-CM).

A subalternidade dos Exus frente aos Orixás talvez seja a sua característica mais evidente:

Nós temos nossos Caboclos, nossos Pretos Velhos, nossas Crianças e temos os nossos empregados que vêm a ser os Exus, que são os empregados da casa. Empregados dos Caboclos, porque os Caboclos não vão meter a mão na cumbuca, o Caboclo manda, então ele manda os Exus (I 17-CM).

Tal subalternidade é expressa por vários outros termos, além de empregado:

Não é nada do negócio de capeta, não tem chifre, não tem nada [...] O povo diz que é o capeta, mas ele não é o capeta, mormente é um capangueiro de caboclo (I 21-P).

Eu não chamo ele de Exu, eu chamo ele de Bará, que é o auxiliar dos orixás, tá? (I 67-CI).

O Exu é uma das entidades mais trabalhadoras que tem no mundo espiritual, porque o Exu, ele é o peão, não é verdade? Você chega numa firma tem o dono, o diretor, o vice-diretor, o gerente e tal e tal, vai havendo aquela decretação de cargos até chegar no peão. Só que sem o peão não se faz nada, que se não tem peão não tem construção, não tem edifícios de pé... (I 68-CM).

Radicalizando o caráter subalterno de Exu, termos mais fortes e depreciativos são utilizados:

Linha de esquerda é representada pelos Exus, eles são os escravos dos santos... (I 12-CM).

[Têm] os guias da coroa, que faz o bem, e têm os capachos que... trabalha pra eles (I 10-CI).

O empregado, de uma certa forma, é uma escória, é o escravo do patrão. E os Exus é isso, sabe? (I 43-P).

São os Exus e as Pombas Giras, estes são escravos do santo, estes são os que fazem o serviço sujo [...] serviço sujo que eu falo, são estes tipos de matança, entendeu? Tipo... de fazer trabalho assim nas encruzilhadas [...] Mas isto desde que seja mandado pelo santo (I 52-CI).

No combate ao mal, os Orixás são os comandantes quase ociosos, enquanto os Exus são os executores, que põem "a mão na cumbuca", vão na frente, "fazem o serviço sujo". Enfrentam os quiumbas, os Exus

não batizados, em seus próprios domínios, as encruzilhadas e cemitérios, onde os Orixás não entram. Desta forma, protegem os terreiros e as pessoas contra os males difusos ou concretos que sempre os ameaçam:

Que é o escravo, o que trabalha. Que é "o homem" que corre estrada, que faz tudo (I 85-CI).

É o santo da rua, que nos defende da rua, é aquele que abre nossos caminhos para os negócios... (I 67-CI).

A esquerda é para proteger a porteira, a casa e até as pessoas que vêm na casa. Ele é obrigado a proteger, na saída, aquela pessoa, até ela chegar em casa [...] Têm muitos lugares que o santo não entra e a esquerda entra, como no cemitério (I 44-P).

Então os Exus se encarregam da matança ou a Pomba Gira, por exemplo, é obrigada a ter uma matança, porque foi feito um trabalho para aquela pessoa com matança, então é obrigada a fazer o mesmo trabalho para descarregar a pessoa [...] então o Exu vai lá e descarrega a pessoa, se foi feito no cemitério, o Exu tem de ir no cemitério, se foi feito na encruza, tem que ser feito na encruza (I 52-CI).

O caráter ambíguo e potencialmente perigoso dos Exus, aliado aos seus maneirismos pouco convenientes, mesmo que contidos e limitados pela doutrinação a que são submetidos, coloca restrições à sua presença nos terreiros. As federações insistem no caráter privado de suas giras e na proibição da presença de crianças nas mesmas, no que tendem a ser obedecidas pelos terreiros. Apesar disso, têm presença assegurada por sua popularidade, sendo muito solicitados quando irrompem nas giras nas chamadas *viradas*, ou em suas giras especiais. Muitos pais-de-santo se dizem reticentes em relação a eles, só os invocando por exigência da clientela:

Só tem gira na sexta, na última do mês, que é a gira de esquerda. Não gosto muito de gira de esquerda não, mas todo terreiro tem que ter, o pessoal pede e nós faz (I 22-P).

Não é que eu trabalho muito com a linha de esquerda, não. Eu mais faço assim, doutrino aqueles que vêm. Mas eu não sou muito assim a... receber, porque tem gente... eles gostam, sabe? São masorquista mesmo (I 14-CM).

Um dos motivos da popularidade das giras dos Exus é, certamente, o misto de atração e repulsa, medo e fascínio que inspiram. Outro é o caráter por vezes descontraído, malicioso e teatral das entidades de esquerda: os Exus assustam com suas capas pretas e vermelhas e aparência diabólica, e divertem com seus palavrões e atitudes pouco respeitadas; as Pombas Giras, com sua aparência de prostitutas de alto ou baixo

nível, divertem o público com provocações aos homens, excitados ou encabulados. Os Zés Pilintras, de quem trataremos adiante, compõem o cenário com seu jeito de malandros e beberões. Tal como no caso dos Baianos, a gira é um misto de festa e espetáculo.

O Seu Tranca Rua é bem amado pela assistência. Tanto que existe uma diferença bem grande. Quando é gira do Seu Tranca, enche de gente. Quando é gira do Dr. Firmino, só vai as pessoas que estão precisando, porque é uma linha cansativa, certo? (I 20-P).

Na hora dizer assim: "eu vou abrir a porta, vai ter um trabalho de esquerda". Uma coisa eu te digo, sincero. Se for pra deixar lota, viu? Porque todo mundo se interessa vim ver [...] É que eu não dou chance. E não, porque eu sei o que vai sair. Vai sair este tipo de coisa, mesmo (I 22-P).

[Relato de observação de gira] A mãe-de-santo, juntamente com outras mulheres, pôs-se a dançar. Algumas se aproximavam dos homens, fazendo gestos provocantes de convite. Um deles, que estava um pouco alcoolizado, esbocou aceitar o convite, abraçando a cintura da moça. Foi imediatamente repellido com um empurrão que o fez aquietar-se. No meio da dança, outras mulheres incorporavam. Um dos guias pediu mulher, foi reprimido; outro, bebida, foi atendido.

Há outro motivo para a exigência da presença dos Exus, por parte da clientela. Liga-se não ao caráter lúdico da gira, mas à eficácia das entidades de esquerda, que são francas e diretas:

Os Exus [...] são os porta-vozes dos orixás; são eles que fazem os trabalhos que precisam ser rápidos. Eles protegem e descarregam o terreiro... (I 59-CI).

Quando você tem um trabalho muito urgente e perigoso para fazer, você pede logo pra Exu e Pomba Gira, que eles são rápidos no gatilho. Então por isso existe a esquerda (I 47-CM).

O pessoal gosta mais de falar com o Exu, porque o Exu é um espírito que esclarece mais as coisas, entende? Porque o Exu não tem meio termo. O Exu, o que tem de falar, fala mesmo, ao passo que sendo o Caboclo muito... como se diz, com muita elevação espiritual, não quer criar desavença entre as pessoas. O Exu não, o que tem de falar fala, é tal e tal (I 49-CM).

Não adianta você chegar e falar, eu fiz isto ou não fiz isto porque têm pessoas que às vezes conversa com ela [a Pomba Gira] e fala: "Eu sou virgem, eu nunca saí com um rapaz para sexo". Então ela fala: "Você saiu, aconteceu isto, cuidado!" Então ela conta tudo, não adianta mentir porque ela fala mesmo (I 34-CI).

Normalmente, a entidade de esquerda é muito diretiva. É toma lá, dá cá. Falou o problema, eles resolvem na hora e a pessoa já se sente melhor. Então a gente fala que as outras entidades é mais um tratamento de homeopatia e eles é já um tratamento mais radical, com remédios, antibiótico direto para cortar na hora (I 29-CI).

Esta metáfora médica enfatiza novamente o poder dos Exus. Poder que está ligado à fácil comunicação estabelecida entre eles e seus clientes. Estes não necessitam ter os escrúpulos e os cuidados necessários na abordagem dos guias de direita. Os clientes e os próprios pais-de-santo não precisam recear castigos e reprimendas por suas falhas morais.

Eu grito mais, nas minhas horas de agonia, pela minha Pomba Gira, pelo meu Exu, que pelos meus santos, porque não é toda hora que os santos estão à disposição, a gente pode errar e eles não vão perdoar e Exu perdoa. Nós damos uma cachacinha, nós leva eles no bico. Se quiser um namorado, eu digo: "Pomba Gira, vai pegar ele, vai e traz". Se pedir para um orixá de luz, ele não vai, porque ele acha que eu não preciso mais [...] Eu prefiro lidar com as direitas, mas para pedir o que não presta, gosto da esquerda mesmo. Quando é para pedir o que não presta, rodo a baiana mesmo e rodo com a esquerda (I 32-CI).

Os Exus estão mais próximos das fraquezas humanas e as aceitam sem constrangimentos. Quando há um pedido equívoco do ponto de vista moral a fazer, ou quando há que demandar, são os guias apropriados. Um agrado os satisfaz e amortece suas consciências em processo de formação. De qualquer forma, são os problemas concretos do cotidiano que são tratados por eles:

Aqui nesta aldeia o trabalho de esquerda só é evocado para trabalhar para o bem, em benefício do ser humano. Soluciona o problema, pessoas que estão em fase difícil na vida, desemprego, caminhos fechados, que isto já são praticados por magias negativas. A entidade mais indicada para solucionar os problemas é o Exu, que está mais ligado ao plano terra (I 18-CI).

Os Exus estão mais próximos do homem, são mais humanos, neste sentido. Compartilham de suas fraquezas e não recusam o material ao qual estão ligados. Tal como os homens com quem transacionam e pelos quais são manipulados:

O Exu, ele tem assim muito ainda, sentimentos fracos que nós temos, tipo raiva, inveja, ódio mesmo, vingança (I 68-CM).

Esses Exus trabalham constantemente conosco no terra-a-terra, são eles mais ligados ao plano físico nosso, são estes Exus que nos ajudam a trilhar esse caminho da espiritualidade, ajudam a gente a tirar os espinhos do caminho (I 40-CM).

Gasto uma base de 1 800 velas, como troca, por não fazer despacho (I 18-CI).

Apesar de sua proximidade do material e do humano, o processo de doutrinação a que é submetido nos terreiros e sua reinterpretação

via Kardecismo tende a distanciá-lo das concepções mais diabólicas e a dignificá-lo:

Quando é para tirar consulta, trabalho com o Sete Montanhas. É um Exu muito formoso que foi médico aqui na terra, um Exu muito poderoso, com muita vivência espiritual... (I 49-CM).

Eles são justiceiros, a maior parte deles eram médicos, então problema de doença eles são os melhores para resolver... (I 34-CI).

CRIANÇAS

Conhecidas também como Erês ou Ibejis, as Crianças são espíritos infantis. Como tal se comportam e são tratadas. Seus atributos principais são a inocência e a alegria. Constituem-se no sexto grupo de guias mais frequentes às giras, embora não tenham posição destacada senão num caso, dada sua condição de imaturidade. Seu ponto alto são as festas de Cosme e Damião, realizadas em fins de setembro e princípios de outubro; são raros os terreiros em que não ocorrem.

Seus dias prediletos são sábados e domingos à tarde, pois destinam-se a crianças de carne e osso. Os terreiros são enfeitados com bandeirinhas e balões coloridos. Após giras comuns e passes ministrados por guias de direita – apenas um ou outro Zé Pilintra mais comportado ousa aparecer – incorporam-se as crianças. Os pais-de-santo incorporados, ou os próprios Erês benzem bolo e doces que são, a seguir, distribuídos. Primeiro são eles mesmos servidos, ganhando também refrigerantes, chupetas e brinquedos, depois as crianças presentes, filhas dos médiuns ou moradores das redondezas que, em fila, aguardam ansiosamente o momento da distribuição.

Os Erês brincam entre si e com as crianças, rolando pelo chão. Derrubam doces, brigam, são advertidos pelos adultos. Vez por outra é uma Preta Velha que, incorporada, toma conta de seus "netos". Em alguns terreiros dão passes e consultas entre as brincadeiras, sempre se dirigindo aos clientes de forma jocosa, porém ingênua: a "Vó" quer namorado, a "Tia" gosta de mocinho. Às vezes, para gozo da assistência, fazem "arte": Joãozinho se escondeu e, quando os Erês já haviam se despedido, aparece e pergunta: "Ué, onde está todo mundo?" Em outros terreiros, apenas os Curumins ou Caboclos Mirins dão consultas, reproduzin-



Cena de festa de criança no Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé Marinheiro dos Sete Mares. MEDIUM incorporado por espírito infantil brinca com crianças.



Espírito infantil incorporado em adolescente, que chupa o dedo e brinca com bola.

do o padrão de seriedade de sua linha. Fora este caso, contudo, a alegria ingênua e a descontração imperam, conforme o relato de observação de gira que se segue:

Ainda em frente à imagem de Oxalá, a médium, abaixando o tronco, desincorpora; volta a Babalorixá. Esta bebe água e logo em seguida, caindo no chão, recebe uma Criança. Todos respiram aliviados e descontraídos. Alguém me avisa que é o Joãozinho que está ali. Começam a cantar o ponto das Crianças. Com exceção de dois médiuns, todos recebem Crianças, inclusive uma pessoa da assistência. O orixá da Babá, o Joãozinho, imita o orixá anterior, falando baixinho e estendendo as mãos. Todos riem. Os médiuns, ao incorporar, primeiro deitam no chão; depois, já incorporada a Criança, de pernas cruzadas, andam arrastando o bumbum, ajudando com as mãos. Eles brincam com as crianças, filhos dos médiuns, que se encontravam por lá. Recebem Coca-Cola, bolacha, balas e açúcar. Alguém avisa a eles que há uma pessoa na assistência, fazendo uma pesquisa; eles me olham com curiosidade, questionando-me sobre o que significa pesquisar. Dois deles escrevem no meu caderno para provar que sabem ler e escrever – eu já estava, neste momento, entre eles, sentada também no chão e tomando Coca-Cola.

Pelo relato vivo e participante da observadora, pode-se bem perceber o clima da gira das Crianças. Neste caso, não deram passes e consultas, apenas brincaram. O ambiente, até então sério e carregado, descontraiu-se e tornou-se festivo. Semelhante, contudo, à festa infantil, e não ao forró dos Baianos, inocente e sem malícia.

Dizem os pais-de-santo:

Finalizando a gira, sempre vêm as Crianças, porque nos foi dito que a Criança, com aquela ingenuidade delas, ela está levando muita carga embora, inclusive ameniza o ambiente. Elas dão aquele relaxamento (I 20-P).

Os Erês é a inocência, né? [...] Ai de nós se não fosse os Erês, viu? [...] Na hora da tristeza eles vêm amainar tudo [...] eles sempre traz alegria (I 63-CI).

Apesar das brincadeiras,

Na hora do trabalho ela faz sempre as coisas séria. Muitas vezes, trabalho de Criança é só pedido de criança [...] pra não repetir na escola [...] às vezes, tem um filho de alguém que está brigando, teimoso. aí vem a mãe e pede... [Mas] muitas vezes, vêm pedir mulheres que o marido está bebendo muito e pede pra elas. "Ah! Você me dá um doce? Aí eu faco" (I 54-CI)

Porque as Crianças é uma linha muito forte [...] Porque eles estão brincando, mas eles estão fazendo alguma coisa. Agora, o povo não entende isso, as pessoas que vêm, geralmente não entende. Pensa porque é criança, é só brincar e dar risada. Não, Criança é uma das linhas mais forte que têm (I 61-CI).

Os Erezinho... Você faz uma coisa pra uma criança hoje... já viu, né? Dificilmente ele perdoa (I 63-CI).

Os Erês são também considerados porta-vozes dos Orixás. Como estes não falam, deixam com eles seus recados:

Oh, minha mãe! A Senhora tem alguma coisa pra me dizer, manda o Erê. Aí o santo vai embora e o espírito da Criança vem e conta tudo o que o santo queria falar, porque o santo em si, ele não fala (I 53-CM).

Erês são as Crianças, né, os Ibejis, estes falam mesmo, estes falam demais, eles explicam tudo, tudo, nem que você não perguntar, eles falam (I 79-CI).

BOIADEIROS

Apesar dos 41 casos registrados de aparições de Boiadeiros nas giras, o que os coloca em sétimo lugar dos guias mais frequentes, poucas foram as suas presenças observadas nas giras e poucas e lacônicas as declarações dos pais-de-santo sobre eles. Em geral são guias sérios, que se caracterizam por seus gritos de aboio e gesticulação de quem está utilizando laço, conforme registra o relato de observação de gira a seguir:

Inicia-se o canto de descida da segunda linha, de Boiadeiro, e o pai-pequeno incorpora o vaqueiro. Fica no meio da sala, com as duas mãos para trás. Depois de ajoelhar-se, levanta-se e a assistente amarra-lhe um pano na cintura e lhe dá um charuto. Enquanto ele gira no centro, a assistente pega uma garrafa de Velho Barreiro e despeja seu conteúdo dentro de uma cuia. Ela lhe entrega a cuia no centro da roda, ele bebe bem em frente ao congá. Na seqüência, devolve a sua cuia para a assistente, ao mesmo tempo que dele se aproxima uma das médiuns. Ele pega-lhe nas mãos, puxa-lhe os braços, põe a mão na cabeça dela e a cumprimenta. Ela ajoelha-se, bate a mão esquerda no chão e grita: "Ai, ai, ai!". Depois dirige-se para as imagens, ajoelha-se; ao levantar-se, cumprimenta a mãe-de-santo [...] Fala e age como vaqueiro. Ficam os dois no centro da roda, falando com as pessoas e também com os cavalos ("eia...eia") ou o gado. Quando a médium ergue sua mão esquerda e o gira, o canto diz: "Seu Boiadeiro pega sua boiada e vai embora".

Nesta sessão o laço não foi usado, pois não houve consulta. Mas ele é importante, conforme comenta uma mãe-de-santo:

O Boiadeiro trabalha com o laço. Através da magia deles, eles desmancham o trabalho de magia negativa que foi feito. Isso é muito magia (I 28-CM).

Fora as peculiaridades de sua condição de Boiadeiro, quanto ao papel assemelha-se ao Caboclo. É sério, por vezes mesmo bravo, e dedica-se a desmanchar os trabalhos realizados contra os clientes:



Boiadeiro Zé do Lazo, incorporado na mãe-de-santo Lúcia, fala aos filhos-de-santo da Tenda de Umbanda Caboclo Guarani entre goles de batida de coco e baforadas.

O meu Boiadeiro, ele já vem mais assim, meio bravo, ele é meio carrancudo [...] consulta o povo, se precisar fazer um descarrego no terreiro, ele faz (I 52-CI).

Mas é bom também para ajudar desempregados:

Quando as pessoas estão desempregadas, eu trabalho muito com o Mané Boiadeiro, né? [...] O máximo que demorou pra uma pessoa arrumar serviço foi 21 dias (I 64-CI).

De tal forma são parecidos com os Caboclos que às vezes com ele se confundem ou são identificados:

Quem dirige é o meu Boiadeiro, que é o Caboclo Junco Verde (I 60-CI).

No Candomblé ele é Caboclo [...] Na Umbanda é Boiadeiro (I 70-CI).

O Caboclo é o que menos trabalha aqui, porque ele tem como escravo dele o Seu Boiadeiro, que eu trabalho muito com ele (I 62-P).

MARINHEIROS

São alcoólatras e mulherengos. Descem já bêbados, recebem seus chapéus característicos e continuam a beber. Alguns interpretam seu andar gingado e oscilante como decorrente do "tembo do navio", outros, do efeito do álcool.

Os Marinheiro vêm no terreiro, ele vêm meio cambaleando, porque eles estão já meio tonto (I 54-CI).

O meu Marinheiro, ele já é meio bêbado, meu Deus! Meu Marinheiro toma todas... (I 52-CI).

Ele vem mesmo, ele bebe nas encruzas e vem para o terreiro [...] Quando eles vêm, eles vêm tudo de fogo, vêm caindo, está sempre travado (I 70-CI).

Além da conhecida canção folclórica "Marinheiro Só", seus outros pontos referem-se sempre à bebida:

Oh! Cachaça
Vê se não aborreça
Desce pra barriga
Mas não suba pra cabeça. [...]
Não vá beber, não vá se embriagar
Não vá cair na rua pra polícia te pegar



Marinheiro dos Sete Mares – incorporado no pai-de-santo João Carlos, do Templo de Umbanda que leva seu nome – com suas duas preferências: mulher e cerveja.



Marinheiros bebem e fumam alegremente em sua gira no Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé Marinheiro dos Sete Mares.

Eu já bebi, eu já me embriaguei
Eu já caí na rua e a polícia não me pegou...

Dirigem-se às mulheres com galanteios pouco sutis. Quando são mulheres incorporadas, chegam a abraçar as moças bonitas presentes. São bem-humorados, embora seus chistes sejam, por vezes, grosseiros. Ao marido de uma mulher a quem pedira para tirar sua jaqueta por ocasião da consulta, observou: "Olha! Estou tirando a roupa da sua mulher na sua frente". Machistas, gostam de provocar as mulheres com os seguintes "pontos de sotaque":

A mulher e a galinha
São dois bichos interesseiros
A galinha pelo milho
E a mulher pelo dinheiro.

A mulher quando casada
O amante em cima dela
Ela sai pela cozinha
E o amante pela janela.

Minha mulher e meu cachorro
Morreram no mesmo dia
O cachorro às onze horas
E a mulher ao meio-dia
Do cachorro tive pena
Da mulher tive alegria.

Não obstante bêbados inveterados, são considerados excelentes curadores, realizando "operações espirituais" e, inclusive, tratando de casos de alcoolismo.

E também uma ótima linha pra cura, uma ótima linha pra doença (I 52-CI).

Eles operam as pessoas, Marinheiro opera (I 54-CI).

O Marinheiro, ele é um curador. Eles não trabalham com faca. A mesa dele [tem] doze acompanhantes, só copo d'água, flores e vela acesa. Ali ele faz operações (I 63-CI).

Caso de bebida, já é marinheiro que toma conta (I 62-P).

Mas têm eles outras habilidades, também:

Ele serve tanto para descarregar o astral, como para quebrar demanda (I 39-CM).

Eles gostam muito de dinheiro, eles fazem bastante trabalho pra dinheiro, problema financeiro, eles ajudam bastante (I 54-CI).

Apesar de sua presença registrada em 28 terreiros, apenas em um deles ocupa posição destacada, dando inclusive nome à casa; trata-se do "Ilê Babá Ogum Axé do Marinheiro dos Sete Mares". O terreiro é pintado com as suas cores, azul e branco, ornamentado com motivos marítimos, e os médiuns vestem-se a caráter.

Nos demais terreiros não têm uma gira própria, misturando-se preferencialmente aos Baianos, mas também aos Exus. Nas consultas, assim como estes dois tipos de guias mencionados,

Um Marinheiro escancara logo: "Você é assim, você é assado", passa logo uma bruta de uma bronca, né? E às vezes a pessoa fica até meio envergonhada (I 68-CM).

OGUNS

Ogum é guerreiro. Trata-se do Orixá da tradição iorubana, identificado a São Jorge, como o qual aparece em seus trajes de guerreiro romano: capa vermelha, elmo e espada. Na Umbanda, há uma pluralidade de Oguns: Ogum Megê, Ogum Rompe-Mato, Ogum Beira-Mar etc.

Embora seja o Orixá que mais aparece na denominação dos terreiros e o único realmente incorporado, sua presença é, neles, quase ociosa. São apenas longínquos e pouco presentes comandantes. Não dão passes nem consultas, pois, como todos os Orixás, são mudos. Extremamente sérios, são patrulheiros. Normalmente aparecem no início das giras, para fiscalizá-las. Como militares, são responsáveis pela ordem e os únicos eventualmente presentes às giras de esquerda. Nestas, cobrem-se os altares, menos a imagem vigilante de São Jorge-Ogum.

Em suas aparições, muitas vezes vêm como se estivessem a cavalo, oscilando o corpo em gestos característicos, tudo observando. Olham fixamente médiuns e público nos olhos, os quais não devem desviar o olhar. Após o quê, com ar de satisfeitos, vão-se. Seus pontos cantados exaltam seu caráter combativo e vitorioso:

Meu pai é Ogum, Ogum
 Vencedor de demanda
 Ele vem de Aruanda
 Prá salvar filhos de Umbanda
 Ogum, Ogum-Iara
 Salve os campos de batalha
 Salve as sereias do mar
 Ogum, Ogum-Iara.



"Ponto riscado" de Ogum Megê em que sobressaem os símbolos guerreiros: espadas cruzadas e flecha - Tenda Espírita de Umbanda Caboclo Ogum Megê (Guarulhos, 1974).

Como não falam e não dão consulta, apenas eventualmente fazem um “descarrego”:

Se você tiver sentindo mal, qualquer coisa que você vem sentindo que não seja parte de médico e você vindo na hora que eles estão tudo reunido, eu ponho você no meio e chamo eles e cada um que está com o guia chega perto de você e te dá um descarrego (I 66-P).

ZÉS PILINTRAS

Embora dos guias menos freqüentes às giras, sua importância se revela ao atentarmos para que em seis dos quinze terreiros são eles guias destacados, inclusive sendo considerados chefes.

Quem dirige a casa é o Seu Zé Pilintra, é ele quem dirige tudo aqui, quem comanda a casa é ele [...] todos os trabalhos, curas [...] É só o Mestre Zé Pilintra que bota a mão em mim, que toma conta [...] duas vezes Seu Zé Pilintra me curou (I 65-CI).

Enquanto destaques, estão apenas em inferioridade frente aos Caboclos e Baianos, superando inclusive os Pretos Velhos, mais de quatro vezes mais numerosos que eles. Sua iconografia os retrata como malandros de morro estereotipados: mulatos de terno e sapatos brancos, com gravata vermelha. Ou então:

O Seu Zé Pilintra anda todo de branquinho, né, gravatinha vermelha e chapuzinho branco (I 79-CI).

Aparecem nos terreiros freqüentemente bêbados – mãe-de-santo abstêmia diz beber um litro de conhaque quando por ele incorporada. Porém, nem sempre são assim vistos:

O Zé Pilintra, segundo dizem, segundo minha leitura, é um espírito muito boêmio, entendeu? Na passagem aqui na terra, era chamado “Doutor”, porque ele curava também, era muito procurado na terra. Mas gostava da noite... jogos, é... putaria, essas coisas. Era... boêmio (I 11-CM).

Em termos da divisão esquerda-direita, não há guia mais ambíguo que ele. Embora Exus e Pombas Giras possam ser doutrinados, evoluir e se tornar guias de luz, não há dúvida quanto a eles: são de esquerda. Já o mesmo não ocorre com o Zé Pilintra:



Zé Pilintra, com seus trajes típicos de malandro, incorporado em médium no Templo de Umbanda Ilé Babá Ogum Asé Marinheiro dos Sete Mares.

Ele é um orixá que é em si da direita e da esquerda ao mesmo tempo, ele trabalha nas duas linhas, na direita ele é Zé Pilintra; se eu fecho a gira e quando eu canto pra Exu, ele já é Seu Tranca Rua. Então, ele é dois em um (I 43-P).

Trabalho também com Seu Zé Pilintra, que é um Exu. Foi um escravo muito ruim, que se arrependeu e participa das duas linhas, esquerda e direita, ou seja, trabalha para o bem e para o mal. É um guia muito bom mas não se pode falar mal dele, nem desejar o mal do seu aparelho nem aos seus familiares, porque senão a pessoa cai (I 6-P).

Às vezes a duplicidade não se dá em relação ao Exu, mas ao Baiano:

[A mãe-de-santo] chamou o Baiano, Seu Zé Pilintra. Aí o danado diz assim: "Eu quero é batida de coco" (I 70-CI).

As federações consideram-no de esquerda, chegando uma delas, em ao menos um caso que constatamos, a proibir terreiro a ela filiado de se registrar tendo-o como patrono. Com isto não concordam vários pais-de-santo:

Para mim, ele é de direita. Como eu te falei, ele dá conselhos, dá consultas, benze... Mas já fui numa festa que a federação convidou a gente para ir, onde eles acharam o Zé de esquerda. Eu não acreditei! Não deixaram o Zé no altar, quiseram tirar ele de lá e levar para bem longe. Eu não acho isso não! (I 4-CI).

Mas ressalva a mesma mãe-de-santo:

O Zé só faz mal depois da meia noite. Ele é de direita até zero horas, depois ele se torna de esquerda. (*Idem*).

Com o que concorda um pai-de-santo:

O trabalho do Zé Pilintra, ele diz: "Na direita eu sou bom, na esquerda eu não digo nada" (I 11-CM).

Acompanhando as federações, outros pais-de-santo consideram-no como exclusivamente de esquerda:

Seu Zé Pilintra, sempre trabalhei com ele na esquerda, nunca trabalhei com ele na direita. É só na esquerda, se tentar na direita, ele não vem (I 31-CI).

Em grande parte dos terreiros, tem-se esta concepção, o Zé Pilintra como um tipo de Exu. É por isso que depois da virada da meia-noite, ou então nas giras específicas da esquerda, lá estão eles convivendo com Exus e Pombas Giras. Em qualquer caso, são muito populares nos terreiros, em razão da forma descontraída de se relacionarem com os clientes e de sua eficácia:

Segunda-feira é ele que dirige a casa, o povo tem loucura por ele, que onde ele botar a mão [...] ele dá [...] ele é um espírito de muita luz, de muita força, e todas as pessoas conseguem tudo o que pede [...] é um emprego, é saúde (I 65-CI).

CIGANOS

Não são guias muito frequentes às giras. Sua presença foi registrada em somente catorze terreiros, sendo que em apenas um deles uma Cigana era a guia principal. Aliás, as Ciganas aparecem mais do que os Ciganos, quase invariavelmente também dando consultas particulares fora das giras, em que lêem cartas. Vestem-se com saias rodadas coloridas, com muitas pulseiras e colares. Falam com sotaque supostamente estrangeiro, carregando nos "erres", intercalando palavras em espanhol e termos inventados, errando nas concordâncias.

O terreiro comandado pela Cigana é também por ela nomeado: Templo de Umbanda Ogum de Ronda e Cigana Zoraide. Vivia momento especial por ocasião dos levantamentos de campo, pois, ao final de sessão por nós assistida, despediu-se de médiuns e assistentes, dizendo que já tinha cumprido sua missão e que viria substituí-la sua filha, a Cigana Rosa.

Foi permitido a uma pesquisadora assistir a uma das sessões particulares quinzenais, realizadas às tardes de sábado, já com a presença da Cigana Rosa. Nela foram concedidas onze entrevistas para doze pessoas, dos quais apenas um homem. Foram tratadas doze questões referentes a relacionamento amoroso, sobretudo quanto a namorados, amantes e maridos infiéis, seis casos relativos a problemas de trabalho, na maioria de desemprego, e econômicos. Comumente os problemas vividos pelos clientes foram atribuídos à inveja de desafetos e a macumbas por eles realizadas.

Por motivos vários, a festa de despedida da Cigana Zoraide deu-se meses após o anúncio de seu afastamento. Foi realizada no dia 12 de janeiro de 1992, numa tarde de sábado. Após giras de outras linhas, que apenas foram homenageadas com seus cantos, incorporou-se pela última vez a homenageada. Seu discurso de despedida foi curto mas solene, cheio de elogios à mãe-de-santo ("mi cavalo"), ao terreiro e aos médiuns, entremeados com mensagens piedosas. Anunciou sua substituta e filha como continuadora de sua missão.

Com a subsequente incorporação da Cigana Rosa, esta recebeu presentes (ramalhete de flores, uma saia e um colar) e retornou a alegria comum às giras dos ciganos. Os médiuns deles incorporaram-se, inclusive dois homens. Um dos ciganos deu uma consulta a um casal de noivos, exortando-os à mútua compreensão. Comeram-se frutas e beberam-se cerveja e falso champanhe.

Embora não exercendo a chefia em outros terreiros, os Ciganos neles gozam de boa receptividade:

Eu abro primeiro com a linha dos ciganos, tá? Que traz paz, traz harmonia, tudo! E, principalmente, a verdade [...] Eu trabalho com ela, porque ela não deixa ninguém mentir pra mim (I 77-CM).

No entanto, não deixam de revelar o preconceito contra eles:

Muita gente fala: "Ah! Eu recebo uma Cigana assim..." Às vezes não é nada daquilo ali. Às vezes é uma Cigana rampeira. A realidade dos Ciganos é aqueles bem sujos, caídos [...] Eles são feios, sujos, ladrões, tudo! (*Idem*).

Em outros terreiros, considera-se que "a maioria deles é esquerda, Cigano e Cigana" (I 36-CI). Num deles, a mãe-de-santo incorpora a Pomba Gira Cigana. Da mesma forma que os Marinheiros, os Ciganos raramente aparecem em giras exclusivas, convivendo melhor com Baianos e Exus.

MÉDICOS

A Babá recebe o Dr. Firmino que tira a guia [colar] de sete cores colocando-a sobre o altar, perto de Oxalá e passa a usar a guia amarela e branca. Dr. Firmino cumprimenta a todos verbalmente, depois os três cambones individualmente; limpa as mãos com álcool, passa a mão no buco como se tivesse um bigode e em seguida passa a colocar os médiuns em uma nova ordem, em forma de corrente. A cambone que conversa com ele avisa à assistência que ele só poderá atender cinco pessoas, só os casos mais urgentes [...] com algodão embebido em álcool ele faz o Sinal da Cruz nas palmas das mãos dos médiuns, colocando depois o algodão nas testas deles [...] Ele faz um movimento como se estivesse com uma seringa de injeção nas mãos. Utiliza, para aplicá-la na veia da pessoa, a sua guia como torniquete. Entre as pessoas atendidas, há uma menina de uns três ou quatro anos; ele observa chapas e uma receita médica, parece que faz exercícios respiratórios na menina (Trecho de relato de observação de gira).

Dr. Firmino pertence à linha médica, chefiada por Bezerra de Menezes, o que comprova sua influência kardecista, aliás reconhecida pelos pais-de-santo:

Eu tenho uma sessão de curas, eu recebo uma entidade da linha de Kardec, que é um médico [...] É o Dr. Luiz [...] A entidade é maravilhosa (I 51-CI).

Eu trabalho com correntes médicas também, pra doença, entendeu? Corrente médica já passa para Allan Kardec [...] Eu recebo o Dr. Fritz também, então ele cuida das pessoas doentes (I 52-CI).

Quando os "médicos do espaço" são brasileiros, estiveram na terra em tempos idos, como o dr. Firmino, que teria sido colega de Rui Barbosa. Por isso receitam apenas remédios básicos; para darem seus pareceres sobre os remédios atuais, pedem para os clientes levar as bulas para serem examinadas. Mas a maioria deles não são brasileiros, são estrangeiros, predominantemente alemães, como o dr. Fritz:

Tem a linha de mesa-branca... Trabalho com um Médico alemão (I 53-CM).

O Médico dele [de um dos médiuns] é alemão e do outro também não é brasileiro (I 54-CI).

Não se limitam eles às consultas, realizam também operações espirituais:

Têm aí uns dez, doze irmãos, que fazem este trabalho de desobsessão, de cura, mas não nós e sim nossos mentores, que são Médicos, que passaram pela terra como médicos e que hoje vêm fazer as cirurgias. Sem sangue, e são provados (I 8-CI).

Mas nem sempre a atuação dos guias Médicos é substitutiva à dos profissionais médicos, podendo ser complementar:

Você procure um médico e antes de você sair de casa acenda uma vela para o guia Médico [...] que este guia Médico vai estar junto e vai procurar, vai induzir o médico material na coisa melhor pra você (I 56-CM).

Como não poderia deixar de ser, o aparecimento dos Médicos às giras as tornar sérias e compenetradas, delas tendendo a participar apenas os clientes em busca de curas e não os apenas assistentes.

* * *

Aparecem nos terreiros ao menos estas doze categorias de guias que compõem seu rico panteão. Dividem-se segundo critérios de idade



Seriedade e tensão característica das Giras de Caboclo – Senzala de Umbanda Caboclo Pena Azul e Vovó Júlia.



Relaxamento e tranquilidade no atendimento da clientela pelos Pretos Velhos – Templo de Umbanda Ogum de Ronda e Cigana Rosa.

(Pretos Velhos, Crianças), etnia, grupo racial ou cultural (Caboclos, Pretos Velhos, Ciganos); profissionais (Boiadeiros, Marinheiros, Médicos); regionais (Baianos) ou ainda se referem a tipos característicos (Zé Pilintra, malandro e boêmio, a Pomba Gira, prostituta). Estas características podem ser exclusivas ou concomitantes em um mesmo caso particular de guia.

Cada um destes estereótipos apresenta uma variedade muito grande; há infinitos Pretos Velhos, Caboclos etc., cada um deles com suas idiossincrasias. Há infinitos papéis a serem representados pelos médiuns, sendo que tanto mais são eles valorizados quanto mais guias incorporarem. Os bons médiuns devem ter ao menos sete guias, correspondentes às supostas sete linhas da Umbanda. Os pais-de-santo, especialmente, orgulham-se de suas “coroas”, da variedade e quantidade de guias que incorporam.

Veio Ogum, veio Iansã, veio a Preta Velha Maria Conga, veio Boiadeiro, veio Cigano, veio Cosme, veio Estrela da Guia, outra santa, né? Depois veio Seu Marinheiro, veio Pedro Cigano, Seu Tupinambá, Cabocla Jurema, Seu Sete Estrelas, Dona Maria das Peneiras, uma Baiana, Dona Quitéria, é outra Baiana, uma velha Nagô; Seu Futrica, que é meu Baiano [...] Seu Zé Pilintra [...] Depois vem minha Dama da Noite, que é minha Pomba Gira, Seu Capa Preta, que é meu Exu, e seu Lúcifer. E tem a Maria Mulambo (I 31-CI).

Além de suas funções mais imediatas, terapêuticas e de solução de problemas variados de uma clientela flutuante, creio preencher a Umbanda, em suas giras, uma função lúdica nada desprezível. Maria Helena V. B. Concone³ tem chamado a atenção para os aspectos teatrais da gira. Com ela concorda uma mãe-de-santo:

Todo mundo sentado lá para ver as pessoas, é como no teatro, tá entendendo? Agora, pra nós não é, mas para o povo é. Pra nós não é porque nós tá com o orixá ou com Caboclo, tá com o santo. Pra quem não sabe o que é, é um teatro. Na Umbanda, nego recebe Caboclo, recebe Pretos Velhos: algum bebe demais, outros não; outros fumam, outros não (I 2-P).

Independentemente do aspecto representação que o termo teatro suscita, seja o médium-ator ou o cliente-assistente crentes ou não, é, de qualquer forma, um espetáculo. Sério e sisudo, tenso mesmo, com Caboclos, Oguns, Boiadeiros e Médicos; sério mas relaxante e reconfortante com os Pretos Velhos; alegre e ingênuo com as Crianças; alegre,

³ Maria Helena V. B. Concone (1987) e “O Ator e seu Personagem” (1988).

debochado e malicioso com Baianos, Marinheiros, Zés Pilintras, Exus e Pombas Giras.

A imaginação mítica dos terreiros é espantosa: novos mitos são produzidos em função das novas experiências vivenciais (como o caso dos Baianos), tipos característicos de profissionais são redefinidos e mitificados (como Boiadeiros e Marinheiros), novos guias surgem do cruzamento de antigos (como a Pomba Gira Cigana ou o Preto Velho Exu). Isto sem falar nos tradicionais Caboclos, Pretos Velhos, Exus e Crianças que, moralizados ou não, permanecem com vigor. Sobre este processo de produção e reprodução mítica, nossa hipótese é a de que, à medida que os mitos mais antigos vão sendo moralizados, outros não moralizados são criados para substituí-los em suas funções. Não é sem razão que Zés Pilintras, Baianos e Marinheiros, ao lado dos Exus e Pombas Giras menos doutrinados, têm a preferência nos terreiros. São eles que melhor expressam os anseios e as necessidades de sua aflita e carente clientela.

CONSULTAS

Os pais-de-santo não recebem seus guias e exercem seus papéis exclusivamente nas giras. Nestas, comandam o espetáculo, incorporam, dão consultas. Mas, fora destas, de forma eventual ou regular, incorporam também para atender clientes em consultas particulares, em suas residências ou terreiros.

Embora os números relativos à frequência e ao caráter das consultas particulares sejam subestimados (só foram registrados os espontaneamente revelados), são suficientes para demonstrar sua importância. Trinta e sete terreiros admitiram sua prática, dezenove dos quais de forma regular, com dias e horários reservados, e dezoito eventualmente, quando os pais-de-santo são procurados pelos clientes fora das giras.

Nove dos terreiros atualmente restringem a estas consultas suas atividades, dois dos quais porque este foi o objetivo do pai-de-santo ao montá-los e o restante por algum impedimento eventual, normalmente falta de espaço ou de condições pessoais para a realização das giras. Em doze dos terreiros foi revelado ou descoberto que se cobra pelas consultas. Nestas, não é infrequente jogarem-se búzios ou cartas como práticas divinatórias. A seguir, transcrevemos trechos de consultas particulares que foram gravadas, com as devidas permissões da mãe-de-santo e da



A alegria ingênua da Gira das Crianças – Senzala de Umbanda Caboclo Pena Azul e Vovó Júlia.



Malícia e agressividade na Gira de Exus – pai-de-santo João Carlos incorpora sua Pomba Gira Maria Mulambo e diverte seus filhos-de-santo no Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé Marinho dos Sete Mares.



Deboche e clima de torro na Gira de Baianos - Senzala de Umbanda Caboclo Pena Azul e Vovo Júlia

Cigana Rosa que nela se incorpora. Usarei as letras R e C para identificar as falas respectivamente da Cigana e dos clientes.

R - Buenas tarde, fia mia, entra!

C1 - Oi, tudo bem? [entrega uma foto de seu irmão, abraçado com a esposa]

R - Este menino está meio atrapalhado, mi cavalo falou, eu corri gira e pelo que eu vi, filhinha, ele está meio atrapalhado mas, fia mia, presta atenção, ele está muito fundado em religião...

C1 - É, ele freqüenta o Centro lá faz muitos anos.

R - Ele está fanático, filhinha! Eu vou ver se afasto ele um pouco [benze a foto].

C1 - Tem alguma outra mulher envolvida? É a dita cuja?

R - Tem, neste trabalhador [local de trabalho do irmão].

C1 - É, foi ela que levou ele pra lá [o outro centro].

R - Esta moça aqui está sofrendo, filhinha! E isto já faz tempo.

C1 - Então nós vamos afastar ela. A gente vê que ele sofre.

R - Deixa a Cigana trabalhar para ver se afasta, tá bom? Porque afastando ele um pouco [do outro terreiro] e tirando esta companheira que está ligada nele, ele melhora, viu?

C1 - Mas também, largar a família como ele está largando! E ela [a esposa] não quer que ele continue indo lá.

R - Ele vai continuar, viu? Eu só vou afastar o fanatismo... Deixa, a Cigana vai fazer com que tudo chegue no lugar, tá bom, filhinha? Por enquanto a gente vai fazer só isto, precisa de vela de sete dias. Ele é uma boa pessoa, filhinha, só está com a cabeça virada. Eu vai correr gira, traz vela de sete dias para eu correr gira e ver o que vai fazer, tá bom?

R - Buenas tarde! E tu, como é que está?

C2 - Tudo em ordem!

R - Você vai de cortador? [jogar cartas]

C2 - Eu trouxe o champanhe para você... Você me ajudou a arrumar uma casa, tá certo que não deu certo o casamento, não deu certo nada, mas a casa eu consegui.

R - Corta três vezes [pede para cortar o baralho e começa a examinar as cartas]. Decepção, muita contrariedade no seu caminho, seus caminhos estão todos fechados. Mas vai melhorar, viu filhinha! Algum negócio que você tem em vista, que você vai fazer e vai dar certo. Morte na sua família, pessoa de idade, doença na família, mas não é nada grave, uma viagem pequena que você vai fazer e vai dar certo. É um rapaz claro que está no seu caminho e pode dar certo, filhinha, vai depender muito de tu e dele, vocês têm tudo para dar certo!

C2 - Muito bom!

R - Vin, filhinha, ele está gostando muito de tu e tu muito dele, tá bom?

C2 - Mas ele gosta de outra!

R - Não, filhinha, você gosta do outro.

C2 - É.

R - Você estão empatados, agora ele tem de esquecer dela e tu do outro.

C2 - Quando eu estou com ele não me lembro do outro. É que eu pus na cabeça que o outro é impossível, não vai ser ele mesmo.

R - Não vai mesmo, filha, ele não está no seu destino. Vai melhorar para ti a partir agora do dia sete de dezembro, dinheiro, muitas coisas que você vai fazer vai dar certo.

C2 - Então é o emprego que eu vou ver segunda-feira?

R - Vai dar certo.

R - Entra, buenas tarde! Como é que está, fia mia?

C3 - Está tudo assim, oh! Bagunçado.

R – Tudo bagunçado! Lá no seu cajucar [casa], nada dá certo, né fia mia?

C3 – Tem duas noites que eu não durmo com este pé doendo... Isto aqui foi mandado fazer, coisa feita.

R – [Dá passe na consulente] E foi mesmo, e é tudo do serviçador que você está pegando. Quem é que não gosta de você lá?

C3 – Tem uma senhora que não gosta de mim. Ela mexe com estas coisa. Diz que ela foi mãe-de-santo e ela não gosta de mim.

R – Ela não quer que você vai bem, então ela atinge serviço e atinge casador [dá passes na cliente]. Você vai me trazer uma vela de sete dias branca, que eu vai fazer uma proteção pra você e uma entrega de coisas para você, porque se não fizer isto, fia, sua vida só vai para trás. Tu vai dar seu nome e este de quem mora dentro do seu cajucar, vai dar nome desta senhora e este endereçador de empregador e casador, tudo para a moça lá, depois vai ver tudo o que tem de fazer. Por enquanto você traz uma vela de sete dias branca para iluminar seu anjo da guarda, tá bom filha, por enquanto para que abra os seus caminhos, porque se não fizer isto não vai abrir, vai ficar de mal para pior, porque ela está mandando mesmo.

C3 – Eu sei, eu desconfiei dela, e ela me olha com o olho assim, só ela me olhar assim me dá cada arrepio, nossa! Meu Deus do céu! Eu nunca fiz nada pra ela!

R – Mas não precisa tu fazer mal para ela, as pessoas que têm inveja fazem...

VI

RELAÇÕES ENDÓGENAS
AO CAMPO RELIGIOSO



TERREIROS E FEDERAÇÕES

Fui próximo daqui visitar um terreiro. Se você é uma mãe espiritual, tem que saber quem eu sou [...] Mesmo uma pessoa que chega aqui e eu sinto que ela deve ser homenageada, é homenageada, não precisa eu procurar saber quem é, quem não é. Eu sei que ele é maior do que eu. Tenho que bater pra ela. No terreiro que fui visitar, fui barrada [...] A própria Cabocia disse que não permitia visita (I 9-CI).

O depoimento acima ilustra a animosidade existente entre pais-de-santo. Mãe-de-santo que se julga superior, em termos espirituais, à mãe-de-santo de terreiro que pretendia visitar é nele barrada pelo próprio guia nesta incorporado. É regra este sentimento de superioridade sobre os colegas-rivais, os quais são habitualmente desqualificados de forma genérica.

Tem um monte de trambiqueiro por aí, infelizmente, na religião da gente têm os trambiqueiros, a gente tem que reconhecer (I 25-CM).

Cachorrada, safadeza, exploração, marmotagem são outros (des) qualificativos comuns. Uma série de práticas até certo ponto comuns dentro do campo umbandista são condenadas pelos pais-de-santo e sempre atribuídas a um outro genérico e indeterminado:

Charlatanismo, exploração da credulidade, tudo isso... cobra trabalho, diz que é pai ou mãe-de-santo e é um vigarista, nem médium não é. Pederasta, onde já se viu pai-de-santo homossexual? (I 58-CM).

O espírita é massacrado por várias pessoas que não têm auto-capacidade [...] Então vai lá e deturpa a coisa. Faz um monte de sensacionalismo, trabalha com cobra, enfia cigarro aqui, enfia não sei o quê, faz não sei o quê (I 66-P).

Coisas esdrúxulas que acontecem por aí, tipo assim uma gira de Exu pegar galo e lascar no dente, aquela selvageria, um absurdo, uma ignorância enorme [...] tem muito lugar que você vai aí que tem uma bebedeira que faz gosto, é uma bebedeira só (I 68-CM).

Eu tinha três filhos-de-santo, uma mora aqui em frente, outra ficou aqui seis meses e já é mãe-de-santo. Não teve confirmação em banho de cabeça. Eu quase tive um enfarte quando eu soube que ela é mãe-de-santo, a casa dela é cheia de clientes (I 32-CI).

Tem terreiro por aí que começa a dar consulta às nove da manhã e vai até meia noite [...] O guia almoça, o guia janta, o guia toma café com bolacha incorporado [...] Até jogar baralho o guia joga [...] Pura mistificação, usa do guia para poder ganhar a vida (I 17-CM).

Quando estive em São Paulo, começou a fazer umas traquinagens, seduzindo menores (I 9-CI).

Tem lugar aí que a pessoa entra no centro, aí em baixo tem um ponto riscado e tampado. A pessoa entra ali e nunca mais consegue sair: ele é escravo daquela pessoa, ele faz dela o que quer [...] Isso é coisa de bruxaria, que pra mim não tá no meu feitio (I 10-CI).

Aquele que parece ser o pecado ritual mais grave da Umbanda, a mistificação, ou seja, simular o transe mediúnico, é acusação comum. O transe simulado seria utilizado como instrumento de ganho econômico. No jogo acusatório da Umbanda, contudo, é ainda mais grave a utilização dos guias para a prática do mal, de ações prejudiciais a outrem. Inexistência ou insuficiência de conhecimentos rituais e doutrinários, prática ou tolerância de atos imorais, mistificação, exploração econômica, uso da mediunidade para fins maléficis e perversos. Tais são as acusações genericamente trocadas entre os pais-de-santo, cada qual não admitindo praticar os mesmos atos.

Foi neste contexto de rivalidade, suspeita e acusações recíprocas que surgiram as federações de terreiros de Umbanda, conforme vimos em capítulo anterior. Sua atuação veio responder às demandas de legitimação implícitas na prática acusatória. Pais-de-santo especialmente sensibilizados com a imagem pública da religião nascente assumem a liderança do processo, o que implicou sua atuação contra as práticas trazidas à luz pelo jogo acusatório. Contudo, ao atuar neste sentido, acabam por se imiscuir nele, não escapando elas mesmas (federações) de velhas e novas acusações.

De um ponto de vista formal, a filiação é vista como importante pelos pais-de-santo, pois apenas seis dos 86 terreiros não são filiados. Destes, apenas um nunca foi filiado, sendo que os outros cinco o foram em algum momento. Em que pese ao elevado índice de filiação, cerca de metade dos pais-de-santo não têm grande informação sobre as federações. "Não tem outra" foi a resposta de um pai-de-santo sobre o motivo de sua filiação a uma delas. Mesmo havendo dezenas, muitos se surpreendem:

Tem outras? A única que eu sabia que existia era esta (I 29-M).

Afirmou a mesma mãe-de-santo ser filiada à suposta Federação Espírita de Umbanda, que seria "localizada no centro da cidade, travessa da praça Clóvis e não existe mais". Dois equívocos: trata-se da Cruzada Federativa e ela continua existindo, sediada no mesmo lugar. Hesitações e imprecisões indicam o desconhecimento dos terreiros sobre as federações, mesmo sobre aquelas às quais estão filiados:

Eu sou registrada... em cartório. Eu fui registrada no... na federação (I 18-CI).

Está tudo escrito nesses quadros naquela parede, sindicato por sindicato (I 15-CM).

Aquela lá na rua Senador Feijó, no Centro. Eu nunca consigo lembrar o nome, mas você sabe, aquela da salinha no centro (I 22-P).

Em alguns casos não se lembra o nome da federação, mas o de seu líder, sobretudo quando são figuras relevantes no movimento federativo, como Jamil Rachid, tenente Tupinambá, Ronaldo Linares e outros:

Eu sou filiada à federação do Jamil Rachid (I 62-P);

É em São Caetano, sou do Pai Ronaldo (I 55-P);

O Seu Pedro Furlan é o dono desta federação (I 73-P);

À federação Tupinambá, na XV (I 86-CI);

Roberto da Costa Moura (I 39-CM).

Não é por acaso esta identificação das federações a seus líderes. Estes tendem a ser presidentes vitalícios dotados de algum carisma, em torno do qual organizam-se suas redes de relações, como no caso dos nomeados na citação acima, à exceção do último deles, apenas herdeiro do espólio de uma federação decadente. É muito raro encontrar declarações de filiação precisas e completas, como a que se segue:

Sou filiado à Federação de Umbanda Afro-Brasileira, na rua Rodolfo Marques Penteado, nº 67, na Vila Penteado. Esta federação é dirigida pelo seu diretor-presidente e Babalorixá José Gomes, pessoa de grandes conhecimentos e responsabilidade sobre tudo que assume (I 28-CM).

São mais raros ainda os terreiros em que há alguma informação sobre o movimento federativo mais amplo, sobre as federações mais operosas em sua organização e sobre sua cúpula diretiva. O depoimento abaixo, ainda que muito impreciso, é uma exceção:

Temos a Federação Paulista de Umbanda e Candomblé, Federação de Umbanda e Candomblé do Brasil, o Superior Órgão de Umbanda. O Superior seria o clero da coisa (I 13-CI).

Crítérios para a filiação a uma determinada federação tendem a inexistir. Deve-se antes a acasos – proximidade, indicação do pai-de-santo, endereço conseguido em casa de artigos de Umbanda etc. – do que à escassa e fragmentária informação obtida:

Naquele tempo o Candomblé era do Jamil e como os meus guias não são de Candomblé, são de Umbanda, a Umbanda se filiava a essa outra, a do seu Péricles (I 13-CI).

Foi por intermédio de amigos, né? Que já eram filiados lá (I 63-CI).

Eu venho de uma casa de santo e ela é filiada à Cúpula, né? (I 64-CI).

Eu trabalhava no centro da cidade e fiquei sabendo que era esta. Fui lá uma vez, vi que era simples, precisava ter o registro de alguma coisa (I 29-CM).

Raramente se tomam cuidados maiores, como na exceção abaixo:

Já sabendo o estatuto deles, fizemos uma pesquisa, fomos lá, pegamos o regimento deles. Viemos aqui, fizemos a reunião: é aqui que vamos ficar? Chegamos para a entidade, consultamos a entidade: "É aqui que eu quero ficar, é aqui que vocês vão" (I 69-CI).

Qualquer que seja a federação, contudo, a filiação é vista como necessária, porque é através dela que se obtém o registro do terreiro em cartório, como entidade civil com finalidades religiosas; legalizada, portanto. O trato com a complicada burocracia cartorial, viabilizada pelas federações, tornou-as intermediários vistos como (quase) indispensáveis.

Eu pensei que eu não ia tirar uma licença, porque como você não sabe ler, então eu acho que uma licença é difícil, né? Porque vai pro cartório, vai pro Fórum, corre na mão da polícia, entendeu? (I 55-P).

Eu queria tocar o meu terreno sem medo, sem cisma, porque eu tocava mas eu tinha medo, qualquer coisa eu já estava atenta de medo [...] Perguntei a ele se podia, porque eu não sei, eu não tenho leitura, eu não sei escrever... (I 66-P).

Para abrir um centro e você não ter problema. tipo vir polícia e adentrar e tal, você tem que ser federado. Inclusive o nome do centro, sai tudo em D.O., né? A parte jurídica e tal (I 23-CM).

A gente já abriu inscrição, tudo! pra não ter problema, porque você sabe, né? Você tando aí clandestino, pode chegar um no portão e falar: "Eu trouxe a polícia aí e vocês têm que parar!". Então, não, a gente tem tudo certinho, a papelada, tudo aí [...] Precisa fazer uma entrega, qualquer coisa, despachar alguma coisa, se a polícia pega, dá o maior rolo [...] Peguei e registrei (I 61-CI).

A federação ajuda legalmente, vamos supor que alguma coisa aconteça, uma coisa como uma pessoa tem um ataque e a pessoa morre, então eu tenho advogado, não só advogado de fora, mas a federação me dá um advogado [...] Tô na federação para poder tocar, porque se não, não pode, não tem (I 2-P).

A repressão policial está na memória dos umbandistas, sobretudo dos pais-de-santo mais idosos, sendo as federações sentidas como necessárias para evitar o seu retorno.

No tempo do Jânio, a gente não podia sair pra fazer trabalho, né? E aí a federação instrui tudo o que a gente tem que fazer. Se acaso você está fazendo um trabalho e a polícia vem e pega você, você tem a quem procurar [...] Agora, que nem eu, que não tem federação, tem que andar na linha pra não acontecer nada, porque não tem quem ajude [...] É só correr (I 7-CM).

E como nessa época quem trabalhava com terreiro a polícia caía em cima, então eu tive que procurar uma federação e registrar [...] Porque tinham me avisado que se a polícia chegava e via trabalhando com os Caboclos, charuto na boca, disse que ia todo mundo preso. Eu fiquei apavorado! Então fui procurar esta federação que preparou toda a documentação e eu comecei a trabalhar. Inclusive, algumas vezes chegou a vir polícia, mas via documento e assistia, ficava um pouco. Eles assistiam o trabalho e viam que era uma casa de respeito, até alguns deles acabavam tomando passe, pedindo uma proteção (I 30-CM).

Estavam fazendo sessão e de repente o Preto Velho mandava parar o atabaque porque a polícia estava passando na rua [...] teve muita gente que foi preso (I 47-CM).

O perigo real ou suposto, representado pela repressão, e a defesa concreta ou virtual contra ela, possibilitada pelas federações, tornaram quase obrigatória a filiação dos terreiros, na ótica dos pais-de-santo. Alguns deles, contudo, têm consciência de que as federações são dispensáveis no que se refere ao registro do terreiro em cartório. Filiaram-se por comodismo e mantêm-se filiados por inércia:

O que me levou a filiar foi o seguinte: como bom brasileiro sou meio folgado. Então a federação, você vai lá e paga. Porque você pode fazer isto, você pode abrir um terreiro. A federação é a mesma coisa que uma pessoa que licencia carro, por exemplo, um despachante (I 82-CM).

O meu centro é registrado lá por tradição, até vou tentar sair. Mas é registrado mesmo no cartório, o que vale é o cartório. Tem o diploma na parede que é registrado em cartório (I 10-CI).

Sendo o objetivo precípua dos terreiros a sua legalização mediante registro cartorial, as federações são vistas como agentes intermediários entre eles e a "licença" pretendida. Necessários, no caso de pais-de-santo sem nenhuma ou com poucas letras e pouco afeitos aos trâmites burocrático-legais; convenientes, no caso dos "folgados". Em ambas as situações elas se impõem enquanto "despachantes". Neste caso a filiação a uma ou a outra é indiferente; para "tirar os papéis" qualquer uma serve:

Registrrou, pagou, o documento está na mão, acabou (I 67-CI).

A obtenção do registro pelos terreiros lhes confere, na opinião dos pais-de-santo, a proteção necessária, equivalendo a uma licença de funcionamento. Não se teme mais a polícia, pois o registro está afixado nas suas paredes, ou pode ser portado nas cerimônias externas. O caráter protetor assumido pelas federações para com seus terreiros, colocando advogados à sua disposição, embora sempre lembrado, tornou-se ocioso, cessada a repressão a partir de meados do século. Nenhum pai-de-santo entrevistado necessitou da cobertura jurídica da federação, que tem existência apenas virtual.

Eu nunca precisei dela e espero nunca precisar [...] você paga a federação, dá uma satisfação à sociedade. Você paga como uma firma... como uma firma aberta, sabe? (I 60-CI).

Você paga antuidade e tudo bem... não te cobram, não te aborrecem. E costumam dar assistência jurídica, uma série de coisas, mas eu, graças a Deus, no decorrer de todo este tempo nunca precisei de nada (I 30-CM).

As federações cobram pela sua intermediação no processo de registro. Uma vez efetivado, procuram evitar o afastamento dos filiados, pois precisam da fonte de renda das mensalidades. Usam do expediente de renovar anualmente os "diplomas" que concedem aos terreiros que com elas estiverem em dia; fazem crer que a não-renovação dos mesmos equivale à cassação de seus registros, tendo os terreiros que arcar com o ônus da clandestinidade.

Outro artifício utilizado pelas federações é o da presença periódica dos representantes dos terreiros em suas sedes, para homologação de atas, por elas examinadas, assinadas e carimbadas. Procuram realizar reuniões periódicas (entre mensais e trimestrais) de comparecimento em princípio obrigatório dos representantes dos terreiros, para orientação, palestras etc. Promovem também festividades, encontros de chefes de terreiro, excursões, para os quais contam com a presença dos pais-de-santo.

Todo primeiro domingo do mês a gente tem que ir lá para assistir à reunião, ver o que ele conversa, ele dá explicação pra gente, e todo mês tem que pagar uma taxinha lá, é da mensalidade e não pode atrasar de jeito nenhum (I 66-P).

A gente vai pagar a mensalidade, que é como se fosse uma firma, entendeu? Então a gente tem que levar o livro de atas para ser assinado (I 64-CI).

Estar sempre com os documentos em dia, participar de toda e qualquer assembleia ou reunião, assim que for chamado (I 69-CI).

Se tem uma viagem que tem que fazer, ir para Santos, comunicar à federação antes, entendeu? [...] Levar às vezes as atas assinado [...] Uma programação, por exemplo, de uma festa fora do terreiro, então você precisa entrar em contato com a federação, para ver se está tudo direitinho (I 52-CI).

Assistir todas as assembleias, as reuniões [...] Não digo assim obrigatório, mas eles pedem para a gente não faltar [...] Em dezembro tem a festa de Iemanjá, e no meio de maio, abril, tem a festa de Ogum (I 53-CM).

Tem uma ata, que eles dão também. Cada reunião que a gente faz, tem que passar tudo em limpo, pra levar pra eles (I 61-CI).

Não temos a mensalidade, né? Que a gente paga, uma taxinha pequena. Comparecer pelo menos de vez em quando às reuniões pra saber alguma novidade que tem. Têm as festas, né? Festa de Ogum, festa de Oxóssi, festa de Iansã. Eles gostam que os terreiro vão (I 64-CI).

Estes deveres dos terreiros para com as federações têm um objetivo em relação ao público interno do campo umbandista, que é o da renovação dos laços de mútua dependência, através dos quais a vida federativa ganha existência real. Por outro lado, atinge-se o público externo, promovendo a Umbanda através da realização de festas divulgadas pela imprensa.

Na medida em que o tempo passa e os terreiros vão se tornando mais tranquilos quanto à sua segurança, mais auto-suficientes, começam a se distanciar das federações. Muitos deles continuam a manter um vínculo formal, na medida em que pagam suas mensalidades; outros, nem isso.

Têm reuniões, só que eu fui duas vezes e não fui mais (I 52-CI).

Olha, pra ser sincera, eu estou há um certo tempo sem entrar em contato com a federação. Inclusive, estou até atrasada com a mensalidade deles, que eu preciso ir lá acertar (I 68-CM).

É só pagar a mensalidade, o que eles exigem é só isso. E quando convida pra assistir à reunião, que até que é obrigatória, o pessoal da diretoria às vezes vai, mas eu nunca fui (I 10-CI).

Com a federação o primeiro é pagar, né? As mensalidade certinho. Mensalidade que eles não perdoam! (risos) (I 61-CI).

Eles querem o dinheiro, é o que eu acho. Mas não é bom brigar com ninguém. Eles não me enche, então tá tudo bem (I 22-P).

Nós nos federamos e inclusive já faz uns cinco anos que nem pagamos a mensalidade, nem vamos a reuniões [...] Foi resolvido em reunião que era uma patacoada ter que ir lá ver aquelas reuniões (I 23-CM).

Dos 86 pais-de-santo entrevistados, 46, ou 53,6% deles, mantêm esta atitude formal e distanciada frente às federações. Alguns deles chegam a ter até uma visão positiva sobre elas, achando-as boas, mesmo úteis e necessárias para os demais terreiros, mas que os seus delas prescindem ou não têm condição de participar:

A gente tem uma doutrina finíssima dada pela federação [...] Eu vou ser franca e falar, não sei se faço bem ou mal, mas são eles lá e eu aqui. Mesmo que meu terreiro esteja meio fracassado, eu nunca pedi e nunca vou pedir ajuda a eles [...] Espiritualmente às vezes eles ajudam, mas eu sempre tenho me virado sozinha aqui com meus médios (I 24-CI).

Lá é muito bom, mas pra gente seguir como eles pedem é só se a pessoa tivesse, fosse assim muito forte na vida financeira, porque lá tudo é a peso de entrar dinheiro (I 66-P).

Vinte pais-de-santo, ou 23,2% do total que se pronunciou sobre as federações, têm para com elas uma atitude francamente hostil. Cinco deles se desfiliaram e um jamais se filiou. O restante continua a pagá-las, mas sob protesto e acusações:

Eu vou ser franca para você. Eu frequentei muito a União de Tendas mas, depois, eu achei que eles não me estavam dando nada. Eu ia, pagava a mensalidade, mas eles não... Eu acho que quando você é filiado num lugar, a pessoa tem que vim... fazer alguma coisa por você (I 14-CM).

As federações de Umbanda cobram uma taxa de seus filiados, por isso foram se criando as diversas federações que só querem lucro (I 19-CM).

A federação é totalmente furada. Não deveria nem existir. Pra mim é um comércio (I 23-CM).

Esta picaretagem toda que acontece de federações que só querem dinheiro [...] Enquanto houverem gente como o Roberto e muitos outros, que só mancham o nome da religião (I 71-CM).

Tem federação que cobrou 40 000 cruzeiros por uma autorização [para descer para Santos por ocasião da festa de Iemanjá]. Eu fui lá na prefeitura e paguei mil cruzeiros (I 82-CM).

As críticas não se dirigem apenas contra a exploração econômica ou o caráter mercantil assumido pelas federações, mas também pelo seu envolvimento com a política e preocupação excessiva com as questões formais e legais:

Eu ia lá, a gente. Eles põem uma prece e tal mas depois eu achei que estava assim... muita política no meio. Era negócio de vereador e candidato para você votar. Inclusive, o meu padrinho foi esse deputado, o ... esse Rachid, como é? Samir... Samir Rachid [Achoa], né? (I 14-CM).

Se o trabalho era uma maravilha, tinha chefe de terreiro de tudo quanto é lugar, que era filiado. Depois, o que virava? Virava só política, chegava um deputado, chegava um vereador (I 17-CM).

É um tipo de um processo de abertura de uma firma, igualzinho a meu ver. É por isso que nós fizemos [a filiação], porque pela parte espiritual, não tem nada a ver [...] Não adianta colocar leis em cima de leis, que daqui a pouco ela vai ser regida por leis, onde ela vai perder a essência dela, que é espiritual (I 23-CM).

Por fim, outros vinte terreiros (23,2%) têm uma imagem inequivocamente favorável das federações:

Os benefícios são grandes. Temos um advogado que a federação nos oferece para uma eventualidade. Temos assistência de nosso babá para qualquer esclarecimento e ainda nos dão, para quando é necessário nos deslocarmos da tenda para qualquer comemoração, fornece um documento que nos favorece o livre lugar sem nenhuma complicação (I 28-CM).

Eu gosto. Porque todas as vezes que precisei, ela me ajudou. Agora mesmo estou precisando muito, tenho um problema para resolver. Então, até agora, tudo que precisei, tive (I 9-CI).

A federação é muito útil, nossa! Porque a gente trabalha tranquilo, porque não vai chegar ninguém e falar: "Vocês pára porque tá clandestino!" [...] Eles ensinam várias coisas, as explicações deles são muito válidas sim. Eles explicam muita coisa, a gente pega muita coisa na federação (I 61-CI).

Havendo quase sempre a identificação entre as federações e seus líderes, estes são sempre lembrados de forma elogiosa:

Principalmente o Pai Ronaldo, ele orienta a gente muito bem e tudo, ele é uma pessoa fora de série (I 51-CI).

Eu tiro o chapéu para ele [Jamil Rachid], porque ele é uma pessoa profundamente conhecedora da religião, não só da Umbanda, do Candomblé, da Quimbanda, do Queto, enfim, de tudo o que fala do espiritismo (I 53-CM).

Ela [dona Joana, presidente do Primado] fica à disposição da gente, qualquer dúvida que a gente tiver... É uma boa federação e graças a Deus, no Primado a gente encontra isto, você chega lá e ela te esclarece (I 70-CI).

As duas vezes que ele [Tupinambá, do Soucesp] veio, eu estava com problema com as entidades. Ele veio conversar com as entidades. Como ele tem mais evolução, soube conversar melhor (I 39-CM).

Estes pais-de-santo têm uma boa imagem da federação e de seus líderes, não apenas pela obtenção dos registros através delas, nem pela disponibilidade de uma eventual proteção jurídica. Há algumas iniciativas e serviços prestados pelas federações que são, via de regra, valorizados pelos pais-de-santo. Trata-se da organização de congressos e encontros, da obtenção de permissões para a realização de festas e deslocamento dos terreiros, de cursos variados por elas promovidos e da providência de locais adequados para trabalhos realizados em matas e cachoeiras. Quanto a estes últimos, são o Santuário do Parque Pedroso, situado em Santo André e mantido pela Federação do Grande ABC, e o Vale dos Orixás, situado em Jujutiba e ligado à Associação Paulista e à União de Tendas. Neles, lotes são alugados ou vendidos aos terreiros, para realização de suas cerimônias.

Esta última convenção que houve agora em Santo André [...] Foi uma convenção de chefes de terreiros e pais-de-santos que houve, veio gente do Rio, de todos os estados do Brasil e alguns terreiros foram convidados e nós tivemos a honra de ser convidado (I 68-CM).

Quando eu peguei o comando do terreiro, ela me deu um curso de batizado, casamento. Inclusive, eu já fiz um casamento aqui (I 76-CM).

Eles têm o Pedroso, em Santo André [...] É um lugar onde as pessoas podem fazer os seus trabalhos, o Parque Pedroso. É também porque chega no fim do ano, por causa da documentação que precisa pra ir pra praia... eles fornecem tudo, sem a gente precisar ficar correndo atrás (I 78-CI).

Houve uma excursão no mês de julho do ano passado para nós conhecer a primeira tenda de Umbanda que houve no Brasil, eu achei lindíssimo.. (I 51-CI).

Aqui no Grande ABC tem um santuário que você pode trabalhar com cachoeira [...] [Tem] curso de búzios, curso de tarô (I 52-CI).

É, curso com erva, conhecer as ervas, as plantas, para que servem [...] Depois, eu fiz curso de casamento, batizado, ritual fúnebre. Eu posso realizar aqui na casa, casamento, batizado (I 53-CM).

Ao se constituírem, as federações substituíram a polícia, no que se refere à fiscalização dos terreiros, como vimos em capítulo anterior. Sendo por eles responsáveis, insistem no cumprimento das leis: à do silêncio, com atabaques soando somente até as 22 horas, proibição da presença de menores desacompanhados nas sessões noturnas, além do registro formal em cartório. Zelando pelo bom nome da Umbanda, procuram também exorcizar seus "primitivismos" e moldá-la à moralidade vigente: proíbem as giras de Exu e as matanças rituais nas sessões públicas. Proíbem também, ou ao menos procuram restringir, o uso ritual de bebidas alcoólicas, da pólvora e de instrumentos cortantes ou pontiagudos. E, é claro, exigem tanto de homens quanto de espíritos comportamentos compatíveis com a condição sagrada de suas cerimônias.

Não quer dizer que você seja obrigado a andar daquele jeito que eles querem, exceto problema de escândalo, falta de hora, ultrapassar o horário permitido, bebedeira (I 68-CM).

O dever do terreiro é não cobrar, é dar passe, é trabalhar dentro da ordem, não estar com queimação de pólvora, matança ao ar livre, sabe! Incomodando o próximo que é o vizinho, então é manter a ordem, os médiuns não estar bêbado na gira, não ter muita bebida dentro do terreiro (I 73-P).

Trabalhar bem organizado, não ter aquela bagunça, não ter barulho (I 33-P).

Não pode ter bebida dentro do terreiro, nada de álcool, barulho, matança, descarrego de fogo, tudo estas coisas. Tem tudo que fazer nas horas que são necessárias, não na hora da gira, de trabalho onde está o público (I 46-P).

Coisas erradas que aparecem... algum jornal que comenta que pai-de-santo esturrou a filha ou fez... é... passar a mão no passe. Passar a mão lá no seio da mulher, onde já se viu isto? [...] Tomar o máximo cuidado com as aparências (I 53-CM).

Estas exigências, via de regra, são levadas tão a sério pelas federações que elas instituíram a prática da fiscalização: "legionários", "relações-públicas" ou mesmo explicitamente fiscais são enviados aos terreiros, na maior parte das vezes incógnitos. Mãe-de-santo, que também é diretora de relações públicas da federação, fala sobre suas funções enquanto tal:

É visitar os terreiros para ver como eles funcionam, se estão trabalhando direito, se não tem assim... alguma coisa de errado, se eles queimam pólvora dentro do terreiro, se eles fazem matança dentro do terreiro, e também cobra, né? Os terreiros que estão atrasados nas mensalidades (I 79-CI).

Sejam favoráveis ou desfavoráveis às federações, ou mesmo neutros em relação a elas; aceitem-nas como guias orientadores da doutrina e da prática ritual, posicionem-se contra elas por suas práticas econômicas e envolvimento políticos, ou simplesmente as aceitem como um mal necessário, quase na unanimidade de todos estes casos elas são temidas pelo seu poder: podem castigar os terreiros, desativá-los.

Podem fechar a minha casa a qualquer hora que eles quiserem. Se acham que a casa não está funcionando como deveria (I 29-CM).

Quando a pessoa faz muita bobagem, faz coisas erradas, tem muitos problemas com o povo, a gente tem que trocar de federação, porque a federação vai em cima da gente. Se você não andar direito, se eu faço tudo errado e roubo seu dinheiro, que vai acontecer? A federação não deixaria isto, entendeu? (I 2-P).

Nós temos visita da Cúpula, sempre. Eles nunca dão o nome nem nada. Eles chegam, eles fazem, né? E alguma coisa errada eles chamam a gente. Têm casos até que dá fechamento de terreiro, dependendo dos trabalhos que é feito (I 64-CI).

Se acaso houver alguma coisa com o terreiro e ele souber alguma coisa... aí eles vêm e chega até fechar. Se comprovar a denúncia, eles até fecham (I 50-CI).

Há sempre a convicção de que as federações fiscalizam os terreiros a elas filiados; em alguns casos crê-se que fiscalizam quaisquer terreiros. Isto, apesar de 52 dentre os 86 terreiros (60,5% deles) afirmarem nunca terem sido fiscalizados. Dos restantes, 29 (33,7%) afirmaram já tê-lo sido ao menos uma vez e cinco (5,8%) não saber se foram ou não.

São exceções as atitudes de pais-de-santo que reagem diante da expectativa da fiscalização, oscilando entre a irreverência e a arrogância:

Se apareceram não sei. Mas se vierem, acho que o Boiadeiro costura a boca deles [risos]. Não tenho nada a esconder, só faço o que é certo (I 22-P).

Eu não admito. A constituição me dá este direito de não deixar entrar. Por quê? Quem é este fiscal, se eu não o conheço? Como é que ele vem fiscalizar uma coisa que ele não sabe o que está vendo? Fiscalizar o quê? Eu acho que não tem cabimento (I 82-CM).

Para melhor inculcar nos pais-de-santo recém-filiados a importância da federação e da obediência às suas regras, promovem cerimônias de entregas dos "diplomas":

A gente faz um juramento do diploma, é como um médico fazer um juramento, a gente faz o juramento de trabalhar honestamente (I 65-CI).

Não obstante, as exigências do cumprimento das regras não são assim tão rígidas. A preocupação maior é com o público externo, daí não se proibirem as giras de Exu e as matanças, mas apenas suas realizações públicas. Bem percebeu pai-de-santo citado pouco acima que o importante é "tomar o máximo cuidado com as aparências". Por esta razão, o que importa é não exceder: "muita bebida no terreiro é um ritual errado", segundo o pai-de-santo Osmar, também diretor de federação.

Sobre bebidas, que é proibido bebida em excesso. Passar muito da hora, pra não prejudicar os vizinhos, também não pode. Roupas muito decotadas, muito, sabe? (I 61-CI).

O uso apenas ritual da bebida por parte dos guias incorporados é tolerado, sendo que os clientes os presenteiam com garrafas delas, bem como é comum e encarado normalmente um ou outro gole por parte de qualquer cliente, quando o guia oferece.

Aqui a gente não trabalha com bebida, de jeito nenhum. Mestre Zé Pilintra, ele bebe mesmo, mas é o pessoal que traz (I 65-CI).

Não dar bebida alcoólica para as entidades. Meu Deus do céu! Se ele baixa em terra é porque não está cem por cento puro. Então ele fuma, ele bebe, são coisas que estão enraizadas neles. Como é que você vai pedir um negócio deste? (I 82-CM).

Rituais tidos como primitivos e bárbaros pelas federações, envolvendo o uso de sangue animal e da pólvora, também são realizados em muitos terreiros:

Matança é uma obrigação para os escravos, os Exus, então a gente tem de fazer [...] O uso de pólvora, a gente é proibido pela federação [...] a gente quebra um pouco isto aí, porque a gente faz descarrego do pessoal (I 65-CI).

Inclusive a mãe-de-santo também diretora de relações públicas de federação (fiscal), confessa-se transgressora:

Pedem para que as mães-de-santo não façam corte dentro do terreiro, corte para Exu, matar frango no terreiro, que não queime pólvora e também não leve obrigação nas sepultura, que têm pessoas que levam frango para colocar na sepultura [...] Mas o pessoal leva, né? Não tem jeito. Eu sou uma, viu? Não obedeço não, esta parte não obedeço não. Tem trabalho feito no cemitério que a pessoa faz para prejudicar, para matar aquela pessoa; tem que ser feito lá o trabalho para desmanchar, como eu vou fazer?

Os horários são bastante flexíveis nos fins de semana e dias de festa. Mas, mesmo nos dias comuns,

Onze e meia, meia-noite, por aí, a gente nunca deixa de terminar (I 61-CI).

Os Exus são também admitidos nas giras públicas, desde que devidamente “doutrinados” pelos pais-de-santo. Chistes, atitudes jocosas e piadas, sobretudo nos casos dos Baianos, Marinheiros e Zés Pilintras são tolerados, desde que não muito grosseiros e ofensivos.

As preocupações moralizadoras da Umbanda, decorrentes de suas demandas de legitimação dentro do campo religioso, conduzem-nas à restrição de práticas tradicionais dos terreiros. Pequena parte, aproximadamente um quarto deles, mais próximos das federações e com elas identificados, aceitam-nas de bom grado, pois correspondem à sua própria visão do que seria a Umbanda – branca, pura, limpa – nos seus próprios dizeres. Mesmo alguns destes e seguramente os demais terreiros, sejam eles distanciados ou hostis a elas, cumprem seletivamente suas determinações, ou não as cumprem de todo, dependendo das próprias convicções dos pais-de-santo.

As federações não se limitaram, contudo, a proibições de ordem legal e restrições rituais, mas tentaram impor-se aos pais-de-santo em seu campo próprio, da espiritualidade. Muitos deles, temendo a filiação de “mistificadores” e “exploradores”, submetem os candidatos a registro a exames teóricos e práticos de mediunidade. Estes últimos consistem em verificação de incorporações, normalmente de sete guias referentes às famosas e variáveis linhas da Umbanda.

Eu fiz teste com sete, oito linhas da Umbanda, de incorporação. Então eu recebi os orixás todos, oito. Eles vieram, riscaram o ponto no chão (I 79-CI).

Você tem que ter comprovação das suas entidades, se você tem capacidade de exercer a função (I 68-CM).

Fazem exigência de prova. Faz umas perguntas pro aparelho pra ver se o aparelho está bem incorporado. Aí têm estas provas [...] para atender os pedidos do chefe da federação [...] Tem que incorporar os seus orixás pra ver se está bem incorporado, só fazem perguntas espirituais e só os guias que podem responder (I 49-CM).

Nem todas as federações exigem esta prova de mediunidade e, mesmo aquelas que a julgam necessária, não a realizam em todos os casos:

Só pediram a documentação. RG, CIC, pediram ainda uma pessoa, no caso um tesoureiro (I 67-CI).

Pra mim não foi exigido nada, eu apenas fui tirar a minha licença. Eles apenas exigiram os nomes e documentos da diretoria e três testemunhas (I 54-CI).

Fui dispensada de exigências porque trabalhava clandestina há muito tempo e fui apresentada por uma tia já filiada (I 52-CI).

De maneira geral, contudo, a tendência das federações é exigir as provas e, além disso, a realização de alguns cursos de preparação para os futuros chefes de terreiro.

Curso de casamento, que eu fiz. Quer dizer, tenho aprovação deles pra fazer casamento, batizado e funerário, né? Isso eles exigem mesmo (I 61-CI).

Agente fez cursos de batizado, casamento, obrigação de filhos-de-santo [...] Porque é igual numa Igreja (I 65-CI).

Vimos acima que a realização destes cursos é valorizada por muitos pais-de-santo. De modo geral, estas exigências todas para obter a filiação não as desmerecem aos olhos deles. Ao contrário, representam para eles a marca da seriedade das federações e a segurança de correta orientação.

Olha, esta federação a que eu pertença, eu tenho uma opinião que eu acho muito boa por tudo que já vi lá dentro, assim que eu participei de minhas obrigações, congressos que nós fizemos juntos, eu acho muito boa, gosto demais da federação (I 51-CI).

Ele dá explicações pra gente como a gente deve fazer, o tipo de defumação que deve usar, o tipo de banho de defesa que a gente deve tomar e ensinar para os médiuns, os tipos de coisas assim que a gente deve ensinar para os médiuns (I 66-P).

Contudo, em um número bem maior de casos, a autoridade das federações conflita com a dos pais-de-santo. Estes são, em geral, muito ciosos de suas capacidades mediúnicas e conhecimento sobre o mundo dos espíritos, personalistas e mesmo autoritários para aceitarem as orientações e imposições dos líderes federativos.

Não é só porque os outros falam que eu vou fazer. Faço o que meu coração manda”. (I 14-CI);

Eu nunca fiz as coisas muito certinhas, sempre fui mais pelo meu jeito, minha cabeça vale mais (I 22-P);

Cada cabeça é uma sentença, você entende? Gira cada um faz o que quer (I 10-CI).

As formas tradicionais de autoridade, nas quais cada pai-de-santo somente é submisso àquele que o iniciou, seu próprio pai-de-santo, reagem contra a autoridade burocrática da federação.

Eu tenho uma mãe-de-santo, tá? e acima dela, ninguém põe a mão na minha cabeça. Não tem nexo, ele não é meu pai-de-santo [...] Tem que passar por um teste. Eu falei pra ele que não ia passar por nada disso, que eu tinha certeza do que eu tinha, de minha aut Capacidade [...] O Sr. dá [a filiação] ou então me devolve o meu dinheiro.[...] Eu não acho que presidente de federação é meu pai-de-santo. Pra mim não. Meu pai-de-santo é aquele que me fez, me criou [...] Ela exige que você não tenha exatamente bebida, fandanga [pólvora] e armas... sacrifício de animal... eu tenho que fazer minhas coisas, eu faço e acabou (I 60-CI).

Como eu fui feita em Angola, eu gosto de saias rodadas, saiotos, tá? Então eu não gosto muito daquele avental, então eu não uso aquele avental [...] Aqui não uso pé calçado, meu pé é descalço aqui, lá eles usam o tênis (I 68-CM).

A autoridade burocrática da federação não conflita apenas com a tradição. O conflito é muito mais intenso com o carisma dos pais-de-santo, haurido em sua intimidade com os Orixás.

A federação não permite [uso ritual de bebidas alcoólicas], mas a gente faz porque eu tenho confiança em mim, no meu guia, né? (I 17-CM).

Eu achava assim, que tinha que ter um membro da federação para dar uma aula pra gente, pra ensinar a gente mais. Mas quem pode dizer tudo para mim foi o meu mentor, que vinha e deixava os recados para mim: "É isso, é isso, vai por aqui" (I 14-CM).

Eu sou sincero, nunca tive orientação da federação. Tudo aquilo que eu pratico é aquilo que meus guias e mentores me ensinam. Nunca tive orientação de forma nenhuma (I 18-CI).

Não concordo com a filosofia deles, mas tem que ter uma filiação, não tem? Eu sou um umbandista, mas ninguém vai chegar pro meu guia e falar: "Ah! Não, você não deve fazer isso" (I 77-CM).

Eu acho até legal. Até já peguei apostila da federação e segui. Agora, vai perguntar pra minha Cigana se ela gostou? Não gostou, tá? (I 77-CM).

Tudo o que eu aprendi, aprendi com os meus Orixás (I 49-CM).

Mesmo aqueles pais-de-santo menos autoritários, que aceitam e valorizam as federações, não deixam de registrar a importância dos guias na condução dos terreiros:

Eles explicam muita coisa, a gente pega muita coisa na federação. Eles falam sobre os Orixás [...] O próprio Orixá vem e ensina muita coisa. Você aprende muita coisa com os próprios Orixás (I 61-CI).

Alguma coisa nós pegamos da federação e outras coisas das próprias entidades que exigiram de nós (I 69-CI).

No que se refere ao ritual, as federações não apenas se preocuparam em extirpar ritos e moralizar as cerimônias. Em decorrência de sua vocação homogeneizadora, quiseram também padronizar as giras, sobretudo suas aberturas e encerramentos. Conforme diz o pai-de-santo Osmar, também diretor de federação:

Por isso existem as federações, que todos os rituais sejam iguais, que não sejam iguais mas bem parecidos, por exemplo, a abertura, o encerramento, a parte de desenvolvimento mediúnico. Façam mais ou menos o mesmo ritual, como a Católica, na Católica é tudo igual, você vai pruma igreja você vê a missa, ela é igual em todas as igrejas que você vai.

Mas esta preocupação é quase exclusiva das federações. Apenas um outro pai-de-santo entrevistado a assumiu.

Eu acho que seria muito bom, porque a pessoa não precisa dizer: "Eu vou naquele terreiro porque naquele terreiro eu gosto". Então todos eles são iguais, você vai numa Igreja Católica, o padre reza a missa igual, o culto é igual (I 69-CI).

Ao contrário, enfatizaram o caráter necessariamente diversificado das giras:

A dona Joana [presidente de federação] fala, luta por isto, pela unificação da Umbanda, mas é difícil... (I 76-CM).

É difícil querer coordenar todo o mundo pra abrir a gira de um jeito só e fechar de um jeito só. Difícil, porque as próprias entidades não vão aceitar isso (I 78-CI).

Um terreiro é diferente de outro, não tem uma lógica, um terreiro trabalha diferente do outro, um trabalha uma linha, outro trabalha com outra, entendeu? (I 52-CI).

Cada Orixá tem uma maneira diferente de trabalhar, então seria um arroz com feijão só aquilo lá... os guias vão ficar presos, não vão poder fazer nada. Então não funciona, é muito difícil padronizar (I 53-CM).

Não dá não, filha. Cada um trabalha de uma maneira, com uma determinada linha. Cada pai-de-santo ou mãe-de-santo tem seu jeito de trabalhar (I 71-CM).

Não dá, não! Você sabe por quê? Porque cada pessoa reza no seu rosário como sabe, né? Então, eu tenho o meu modo de abrir, de fechar, de tocar. E por um acaso o vizinho aqui já tem um ritmo diferente do meu. Ele já trabalha diferente (I 86-CI).

O poder genericamente atribuído às federações, portanto, limita-se ao administrativo, ao burocrático, apesar de toda a flexibilidade com que suas regras são (des)cumpridas. Mesmo nos casos em que há respeito em relação às suas determinações, elas raramente atingem o âmbito

doutrinário e ritual. Apenas a introdução dos ritos de batismo, matrimoniais e fúnebres foram bem recebidos, pois nada vieram a remover da tradição e apenas acrescer o prestígio dos pais-de-santo.

No que se refere à condução das giras, são irredutíveis: eles as comandam através da inspiração de seus orixás. As relações que se estabelecem entre os homens, em função das exigências legais, são aceitas como campo legítimo da atuação das federações e seus líderes, mesmo que, sob um ou outro pretexto, critiquem sua atuação. Mas as relações com os deuses, nos encontros entre Orixás e homens em que consistem as giras, o comando é dos pais-de-santo e de seus próprios guias. O sagrado, o espiritual é seu campo específico de atuação e as iniciativas restritivas e padronizantes das federações são sentidas como indevidas, expropriadoras. A elas resistem, ignorando-as e distanciando-se das federações. Limitam-se, no máximo, a quitar suas mensalidades para não terem maiores problemas no campo administrativo e legal. Fora isso, continuam independentes e livres como sempre foram.

Ligando-se ao formal e ao administrativo, a imagem das federações raramente ascende ao plano mítico. É uma exceção o relato de mãe-de-santo que vincula a uma delas sua adesão à Umbanda:

Certo dia estava em minha casa, quando entrou minha irmã. Neste momento ocorreu minha primeira incorporação. Minha irmã, muito assustada, começou fazer várias perguntas para ele [o guia incorporado]: se era do bem ou do mal, o que queria e coisas do tipo. O Caciue disse que deveria procurar uma entidade, a federação Primado de Umbanda, dando a ela o endereço (I 5-P).

PAIS-DE-SANTO, MÉDIUNS E CLIENTES

Conforme já vimos, os atuais pais-de-santo são pessoas que se iniciaram na Umbanda em busca de cura para seus próprios males ou de seus familiares. Convencidos de que estes são de ordem espiritual e de que para superá-los teriam que exercer sua mediunidade, aceitam sua missão por vezes um tanto contrafeitos com as restrições que a condição religiosa assumida traz às suas vidas particulares.

Mas nem sempre é este o caminho trilhado por eles. Alguns (oito deles) já nasceram em famílias umbandistas ou candomblecistas. Outros foram levados à Umbanda por parentes e amigos, sem que isto tenha significado busca de solução para problemas pessoais. Desenvolveram sua mediunidade e “naturalmente” assumiram o terreiro quando se fez necessário.

Quando fui para a Umbanda, meu irmão preparou eu, e eu depois preparei minhas filhas. Depois que meu irmão morreu, passei a me dedicar muito[...] Comecei a vim mais no toque e perceber que era o meu lugar. Antes de mim era meu irmão que cuidava do terreiro, eu nunca tive a pretensão de ser mãe-de-santo, era o meu irmão que era o chefe. Eu achava que não poderia ser mãe-de-santo, porque uma tem que fazer bastante coisas, ser muito adepta. Quando meu irmão morreu, eu já tava ajudando ele e acabei ficando (I 22-P).

Tenham nascido dentro da Umbanda, tenham a ela aderido por influência de algum familiar ou então sido compelidos a ela pelas neces-

sidades, é muito comum que o núcleo original seja um grupo familiar, como o próprio depoimento sugere. Há muitos casos em que os terreiros se constituíram e continuam a existir sustentados por alguma parentela. Apenas entre aqueles em que a informação foi dada espontaneamente, encontramos nove terreiros nestas condições, em que maridos, filhos, irmãos, cunhados, sobrinhos e netos são presidentes dos centros, atabaquistas, pais ou mães pequenos, cambones e médiuns.

Entre família também não tem esse caso de fofoca... Fofoca, entendeu? Têm pessoas que já se afastou daqui, já se afastaram várias aqui, por negócio de fofoca, e a gente não aceita. Então a gente bota pra correr logo. Então, por isso que eu quero já deixar só entre a família. Fica eu, ela e a menina e tudo bem (I 61-CI).

Algumas vezes este núcleo extrapola o grupo familiar, mantendo-se como uma comunidade de amigos estável:

Eu tenho médiuns que me acompanham há mais de trinta anos, desde o tempo de Kardec (I 81-CM).

Ninguém é estranho aqui [...] desde a fundação foi assim. É só para este grupo. É um desenvolvimento espiritual para este grupo; é um grupo limitado (I 23-CM).

Geralmente os grupos são pequenos. Incluindo médiuns, cambones, atabaquistas e ogãs variam entre aproximadamente dez e trinta membros. O número de clientes que freqüentam os terreiros é também aproximadamente o mesmo: em raras sessões havia menos do que dez ou mais do que trinta assistentes, por ocasião das visitas dos pesquisadores.

As especializações de papéis durante as giras acompanham a divisão do trabalho ritual: ogãs ou curimbas, que tocam os atabaques e "puxam" os pontos cantados; os médiuns, cavalos ou aparelhos, que emprestam seus corpos aos guias; os cambones, que assistem aos guias incorporados, fornecendo-lhes os objetos rituais característicos, e aos clientes, por ocasião das consultas; os pais-de-santo, que dirigem a sessão, invocando e despedindo as linhas que se sucedem ao longo do cerimonial. Incorporado, é o guia do pai-de-santo que coordena a gira, ou então o pai pequeno ou mãe pequena, auxiliar direto do chefe de terreiro ou seu substituto eventual.

Apesar da pluralidade de papéis religiosos – outros podem ainda existir, conforme o terreiro – pais-de-santo e médiuns constituem a díade estrutural mínima para a existência das giras. Os demais papéis são auxiliares e instrumentais, podendo inclusive inexistir, sem que elas deixem de se realizar. Outra figura essencial ao ritual umbandista é o cliente,

cujo atendimento é o objetivo precípua do grupo. É ele o objeto da ação mágica ou religiosa umbandista. Veremos, nas páginas que se seguem, as relações que se estabelecem entre eles, configurando a existência do grupo.

Não obstante a simplicidade e a fluidez organizacional dos terreiros de Umbanda, neles é o pai-de-santo a autoridade máxima, tanto sacra quanto profana, de forma semelhante aos terreiros de Candomblé. Embora haja as diretorias das associações que se formam com a finalidade de obter os registros, na maior parte das vezes é o próprio pai-de-santo o seu presidente; quando não se interessa por sê-lo, indica-o, assim como os demais membros da diretoria. Na parte religiosa, vinculam-se ao terreiro apenas os médiuns por ele admitidos, trabalha-se apenas com os guias que ele aceita e dão-se os aconselhamentos que ele indica aos clientes. Se os médiuns o desobedecem e contrariam, agem com severidade.

A única coisa que gostaria é que houvesse mais união, mais compreensão, mais espiritualidade dos filhos, coisas que nem aqui, onde sou rígida, às vezes não existe. Aí sou obrigada a pôr filhos para fora com o coração partido porque ou ele funciona como eu quero, com honestidade, ou vai fechar. Como já ficou fechado dois meses porque não aceitava certos tipos de coisa que estavam acontecendo. Detesto fofoca e mistificação dentro do terreiro e estava acontecendo isso, então ficou [fechado] foi três meses (I 9-CI).

Sou mãe porque eu tenho um grau mais alto, mas me considero irmã de todos eles. Eles têm que me obedecer, se fizerem algo errado, têm dois minutos, ponho na rua, sem perdão de mãe (I 31-CI).

Eu já tive muitos filhos-de-santo, eu tinha 47 filhos-de-santo, mas aí começaram com muitos problemas, com fofocas. Eu detesto fofoca, então eu falei pra eles procurarem um centro, porque realmente não aceito cachorrada de vocês (I 32-CI).

Na Umbanda há esta safadeza muito grande [...] fingir que recebe espírito e não está recebendo nada [...] Aqui comigo não existe este negócio de enrolar, vim bêbado, eu não aceito este negócio de enrolada [...] eu não posso aceitar esta patifaria não (I 36-CI).

[Em] alguns terreiros, eles fazem mais para aparecer, faz aquilo que é anormal, por querer realmente aparecer, bebidas, pinta o carnaval... Então, isso aí não temos.. Se aparecer alguns médiuns fazendo isso, eu convido a se retirar... A casa aqui não tem muitos médiuns (I 53-CM).

Eu vou chamar a atenção do médium, entendeu? Se não for do gosto dele, que ele saia do terreiro, porque eu não aceito (I 59-CI).

A relação entre pai-de-santo e médium é muito tensa, conforme registram os depoimentos. Mistificação e fofoca são os pecados capitais

cometidos pelos médiuns na ótica dos pais-de-santo. Conforme vimos em capítulo anterior, mistificação se refere à simulação do transe no atendimento à clientela. Neste caso, o médium dá orientação "segundo sua própria cabeça e não pela cabeça do Orixá", o que comprometeria o resultado da consulta. Não podendo responsabilizar os orixás pelos insucessos, os pais-de-santo atribuem a culpa aos médiuns. As fofocas seriam os comentários desairosos não só sobre a vida pessoal do pai-de-santo, mas sobre seus conhecimentos e capacidades mediúnicos. Qualquer contestação à sua autoridade pode ensejar as estigmatizações. Escudados nela, proíbem o trabalho dos médiuns fora do terreiro e, dentro dele, os escalonam de acordo com o que julga serem suas capacidades:

Tinha médium aqui que trabalhava aqui em casa e... receber espírito de coisa, às vezes produzir qualquer coisa, depois... Então, é onde eu cortei. Olha aqui, médium meu só pode trabalhar aqui dentro do terreiro; em casa ninguém tem ordem de trabalhar, fazer besteira lá. Depois diz: "Ah! Eu destino [venho] de tal terreiro, de tal centro, me complica!" (I 10-CI).

...eu não posso dar uma ficha [de consulta] pro médium que eu batizei há um mês, não; ele ainda está na escola de aprendizado, entendeu? A gente demora pra soltar uma ficha de consulta dele, quando ele já estiver apto pra trabalhar, eu mesmo libero a ficha dele (I 15-CM).

A afetividade para com seus filhos, freqüentemente invocada pelos pais-de-santo, não esconde a assimetria e o autoritarismo da relação, conforme revelam as suas declarações sobre suas atitudes para com seus filhos e suas queixas em relação aos seus próprios pais:

Eu faço questão que sejam meus amigos, sabe? Então, nós somos amigos. Eles sabem o lugar deles e eu sei o meu (I 60-CI).

Tem pai-de-santo que judia... tipo assim, eles... dá um nó na pessoa e faz a pessoa ali tipo escravo, você entendeu? Aí eu fiquei no centro, desenvolvendo... Passado um tempo, eu vi que não dava, eu sai (I 55-P).

Eu bebo com os meus filhos de fé, eu brinco com eles, mas a hora que tem que existir o respeito, tem que existir o respeito, não é? (I 77-CM).

Hoje eu sinto falta de ter aprendido algo mais, então aquilo que eu sei eu passo pro meu filho, guardar tudo pra mim, depois morrer e levar pro túmulo, como aconteceu com minha própria mãe-de-santo? A parte principal, que ela precisava ter me ensinado, que era a esquerda, eu fiquei sem saber, entende? (I 84-CI).

Na Umbanda não há um voto de obediência ao pai-de-santo por parte do filho, no momento da iniciação, nem um prazo de carência necessário e fixo para aspirar à chefia, como no Candomblé.

Quando a gente entra em roncô, a gente presta um juramento que nunca a gente vai dizer não aos nossos pais, você entendeu? Eu recebi o Decá de mãe-de-santo. Uma semana depois, uma outra filha-de-santo, como recebeu todos os orixás, abriu terreiro, você entendeu? Não recebeu o Decá. Então eu acho assim, se fosse uma religião, uma coisa certa, estas pessoas não fariam isso, não existiria tanto charlatão (I 64-CI).

Na Umbanda, em uma noite ou num fim de semana, você se prepara para pai-de-santo. E, no Candomblé, é sete anos para você abrir um terreiro. (I 82-CM).

Sendo assim, todo filho apenas iniciado na Umbanda, é potencialmente um rival de seu pai, desde que seus guias sejam bem aceitos e procurados pela clientela. Tal como o profeta, segundo a concepção weberiana, basta afirmar-se como tal e ter aqueles que nele acreditam para surgir um novo pai-de-santo. Em conseqüência, os conflitos tornam-se inevitáveis, culminando muitas vezes com a saída dos médiuns para abrirem seus próprios terreiros. Dona Ana lembra que, ainda médium, recebeu de sua mãe-de-santo um bilhete

...dizendo que o Cigano tinha me suspenso por motivo de força maior, porque estava causando rivalidade, muito tumulto. Tinham perdido o sossego porque ia gente de manhã pegar uma ficha para ser atendida pelas minhas entidades só de noite. E ficava aquela fila. E era um centro fechado. Então, que era bom que eu me afastasse por um tempo para que as pessoas também se acostumassem com outras entidades (I 29-CM).

Há outros casos semelhantes:

Eu trabalhava com o Caboclo chefe daquele terreiro, então deu problema, a mãe-de-santo não aceitou isso. Daí então, eu percebia, surgiu guerra, dizendo que eu tinha tirado o Caboclo dela [...] Quando é assim, a mãe-de-santo prende o Caboclo, aquele problema todo, aí eu peguei minha roupa e sai quietinha e fui procurar outros lugares [...] É tanto que este Caboclo ficou preso durante dois anos, eu quebrei a cabeça até achar um lugar que soltaram (I 65-CI).

Eu freqüentava o outro terreiro [...] Então houve... uma pequena desavença entre a gente e a babá lá, né? Então nós resolvemos por bem sair (I 78-CI).

Não obstante em muitos casos forcarem a saída de seus médiuns mais destacados, pais-de-santo freqüentemente lamentam-se da pouca fidelidade de seus médiuns e indignam-se quando eles abrem suas próprias casas.

Tem outros que começaram aqui, mas quando se viram um pouquinho melhor, acham que já podem andar pelo mundo... É como passarinho, filho, terreiro é como passarinho: ganhou asas, voa. Então, continuo com meus filhos [filhos e netos carnaís] (I 20-P).

Eu tenho muitos filhos, mas os filhos vai ficando melhorzinho e um já abre terreiro, outro já vai embora, outros viram crente, outros não gostam e não volta mais... (I 73-P).

Eu tinha três filhos-de-santo, uma mora aqui em frente, outra ficou aqui seis meses e já é mãe-de-santo. Só seis meses aqui na gira, não sabia, não teve confirmação em banho de cabeça, eu cheguei a fazer porque ela estava desenvolvendo. Eu quase tive um enfarte quando eu soube que ela é mãe-de-santo, a casa dela é cheia de clientes. A outra tem cada filho-de-santo que dá dó (I 32-CI).

Não havendo uma regra tradicionalmente estabelecida que defina tempo e ritual necessários para os filhos alçarem-se à condição de pais-de-santo, na prática estes tentam controlar a passagem, muitas vezes retardando-a e mesmo bloqueando-a, sob pretextos diversos.

Já houve filhos-de-santo meu que falaram: "Olha, eu vou abrir um terreiro pra mim". Eu falei: "Prá ser sincero, você ainda não tem capacidade". Porque ele achou que porque ele já se desenvolveu, ele já era capaz pra poder desenvolver os outros. Não é assim, a gente tem que ter experiência [...] Eu tenho filhos-de-santo e a gente que cria cobra sabe o veneno que elas contêm. Eu sei que falta bastante amor. Com todos estes filhos-de-santo que eu tenho, eu acho que não tem um que está preparado, que tenha assim amor e pique (I 43-P).

Abrir uma casa, não é só você reunir quinze, vinte pessoas, ir numa federação e chegar lá e falar: "Eu quero tirar uma licença!" Isso é fácil; difícil é você pegar uma pessoa que nunca recebeu um Orixá em terra, saber que aquela pessoa tá com Baiano mais perto que um Preto Velho [...] Eu teria orgulho de saber que um filho meu abriu um terreiro, que ele saiu de minha casa feito. Mas é muita responsabilidade, porque se ele for um marmoteiro, até eu entro na marmotaria [...] Se ele é marmoteiro, é porque eu ensinei marmotagem pra ele (I 43-P).

Ciosos que são de sua autoridade e desconfiados em relação às intenções dos médiuns, muitos pais-de-santo não aceitam em seus terreiros senão aqueles que foram preparados por eles mesmos:

Se você se preparar dentro da minha casa, eu pego uma certa confiança em você, mas se você já vem de outro lugar preparada, eu não vou ter confiança (I 33-P).

Até hoje eu não encontrei uma pessoa que se adaptasse aos meus guias. Já vem formado, eu não gosto. Eu gosto de formar médios (I 77-CM).

Filhos que estão acostumados em outros terreiros e vêm aqui, não é capaz de entrosar, sabe? Não sei se é o Orixá ou o próprio médium, o cavalo; é porque é diferente (I 80-CI).

Todos os filhos que eu tenho, nasceram e se desenvolveram aqui. Todos eles receberam os primeiros Orixás aqui, na minha casa. Não tenho filhos-de-santo que já vieram de outros terreiros, já feitos pra minha casa (I 43-P).

Outros acreditam que pouco podem acrescentar ao ensinamento dado pelos próprios Orixás aos médiuns e que sua participação pessoal no preparo destes é pequena.

As giras eu acho muito importante para o desenvolvimento dos médiuns [...] não uma formação de médium [que] já tem sua doutrina, a sua mediunidade [...] é mais uma lapidação, uma orientação (I 38).

Ele aprende um pouquinho com a mãe, um pouquinho com o próprio Orixá (I 60-CI).

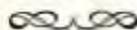
Tem muito pai-de-santo, se você chega lá e fala assim: "Eu já sou feito, não quero mais fazer", ele... não pega. Pra mim, eu pego. Se eu vejo que você é feito, falta só lapidar, você é um dono de congã, a gente conhece... (I 63-CI).

Vimos até aqui que a ausência de uma normatização das relações entre pais e filhos-de-santo, sobretudo no que se refere à passagem de uma à outra condição, torna-as tensas e potencialmente conflituosas. Aqueles reclamam de seus filhos, acusando-os com frequência da prática da mistificação e da fofoca, pressionando os mais qualificados a abandonarem seus terreiros e atuando autoritariamente sobre os demais, a quem julgam despreparados e imaturos. Estes se ressentem do peso da assimetria da relação, buscando, logo que se sintam capazes e independentemente da opinião e consentimento daqueles, tornarem-se autônomos, mediante a abertura de suas próprias casas. Mas nem sempre é assim. Há casos em que a passagem se dá com o consentimento e estímulo dos pais-de-santo e a preservação do relacionamento em termos amistosos e respeitosos.

Ai eu pedi licença a ele e pedi a ele que quando eu fosse abrir, eu queria ele a meu lado, eu queria o meu pai-de-santo a meu lado. E ele foi: ficou a meu lado e abriu direitinho (I 83-P).

Se eu tenho alguma coisa pra fazer num filho-de-santo meu, que eu ainda não me acho capaz, eu vou até ela. Eu vou e falo: "Olha, mãe! Eu estou querendo fazer uma coisa assim. Como a senhora me orienta? Quais são as palavras que eu tenho que usar? Como é que eu tenho que fazer?" (I 43-P).

O meu pai-de-santo é Pai Gilberio, uma pessoa que é muito amigo, que ele... ele senta, ele conversa com a gente, ele explica, né? pra mim é muito importante ele. Porque sem ele, o que seria de mim? Ele educa muito, ele conversa... Pessoa que já tem muita qualidade dentro do santo. Uma pessoa que transmite isso com muito carinho (I 86-CI).



O que minha tenda atende são problemas de desemprego [...] São problemas de bebida, de saúde. Então, vêm para tomar um passe, vêm para tomar um banho, para uma orientação (I 38-CI).

Quanto aos clientes, como estes são eventuais, seu relacionamento com pais-de-santo e médiuns é episódico. Mesmo no caso em que este se torna mais freqüente e renovado, enquanto leigos, não há a concorrência com os especialistas. É possível, sim, a concorrência entre estes, que inclusive pode conduzir a conflitos, pela preferência dos leigos.

De maneira geral, os pais-de-santo, apesar de admitirem que a finalidade de seus terreiros é o atendimento aos clientes, mediante o qual se dá a prática da caridade que lhes possibilita o cumprimento de suas missões, queixam-se deles. Imediatismo e pressa na resolução de seus problemas são as reclamações mais comuns.

Às vezes eles querem receber aquela graça... correndo. Nós não temos este poder... de você receber uma graça correndo. Você vai ter que esperar, né? [...] Nós somos pecadores, não pode receber aquela graça correndo [...] Quer receber aquela graça num momento, assim... de repente? Mas não é assim, né? [...] Trabalha, vai com tanto amor, com tanta fé, pedindo. Mas as pessoas acha que, pensa que tem que ser naquele momento: "Eu quero!". Mas não é assim não (I 42-CI).

Tem gente que vem com esta visão mesmo, de ficar rico, de não sei o que lá. E, no fim, não é nada disso, a Umbanda só está ali para orientar e ajudar, entendeu? Se merecer, é lógico que você vai subir na vida, é lógico que o seu caso amoroso vai ser resolvido, o seu emprego, você entende? Mas tem coisa que... Então, eles pensam que a gente é obrigada a fazer isto (I 52-CI).

As pessoas que vêm estão pensando assim, que vão achar tudo aqui no terreiro (I 54-CI).

Descaso em relação à espiritualidade, inobservância dos conselhos que lhes são dados e mesmo ingratidão são outras reclamações freqüentes.

Eu faço palestras com os filhos-de-santo e convido muito a assistência. Não se interessa. O povo só se interessa para pedir. Na última palestra, que foi na quarta-feira, só apareceram quatro ou cinco da assistência [...] Os freqüentadores só querem saber dos seus próprios interesses. Existem pessoas que vêm com lista de número de jogo de bicho, de loteria, para os Pretos Velhos verem qual deles vai dar para ele ganhar (I 19-CM).

Ela [a Umbanda] é espinhosa, não pelos Orixás e sim... o público leigo [...] Depois que ele [o cliente] é bem agradecido, recebido, bem atendido, tudo correndo bem, ele

volta a criticar aquilo, ou passa com abuso, faz com abuso [...] Depois, ao passar do tempo, ele volta novamente. Às vezes a gente mesmo se sente chateado, porque ajuda tanto aquela pessoa... (I 43-P).

No entanto, a presença e constância da clientela lhes é gratificante:

Só o fato de vir bastante pessoas me procurar, vir uma vez e voltar outra vez, eu acho que eu estou fazendo uma coisa bastante bem feita (I 39-CM).

Os clientes são os pacientes das ações mágicas e religiosas feitas por pais-de-santo e médiuns, mesmo que realizadas em função de seus interesses. São importantes no culto, por serem o alvo da caridade e a razão pela qual se manipulam os espíritos. No entanto, na perspectiva kardecista absorvida pela Umbanda, são apenas os instrumentos através dos quais os médiuns e guias, pela prática da caridade, cumprem suas missões, resgatam-se dos erros cometidos nesta e em outras gerações e ascendem espiritualmente. De qualquer forma, sua presença no culto, vista a resolução de seus problemas como um fim em si mesmo ou uma exigência no processo de aperfeiçoamento espiritual, lhes é imprescindível. Suas preferências têm que ser necessariamente levadas em conta – daí a pujança de Baianos, Exus, Ciganos e Marinheiros nos terreiros, mesmo que a contragosto dos pais-de-santo e à revelia das federações.

A CONVIVÊNCIA COM OS ORIXÁS

O fenômeno do transe de possessão¹ caracteriza as religiões mediúnicas. É o fenômeno religioso mais importante nesse contexto, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato com o profano. No caso da Umbanda, homens e deuses se vêem, conversam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo à divindade.

Se no Kardecismo o transe de possessão mais valorizado é aquele em que o médium permanece consciente no próprio momento do ato mediúnico, com o controle da situação e sobre o espírito recebido, na Umbanda é o contrário. Valoriza-se a mediunidade inconsciente em que o médium cede não só seu corpo, mas também sua mente para o guia, desaparecendo a sua própria personalidade, a ponto de não se recordar do que ocorreu quando esteve incorporado, uma vez cessado o transe.

Durante o trabalho que aconteceu aqui na casa, você me perguntar depois, eu não me lembro de nada, eu sou, a minha mediunidade é inconsciente (I 53-CM).

Quando eu estou incorporada, se perguntar para mim, quem vai responder é a entidade, porque eu afasto (I 69-CI).

Eu trabalho mesmo, não sinto nada. Pode beber, quando eles vão embora, carregue tudo, e sai dali vou conversar e tudo bem (I 70-CI).

1. Conforme Maria Helena V. B. Concione (1987), 2ª parte, "Transe de Possessão".

Eu incorporava, eu dormia. Não sentia nada, não via nada. Um dia me falaram: "Olha, seu Caboclo é o Pena Verde, sua Preta Velha é a Maria José, seu Baiano é o Jerônimo. Todos eles se identificaram". Eu falei: "Como? Se eu não senti nada? Eu só dormi". Eu pedia para as meninas [suas filhas]: "Olhem para ver se eles falam mesmo a verdade. Queria saber se eles estão inventando". E elas diziam: "Ai, mãe! Você tem que ver quanta gente quer falar com o teu Baiano, com o Jerônimo" (I 29-CM).

Muitos pais-de-santo de mediunidade inconsciente atribuem todo o seu sucesso, enquanto tal, aos orixás. Eles mesmos seriam ignorantes das coisas do sagrado, apenas leigos comuns.

Quando eu fui nomeado pela minha madrinha espiritual que é a Vó Catarina, como pai-de-santo, eu não sabia nem o que era uma pomba. E eu falei: "Como é que eu vou tomar conta de uma casa espiritual, se eu não sei nem o que é uma pomba?" Ela respondeu a mim que quem ia trabalhar era o Caboclo e não eu, que eu não tinha nada com isso e que assumisse minha responsabilidade [...] O que eu faço, eu aprendo com eles. Eles vão, executam o trabalho e quando chega a noite, na hora de dormir, eles me mostram todo o trabalho que foi feito, executado no terreiro, do jeito que foi feito, do jeito que vai ser feito ou despachado (I 9-CI).

Lá na federação eles ensinam o babalaô a fazer casamentos, a fazer batismos, a fazer crisma, a fazer um monte de coisa. Eu nunca fui aprender, eu não preciso nada disto, quem tem que fazer é os orixá e não eu. E eles vêm e faz. Já teve quantos casamentos e cada casamento é diferente do outro. Quantos batizados de criança já teve? E eles mesmo que fazem (I 23-CM).

Eu sou completamente leiga no assunto espiritualidade. Na parte cultural e ensinamentos, eu preciso receber alguém, alguma entidade para que ele dê os esclarecimentos. Eu sou completamente leiga no assunto espiritualidade. Se vocês conversarem com as entidades, elas te informam tudo e te dão tudo. Não tenho noção nenhuma (I 29-CM).

Os pais-de-santo de mediunidade inconsciente foram "tomados" pelos espíritos muito cedo, por vezes até ainda na vida intra-uterina. Um deles informou que ainda com três meses e oito dias de gestação o guia se manifestou no ventre de sua mãe. A precocidade da manifestação pode trazer grandes problemas para o médium e sua família, sobretudo quando é outro o contexto religioso:

Minha mãe me batia, batia de cabo de vassoura, batia de espada de São Jorge. Falava que eu estava com o demônio. Meu pai queria ir embora de casa. Foi uma luta muito grande. Meus irmãos falavam que eu estava fazendo isso para chamar a atenção, pra ganhar mais carinho. E eles chegavam a me incorporar no ônibus, no meio da rua, na escola, em serviço. Até mesmo em salão de baile (I 43-P).

De qualquer maneira, quando os guias se manifestaram, já vieram "prontos", sem necessidade de desenvolvimento e aprendizado:

Eu não fiz camarinha. Fiz com conhecimentos próprios. Meus Orixás vinham tudo em casa. Dava nome, dava visão, dava tudo... eles pegava o ponto, falava: "Olha! Seu ponto em tal hora, tal lugar, faz isso..." (I 63-CI).

Eu não precisei entrar em gira para desenvolvimento, como é mandado o ritual. né? Então, eu fui jogada na Umbanda, quando eu acordei eu já estava com todas as entidades prontas... (I 69-CI).

Eu estava assistindo e o meu Orixá entrou, não precisei nem entrar em gira, nada (I 76-CM).

Eu não precisei fazer preparação nenhuma porque os guias que eu incorporava eram todos guias já chefes de terreiro, considerados chefes de terreiro. Então eu nunca fiz a cabeça, eu nunca fiz nada, eu nunca fui coroada em centros e sim as coroas que eles dizem existir foram feitas por eles mesmos, pelos próprios espíritos (I 20-P).

Para estes, não se aprende a teoria e a prática da Umbanda nos livros ou nas federações, mas nos terreiros, com seus pais-de-santo e guias.

Eu sei que eu não sei muito, mas vamos aprendendo, realmente é uma escola, que a gente aprende muito com os Orixás e tem muito que aprender ainda. Cada mentor que vem à nossa casa, pelo nosso merecimento, é o que a gente vai aprendendo (I 8-CI).

Curso nós não temos, não promovemos. O único curso que é promovido, entre aspas, porque não seria um curso, é a presença de um Orixá explicando para os filhos da casa o que é uma coisa, o que é outra, como se faz um trabalho. Orientação, não seria um curso (I 20-P).

É uma coisa de santo, de pele mesmo [...] Ele aprende um pouquinho com a mãe, um pouquinho com o próprio Orixá [...] Não é curso, curso é folclore. Eu nunca li um livro, tudo o que eu sei eu passei por sofrimento na vida, calejamento na parte do Orixá, experiência que eles me deram (I 60-CI).

Tudo que eu sei eu aprendi com meus Orixás [...] Eles vinham, eles me deixavam recado, eles me deixavam banho para tomar... como eu acendia uma vela, uma prece pra fazer... Então, o que eu sei, eu sei através deles (I 43-P).

Além de ensinar, os guias também protegem e orientam.

Eles tomam conta de mim em todos os sentidos, da minha família, dos meus filhos, eu devo a vida dos meus filhos aos Orixás [...] Se eu tiver andando, eu andar numa rua e vier um carro, eu sei que o carro não vai me pegar (I 60-CI).

Muitas coisas que eles resolvem, meus problemas... os problemas de muitos que vêm a mim, pedir [...] Eu tenho mais é que pedir para ele me ajudar, dando mais força, mais luz e poder eu trabalhar junto com ele e ajudando a praticar a caridade (I 42-CI).

Eles não carregam a gente no colo, eles dão a mão, ajudam a gente a passar. Então eles falavam: "Oh, cuidado, filha! Isso vai acontecer assim, assim... muito cuidado! E acontecia, eu sei lá... pra mim eles resolvem. Tanto quanto um psicólogo, você enten-

deu? [...] É uma psicologia; sabe! Que às vezes você tem a necessidade de conversar, você chega ali, eles esclarecem a sua idéia (I 64-CI).

O Orixá protege, mas, em contrapartida, espera do seu "cavalo" a obediência.

O aparelho tem que cumprir com suas obrigações, aquilo que manda fazer o Orixá, tem de fazer e nós obedecer os Orixás, é isso (I 49-CM).

Eles testam a gente a todos os instantes que vêm os meus Orixás. Me testam, eu acho que sou testada a todo instante para ver se eu sou merecedora de certas coisas (I 76-CM).

A desobediência tende a ser severamente punida. Médiuns faltosos às giras, impontuais, descumpridores de seus deveres rituais muitas vezes são "surrados" pelos guias que os incorporam: fazem com que se debatam, se joguem contra as paredes e o chão, chegando a se machucar. Os pais-de-santo permitem as "surras" até certo ponto, intervindo para cessá-las quando julga suficiente o castigo. Mas eles são também castigados e surrados, se bem que de outras formas:

Agora eu tive um resfriado... a gente diz que é resfriado, mas isto é uma surra que a gente leva, não se preocupe não. E eu sei porque levo minhas surras (I 20-P).

Ele já me prejudicou tantas vezes [...] Ele chega e fala: "Eu quero isto". "Ah, não vou te dar porque... pra quê eu vou te dar? Depois eu te dou". Aí me ferrava, ficava de cama. "Mas porque você me deixou de cama?" Aí eu ia, colocava (I 77-CM).

Quando ele quer me dá uma pisa, é de cama mesmo, que eu fiquei agora esta semana. Ele é severo, ele é honesto, se eu pisar fora, é couro na velha. Cortou meu cabelo com faca (I 31-CI).

Eu fui ao médico, eu tinha um caroço aqui, eu fiz todos os exames e o médico marcou a operação para quinta-feira às sete horas da manhã. Eu fui trabalhar, aí, à noite. E ele [o Caboclo] falou: "Fala para o meu aparelho que não vá operar porque eu vou curar isto". E passou um galho de arruda e aquele negócio furou [...] Como eu tinha marcado, eu fui ao hospital [...] Quando eu cheguei aqui que foi dez horas da manhã, eu estava tão inchada que os olhos estavam fechados... fiquei oito dias nesta situação [...] Aí, quando cheguei lá, a mãe-de-santo lá falou assim: "Eu gosto de ver um médium apanhando" [...] Aí ele [o Caboclo Pena Verde] desceu, incorporou em mim e foi e falou que aquilo ali era para eu nunca mais desobedecer quando ele dissesse para não fazer alguma coisa... (I 51-CI).

Momento crucial na vida dos pais-de-santo foi o da decisão de abertura de seus próprios terreiros. Normalmente tratava-se de médiuns experientes, cujos guias tinham já uma clientela própria e que se sentiam des-

confortáveis trabalhando sob a autoridade de outrem. Nesse momento, seus guias passaram a exigir sua própria casa:

Os meus guias espirituais me proibiram de fazer essa caridade em outras tendas, porque viam muita sem-vergonhice nos terreiros, ele queria a casinha dele, a tenda dele (I 49-CM).

Eu era um médium num terreiro, eu fiquei lá e o meu Caboclo pediu a casa, que os guias pedem, chega uma hora que eles querem a casa deles (I 35-CI).

Eu abri meu barracão pelo meu Orixá ter pedido [...] A Iansã exigiu que eu desse o barracão pra ela [...] Ou eu abriria o barracão ou nem sei nem o que iria acontecer, né? (I 60-CI).

Resolvi que iria fundar a minha própria casa porque eu via coisas que não me agradavam [...] meu santo de frente que se manifestou e quis sua tenda (I 59-CI).

Vida pessoal e religiosa se mesclam, no caso dos pais-de-santo, estando na total dependência da vontade dos guias. Obedecidos, são por eles recompensados; desobedecidos, castigados com severidade. No entanto, "se o Orixá é um vento e a gente não consegue controlar um vento", ele pode, contudo, ser doutrinado:

Seja um espírito de Criança, seja um espírito de Preto Velho, ele tem que aprender a respeitar porque é um espírito (I 43-P).

Os Orixás também podem ser educados, ensinados a se comportar nas giras, de acordo com os padrões da casa.

Os guias descem, as entidades descem, faz bagunça. Quer dizer, a culpa não é das entidades, é do responsável pelo terreiro (I 44-P).

Por isso os guias são admoestados pelos pais-de-santo, no sentido de manter um comportamento compatível. Impõem ordem: definem ocasiões em que podem descer e comportamentos:

Olha! Você está na minha casa. Eu te tenho respeito, então você também tem que ter a mim (I 43-P).

Aí eu pus ordem, que era no dia e na hora exata em que podiam vir, se chegar. Aí que a gente precisa educar o espírito também (I 61-CM).

Tudo depende da doutrina com Orixá. Se você não doutrinar seu Orixá, que ele vai encher a cara, fumar dentro de sua roca, dentro de um terreiro, ele vai fazer isso. Só que eu não permito isso dentro de meu terreiro (I 9-CI).

Se, em princípio, os guias são soberanos, dispondo da vida de seus médiuns e dos destinos dos terreiros, no cotidiano tendem a ser controlados, sobretudo os de esquerda, “naturalmente” inclinados a comportamentos censuráveis.

Eu deixo a critério dos guias, eles resolvem o que julgam necessário. Eu não meto o bedelho (I 77-CM).

Você falar com os Orixás é uma coisa, mas você falar com uma mãe-de-santo é outra coisa. É superior. Porque eu sou superior a qualquer santo. Então tem esta tese: primeiro Deus, depois o cavalo que é a mãe-de-santo e depois os Orixás (I 15-CM).

Entre os pólos do total domínio do pai-de-santo pelos guias e da submissão destes àqueles, exemplificados pelos casos extremos e excepcionais acima citados, oscilam as relações entre eles.

A doutrinação é normalmente entendida como um ensino, uma ação pedagógica continuada sobre os Exus, para que renunciem a seus hábitos condenáveis:

O Sete já vinha e queria beber. O negócio dele era beber. Então, foram com o tempo falando com ele, doutrinando: “Você vai ter mais chances se você deixar ela sem beber” [...] “Você não está respeitando uma matéria que você está usando. Pode até gastar, estragar”. Porque no começo a Pomba Gira tomava um litro de uísque e o Sete um litro de cana. Quando eu voltava, não tinha nada, mas aquele álcool tinha passado por mim. Era impossível não me fazer mal. Então ela foi pedindo, ensinando. Foram falando pra eles: “Você não pode tratar assim uma pessoa que te abre as portas” [...] “Você tem que respeitar o lugar em que te foi dada a chance”. E eles vão ficando cada vez melhores (I 23-CM).

Seja através da imposição, seja mesmo através da prática pedagógica, as relações entre os pais-de-santo e seus Orixás são frequentemente tensas. Esta mesma mãe-de-santo citada imediatamente acima acha que os Orixás, por serem espíritos, não precisam “trazer raízes”, como o hábito de fumar. Tendo proibido as entregas de trabalhos, afirma que “já houve muita briga entre eu e o Orixá”. Não apenas os Exus são doutrinados, mas os próprios Caboclos são questionados. Diz ela ter perguntado ao Pai Rompe-Mato:

Por que o senhor usou tal vela assim naquele trabalho, ou então, por que o senhor está pedindo tal fita pra gente usar? Tudo é questionado. Se ele convencer a gente faz (*Idem*).

Há, portanto, padrões de relacionamento diversificados entre pais-de-santo e seus Orixás. Ora são estes que se impõem, ora são aqueles. Em muitos casos há equilíbrio, como no exemplificado pelo depoimento

logo acima, em que o Caboclo ensina, mas o pai-de-santo não aceita se não estiver plenamente convencido. É um relacionamento que comporta, inclusive, tratamento desrespeitoso recíproco:

Eu sei que eu fiquei num quarto fechado e falei: “Pode mandar quem veio aí embora, eu não vou atender, eu não vou dar passe, eu não vou fazer nada”. Mas esta entidade incorporou meio na marra, saiu e foi atender a pessoa (I 30-CM).

Ele devolve [o dinheiro das consultas] e eu fico sem nada, nem o do cigarro [...] Ele dá meus anéis, minhas pulseiras. Eu digo: “Viado, Baiano safado!” (I 31-C).

Enfatizamos até aqui, por constituírem maioria, os casos em que a mediunidade, o contato com o sobrenatural, dá-se de maneira “natural”, “espontânea”: o Orixá escolhe seu médium, incorpora-se independentemente de qualquer treinamento por parte deste, às vezes até sem seu desejo manifesto. Há, contudo, casos em que a mediunidade, embora já existindo em germen, como tendência, tem que ser cultivada. Trata-se de aprendizado e desenvolvimento. Na linguagem metafórica tão a gosto dos umbandistas:

Você necessita de um período onde você vai controlando essas ondas de rádio pra você pegar a estação correta; a mesma coisa é o médium. Ele necessita de um espaço de tempo onde ele vai entrar em consonância com o plano espiritual onde ele vai entender o que está passando pra pessoa e a pessoa vai se entender com ele e que então vai entrando; são ondas, faixas vibratórias (Eunice, médium do terreiro I 8-CI).

É uma coisa do controle de sua mente, de ondas vibratórias mesmo, de você conseguir entrar naquela onda e permanecer nela [...] Porque ele atinge uma onda vibratória positiva e de repente ela cai, ela não permanece, então tem essa dificuldade. Logo que você conseguir se manter num padrão vibratório equilibrado, quanto mais você tiver conseguido este equilíbrio dentro de você mesmo, maior sua comunicação com eles, maior o seu campo de ação (I 8-CI).

Tratando-se de aprendizado, os cursos regulares ministrados pelas federações deixam de ser “folclore”, conforme os desqualificou um informante em depoimento acima, e passam a ser valorizados como fonte legítima de transmissão do saber religioso:

Têm dois filhos-de-santo meu fazendo curso lá, que é o pai pequeno e a mãe pequena. Pelo tempo que eles têm, já sete anos de Umbanda, oito anos quase, eu cheguei e falei: vocês vão fazer o curso também, porque de uma hora para outra eles vão abrir terreiro, eles já têm o curso (I 39-CM).

Pela análise acima fica documentada a diversidade e complexidade do relacionamento entre Orixás e seus médiuns. No entanto, uma

regularidade pode ser identificada: trata-se da associação entre mediunidade inconsciente, mediunidade "espontânea" e controle do guia sobre o médium, de um lado, opondo-se à mediunidade consciente, desenvolvida e ao controle do médium sobre o guia, de outro.

São dois padrões diferenciados de relacionamento entre médiuns, pais-de-santo no nosso caso, e guias. No primeiro deles se têm relações que tendem a ser pessoais, com a tomada daqueles por estes, que os escolhem e subjugam, apesar das eventuais rebeldias logo controladas. Neste caso estamos mais perto do padrão de relacionamento típico do Candomblé, com os Orixás predominando sobre os seus iaós. No segundo, temos uma relação mais impessoal, limitada ao momento da incorporação, com o médium exercendo seu controle sobre ela. Mais próximo ao caso do Kardecismo, portanto.

RELACIONAMENTO COM OUTRAS RELIGIÕES

Eu tenho 77 anos, sou viúva, sou católica, sou até mais católica do que todo mundo, porque não tem esse negócio de Umbanda que não seja católica. A verdadeira Umbanda é o Catolicismo, todo mundo reza para apenas um Deus, seja ele Deus ou Oxalá (I 24-CI).

Eu abraço todas as religiões, seja o crente, seja a seita que for, chegou na minha porta recebo de braços abertos, não desfaço de jeito nenhum (I 32-CI).

Eu iniciei primeiro na mesa branca, como kardecista, depois na Umbanda e depois é que fui feita no Candomblé (I 9-CI).

Os três depoimentos acima revelam os três parâmetros através dos quais a Umbanda se situa dentro do campo religioso global. O primeiro, o Catolicismo, é o parâmetro cultural: consiste no pressuposto religioso ao qual não se pode fugir. Nossa realidade está dele tão impregnada que é apenas sob o risco de ser julgado anti-religioso, no mínimo sectário, que se lhe pode contrapor-se. Esta presença do Catolicismo culturalmente imposta chega a ser consciente por parte de alguns pais-de-santo, que o afirmam como uma das raízes inevitáveis da Umbanda:

A gente vem de um povo que o Catolicismo imperava, acaba tendo raiz no Catolicismo mesmo que queira negar (I 1-CI).

O segundo parâmetro é o ideal, corresponde à imagem idealizada que a Umbanda tem de si mesma, nem sempre prevalecente na realidade.

de. Tende a repetir o lema espírita-kardecista segundo o qual "todas as religiões são boas porque todas conduzem a Deus".

O terceiro parâmetro é o da vigência real, indicador dos padrões vigorantes. Há um efetivo intercâmbio entre Umbanda, Kardecismo e Candomblé que ultrapassa o limite da mera coexistência para atingir o nível da real interpenetração de mitos, ritos e significados. O que não implica a inexistência de oposições e rupturas.

Vejam os mais detalhadamente estes três parâmetros na ótica dos pais-de-santo ouvidos. Quanto ao Catolicismo, é dentro de seus horizontes que cerca de 70,0% dos depoentes foram socializados. A rigor, apenas os cinco (6,6%) originários de famílias protestantes não tiveram sua formação religiosa inicial influenciada por ele, pois os egressos do Kardecismo, do Candomblé e da própria Umbanda certamente tiveram. É tão evidente a influência do Catolicismo no contexto dos cultos afro-brasileiros, que os autores tem-na assumido como um pressuposto¹, vagamente sustentado pelo sincretismo Santo-Orixá. Esta é uma questão ainda por merecer um estudo mais aprofundado e menos engajado². As análises que se seguem constituem-se em modesto e insuficiente subsídio para a sua discussão.

Tratando-se de especialistas da Umbanda, é surpreendente o número de pais-de-santo que se identificam como católicos: sete declararam-se exclusivamente católicos e cinco católicos e umbandistas. A estes poderiam ser acrescentados alguns que se declararam espíritas (fugindo à estigmatização do termo umbandista) e católicos e outros que se declaram umbandistas mas revelaram, ao longo da entrevista, seu envolvimento com o universo católico. Os motivos pelos quais continuam a declarar-se adeptos do catolicismo e o grau de adesão a este é, no entanto, variável. Ora consideram-se os mais católicos de todos, como no primeiro dos depoimentos acima, ora o são apenas socialmente, como no caso abaixo:

Isto mais por causa do preconceito que é falado na religião católica. Como o Catolicismo impera, é muito mais prático você falar "Eu sou católica" do que "Eu sou umbandista". Já vão te olhar com uma cara muito estranha. Se você falar que é católica, você é aceita em qualquer nível. Como fui batizada na católica, então permaneço católica (I 23-CM).

Esta é a postura daquele que, na vida pública, se apresenta como católico e, na vida privada, é umbandista. Reconhece a atitude precon-

1. Ver Renato Ortiz (1991).

2. Mais isento do que o de Valdeli Carvalho de Costa (1983), por exemplo.

ceituosa contra sua religião, mas a reproduz com sua atitude. Posição contrária à das federações, que recomendam assumir-se a identidade umbandista por ocasião dos levantamentos de confissão religiosa. Age ainda como a mãe carnal de uma outra depoente:

A minha mãe, apesar de ser espírita, de ter devoção pelas almas, era muito católica. E como anos atrás, vinte, trinta anos atrás, a Umbanda não era bem aceita, era perseguida, ela obrigava a gente ir na missa (I 53-CM).

Outros pais-de-santo assumem o Catolicismo de forma integral, não apenas socialmente. Declarando-se católicos apenas, ou católicos e umbandistas, se não se julgam os mais católicos de todos, o são de forma certamente não-ortodoxa, porém sempre fervorosa:

Eu acho que ainda sou católica porque eu tenho muita fé em Deus e em minha Nossa Senhora Aparecida. Me sinto católica ainda, gosto de assistir missa, quando eu posso vou à missa, não proíbo meus filhos de ir na missa, batizo os meus filhos (I 73-P).

Vou à Igreja, tenho a *Bíblia* na minha casa, ensino meus filhos a rezar, rezo a Ave Maria, eu fui ensinada desta forma. Sou Católica Apostólica Romana (I 15-CM).

Eu sou umbandista e sou católica também, porque eu vou na Igreja, eu assisto às missas, eu, meus filhos são todos batizados, fizeram a primeira comunhão [...] Agora na quaresma eu fiz a novena. Veio as moças da Igreja fazer novena na minha casa (I 46-P).

Eu acho que pra fazer a caridade, eu tenho que frequentar a Igreja. Eu tenho que ir à missa, eu tenho que me confessar, comungar... e sempre gosto muito de ir na Igreja das Almas, na Liberdade (I 87-P).

Estes tipos de atitude demonstram que não há na Umbanda apenas um Catolicismo formal, tradicionalmente internalizado e oportunisticamente assumido, mas também um Catolicismo vivido no cotidiano, de forma sentida como inquestionavelmente legítima: participa-se da comunidade católica, frequentam-se as missas, submete-se aos ritos sacramentais, seguem-se os mandamentos bíblicos, reza-se com fervor. Consistem eles em gradacões entre o catolicismo da mãe-de-santo que se declara "mais católica do que todos" e o Catolicismo meramente social. Há vários casos em que a condição de umbandista é reconhecida pelos informantes mas obscurecida em suas falas, todos eles realçando o Catolicismo como a sua real religião, de certa forma exclusiva.

Eu fiquei na Umbanda porque foi preciso, mas sou católica, também. Eu vou na Igreja. Minhas filhas todas casaram na Igreja. Meus netos foram batizados na Igreja (I 13-GI).

A religião mesmo que eu tenho é a católica, porque eu nasci na religião católica, vou na igreja e tudo e eu tenho a Umbanda como missão, mas eu sou católica, católico-umbandista, eu falo duas religiões, eu falo (I 35-CI).

Eu sou católica, mas não é por ser espírita que não vou dizer que não sou católica em primeiro lugar. É a minha religião, mas a minha seita mesmo é o espiritismo (I 32-CI).

Minha religião? Eu me considero, eu tenho a religião assim, eu acho que a Umbanda em si é uma seita, tipo de uma seita, né? Uma... Então eu me considero católico apostólico romano e... espírita, né? Eu acho que a Umbanda não é uma religião porque não foi selada ainda como religião, entendeu? Porque não é uma coisa que... é legalizada... (I 54-CI).

Nestes casos a religião mesma, assumida pelos depoentes, é a católica. A Umbanda, relutantemente por eles admitida, não é religião *stricto sensu*, mas outra coisa afim a ela, missão, conforme a entende o segundo deles, entre outros; ou mesmo seita, conforme o terceiro e o quarto deles e alguns outros a denominam, para salientar sua carência de legitimidade social ("não foi selada ainda como uma religião"). Nos dois casos imediatamente acima inclusive não se assume a Umbanda como tal, mas o Espiritismo. Os caminhos da legitimação parecem passar primeiro pelo Catolicismo, depois por este último, para então chegar-se à omitida "seita".

Embora a maioria dos pais-de-santo tenha assumido a identidade umbandista e (ou) espírita, raramente o Catolicismo é renegado. Podem, eventualmente, criticar uma atitude de um padre em particular, do clero em geral ou da Igreja, por exemplo, a "cassação" de santos populares pela Santa Sé, mas não deixam de respeitar o Catolicismo e vê-lo como religião modelar.

Os símbolos católicos estão sempre presentes nas giras. Não nos referimos apenas à presença dos santos católicos identificados a orixás e presentes nos altares, mas à própria celebração. O cântico de abertura e fechamento das giras mais comum diz: "Abro [ou fecho] a nossa gira com Deus e Nossa Senhora". Orações são dirigidas a "Deus, nosso Pai" e rezas católicas são frequentes.

Depois é encerrado o trabalho, se reza um Pai Nosso, uma Ave Maria, uma Salve Rainha normalmente, tudo direitinho (I 56-CM).

Nós rezamos um Pai Nosso e uma Ave Maria. Agradecemos a Deus por mais um dia, a gente estar todos juntos (I 43-P).

O Caboclo é a mesma coisa que um santo, santo dos católicos, assim da Igreja que tem aquela... é devoto a um santo. Então, parece que a gente é devoto daquela

entidade, então quando está na hora de sua necessidade você vai naquele, só naquele (I 50-CI).

A Umbanda é uma religião muito bonita, porque o que se tem numa Igreja Católica se tem na Umbanda [...] A Igreja tem todos os santos, a Umbanda também tem (I 55-P).

Param os atabaques, então é rezado um Pai Nosso, uma Ave Maria, um Credo, uma Salve Rainha, uma oração de São Francisco de Assis. Depois começa a cantar: "Oxalá, meu Pai!" (I 63-CI).

Em razão desta incorporação de elementos católicos agregados ao culto umbandista, muitos pais-de-santo vêem-no como uma variante do Catolicismo ou uma derivação dele.

Eu sou católica umbandista, não desprezo a católica, porque eu nasci nela e continuo nela, que é a mesma Umbanda se for pensar bem e analisar (I 55-P).

Nós trabalhamos só com a palavra de Deus. Realmente, a diferença que tem de uma religião católica, vamos dizer assim... é de receber guias, dos espíritos poderem se manifestar e dar uma palavra para a gente [...] Para mim é como se fosse realmente o Catolicismo, porque a gente lê a *Bíblia*, rezamos como na Igreja, nós participamos da missa (I 56-CM).

Eu no meu preceito, nosso preceito, trabalha junto com a Igreja Católica [...] Nós temos uma afinidade com a Igreja, sim [...] o iaô sai de dentro do templo para assistir uma missa de ação de graça [...] Dentro do meu axé, eu mando rezar missa dentro do meu barracão, e daí? Qual a diferença que tem o santo de Candomblé, de dentro, com o santo de igreja? (I 60-CI).

As entidades pedem muito para mim, deixam por escrito para mim fazer orações, fazer novena, pedem inclusive para ir em igrejas, achar sete igrejas (I 50-CI).

Há, portanto, uma vivência católica por parte dos pais-de-santo, sentida por eles não só como legítima mas necessária e complementar de suas condições religiosas enquanto especialistas da Umbanda. Dada a tradicional complacência católica para com seus fiéis, a participação dos umbandistas na vida sacramental e comunitária não é impedida, embora eventualmente condenada de maneira vaga e genérica.

Em decorrência da convicção católica por parte dos pais-de-santo, o que apenas reproduz e legitima crenças já existentes no universo simbólico umbandista, dá-se a incorporação de mitos e ritos católicos ao culto. A identificação Orixá-Santo, velha integrante dos cultos afro-brasileiros, é revigorada na Umbanda. No entanto, talvez por se tratarem de deuses ociosos, presentes mas não-atuantes nas giras, onde apenas os

guias trabalham, não despertam maior comoção na Igreja; já foi por ela assimilada.

As rezas são muito importantes no contexto da Umbanda, recomendadas por pais-de-santo e guias como meio de proteção contra os mais variados males. A Igreja Católica também convive tranquilamente com a apropriação popular de suas orações, pode-se dizer mesmo que a estimula. Não são privativas do clero e consideradas como espaço apropriado para a participação leiga. Rezadores são quase sempre vistos como bons católicos, apesar ou em decorrência de sua ingenuidade.

No que se refere aos sacramentos, contudo, a Igreja é ciosa de seus privilégios. Apenas os agentes eclesiais podem oficiá-los de forma legítima. Mesmo no caso dos ritos solenizadores de entradas e passagens, dificilmente deixaria de ver ameaçado seu pretendido monopólio, salvo, talvez, no caso do batismo em que há justificativas teológicas para exceções, se oficiados por leigos. É o que ocorre na Umbanda. Batismos, casamentos e ritos funerários têm sido "codificados" pelas federações, integrando cursos rápidos da formação de seus pais-de-santo/sacerdotes.

Todo mundo na minha família era católico. Eu fui batizada, fiz primeira comunhão, me casei na Igreja. Meus filhos também foram batizados na Igreja Católica e fizeram primeira comunhão. É que... sabe... eu tenho permissão para fazer batizado, casamento, tudo, mas eu sempre aconselho a ir na Igreja Católica primeiro [...] Não é todo mundo que aceita e concorda com nossa religião. Para muitas pessoas os casamentos, os batismos que eu faço aqui, não valem nada. Então não custa nada ir à Igreja primeiro. Faz lá e aqui. A nossa fé no que nós acreditamos não muda porque você foi batizado na Igreja Católica (I 4-CI).

Então eu batizo no Espiritismo mas eu acho que na religião católica é muito mais bem batizado (I 73-P).

Todos nós que frequentamos aqui, somos casados no civil e no religioso, na Igreja, direitinho como todo mundo. Meus filhos são todos batizados e fizeram a primeira comunhão (I 56-CM).

Eu caso outras pessoas aqui. Como já foi casado pessoas aqui na minha casa. Inclusive a minha primeira secretária se casou aqui, tanto que ela nem quis se casar na Igreja. Ele [o tesoureiro] foi o padrinho. Casou aqui, de véu, de grinalda, com tudo que tinha direito, com dama de honra (I 43-P).

O silêncio e indiferença da Igreja sobre tais práticas exercidas nos terreiros talvez encontre resposta na fala destes pais-de-santo. Estes ritos não são sentidos como legítimos nem pela maioria de seus próprios oficiantes, daí não concorrerem com os sacramentos católicos.

Não apenas do ponto de vista sacramental a Igreja é modelar para a Umbanda, mas também institucional e ritualmente. A unificação das federações sob um comando centralizado, e a padronização dos ritos por ocasião das giras, pretendido por algumas delas, são aceitas por alguns poucos pais-de-santo, sendo a Igreja e a missa os modelos:

Não recebi nenhum comunicado sobre a unificação da Umbanda, nem ouvi comentários, mas acho a idéia interessante. O mal da Umbanda está exatamente nesta falta de unificação, como existe no catolicismo (I 5-P).

[No caso da padronização ritual] não precisa dizer: "Eu vou naquele terreiro, porque daquele terreiro eu gosto". Então todos são iguais; você vai numa Igreja no católico, o padre reza a missa igual, o culto é igual (I 69-CI).

Se o Catolicismo é visto como a religião primeira e modelar, quais seriam os fatores capazes de atrair à Umbanda uma clientela tão vasta e predominantemente católica? É claro que a presença de ritos e mitos comuns e a ambivalência de símbolos religiosos facilitam a aproximação de católicos ao universo umbandista, mas esta explicação é insuficiente; creio serem plausíveis as razões expostas por mãe-de-santo:

Eu comecei a frequentar um centro de Umbanda, né? E comecei... a me sentir melhor, porque na Igreja, não é que a gente está falando mal da Igreja nada, a Igreja é o seguinte: quando a gente vai levar uma palavra, vamos dizer, com o padre, eles não... não dão muita atenção para a gente, entende? Então, quer dizer que isso geralmente afastou muitas pessoas. Então eu tinha problema, né? Problema com a minha vida, minha saúde e tudo e eu não encontrava solução. Eu encontrei solução perante os guias, né? E a atenção da mãe-de-santo, eu não sei, é uma força maior [...] Você enxerga a situação do jeito que é e te dá uma explicação, uma força, uma palavra. Então, tudo isso daí na religião ajuda [...] E as pessoas vai pegando aquela confiança na gente, vai... a gente passando aquela... vamos dizer, aquela áurea boa, aquela força, aquela vitalidade [...] Então você vem conversar e a gente passa aquela coisa positiva pra você (I 12-CM).

Trata-se do que Max Weber³ chamou de "cura de almas", o tratamento individualizado dos fiéis em que os princípios e doutrinas religiosas são cotejados com a vivência, a qual, assim, adquire significado. Parece que o confessor católico está decadente como tal, assumindo um caráter mais controlador e penitencial. Como a Umbanda não tem esta vocação repressiva, suas virtudes orientadoras afloram:

Mas se, de um lado, esta proximidade ao fiel/cliente é uma vantagem no sentido de se conseguir e manter sua adesão, por outro lado pode ter seus inconvenientes:

3. Max Weber (1964), vol. 1, p. 369.

A religião católica, ninguém chega ao padre e diz: "Padre, quero que o senhor descubra o que eu estou sentindo [...]" Agora, eles chegam na Umbanda, no Espiritismo, eles querem que os guias descubram todas as dores que eles têm, da ponta do cabelo até a ponta dos pés (I 18-CI).



Quanto ao parâmetro ideal-virtual de que todas as religiões são aceitas como igualmente válidas pela Umbanda, não encontra total fundamentação na prática concreta dos terreiros, apesar da universalidade do discurso.

Nós não falamos mal de nenhuma religião. Todas as religiões, acho que têm uma finalidade, todas elas conduzem a um Pai Eterno, a finalidade é o Pai Eterno (I 43-P).

Todas as religiões são boas... cada uma tem um método de seguir e todos os caminhos se encontram num... é um só Deus (I 53-CM).

Eu não critico religião nenhuma, entendeu? Se você me convidar na igreja dos crentes: "Ali tem uma festa, vamos?". Eu vou, eu entro com respeito e saio com respeito (I 55-P).

Se há trânsito, trocas e interpenetrações com relação ao Catolicismo, ao Candomblé e ao Kardecismo, que vão além da mera tolerância, há um hermetismo indisfarçável que bloqueia os contatos com o Protestantismo, em especial o Pentecostalismo. O caráter exclusivista destes, seu proselitismo agressivo e a demonização das religiões rivais impedem que se estabeleçam entre eles senão relações concorrenciais. Outro fator importante que os contrapõem é justamente este. A concorrência religiosa é acirrada na medida em que a clientela disputada é potencialmente a mesma, são os mesmos moradores dos bairros populares, periféricos ou não, de classes inferiores ou média baixa, inclusive de favelas e cortiços, onde se encontra a maioria dos terreiros. Estes estão sempre próximos a residências ou templos dos crentes:

Aqui na esquina tem crente, aqui de frente tem crente: essa senhora aqui de lado, ela é crente. Têm Testemunhas de Jeová" (I 61-CI).

A partir que eu abri a casa, eu sofri bastante, as pessoas me olhavam de lado, sabe, a gente tem todo este problema, famílias crentes [...] inclusive aqui em volta é cheio de crente (I 65-CI).

Aqui atrás da minha casa mora pessoas crentes, entendeu? Eu respeito a eles, entendeu? Eu não ultrapasso o limite [de horário], na minha rua a maioria é crente (I 54-CI).

A forte presença dos crentes e seu vigoroso proselitismo aparecem também nos depoimentos através das freqüentes menções a umbandistas, inclusive pais-de-santo, que "viraram crentes":

Depois, lá na Vila Menque[?] levantaram um terreiro que não tinha registro nem nada. Eu freqüentava lá direto. Daí, em 77, quando o pessoal desse terreiro virou crente, eu continuei com ele (I 4-CI).

Em 85 saíram mais quatro membros que hoje eu sei que eles são crentes, mudaram de religião, são batistas (I 23-CM).

Os filhos vai ficando melhorzinho e um já abre terreiro, outro já vai embora, outros viram crente (I 73-P).

Alguns pais-de-santo têm, em suas próprias vidas, passagens pelas igrejas pentecostais:

Quando ela [a mãe carnal] faleceu, fui morar com um tio lá no Piauí, que eram da Assembléia de Deus (I 53-CM).

Eu fui também crente, né, batizei em igreja crente e tudo, só que foi numa fase assim quando eu tinha quinze anos (I 54-CI).

Eu cantei também, eu gravei hinos de louvor, né? Da Igreja crente, eu era cantora da igreja, eu cantava no coral, eu fazia parte da mocidade, todas essas coisas (I 64-CI).

Mesmo no âmbito das relações intrafamiliares, há o enfrentamento, mais ou menos intenso e cordial, entre umbandistas e crentes. O primeiro dos casos que veremos a seguir diz respeito às relações entre aqueles e Testemunhas de Jeová, estas, para nossos fins, semelhantes aos crentes, pelo seu exclusivismo e intolerância.

A minha patroa e a minha filha são Testemunhas de Jeová. Mas ela não se mete na minha religião e eu não me meto com a dela. Eu até assisto as palavras deles, porque eu acredito que, se você for um crente e vem me convidar, eu tenho que aceitar. Porque você só tem a aprender. Eles não ensinam a matar, a roubar... Eu não sou contra eles, sou contra o fanatismo. Então, na questão de religião, nós não discutimos (I 19-CM).

Católica [a religião da família]. E tem crente no meio também. Temos seis católicos e quatro crentes, tenho até um sobrinho que é pastor [...] Nós somos irmãos de sangue, nem discutimos religião, porque Deus é um só. Eles não criticam a minha, nem eu a deles (I 31-CI).

Meu marido era crente. Nossa! Foi uma luta, né, ele sempre com a *Bíblia* dele, achava que ele era o certo e eu que estava errada, mas não tinha discussão, não. No fim ele se convenceu porque se a gente parasse, ele saía do serviço, a gente passava fome. Então ele falava: "É melhor você voltar para o seu terreiro que eu não vou mais mexer com você e deixa eu na minha crença" (I 73-P).

A minha nora está sendo protestante... minha nora! Eu não digo crente. Crente somos todos nós que acreditamos no que Deus deixou. Eu já falo assim: protestante protesta aquilo que Deus deixou [...] Quer ser protestante? Deus te ajude. O mesmo Deus eu sei que é o meu, só que não me enche! Não vem me dizendo agora que está no céu, não! Porque nisso aí eu não acredito. Gente, quer dizer que antes de ir pra lá não era de Deus! Como sabe que sou assim, então ninguém me enche. Chega, moramos no mesmo quintal, mas ela com a religião dela e eu com a minha, sabe? (I 21-P).

Nos três primeiros casos temos reações mais amenas à invasão do espaço religioso e doméstico pelos crentes e assemelhados. Apesar da acusação de fanatismo, o equilíbrio parece preservar-se. Em dois deles, o "outro" é o cônjuge; uma reação mais drástica poderia colocar em risco o casamento. Em outro, são parentes mais distanciados que não coabitam. No último caso, é a figura da nora a envolvida. Suas condições religiosas e familiares como subalternas foram abaladas pela conversão ao Pentecostalismo. Ao proclamar-se salva e liberta, está afastando-se da orientação e autoridade da mãe-de-santo e sogra, o que é recebido por ela como desrespeito.

Em todos os casos acima aparecem as acusações dos umbandistas contra os grupos religiosos sectários: fanatismo e anti-religiosidade. Esta última contida na análise do termo protestantismo: Deus deixou a Igreja Católica e seus santos, eles são legítimos. É ilegítimo protestar contra ela. Não apenas a tensão mais ou menos permanente se instala na família com a divisão religiosa, mas o conflito insanável pode também ter lugar:

Nesta época estava com meu marido, foi um sofrimento, eu tinha só uma imagem de Seu Zé Pilintra. Então meu marido era contra, porque ele é crente. A nossa convivência não deu certo por causa disso, espírita e crente é uma guerra. Eu fui comprando as imagens de Ogum, Iemanjá, fora as que ele quebrou. Ele é o tipo de homem ignorante e eu com aquela calma, aquela paciência. Pedi para Oxum se realmente era pra mim seguir minha missão, que ela me ajudasse, ou tirasse ele do meu caminho, ou fizesse fechar o terreiro. Acho que ela preferiu eu trabalhando, dando a cabeça a ela, do que ficar com um homem daquele, porque era briga feia, chegava cliente e ele tocava as pessoas, eu passei muita vergonha, muito vexame com o marido que tive [...] Gracias a Deus, Oxum atendeu o meu pedido, ele saiu na paz (I 32-CI).

Conflitos entre grupos religiosos, embora raros, também ocorrem:

Em Mauá, que nós não tínhamos vizinhos e só casas perto e eram crentes, então eles abominavam os dias de trabalho, tanto que por duas vezes foi todinho apedrejado. O telhado ficou como uma peneira de tanta pedra. Aí, um dia, nós descobrimos que não eram adultos que faziam aquilo e sim crianças, era crentes. Chegamos até conversar com os pastores, que nós não atrapalhávamos eles, para que não atrapalhassem a gente. Mas não houve jeito (I 23-CM).

A concorrência e os conflitos e tensões que ela desencadeia fazem com que os umbandistas componham sua imagem dos crentes: fanáticos, antiumbandistas, agressivos e, críticas mais recentes, exploradores de seus próprios fiéis.

Os crentes agora vêm falando mal e perseguindo os umbandistas (I 71-CM).

Ah! Meu Deus, crente não gosta de umbandista de jeito nenhum, católico ainda gosta, mas crente critica muito a religião umbandista (I 52-CI).

Diz que tem exploração aqui! Na deles não tem? Na deles também tem. Tem mais do que a nossa. Que todo dia você tem que ir... Você vê! O crente tem agora isso aí... essa religião que veio aí. Agora, eles pedem um terço do salário. Universal do Reino de Deus, né? (I 85-CI).

Eles fazem uma espécie de lavagem cerebral em cima da cabeça das pessoas, no qual as pessoas, como você vê, tiram a carteira e jogam tudo que têm para eles levarem. Ao passo que dentro de nossa casa aqui isto não acontece (I 57-CM).

A crescente agressividade dos pentecostais contra os umbandistas tem preocupado inclusive as federações, que têm orientado os seus filiados sobre como devem agir em relação a eles.

No caso como este que está acontecendo com os protestantes, o Pai Ronaldo [Federação de Umbanda do Grande ABC] me ensinou como é que eu agia dentro de meu terreiro: "Se eles chegarem, não entrem em atrito... fica ouvindo o que eles falam... vocês calados, vocês só vão agir se eles agirem fisicamente, aí vocês chamam a polícia para se defender... e a federação está aqui para ajudar vocês" (I 19-CM).

Não é infrequente pais-de-santo serem convidados por pentecostais com quem mantêm algum contato ou mesmo relações mais íntimas a irem em suas igrejas. Alguns aceitam, outros não, mas os resultados das visitas são desconcertantes para ambos os lados:

Os crentes já tentaram... querer levar eu pra igreja... Não sei porque, mas tentaram. Aí eu logo falei: "Não!" (I 85-CI).

Já fui em Igreja de crente, já tentaram tirar a Pomba Gira de mim: "Ah! Você é um demônio!" (I 77-CM).

Eu não me sentia bem na igreja, tentei ir na igreja, o Exu vinha e fazia estripulia, né? [...] O Exu vem, ele fica com gozação, sabe? Então o Exu faz bagunça, o pastor vinha e orava, sabe? Ele fazia que ia embora e depois voltava [...] Aí o pastor falou: "A senhora segue a sua religião, não tem briga, não tem malquerença, porque não adianta, porque sempre que vem aqui dá trabalho para nós, o povo fica com medo" [...] Então eu não voltei mais também, fiquei com vergonha, aquelas mulheres tudo orando a *Bíblia* e era óleo e era aquela coisa tudo (I 73-P).

As tensões geradas pela disputa da preferência de uma mesma clientela e pela convivência necessária não impedem, contudo, algumas opiniões favoráveis a eles e certa condescendência por parte dos pais-de-santo:

Os crentes ganham da gente porque são unidos e corretos como deve ser uma religião (I 59-CI).

Um pai-de-santo também diretor de federação elogia e inveja a capacidade de mobilização dos crentes:

Enquanto a religião evangélica consegue lotar um estádio de pessoas, nós temos dificuldade de lotar o Ginásio do Ibirapuera na festa de Ogum (I 47-CM).

Outro vê inclusive afinidades entre a Umbanda e o Pentecostalismo:

Crente é pentecostal. né? De todos os crentes que eu conheço, esse pentecostal parece ter uma ligação com a Umbanda [...] Parece que eles recebe o Espírito... tem uma ligação, a pentecostal (I 63-CI).

Caso frisante de tolerância religiosa e de convivência não apenas pacífica mas cooperativa entre eles é raro, mas ocorre: uma das mães-de-santo abrigou uma família de pentecostais despejados de sua residência em dependências do próprio terreiro. Foi convidada pelo pentecostal, pastor recém-formado, para sua festa de formatura.

O terceiro parâmetro, que chamamos de real, diz respeito às continuidades e rupturas com o Kardecismo e o Candomblé, com os quais se relaciona dentro de um campo religioso menor e mais homogêneo, de caráter mediúnico. Nos capítulos iniciais demonstramos que as tendas de Umbanda, rocas de Candomblé e centros espíritas existentes em

São Paulo desde 1929, estão de alguma forma vinculados; alterações quantitativas e qualitativas que ocorrem num deles tendem a repercutir nos demais, de alguma forma.

Vimos acima que 41,2% dos pais-de-santo já nasceram no âmago de famílias kardecistas, ou tiveram uma passagem pelo Kardecismo antes de aderirem à Umbanda. Estes dados revelam que, excluído o Catolicismo, é esta a influência religiosa mais marcante que se exerceu sobre a Umbanda. Alguns autores, especialmente Ferreira de Camargo, Roger Bastide, Renato Ortiz e Diana Brown⁴, têm atribuído grande importância ao Kardecismo na origem da Umbanda. Excetuado o primeiro deles, os demais, em graus variáveis, consideram que tal influência se teria feito sentir através do movimento federativo. As federações, uma vez instituídas, atuaram doutrinariamente sobre os terreiros, branqueando-os através dos princípios kardecistas da reencarnação, da evolução espiritual e da moralidade cristã. Sem negar a importância histórica das federações neste sentido, aliás já discutida em capítulo anterior, chamamos a atenção, neste momento, para o fato de que a influência kardecista fez-se sentir também sobre os terreiros através da atuação de pais-de-santo isolados do movimento federativo e sem serem por ele atingidos, que tiveram sua formação espírita inicial nas "mesas brancas".

A família já era kardecista, sempre frequentava. Minha mãe adorava o espiritismo, meus irmãos mesmo (42-CI).

Doze anos eu fiquei dentro da Federação Espírita do Estado de São Paulo (I 51-CI).

Eu já trabalhei em Mesa Branca (I 65-CI).

Eu fui kardecista, eu dirijo Mesa Branca [...] Eu não estou mais tocando Mesa Branca, mas eu toquei muitos anos, conheço um pouco de Allan Kardec (I 38-CI).

Trinta anos de Kardec. Fiz Federação Espírita, trabalhei em materialização [...] Tive Centro [...] Eu combatia a Umbanda (I 81-CM).

Através dos depoimentos pode-se perceber a presença de elementos do universo kardecista nos terreiros, de forma consciente por parte dos pais-de-santo. Pode ser a incorporação de um guia do Kardecismo, da inclusão de uma de suas linhas ou conjunto de guias, da reserva de uma sessão toda dedicada aos espíritos ou à doutrinação, dele característicos.

4. Roger Bastide (1971); C. P. Ferreira de Camargo (1961); Renato Ortiz (1991); Diana Brown (1977).

Aqui se chama Casa de Caridade Irmão Estrela. É uma entidade de mesa branca que sempre mandava mensagens de conforto, de orientação, de incentivo a que continuássemos o trabalho. A entidade se comunicava com uma amiga nossa residente em Santos, que nos transmitia posteriormente. [...] Na última quarta-feira, nós fazemos um trabalho de orientação numa linha mais kardecista, a gente faz uma leitura e deixamos os espíritos se manifestarem, é mais uma pesquisa nossa (I 25-CM).

A Casa de Caridade Pai João de Ronda tem cultos às segundas, sextas e sábados, sendo que nestes dias a sessão é de Mesa Branca e começa às dezessete horas [Informação de pesquisador].

A diferença do Kardecismo com a Umbanda é que o Kardecismo não admite velas... acender velas, não admite santos, imagens... só tem esta diferença, mas a Umbanda bem dedicada tem seguido mesmo o Kardecismo. Minha Umbanda é kardecista porque eu sigo mais ou menos o ritmo daquele, só que aqui a gente só tem uma diferença, se usa velas, tem as imagens e usa roupas, todo mundo usa umas saias bem compridas, só tem esta diferença (I 51-CI).

Tem a linha da Mesa Branca [...] Umbanda branca é o trabalho que nós fazemos... é sem misticismo, sem bebida. O único objeto que a gente usa aqui é vela e água e colônia Seiva de Alfazema [...] Vibrações são feitas na água (I 53-CM).

Eu também já freqüentei Kardecismo e não me senti bem. Agora também participo a cada três meses, nós fazemos reunião kardecista porque é muito necessário, porque as pessoas pedem [...] Aí a pessoa vai se encontrar com um ente querido desencarnado (I 69-CI).

É Mesa Branca, sabe? É um tipo de um estudo sobre o Evangelho. Quer dizer que não é misturado Umbanda e Mesa Branca, não. Na verdade, eu nasci na Mesa Branca, só que meus Orixás são de Umbanda, por esse motivo eu sou de Umbanda. Mas eu gosto muito de Allan Kardec, Bezerra de Menezes. Então, eu faço uma vez por mês uma reunião desse tipo (I 62-P).

Salvo nos casos em que houve uma socialização familiar kardecista, as buscas das Mesas Brancas deram-se em função dos problemas de saúde e de outras ordens, vividos pelos pais-de-santo em algum momento de suas vidas. Em alguns casos, nos próprios centros espíritas recomendou-se a ida aos terreiros.

Primeiro freqüentei a Maria Paula [antiga sede da Federação Espírita], fiquei cinco anos na Mesa Branca, mas pra mim não deu. Aí eu segui pro meu pai-de-santo [...] Lá não me quiseram. Falaram que eu não tinha nada a ver com Mesa Branca, que os meus guias não ficavam quietos, queriam dançar, bater na mesa (I 31-CI).

Ela falou: "Só que nosso trabalho é um centro kardecista e você tem que procurar Umbanda [...] Umbanda", aí explicou, "é um trabalho de Caboclo, de Preto Velho. É um outro tipo de ritual, mas é um trabalho muito bom. Agora, o nosso trabalho não vai resolver nada pra você, o que você tem pra trabalhar não é o nosso trabalho" (I 30-CM).

A Mesa Branca eu freqüentei até 36 anos de idade [...] Diz que quando eu recebia o guia, o meu Orixá batia na mesa. Então eu recebia este guia que chamavam Mestre Zé Faisca (I 86-Ci).

Não há, pois, exclusão da Umbanda por parte do Kardecismo, em que pese este sentir-se superior a ela. Há casos em que os guias são de Umbanda, ou então o estilo de incorporação, aconselhando-se então a ida dos médiuns aos terreiros. A passagem para este culto pode dar-se por outras razões, inclusive pela inadaptação ao sério, discursivo e asséptico ritual kardecista.

Eu era de Mesa Branca... fui batizada na Mesa Branca [...] Com catorze anos eu passei para a Umbanda porque a Mesa Branca foi muito fraca para os meus Orixás, então fui obrigado a passar para a Umbanda (I 79-CI).

Lá era totalmente diferente da Umbanda, a única coisa que a gente fazia era freqüentar as reuniões. Eles davam ensinamentos sobre o espiritismo, sabe, sobre o que a gente deveria fazer ou não. Ficava mais de meia hora nessa lenga [risos] (I 22-P).

Freqüentei algumas vezes, fui visitar algumas vezes Mesa Branca. Mas eu não me sentia bem lá. Eu dormia. Eu chegava num lugar desses e dormia. Na Umbanda, não, eu ficava com os olhos acordados e não perdia nada (I 29-CM).

Falta ao Kardecismo o gosto pelo ritual, o aspecto teatral-festivo que é próprio da Umbanda. Esta sua característica, entre outras razões, faz com que ele perca parte de sua clientela para ela, desde os anos 50.

Apesar destas pequenas restrições, há uma valorização do Kardecismo bastante generalizada na Umbanda, a ponto de um pai-de-santo ter incorporado o sentimento de superioridade daquele sobre esta, ao afirmar que ela : ria o baixo espiritismo e ele o alto. Mesmo quando se salientam as virtudes dela sobre ele, a hierarquia permanece:

Eu acho que a finalidade da Umbanda é uma finalidade mais profunda que a Mesa Branca, porque a missão da Umbanda é trazer aqueles espíritos que estão atrasado, fazer eles se evoluírem... até chegar a ponto de eles vir na Mesa Branca e praticar a caridade (I 78-CI).

Nos terreiros, concepções kardecistas são divulgadas oralmente, através das leituras de preces, sobretudo a de Cáritas, e de mensagens de mestres espirituais. Alguns pais-de-santo lêem autores espíritas e os recomendam a seus filhos.

Eu acho muito bonito Allan Kardec, as coisas que ele mostra, as coisas que ele diz. Nós temos também muitas preces que foram feitas por Emmanuel segundo Chico Xavier,

né, nós gostamos muito deste lado [...] Nós íamos muito num centro que tem ali, de Bezerra de Menezes, pra tomar um passe e ver, que eu acho muito bonito aquilo, aquela água fluida, as pessoas passando mensagens bonitas para as outras, eu acho isso muito importante (I 56-CM).

É como Chico Xavier fala: "O Espiritismo é uma longa escada, onde cada degrau só ocupa um espírito, não pode ser ocupado por dois espíritos" [...] Chico Xavier dentro do Kardecismo, ele é um mito, entendeu?

Eu indico livros do Kardecismo, que é o princípio, tá? Como você deve lidar com um obsessor, como você deve lidar com um Caboclo. tal. Isso é uma coisa natural, todas as religiões usam (I 77-CM).

Eu leio muitos livros. Eu li *O Evangelho segundo o Espiritismo*, eu encontrei explicação para muita coisa [...] Li muitos livros psicografados por Chico Xavier, Bezerra de Menezes, André Luiz, Ramatis.

A difusão da doutrina e da conduta ético-religiosa do Kardecismo no interior da Umbanda realiza-se, pois, através do trabalho religioso de pais-de-santo dele egressos e ainda imersos dentro de seu universo simbólico. Não há nada nas entrevistas que faça supor uma influência predominante das federações nesta direção. É verdade que uma das maiores federações, a do Grande ABC, com sua concepção de Umbanda inteiramente branqueada e a negativa de filiar Candomblés, tem contribuído nesta direção:

Eu trabalho com a Umbanda muito limpa, eu sigo a Federação, eu sigo a lei, sabe? (I 55-P).

É verdade também que o mesmo ocorre com outras grandes federações, ainda que vinculem o Candomblé, como a União de Tendas. Mas a grande maioria dos pais-de-santo mantêm-se distanciados e críticos em relação a elas, conforme vimos, o que inviabiliza uma atuação moralizadora cristã-kardecista mais eficaz. Esta faz-se sentir através da atuação direta de pais-de-santo e médiuns de formação kardecista, independentemente das federações.

Entender a Umbanda como uma forma de Espiritismo é comum aos pais-de-santo; onze deles definem-se como espíritas e cinco como espíritas e umbandistas a um só tempo. Mas mesmo aqueles que se definem religiosamente apenas como umbandistas, em muitos momentos das entrevistas, referem-se a si mesmos e às suas atividades como espíritas. Muito poucos, certamente, discordariam da afirmação abaixo:

Eu acho que o Espiritismo é um só [...] eu considero o Espiritismo, todos aqueles que mexem com os espíritos (I 18-C1).

Deste ponto de vista, inclusive o Candomblé seria espírita, fazendo parte deste campo religioso específico. O que diferenciaria cada um dos seus ramos, na ótica dos pais-de-santo, seriam peculiaridades míticas e rituais: há espíritos específicos bem como rituais característicos associados à sua possessão em cada um deles.

O Candomblé já é mais dança para os santos e jogar búzios. É bem diferente da Umbanda, eles vêm do fundo mesmo, puxa da raiz dos africanos, sabe? A Umbanda já é mais diferente, não puxa nada, puxa muito pouco. Eu acho que a Umbanda é brasileira, eu acho, mais brasileira (I 80-C1).

Do ponto de vista ético-doutrinário, contudo, há especificidades do Candomblé. A manutenção espontânea ou cultivada de valores africanos o torna resistente à penetração de princípios kardecistas como a teoria evolucionista da reencarnação e a dicotomia maniqueísta entre bem e mal. Algumas federações de Umbanda, que também aceitam o Candomblé, ou mesmo mistas, cujo exemplo mais frisante é a União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil, filiam roças de Candomblé, mas desde que estas já tenham ou venham a aceitar uma concepção bem branqueada dele, asséptica e sem africanismos. A maioria, que permanece ou busca permanecer mais próxima às raízes negras, distancia-se muito, nos aspectos mencionados, do Kardecismo e mesmo da Umbanda, de alguma forma e em algum grau kardecizada.

São muito curiosas as atitudes da Umbanda frente ao Candomblé. Se de um lado é quase unânime o reconhecimento do valor iniciático e do poder dos guias do Candomblé, de outro é ele, entre todos os cultos analisados, o mais enfaticamente criticado. Vejamos. Cerca de um quarto dos pais-de-santo entrevistados, mais exatamente 23 deles (26,4% do total), iniciaram-se como filhos-de-santo no Candomblé. Em mais dois terreiros em que os pais-de-santo nunca fizeram cabeça e mantêm-se umbandistas, já há giras de Candomblé dirigidas pelos filhos carnis dos pais-de-santo, que nele se iniciaram em outros terreiros e se preparam para ser pais-de-santo nos terreiros que herdarão.

Eu fui procurar aqui em São Paulo uma casa de Candomblé onde fiz assentamento do santo e depois, logo em seguida, fui pra Salvador, na Bahia, onde eu fiz toda a obrigação do Candomblé, onde fui iniciada, fiz a leitura do santo, fiquei lá três meses, onde fiquei enclausurada 54 dias (I 30-CM).

Aí eu fui para a Bahia, para a casa de um pai-de-santo chamado Padrinho Nelson [...] Foi lá que ele fez minhas obrigações e estou até hoje, 33 anos [...] Fiquei 29 dias fechada e quando levantei, levantei pronta, cabeça raspada, fiquei um ano de branco (I 31-C1).

Eu sou feita na Jurema e no Candomblé e isto não se dá de uma hora para outra, são anos, sabe? Eu sou filha de Iemanjá Oguntê [...] Tenho meu pai-de-santo que é o Pai Raminho, do Recife (I 31-CI).

Eu tinha uns amigos que conheciam o Candomblé, aprendi a jogar búzios, raspei santo, tal, e me tornei pai-de-santo (I 25-CM).

Eu fiz o santo direitinho, fiquei dois dias na camarinha, né, paguei também, dei tudo que era preciso pra ele, os bichos, as criação, ainda paguei. Foi uma festa muito bonita, eu e mais duas, né? (I 48-P).

Aí resolvi ficar neste terreiro, fiquei, pus o branco, fiz minhas obrigações, fui para a esteira, raspei, recebi o Decã (I 68-CM).

O meu terreiro é Umbanda, mas eu tenho os meus orixás que também são do Candomblé. Por exemplo, meu Baiano é do Candomblé, minha Oxum é do Candomblé, meu Erê é do Candomblé, meu Sultão das Matas também é do Candomblé (I 79-CI).

A explicação mais freqüente para a necessidade da feitura da cabeça é a mesma que os pais-de-santo sempre dão quando têm que justificar algum fato importante em suas vidas religiosas: vontade dos orixás e mesmo, em alguns casos, sua imposição, contra a vontade de seus cavalos.

Um dia os meus orixás vieram e falaram que meu santo estava pedindo a minha raspagem. Mas a Umbanda não raspa. Olha! Eu levei muito tempo pra eu fazer isto, porque eu tinha um cabelo enorme, eu não queria ficar careca (I 43-P).

Atualmente, tem um pai-de-santo no terreiro, que é o pai-de-santo dela [mãe-de-santo do terreiro], fez o santo no momento que tinha que sair da Umbanda para entrar no Candomblé, para poder fazer o santo. Porque na Umbanda, não faz [...] As entidades, os guias dela, achou que era preciso dar obrigação [Informação dada pelo marido da mãe-de-santo] (I 44-P).

Eu tocava lá no jardim Carumbê, e eu tocava Umbanda [...] Houve a necessidade de eu fazer o santo. Aí eu raspei o santo, né? (I 60-CI).

Há uns oito anos atrás, mais ou menos, o meu santo de cabeça pediu uma raspagem e aí eu fiz a raspagem no Candomblé (I 82-CM).

A feitura da cabeça ou a raspagem trazem prestígio para o pai-de-santo, e tanto mais quando ela foi feita com pais-de-santo famosos, da Bahia principalmente, mas também de Pernambuco. Alguns fazem questão de explicitar suas linhagens, como uma informante que orgulhosamente se diz bisneta de Mãe Menininha e neta de Joãozinho da Goméia. Mas a maioria deles a realiza em São Paulo mesmo, em terreiros cujo caráter genuíno pode ser posto em questão pelos candomblecistas mais ortodoxos. Por exemplo, a camarinha de apenas dois dias e o Baiano

como Orixá, conforme constam de depoimentos acima. A razão parece ser a predominância dos Candomblés de Angola em São Paulo, mais complacentes em relação à Umbanda, e a pequena incidência de Candomblés Queto, mais tradicionalistas.

Ela é uma casa de Candomblé de Angola, porque nós tratamos de santo, a paramentação toda, as reza no Nagô, há uma série de atos que são feitos no santo, dentro da tradição do Candomblé de Angola. Mas minha casa em si, no dia-a-dia de seu cotidiano, ela é de Umbanda (I 3-CI).

Nós tocamos aqui a Umbanda e um pouquinho de Angola, porque têm muitos orixás meus que são de Angola. É uma seita da nação dos meus familiares, porque meu avô era africano, minha avó era índia, é tradição de família. Eu vim de uma nação de cativo mesmo (I 32-CI).

Eu fiz o meu santo no Candomblé com minha mãe-de-santo que é Oyá Mãe Nundê, que é uma senhora que toca Angola (I 43-P).

Eu sou da linha de Angola, meu pai-de-santo é de Angola, é na Angola que eu estou continuando. Porque a Angola é mais ou menos... tipo de Umbanda, Umbandomblé, é mista, é Umbanda junto com Candomblé (I 50-CI).

Eu fui feita na Angola e a Angola ela toca um misto, né, um toque misto, trabalha misto, o trabalho dela pega uma parte de Candomblé com uma parte de Umbanda (I 68-CM).

A iniciação no Candomblé de Angola não exige exclusividade, não havendo a necessidade do abandono da Umbanda e dos seus guias. É vista como um enriquecimento, uma linha a mais a ser trabalhada. Já no Queto, há a exigência do abandono dos guias originais e de suas giras, que ensejam inclusive rituais de suas mortes, em alguns casos⁵. Porém, nem sempre ela é cumprida:

Depois que eu comecei a trabalhar no Candomblé lá com os pais-de-santo, aí Oxumaré tomou conta de mim e não consentiu mais a Umbanda (I 70-CI).

Inclusive, quando eu fui no Candomblé da Bahia, fui orientada de que eu tinha que parar com o trabalho na Umbanda. Mas eu falei pra minha mãe-de-santo [Olga de Alacttu] que eu não ia abandonar o Caboclo Sete Flechas e a Vovó Maria de Angola [...] Se eu tivesse que abandonar estas duas entidades eu não seguiria nada, porque pra mim eles foram e são até hoje muito importantes [...] Ela olhou os búzios e falou que eu realmente não tinha que abandonar, que ela dava permissão para eu continuar com o meu trabalho de Umbanda, como eu continuei até hoje e fazendo minhas obrigações no Candomblé (I 30-CM).

5. José Reginaldo Prandi e Vagner Gonçalves (1989).

A predominância do Candomblé de Angola é explicada, por uma mãe-de-santo, pela preferência da clientela:

Eu vou te dizer uma coisa: aqui em São Paulo se você agir só no Queto, não adianta. Não adianta mesmo. Até no Rio ainda adianta, você agindo só no Queto. Você não vai no salão só pra ver um santo dançar, fazer os rituais deles, você entendeu? O povo, ele quer é mais ver, trabalhar, brincar, quer conversar, ele quer assistência, ele quer ver o guia trabalhando (I 64-CI).

Nem todos, contudo, vêem com bons olhos o Umbandomblé, a Umbanda cruzada com Candomblé ou ainda o Candomblé de Angola. Acham tal combinação espúria e comprometedora da Umbanda, à qual denominam depreciativamente de mística:

Tem a Umbanda mística, que seria a Umbanda cruzada com Candomblé; então, Umbanda branca é aquela totalmente Umbanda, ela não é cruzada, entendeu? (I 55-P).

Hoje em dia tem até a Umbanda mística. É Umbanda misturada com Candomblé [...] Você entra lá, você vê um Candomblé; eu fico triste com isto. Então, por que colocar lá tenda de Umbanda? Então coloca Candomblé. Ou é Candomblé ou é Quimbanda, ou é mesa branca, o que seja (I 69-CI).

Porque têm muitos que falam que é Umbanda, mas eles tocam a Umbanda com Candomblé junto e é uma mistura danada, Umbanda é uma coisa maravilhosa e por causa disto sujam a religião por aí (I 51-CI).

A maior parte dos pais-de-santo iniciados no Candomblé permanecem mantendo seus terreiros dedicados à Umbanda, mesmo que, vez por outra, realizem uma gira ou festa de Candomblé ou iniciem um de seus filhos nos seus mistérios. Motivos mesclados de tradicionalismo e sentimentalismo podem estar atrás dessa lealdade:

Eu fiz o santo, me senti muito bem. Mas não é porque eu me senti bem que eu vou parar de tocar Umbanda [...] Na minha casa, os meus filhos são tudo criado na Umbanda (I 43-P).

Eu adoro, preservo meus orixá de Umbanda que é de difícil preservação [...] Tudo que eu tenho eu devo aos meus orixás de Umbanda, foi com eles que eu comecei, certo? Eu não vou me desfazer, eu jamais vou me desfazer deles (I 60-CI).

Eu só giro Umbanda uma vez por mês. Eu giro Umbanda e Candomblé. Eu só giro Umbanda para... não esquecer da Umbanda. São duas partes: a parte da Umbanda e a parte do Candomblé [...] Eu gosto de Umbanda para os Caboclos, os Boiadeiros. Eu pratico Umbanda uma vez por mês, por eles (I 68-CM).

Ou então, motivos mais prosaicos, nem por isso menos impositivos:

Faz oito anos já que eu raspei no Candomblé, mas continuo batendo a Umbanda porque um Candomblé puro não dá pra você; você tem que ter um espaço muito amplo. Na Umbanda, você, com um salão, você faz a Umbanda. No Candomblé, não; no Candomblé você precisa de mais espaço, precisa de mais cômodos, precisa até de espaços vazios para fazer determinadas coisas (I 81-CM).

Já são poucos os terreiros que trabalham com Candomblé. Candomblé mesmo é muito difícil, porque o Candomblé mesmo precisa de muito dinheiro, porque existe muita roupa, muito brilho, muito, né? Festa (I 61-CI).

O Candomblé para tocar tem que ter dinheiro [...] Tem que fazer a comida, tem que fazer a matança, tem que ter as roupas de rigor bonitinho [...] tem que ter a bebida. Se não tiver bebida, eles vão embora falando mal de você (I 73-P).

Se nas avaliações comparativas da Umbanda em relação ao Kardecismo este foi sempre visto como superior, o mesmo não ocorre no caso do Candomblé. Há, sem dúvida, aqueles que reverenciam o Candomblé, em razão de sua ancianidade frente à Umbanda, que lhe conferiria uma estrutura mais definida institucional e ritualmente:

A Umbanda é muito nova, ela ainda não tem raízes determinadas, cada terreiro tem um ritual. O Candomblé, não, já é milenar. Então, tem um seguimento, tem um fundamento, tem os preceitos. A Umbanda, não, a Umbanda ainda gatinha (I 81-CM).

A Umbanda significa escola e o Candomblé faculdade. Porque tem que ir fundo mesmo (I 85-CI).

O Candomblé é mais rígido que a Umbanda, sabe? Até os filhos-de-santo do Candomblé respeita mais os pais-de-santo do Candomblé (I 43-P).

Estas próprias características do Candomblé – virtudes para seus defensores – podem ser vistas como seus pontos negativos por parte de pais-de-santos que lhe são críticos:

Ninguém se embeleze com outra religião a não ser a Umbanda, porque é antiga, do tempo do Catolicismo, que os Pretos Velhos chega e fala: "O que eu não me aproveitei no tempo do Catolicismo, agora eu quero aproveitar. Porque isso aí [a Umbanda] é velho, estes outros é tudo invenção (I 70-CI).

É que os orixá da Umbanda, eles vêm do jeito que tem que vir, ele dança do jeito que ele tem que dançar. Agora, no Candomblé, não. É uma coisa que tem que ser ensinado (I 43-P).

Na Umbanda pode receber trinta, quarenta entidades. Mas no caso do Candomblé não pode receber muitas entidades (I 44-P).

Candomblé, não sei, muita coisa você não entende. E você morre e não entende. Porque eles falam muitas línguas, muita coisa [...] Candomblé é mais pesquisa, né? Que você tem que estudar muito e ter cabeça muito boa pra guardar (I 61-CI).

É mais uma dança folclórica vinda da África (I 70-CI).

A fluidez e a falta de estrutura da Umbanda são vistas como vantagens, transmutadas em virtudes frente à rigidez do Candomblé. Através da continuidade sentida em relação ao Catolicismo, inverte-se a imaturidade da Umbanda com a senioridade secular do Candomblé.

Este apresenta-se como uma forma de culto tradicional, iniciático, portador de um conhecimento religioso milenar e complexo. Os seus pais-de-santo e líderes mais expressivos tendem a assumir uma postura de superioridade frente à Umbanda, nem sempre aceita tranquilamente pelos adeptos desta. Em reunião na Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros de Diadema, uma velha mãe-de-santo de Umbanda teria sido “humilhada” por um pai-de-santo candomblecista, que pretendia adotar o título de “regente espiritual” em lugar do tradicional pai ou mãe-de-santo e ensinar como fazer casamento ou batismo:

Eu para mim intimamente não aceitei, eu achei que foi um... desfazer desta baba-lão da Umbanda foi um... porque cada um tem sua origem, cada um comanda de uma maneira, então o Candomblé achou que ele é o mais [...] Na época eu fui contra irem, uma vez que iam colocar as duas juntas. Não vai ter reunião, vai ter discussão (I 34-CI).

Outros depoentes revelam a tensão existente entre ambos:

Mesmo sendo uma mesma religião, que seria o espiritismo, há um pouco de desavença, o pessoal desfazendo um do outro (I 43-P).

Tem gente que vem: “Ah! Eu tive na Nigéria, meu guia faz isto, meu guia faz aquilo, meu guia arreja deste jeito” (I 73-P).

Mora aqui perto uma porcaria desta, negócio de Candomblé, que gosta de desfazer. Mas o desfazimento deles é inveja, é inveja porque eles vê daí o meu terreiro (I 83-P).

Principalmente os pais-de-santo menos escolarizados os contestam, argumentando com as virtudes da simplicidade e da espontaneidade: a Umbanda seria mais “pura”, mais “sincera”, mais “humilde” e mesmo mais “pobre”, frente ao luxo, à riqueza e à ganância do Candomblé.

Eu não aceito o Candomblé porque tudo ali é dinheiro, se vai raspar tem que pagar, o luxo é muito [...] Eu pensava que quando a gente saísse lá da camarinha a gente saísse sábio, mas não sai com nada não, saía era com aquela roupa muito bonita, muito chique, toda cheia de luxo. É isto, a Umbanda é humilde perto do Candomblé (I 36-CI).

O Candomblé é luxo, é riqueza, sabe? E a Umbanda em si é a humildade [...] Tudo que vai fazer e for partir pro lado do Candomblé, eles vão te cobrar um absurdo (I 43-P).

O Candomblé é muito rico. Ele é muito bonito, mas o que conta mais é você ter uma roupa linda, pra você ter uma saída de santo chique, entendeu? (I 62-P).

O Candomblé já é mais na obrigação, deitar no ronco que eles falam, então a pessoa já gasta muito [...] Para fazer o santo você vai gastar mais de dois milhão (I 70-CI).

Tudo é comércio, tudo é ganância. Para você vê, uma raspagem hoje está custando 800 000 cruzeiros. Porque o Candomblé requer dinheiro, tem a roupa rica (I 73-P).

Este Candomblé que tem em São Paulo é uma misificação. É uma, assim, coisa que é uma arrastação, só quer arrastar o dinheiro do povo e ninguém vê nada (I 83-P).

As críticas dos umbandistas não se limitam a este caráter mercantil e ganancioso que atribuem ao Candomblé. Pesadas acusações quanto a desvios da moralidade sexual vigente são dirigidas a seus pais e filhos-de-santo.

Muita sem-vergonhice, muito pai, zelador de santo safado, pederasta, mãe-de-santo sapatona. E é aonde, dentro do Candomblé, você vê isso aí aos montes; de 100%, 99% estão infestados (I 57-CM).

Eu não gosto porque é um ambiente muito pesado [...] dá muito travesti, dá muita mulher... mulher, né? Dá muita prostituta, é um ambiente muito pesado, muito carregado (I 68-CM).

Os homens não vão pro Candomblé, porque no Candomblé vai virar bicha. As mulheres são mais pro Candomblé porque vão virar sapatão [...] Então, quando você vai no Candomblé, você vai... soltar tudo! Vai soltar a franga, você vai soltar a franga porque o Candomblé é liberal (I 85-CI).

Uma terceira ordem de críticas tecidas pela Umbanda ao Candomblé incide na tendência à indistinção entre o bem e o mal por parte deste, que o conduziria à prática de bruxarias e o identificaria à Quimbanda.

Eu trabalho com todas as linhas da Umbanda. Porque o Candomblé trabalha com todas as outras linhas, não para o bem, mas para o mal (I 19-CI).

É só o Candomblé que faz isso, que a Umbanda branca não faz isso. Isso é coisa de bruxaria (I 26-CM).

Fui ao terreiro, onde era realizado o Candomblé. Lá eles praticavam giras de direita e de esquerda. Aquilo para mim era assustador (I 19-CI).

Já tem muitas pessoas que nascem ruim e morrem ruim, então ele não está nem aí, o que depender dele, ele vai e faz e não está nem aí. Você pagando, o que manda é o dinheiro, o dinheiro fala mais alto (I 55-P).

Um quarto e último ponto em que incidem as críticas da Umbanda ao Candomblé é o cultivo, por parte deste, de africanismos tidos por eles como não-civilizados e que lhes causam repulsa. Uma mãe-de-santo que considera que Umbanda e Candomblé são “tudo uma coisa só” não gosta, contudo, de trabalhos de praia e mar, sobretudo aqueles que implicam sacrifícios animais (“Me despertam horror, pela imundície”, I 37-CI). Observam outros pais-de-santo:

Trabalho pelo amor do próximo, pela caridade, para a ajuda. Este negócio de sacrifício de animais eu acho muito feio, e no Candomblé eles usam muito e eu não gostei não, não gosto (I 51-CI).

Às vezes o guia vinha e faz aquela matança, mata animal e eu acredito que o animal não tem culpa dos problemas da gente (I 56-CM).

Os crentes ganham da gente porque são unidos e corretos como deve ser uma religião. Agora, a Umbanda só é conhecida pela galinha morta, pinga e sangue. Isto deve mudar (I 59-CI).

No limite, para estes pais-de-santo, a Umbanda deveria ser branca e pura, isto é, sem nenhum vestígio das raízes rituais negras:

Umbanda branca, Umbanda pura, só toca Umbanda e não usa atabaque. Então, é só nos pontos, cantando e batendo palma (I 68-CM).

De fato, a diversidade e a contundência das críticas dos umbandistas aos candomblecistas deve-se ao acirramento da competição pela clientela, tal como também ocorre com relação aos pentecostais. Mas com um agravante: o Candomblé pertence ao mesmo campo mediúnico ou espírita no qual a Umbanda, embora hegemônica, sente-se por ele ameaçada. O Kardecismo, embora importante do ponto de vista qualitativo, a ponto de influenciá-la profundamente, há muito não se apresenta como um rival temível, tal a superioridade numérica sobre ele. Já o Candomblé, tardiamente introduzido no campo referido, tem dela ganho em termos de crescimento nas últimas décadas, conforme demonstramos em capítulos anteriores.

Sendo o Candomblé tão criticado, inclusive por alguns daqueles mesmos pais-de-santo que nele se iniciaram, quais seriam os motivos da sua busca por parte destes? Cremos que o prestígio advindo da feitura do santo é inquestionável, no próprio âmago da Umbanda. A iniciação no Candomblé, desde a camarinha até a obtenção do Decá, indubitavelmente confere ao pai-de-santo da Umbanda maior autoridade e poder

religioso, pois significa a revelação de segredos iniciáticos só alcançáveis desta forma. O que se critica no Candomblé não é este aspecto, mas seus “desvios” de ordem econômica, sexual, morais de maneira genérica. Mas para os pais-de-santo mais críticos, os motivos giram em torno da própria concorrência, ou seja, a iniciação no Candomblé seria a forma de conhecer o adversário para melhor combatê-lo:

O trabalho espiritual, a partir que você entra para este trabalho, você espera tudo. Não que a casa mande você exercer, mas o que aparecer você tem que fazer. Aparece o trabalho de Candomblé, aparece de Quimbanda. A pessoa traz aquele trabalho feito, a gente tem que conhecer, saber como é feito, tudo, pra você poder desmanchar. Não é que a gente faça, isso não, a gente não faz trabalho deste tipo. Mas a gente tem por obrigação saber, conhecer para ajudar o próximo (I 8-CI).

A Umbanda é lenta. É muito bonita, mas o resultado é um pouco demorado. Por isso você tem que ter seus conhecimentos para poder ajudar seus filhos, para não deixá-los cair [...] É Umbanda, o meu é Umbanda, agora, tem os orixás que são do Candomblé. Nós somos obrigados a fazê-los no Candomblé (I 9-CI).



VII
COSMOGONIA E ÉTICA

ENCANTAMENTO E DESENCANTAMENTO

A característica mais evidente que emerge da presente análise da Umbanda em São Paulo é a sua complexidade. Sobretudo, há os dois níveis de organização do culto, os terreiros e as federações, que respondem a ordens de exigência diversas, apesar de relacionadas: os primeiros constituindo-se em unidades discretas, de caráter eminentemente mágico e voltados ao seu público interno, e as segundas, em conjuntos heterogêneos e pouco articulados como aqueles, dirigidas com preocupações predominantemente religiosas e institucionais, voltadas antes ao público externo. Naqueles geram-se e se reproduzem os mitos e ritos por meio dos quais o sagrado é manipulado com finalidades empíricas: naquelas os mesmos são disciplinados a partir dos requisitos e expectativas das vigências socioculturais.

Embora haja eventuais inversões, com federações de visão absolutamente mágica e descuidadas quanto ao bom nome público e à institucionalização da Umbanda, de um lado, bem como terreiros extremamente moralizados e com estes prioritariamente preocupados, de outro, não resta dúvida quanto à caracterização sociológica dos líderes de federações como sacerdotes do culto, vistas suas notórias preocupações racionalizadoras e moralizadoras, aliadas a uma atuação institucionalizante e legitimante. Tal se depreende tanto das análises de autores citados, como e principalmente Bastide e Ortiz, quanto de nossas próprias, procedidas na parte anterior.

Em relação aos pais-de-santo, de nossas considerações sobre eles até aqui permite-se inferir sua cosmovisão predominantemente encantada e o papel de mago por eles assumido. Não obstante, cremos ser necessário examinar mais detidamente tanto uma quanto o outro, pois, se na maioria dos casos os mesmos se encontram presentes, nem sempre é assim. Uma visão de mundo relativamente desencantada, racionalizada e moralizada, aliada a um papel de pai-de-santo mais próximo ao de sacerdote, se faz crescentemente presente, sobretudo nos terreiros de CM.

A participação dos pais-de-santo no mundo externo à Umbanda, em seus domínios social, político e cultural, é mínima, quase inexistente. Poucos deles exerceram alguma atividade associativa ou política. São exceções os casos daquele que foi suplente de vereador em Cajamar e daquela que declarou ter sido “presidente da JOC” antes de aderir à Umbanda. Mesmo no setor assistencial, atividade que marca caracteristicamente os kardecistas, com suas creches, orfanatos, hospitais etc., nada de relevante apareceu entre os umbandistas. Apenas uma campanha eventual de arrecadação e distribuição de brinquedos no Natal ou nas festas dos Erês, colaboração com campanhas de agasalho ou de arrecadação de fundos ou gêneros para organizações assistenciais. Nenhuma atividade regular e institucionalizada é por eles desenvolvida. Certamente, esta ausência está ligada à pobreza dos umbandistas, mas até certo ponto: mesmo os terreiros de CM, dotados de alguns recursos, não desenvolvem atividades assistenciais de algum porte, o mesmo ocorrendo com as federações, algumas delas relativamente abastadas. Talvez o caráter menos secularizado da Umbanda frente ao Kardecismo explique sua preferência pela resolução espiritual dos problemas, afastando-se dos expedientes mais racionalizados.

No aspecto cultural e político, nada também a registrar. Apenas dois terreiros realizam cursos regulares, ambos sobre doutrina e práticas religiosas kardecistas e umbandistas. Não há no caso dos pais-de-santo, mesmo entre aqueles poucos de nível secundário ou superior de instrução, qualquer outro interesse que transcenda ao universo religioso. Tendem a ser apolíticos; vimos que alguns deles deixaram de frequentar as federações por julgá-las instrumentos de interesses partidários. Mesmo entre os médiuns não-chefes de terreiro eventualmente entrevistados, por parecerem ter experiências originais a revelar, nenhum outro interesse extra-religioso ficou evidenciado. Tal é o caso do pai pequeno do terreiro I 27-CM, que se disse pós graduado em sociologia

pela USP, cuja preocupação foi demonstrar qual seria a “Umbanda correta” ao pesquisador.

Vimos também que os conhecimentos religiosos são obtidos por meio dos pais-de-santo que os iniciaram ou, ainda mais freqüentemente, dos próprios orixás. Apesar do grande número de publicações umbandistas, poucos são os pais-de-santo por elas atingidos. Diversamente dos kardecistas, a tradição religiosa não se encontra nos livros; como no Candomblé, ela é passada de boca a ouvido ou então revelada pelos orixás.

Eu nunca li um livro [...] Eu conheço muito pai-de-santo que aprendeu jogar búzios por livro [...] tudo o que eu sei, eu passei por sofrimento na experiência, por cajamento na parte do orixá (I 60-CI).

Tudo que eu sei aprendi com meu santo, nunca peguei um livro para ler nada de Umbanda (I 80-CI).

Tem milhares de livros sobre o Candomblé, a Umbanda, mas é uma religião que não se aprende lendo. Se aprende vendo, fazendo e cultuando (I 82-CM).

São poucos os terreiros em que os livros exercem alguma influência, têm alguma importância no culto. Em um deles, predomina a literatura kardecista:

Nós damos uma escolinha de médiuns aqui, que eu aprendi na Federação Espírita [...] Eu tenho *O Livro dos Médiuns da Umbanda*, então nós estudamos o livro da Umbanda ou estudamos *O Evangelho segundo o Espiritismo*. Tem *O Livro dos Espíritos*, *O Livro dos Médiuns* [...] Minha Umbanda é kardecista porque eu sigo mais ou menos o ritmo daquele (I 51-CI).

Em outros poucos terreiros aparece já uma literatura predominantemente umbandista. A mãe-de-santo I 76-CM leu, incorporou seus ensinamentos à prática de seu terreiro e recomenda a leitura dos livros *A Cartilha da Umbanda*, de Félix Emanuel, *O Breviário do Umbandista*, de Altair Pinto, *Umbanda: Guia e Ritual para a Organização dos Terreiros*, de Tancredo da Silva Pinto e Byron Torres Freitas e, ainda, *Magia da Umbanda*, de Ney N. dos Reis.

O pai-de-santo do Agrupamento Esotérico Pedra Sagrada na Luz Brilhante iniciou suas leituras esotéricas com o livro *A Umbanda de Todos Nós*, de Rudolfo Wilson de Matta e Silva, de quem, depois, leu toda a obra. Aconselhado por este autor, aproximou-se do seu discípulo Rigas Neto, fundador da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, na Água Funda, em São Paulo. Com apoio nos escritos deste último, fundou seu próprio terreiro.

Alguns pais-de-santo tentam ler, mas se sentem mais confusos diante das controvérsias do que enriquecidos em seu conhecimento:

Eu tenho bastante livros, entendeu? E cada livro fala uma coisa, um livro fala de um jeito e o outro fala de outro, eles não têm o mesmo conteúdo [...] Tem livro que picha a esquerda e outro já não (I 54-CI).

Leia, é ótimo, só que tem que saber aproveitar, porque se você embute tudo na sua cabeça aquilo, aí de repente você abre outro e está completamente diferente... Então, seria ótimo isto, você abrir dez livros e os dez livros está te dizendo a mesma coisa (I 76-CM).

Um pai-de-santo afirmou ter escrito um livro:

Eu escrevi livro sobre mediunidade. Quando a pessoa vem para desenvolver fica reticente, pensa que é um bicho de sete cabeças e não é nada disso. Então eu falo: "O livro tá aqui, você vai, você lê, depois você me traz o livro de volta. Depois você vê se é isso que você quer, se é outra coisa que você quer" (I 17-CM).

Em verdade, não foi ele quem redigiu o livro *Como Ser Médium*. De impressão artesanal, foi redigido por Domingos Guilherme, mas o nome do pai-de-santo, Nelson Borges, consta como sendo o autor. Tendo cursado apenas até a terceira série do primeiro grau, teve que requisitar os serviços de um redator.

Os pais-de-santo vivem, pois, imersos em seu mundo religioso e encantado. Sua realidade é a dos Orixás, com os quais convivem, conforme vimos, no seu cotidiano; a rotina das giras, consultas e trabalhos mágicos. Manipulando os guias, buscam ajudar os clientes e seus próprios filhos na resolução de seus problemas, respondendo às suas necessidades imediatas. Tudo o que transcende a isto, inclusive as atividades organizativas e institucionalizantes levadas a efeito pelo movimento federativo, salvo exceções, lhes desperta pouca ou nenhuma atenção. Seu imaginário e sua prática ligam-se aos Orixás e suas relações entre eles e com os homens, aos meios mágicos de se protegerem e a seus clientes.

A flor do Velho que a gente fala, é a flor do Obaluaê, é a pipoca; a gente estoura pipoca na areia, porque não pode ser no óleo nem no sal, compra o coco, corta ele e descasca, mistura na pipoca e passa no corpo da pessoa e uma vela de sete dias para iluminar o anjo da guarda, no pé do Preto Velho para ajudar a abrir os caminhos dele (I 46-P).

O Caboclo faz cura com banhos, manda fazer banhos, defumação da casa, limpeza da casa com defumação... É Caboclo Pena Verde dá mais é só remédio de ervas, banho de descarrego, de sal grosso [...] Trabalha benzendo com galho de arruda, custe o que custar, tem que ser arruda (I 51-CI).

Cheguei aqui, vi esta placa aqui, placa de vende-se. A pessoa também queria à vista. Eu fui firmando meus pontos, firmando meus pontos, firmando. Quando foi um dia. Oxumarê: "Você vai conseguir esta casa!". E me mostrou a casa e era essa aqui (I 63-CI).

Hoje eu pedi pra Jansã, que é a dona do vento, pra eu conseguir esse cantinho. Isso já é um sinal porque estava um tempo lindo de manhã, virou. Então, quer dizer, é uma certeza que eu vou conseguir o que eu pedir (I 77-CM).

Os orixás mandam fazer banho de descarrego, eles passam o banho de arruda, guiné, sete ervas. A pessoa toma o banho, põe a velinha para o anjo da guarda. Eles passam a pipoca do Velho Obaluaê, limpa a pessoa direitinho, se for preciso descarrega com pólvora também, limpa a pessoa, abre os caminhos com o Sr. Ogum, pede a vela para Ogum, firma direitinho, benze o documento da pessoa (I 78-CI).

Preparo à minha maneira os filhos de fé [...] São preparos fortes que têm que ser feito, correr sete igrejas, correr sete cemitérios, sete Santa Cruz, sete porteiras [...] Quando terminam, já tem certos banhos (I 81-CM).

No entanto, nem sempre é assim. Em muitos terreiros, a concepção de que o mérito, o esforço próprio e a fé são pré-requisitos para que se alcancem as graças pretendidas constitui-se em um primeiro elemento racionalizador a quebrar o encanto do mundo dos orixás, abrindo espaço para o "poder da mente" e a eficácia do "pensamento positivo":

O Espiritismo existe para a pessoa que saiba dar valor. Vejo muitos pais-de-santo que fazem coisas com as pessoas, que fazem matanças; não uso, não faço sacrifício com animal nenhum, o que manda é o poder da minha mente [...] A gente faz obrigações nas matas, uma coisa antiga. Mas não faço de coração aberto, porque santo não come, não bebe (I 6-P).

As pessoas, às vezes, têm algum problema. A fraqueza mesmo, da cabeça de cada um, ajuda a atrapalhar mais ainda. Porque a pessoa nunca tem um pensamento positivo, então eu sempre falo assim: "Eu estou dentro da Macumba mas eu não acredito na Macumba". Entende, a pior Macumba que tem é a que você mesmo põe na cabeça. Não acredito nisso. Vocês têm que ter fé em Deus, amor no guia de vocês, porque cada um tem um santo, e pensamento positivo. Porque se você fala: "Eu não vou pra frente, eu não arrumo nada, minha vida não dá, eu tô acabado", então não vai mesmo. Tem que pensar: "Eu vou melhorar, eu vou ficar bem, eu vou lutar". Porque dinheiro não cai do céu. O guia não dá dinheiro pra ninguém. Se você não trabalhar, não ganha (I 7-CM).

Da fé ao poder da mente é um passo; da Umbanda à Psicologia é outro:

Umbanda é a mentalidade, é um tipo de uma psicologia, entendeu? (I 52-CI).

Vêm pessoas desesperadas procurar, eles [os orixás] são um tipo de um psicólogo para as pessoas, eles conversam com as pessoas, se vem uma pessoa com intenção de fazer um mal, eles pegam, eles põem na cabeça da pessoa que não é por aí [...] A pes-

soa conversa, desabafa com o guia, tipo de um relaxamento, a pessoa sai mais à vontade (I 54-CI).

Eles não carregam a gente no colo [...] pra mim eles resolvem tanto quanto um psicólogo, é uma psicologia, sabe? Que às vezes você tem necessidade de conversar, você chega ali, eles esclarecem a tua idéia (I 64-CI).

É evidente que esta “psicologia” dos Orixás, embora pouco tendo a ver com a orientação psicológica científica, a tem como modelo. Os referenciais são outros, ou seja, os valores do grupo, mas cumprem as mesmas funções de autoconhecimento, autocontrole e ajustamento.

O Baiano incorporado no médium Edson dava passes e benzina soprando fumaca na cabeça de outra senhora que se queixava de dores. Como estavam ao meu lado, pude ouvir as prescrições que o Baiano lhe fez: que fosse preparado um banho de descarrego com arruda e sal grosso, que ele e sua corrente estavam tratando da saúde e da felicidade dela, e que logo ela deveria encontrar o par amoroso que procurava (Trecho de descrição de gira por pesquisador).

São pessoas infelizes, pessoas que têm algum problema. Uns maiores, problemas cabeludos, outros que para eles são os maiores mas, às vezes, uma palavra pode ajudar, entende? Muitas pessoas desequilibradas, a gente fala: “Tenha paciência, confie em Deus, Deus não desampara nenhum filho. Vamos fazer um reforço, faz um pedido, põe em baixo do Oxalá”. Este é o sistema de trabalho, mais o que eles benzem, as palavras cheias de amor. Então você pode vir com o desespero que for. Se você ouve uma pessoa te dando apoio, te incentivando, entende? Eles estimulam muito, te dão muita paz [...] Se é alguma coisa cortiqueira, o próprio médium resolve. Se é alguma coisa de maior profundidade, alguma coisa que preocupa, por exemplo, você chega lá e fala: “Eu estou a ponto de me matar, eu vejo coisas, eu ouco coisas; eu estou arruinado na minha vida, eu quero me matar!”, o caso dessa pessoa é desesperador [...] Então, como uma junta médica, é feita uma junta de médiuns, é feito o trabalho para aquela pessoa. Não é nada psicológico, não é prometido nada que poderia influenciar a pessoa”. Dizemos apenas: “Nós vamos cuidar de você, nós vamos te ajudar!”. Se a pessoa acreditar... ela precisa se agarrar em alguma coisa, precisa se apegar em Deus, pelo menos [...] Então, aquela pessoa vai fazer um tratamento espiritual e se cura daquelas obsessões (I 29-CM).

Eu vi que era uma coisa assim calma, tranqüila, que liam uma *Bíblia*, que explanavam a *Bíblia*, depois vinha o guia e dá um passe pras pessoas, faz uma palestra com a gente, ensina a vida pra gente, fala coisas construtivas (I 56-CM).

Há uma clara percepção por parte dos pais-de-santo da existência de uma dimensão simbólica, que chamam de espiritual, além de uma outra dimensão, também real e não menos importante, a dimensão psicológico-emocional. Mesmo quando negam esta última, como no caso acima, ela sem dúvida é levada em consideração e trabalhada, como fica claro, inclusive, no próprio depoimento. Ambas são igualmente importantes: não bastam as práticas mágicas, que atuam no plano simbólico-espiritual, como também não são suficientes as demonstrações de cari-

nho, a atenção dispensada, as exortações que atuam no plano psicológico. Mais do que isto, sabem que elas são interligadas: a crença na intervenção dos espíritos faz com que o cliente se tranqüilize e recupere a esperança e a confiança; o tratamento atencioso e empático, mesmo que por si só já seja um primeiro passo, de pouco vale sem a segurança adicional representada pelos guias.

Nos terreiros continua-se, sempre, com a utilização ritual do fogo e da fumaça (defumação, baforadas, estouro de pólvora), do acendimento de velas. Reza-se, benze-se e dão-se passes, tudo isso feito pelos próprios Orixás incorporados. Estes procedimentos simbólicos e mágicos coexistem com as práticas de aconselhamento feitas ainda pelos Orixás ou pelos próprios médiuns, que têm um efeito psicológico e moralizador. Psicológico porque procura, mediante a atenção especial que é devotada ao cliente, restituir-lhe a confiança, a tranqüilidade e a auto-estima abaladas: moralizador porque são os princípios religiosos cristãos – amor ao próximo, caridade, esperança, fé etc. – incorporados pela Umbanda, que presidem a este reajustamento individual. Embora persistam os elementos mágicos, indispensáveis à cosmovisão umbandista, estes tendem, em muitos terreiros, a restringir-se a um mínimo indispensável, o que tem um efeito racionalizador sobre ela, conforme revelaram vários depoimentos anteriores e que outros tantos vêm confirmar:

Aqui nós não temos entrega na encruzilhada, mata, cachoeira, trabalho de mar, não tem nada disso aqui. Fazemos apenas um trabalho de mentalização [...] Entrega, acho até bobageira. Se a pessoa tem problema, tem que se resolver na hora. Tanto uma orientação espiritual, uma orientação material, tem que vê a necessidade da pessoa na hora, nada de procurar fazer entrega pra isso, entrega pra aquilo, isso nada resolve (I 16-CI).

Por que alimentá-los com pinga, com carne, com outras coisas mais? Pra que, se espírito não come e não bebe? Vamos dar este dinheiro para matar a fome de uma criança, eu acho bem mais aproveitável [...] A única coisa que no meu terreiro ainda tem é o charuto, conforme o guia que chega, ele pede, conforme o trabalho também. Ali no terreiro eles trabalham muito na fumaça: isto ainda é contra o meu eu, sabe? Eu gostaria que largassem disso também. E a vela, eu acho que aquela luzinha ali não ilumina espírito nenhum, seria bem melhor se aquele dinheiro empregado ali fosse feito em caridade (I 81-CM).

O próprio panteão tende a ser racionalizado:

Se for assim, se existe Baiano, por que não existe Paulista? Se existe Boiadeiro, por que não existe Marceneiro, nem Carpinteiro? (I 40-CM).

A racionalização implica também a restrição do campo de abrangência das possibilidades manipulativas da Umbanda, não só porque os

oração dentro de minha própria casa [...] Se Deus não me dá, não é Exu que vai me cobrir (I 37-CI).

Nós rezamos a Deus por mais um dia, a gente estar todos juntos, pedimos a Deus que nos dê força para que amanhã a gente possa estar aqui novamente. Pedimos a Deus pelas pessoas que estão nos hospitais, nas penitenciárias, por aqueles que estão sofrendo (I 44-P).

Os valores cristãos do amor ao próximo, mesmo ao inimigo, a condenação moral da vingança e da união familiar também são constantes evidências da moralização da Umbanda:

Gostaria que todos os umbandistas e todos os espíritas se amassem e amassem a si mesmo e amassem um ao outro, sabe? Tivesse uns aos outros como irmãos (I 43-P).

Se você tem um inimigo, no lugar de você querer desejar o mal, você reza para o anjo da guarda dele, acende uma vela, porque você vai ajudar muito mais a pessoa, o inimigo (I 46-P).

Vingança, eles querem vingança, às vezes chega alguém aqui com coisa feita, mas é o Seu Zé Pilintra mesmo quem faz as consultas. Aí ele já fala: "Nada de vingança, vamos pedir a Deus para a gente transformar aquela pessoa, humilde, que goste de todo o mundo, dê a mão sagrada, receba a graça de Deus" [...] Deus não foi vingativo, que sofreu tanto, e nós vamos se vingar? (I 70-CI).

O objetivo do terreiro é praticar a paz, caridade, o amor, sabe? Conversar com as pessoas, demonstrar para as pessoas que o desespero não leva a nada, ou o ódio, sabe? Às vezes a pessoa tem uma revolta com uma outra pessoa... então quer vingança, quer ver aquela pessoa numa pior. Então a gente tenta demonstrar pras pessoas o dom do perdão (I 72-CI).

A gente trabalha mais assim em termos de casais, marido e a mulher, família mesmo, filhos, que na nossa religião é muito importante que a família seja muito unida, estar sempre junto o marido e a mulher com os filhos (I 56-CM).

Quanto à questão do amor e da sexualidade, geralmente os pais-de-santo se posicionam de forma convencional, em consonância com a moralidade vigente. Vimos que este é o campo preferencial dos Exus, sobretudo das Pombas Giras, sendo que os Orixás mais moralizados não tratam destes assuntos, considerados incompatíveis com sua elevação espiritual. Muitos pais-de-santo, contudo, deixam de tratar destas questões não por este motivo, mas, dentro de sua visão acentuadamente secularizada, julgam-nas de foro íntimo.

Não tratamos de negócio de amarração de casamento. Não permito que uma mulher ou homem use a entidade para falar que o marido ou a esposa está com outra pessoa. Considero isso assuntos particulares (I 19-CM).

Muitos terreiros não admitem a incorporação de Pombas Giras por homens, às vezes de nenhum Orixá feminino:

Homem que a [a Cabocla Jurema] recebe ou a Pomba Gira não é homem de verdade, começa a desmunhecar (I 6-P).

Homem receber guias femininos não recebe. Porque às vezes a pessoa chega e já é homossexual, então se der a chance dele receber uma Iemanjá, uma Iansã, vai se tornar pior. Então corto mesmo, não deixo [...] Ao passo que o contrário não afeta, ela não vai pegar tendências, maneias (I 34-CI).

Conforme já visto, as acusações de cultivo do homossexualismo e da licenciosidade sexual se dão predominantemente contra o Candomblé:

Pro lado da Umbanda já tem [definição sexual convencional], né? O lado de homi é homi, o lado de muié é muié [risos] (I 85-CI).

Mas, mesmo assim, a própria Umbanda não deixa de ser criticada, sobretudo as festas de Iemanjá na Praia Grande:

Não é do meu feitio dizer que as pessoas estão com uma incorporação... pondo saia na cabeça como eu vi na Praia Grande, indecências, bebendo e uma vagabundagem total, que ali para mim não tinha nada, tinha realmente, desculpa [ri], era um puteiro (I 37-CI).

Na praia, você passa e vê garrafa de pinga, garrafa de uísque, falando aqueles nomes, as mulheres de Pomba Gira, um esfrega daqui e outro esfrega de lá (I 76-CM).

A maioria dos pais-de-santo zela pelo comportamento dentro das giras, muitas vezes separando o público em setores masculino e feminino, admoestando casais que se abraçam, impedindo que os homens incorporados toquem os corpos das mulheres durante os passes. Mesmo os Exus, Pombas Giras, Zés Pilintras e Baianos são controlados, doutrina-dos, como dizem, para não assumirem atitudes inconvenientes.

Se o fiscal passar e vê você beijando o teu namorado, eu que sou a diretora não estou vendo, ele chega e toma meu terreiro e cassa a minha licença (I 55-P).

Eu dou o respeito para ser respeitada, na minha casa entra moça donzela, mulheres casadas, são todas mães de família. Essas pessoas que frequentam são tudo gente de respeito, são gente humilde igual a mim (I 32-P).

Pais e mães-de-santo, eles próprios, procuram preservar sua imagem mesmo fora dos terreiros. Seu comportamento externo não deve ser incompatível com a dignidade de suas posições. É exceção o caso da

mãe-de-santo que, quando não no exercício do seu papel, julga-se totalmente livre de injunções de ordem moral:

Eu sou uma mãe-de-santo que vou para a praia, coloco fio dental, coloco minissaia; sou uma mãe-de-santo muito bonita, os homens correm muito atrás de mim. E meus santos não se põem no meio [...] Então posso ter quantos homens eu quiser, posso mostrar o rabo, porque é minha vida (I 15-CM).

QUESTÃO MORAL I ESQUERDA E DIREITA

A questão axiológica referente ao bem e ao mal e seus limites se coloca, conforme toda religião de alguma forma moralizada, como central na Umbanda. Não é contudo uma questão teologicamente equacionada, como no universo simbólico cristão, plenamente definido. Neste, além do evidente maniqueísmo, o mal está configurado no demônio, personagem mítico essencial, pois sem ele a bondade divina seria sem sentido. Bem e mal, Deus e o Diabo, anjos e demônios existem, opõem-se drasticamente e não comportam gradações entre si. Na Umbanda, tal como afirma um pai-de-santo, “Deus é bom e o Diabo não é mau”. Se o bem é inquestionável e identificado a Deus, os espíritos maléficos não são intrinsecamente maus, podem ser batizados ou doutrinados e evoluir em sua direção.

Conforme vimos na análise sobre os Exus e Pombas Giras, a questão relativa ao bem e ao mal corresponde à divisão direita-esquerda do panteão umbandista, agrupando bons e maus espíritos em duas linhas bastante diferenciadas porém não exclusivas. Quanto à direita, (quase) não há polêmica: agrupa os Orixás, guias de luz ou mentores espirituais, inquestionavelmente bons, apesar de diferenciados em termos de graus quanto à evolução espiritual.

A linha da direita é aquela que te dá a cura, o passe, alívio e a explicação (I 9-C1).

A linha da direita nada mais é que iluminada, ou seja, todas as entidades de luz que trabalham somente em benefícios (I 10-CI).

Direita é aquela em que trabalham os mensageiros de luz, que são os Caboclos, Pretos Velhos, Baianos, Erês, para orientar as pessoas, beneficiar da melhor maneira possível (I 26-CM).

A direita, por exemplo, é a linha do santo, tem os guias e os santos (I 35-CI).

Para mim a linha da direita são os Orixás que vêm, que trabalham, que praticam o bem, orientando (I 38-CI).

A linha da direita é a linha da bondade, que faz... que pede reza... e pede tudo coisas boas (I 41-P).

Via de regra não há dúvidas quanto à boa índole dos espíritos da direita e quais seriam os seus tipos característicos. Não obstante, alguns pais-de-santo quebram a rigidez do esquema:

Baianos e Boiadeiros ficam no meio termo, nem direita, nem esquerda. Eu digo o seguinte: conheço Exu que ensinou um montão de gente a rezar, eu conheço um montão de Exu que tirou as pessoas do vício da bebida e das drogas, pô! Se isto é ser de esquerda, então sou esquerdista convicto. [...] Mas também conheço Caboclos que não são tão bons assim (I 3-CI).

A concepção ambígua de Exu é bastante generalizada¹. Uma vez doutrinados, os quiumbas ou eguns deixam de ser pagãos e ganham luz, tornando-se Exus batizados que, sob as ordens dos guias, passam a praticar o bem, defendendo e protegendo os terreiros e fiéis. Menos comum, porém não excepcional, é a referência a espíritos intermediários (que ficam no “meio termo” conforme o informante acima); alguns falam em “linha mista”, outros utilizam-se de termos semelhantes que dão conta de seu caráter híbrido. Curioso é que, em alguns poucos casos, os próprios Exus, que em regra são considerados ambivalentes, isto é, que, embora de esquerda, também podem trabalhar na direita, são incluídos na tal linha mista:

O Exu e a Pomba Gira são de esquerda [...] Ele pode trabalhar igual ao Caboclo, só que ele trabalha na esquerda e a gente usa a esquerda porque são espíritos mais ligados aos nossos. São espíritos que estão na linha mista, são ligados à terra (I 47-CM).

Os Baianos, os Boiadeiros, os Marinheiros já são, quer dizer, meia-esquerda, são os Orixás que são mandados a falar pelo santo, que não fala (I 52-CI).

1 Ver Líana Maria Trindade (1985).

Vem a linha de Ogum, depois vem uma linha intermediária... seria a linha de Baiano, ou a linha de Boiadeiro, a linha dos Marinheiros (I 53-CM).

Os Exus também são ligados aos Orixás, mas são espíritos mais ligados à terra e a nós, ainda estão na linha mista, e são comandados por Ogum (I 74-P).

Há, portanto, a linha da direita, onde convivem Orixás, Caboclos, Pretos Velhos e Crianças. A linha da esquerda, nicho original de Exus, Pombas Giras e Zés Pilintras que, não obstante, podem também trabalhar na direita. Por fim, a linha mista ou intermediária que, esquecidos os Exus, é o território de Baianos, Ciganos e Marinheiros. Muitos os consideram de direita, mas suas características pouco moralizadas impedem-nos de uma convivência mais estreita com Santos e Orixás. Não se duvida de que pratiquem o bem, mas também têm que ser doutrinados, controlados pelos pais-de-santo, evitando que bebam, falem palavrões etc., ao menos em excesso. A observação a respeito dos Baianos, abaixo, poderia ser generalizada a todos eles:

O Baiano não é bem santo, ele é povo. Não é igual a um Preto Velho, não é igual a um Caboclo. Ele já é mais povo. Porque ele não é mesmo das sete linhas, ele já é povo. Baiano já é uma coisa que é de fora das sete linhas (I 87-P).

Os Exus, independentemente de onde possam trabalhar, são de esquerda. Jamais poderiam ser de direita, embora lá possam estar. No máximo, na linha mista, intermediária, na “meia-esquerda”, pois indubitavelmente fazem ou podem fazer o mal.

A esquerda é aquela que pode tanto te fazer o bem como o mal. Depende da doutrina (I 9-CI).

A de esquerda é que faz... pega o bem, pega o mal, pega tudo o que vier na frente (I 10-CI).

Não significa maldade, porém as entidades de menos luz que não obtiveram doutrina nenhuma, estas sim poderão proporcionar brigas, desentendimentos e outras coisas dentro de uma família, caso isso seja pedido por uma pessoa (I 26-CM).

A linha da esquerda seria os Exus, aí tem os Exus, aí vemos pessoas para fazer o mal, eu acho que vêm mais para pedir para o Exu que está na terra o mal para outra pessoa. [...] Tem casos que vêm para pedir o bem também. Então, eles fazem o bem e o mal (I 35-CI).

A esquerda tem vezes que eles fazem o mal também, tem casos (I 45-P).

Se os espíritos de esquerda não são intrinsecamente maus, podem fazer o mal, dependendo do pedido e da oferta. São amorais, não-cons-



Altar do Templo de Umbanda Ogum de Ronda e Cigana Rosa, encimado por Jesus-Oxalá e com predomínio de imagens de santos católicos.



Detalhe de altar em que santos católicos convivem com Iemanjá.

cientes, não-evoluídos, carecendo de doutrinação. Não são maus, pois podem evoluir e, mais do que isso, querem evoluir:

A linha de esquerda, eles não adquiriram a luz que necessitam para evoluir [...] Eles querem evoluir e ganhar a luz como os Caboclos (I 59-CI).

Embora queiram evoluir, não poderão fazê-lo a menos que médiuns e pais-de-santo os doutrinem, demonstrando que somente pela prática constante do bem poderão consegui-lo.

Se chega uma pessoa que está com um trabalho feito, geralmente ele está com Exu encostado nela para atrapalhar a vida dela, então a gente traz este Exu num outro médium preparado para isso, traz, esclarece, conversa esclarecendo e ensinando que ele estava fazendo errado, que aquilo não vai trazer nada de bom para ele (I 76-CM).

Mais do que isso, pais-de-santo, médiuns e mesmo os clientes deverão solicitar-lhes a prática da caridade; desta maneira, não só estarão contribuindo para a elevação espiritual dos Exus como para as suas próprias.

Cada vez que eles vão trabalhando, eles vão pegando luz, vão pegando força... então eles vão compreendendo, a mãe ou o pai-de-santo tem que ir explicando para eles que não pode fazer alguma coisa errada, tem que fazer tudo certinho (I 78-CI).

É dentro deste quadro interpretativo kardecista que os Exus são normalmente vistos, contrapostos entre o bem e o mal, a direita e a esquerda, dentro de um mundo espiritual hierarquizado e evolutivo.

Direita seria o espírito esclarecido, em evolução, que tem consciência que a vida espiritual é uma coisa e a vida material é outra, de que ele não tem necessidade. E ele vem só para progredir espiritualmente. Ele só trabalha para adquirir conhecimento. E o chamado de esquerda seria o apegado às coisas materiais, sem esclarecimentos espirituais ainda. Dentro das duas linhas de Umbanda, o Exu e a Pomba Gira seria os espíritos próximos ao ser humano, mais terrenos. São espíritos desinformados, inferiores, apegados a bens terrenos, materiais. Ele é muito dependente de comidas etc. Muita gente usa para o mal ou para o bem (I 25-CM).

Usados para o bem, doutrinados, os Exus não se diferenciariam dos outros guias, o que aproximaria as duas linhas:

Para mim eu gosto das duas, não acho diferença. Pra mim as duas fazem a caridade, as duas levantam (I 7-CM).

Eu não vejo muita diferença entre linha da direita e linha da esquerda. O guia tanto pode ser bom na esquerda quanto na direita. Depende do dirigente espiritual, como ele doutrina. Na minha casa aqui, eu tenho doutrinado a minha aqui a não falar palavrão, não ficar enchendo muito a cara de bebida, querer arrancar a roupa (I 39-CM).

Pelo depoimento acima pode-se perceber que doutrinar não é só ensinar aos guias como devem atuar espiritualmente, mas também como comportar-se nos terreiros. Doutrinar é, pois,

Dar uma educação, educar de maneira certa. Por exemplo, tem uns que chega falando palavrão, entendeu? E isso não é certo [...] Mesmo que ele não pare, mas pelo menos ele fala menos [...] cabe a nós zeladores de santo a doutrina, nós estamos ali para educar eles da maneira certa (I 72-CI).

Quem educa os Orixás somos nós. Se nós quisermos educar ele pra ser um beberão, a gente educa. Se nós quisermos educar pra não beber, a gente educa. Vai muito da educação do médio para o Orixá (I 62-P).

Tudo depende da doutrina com o Orixá. Se você não doutrinar seu Orixá, ele vai encher a cara, fumar dentro da roça, dentro de um terreiro, ele vai fazer isso. Só que eu não permito isso dentro do meu terreiro [...] Pode ser o Exu pior que existe em outro terreiro, se ele trabalhar no seu terreiro e você dominá-lo para o bem, ele vai ser um Orixá esclarecido e vai trabalhar para o bem como um Orixá de luz, que é um guia espiritual. Tudo depende da doutrina (I 9-CI).

Eu não me dou com despacho, matança. Eu acho que o animal não tem nada a ver com a religião, porque Exu não come, Exu não bebe. Os meus Exus não bebem. Pode-se evitar que Exu beba pinga [...] Os Exus aqui não trabalham para a maldade [...] Eu não dou despacho a Exu. Eu negocio com Exu. Eu explico a ele a situação na terra e no espaço. Eu explico que enquanto eles estiverem ganhando despachos nas encruzas, no cemitério, na mata, eles nunca sairão do fundo da terra para pegar a claridade (I 19-CM).

A imposição das boas maneiras por parte dos pais-de-santo ou sua atuação mais sutil e pedagógica culminam por enquadrá-los no estereótipo do guia de luz, comportado e moralizado. Por vezes, contudo, é o próprio Exu que consegue impor-se a eles, demonstrando suas qualidades espirituais e morais.

Eu, no começo, me debati muito para aceitar esta linhagem, tá? É um Orixá que fala bastante palavrão. A conversa dele é de muita gozação, de muita malícia. [...] Eu tinha pavor de participar de linha de esquerda, porque o local onde eu ia era escuro, só acendia-se uma vela e fazia-se o ponto no chão com carvão. E esses Exus não andavam, eles faziam que nem cobra no chão. Então eu tinha paúra, paúra, paúra! E era muito difícil a linha de esquerda. Até que uma vez veio Seu Tranca e falou que não conseguia entender o porquê; que o Exu era uma entidade tão alta quanto a direita [...] que existiam os Exus mais baixos, mas que da forma dele não era. Ele ia agir normalmente como o Pai Rompe Mato agisse, como Zé Ferino agisse. Aí, devargazinho é que foi fazendo a minha cabeça (I 23-CM).

Portanto, sendo doutrinados e doutrinando, os Exus vão conseguindo seu espaço nos terreiros de direita. Há Exus e Exus: uns "atrasados", "sem luz", arrastando-se no chão, falando palavrões, bebendo

em excesso e tendo atitudes inconvenientes, aceitando oferendas para fazer o mal que lhe pedirem. Outros "evoluídos", "doutrinados" ou "batizados", respeitosos no falar e no agir, não bebendo ou o fazendo moderadamente, trabalhando exclusivamente para o bem, praticando a caridade.

Esquerda é a linha dos Exus, sendo que existe os Exus não evoluídos, que aí se diz o nome certo para estes espíritos, são os quiumbas, sem doutrina, que são evocados para fazer o mal, como existem os Exus doutrinados e batizados, que aceitaram e reconheceram seus erros, que já praticam, aceitam a doutrina e passam a praticar só o bem, debaixo da luz de um guia evoluído. No caso aqui da tenda, este trabalho foi feito pelo Caboclo Pena Branca (I 28-CM).

Esta concepção moral kardecista-cristã está assentada na diferença absoluta, que não admite graus, entre bem e mal. Os Exus, estes sim, podem transitar entre o mal e o bem; estes porém, em si mesmos, não se confundem, são mutuamente exclusivos. Há outra formulação alternativa a esta, contudo. Embora minoritária, é instigante, pois revela uma visão mais próxima ao universo cultural africano:

Geralmente fica a idéia: a esquerda é o mal e a direita é o bem, coisa que não existe. Não existe o mal e não existe o bem, não existe. São duas coisas que não existem. É uma coisa só, depende do ângulo e do lado que você está. Uma coisa pode ser um mal para você e um bem para mim. Se eu inverter a questão fica sendo o contrário. Então, a esquerda, eles não fazem o mal, simplesmente eles fazem aquilo que pedem para eles fazer [...] Um Preto Velho, um Caboclo, vai te falar: "Não faça isto!" Eles não, pra eles são indiferente, desde que você os pague (I 82-CM).

Então, o lado da esquerda não é ruim porque não existe nem o bem e nem o mal. O mal não existe. Uma coisa que a matrona [?] falava muito: "O mal é você mesmo que faz, é a má prática do bem". Então, quer dizer, então não existe o mal, você mesmo faz o mal (I 77-CM).

Essa concepção do mal é muito relativa, depende muito do ângulo de quem está assistindo (Toninho, pai-pequeno do terreiro I 1-CI).

Para melhor explicar suas concepções relativistas, partem para as exemplificações:

Vai uma pessoa no terreiro, chega para um Exu e fala assim: "Eu quero pegar o lugar de uma determinada pessoa numa fábrica". Quer dizer, esta pessoa está querendo o mal daquela outra pessoa, não é isto? O Exu vai lá e faz, a pessoa é mandada embora e esta pessoa que pediu entra. Então, foi um bem para esta pessoa que entrou e um mal pra esta pessoa que saiu. Agora, inverte as coisas. Vamos supor que esta pessoa que pediu está trabalhando. Estava desempregada e pediu para pegar o emprego. A questão não é a mesma? As pessoas mudaram de lado, só. Não foi isto? Por isso que para nós não existe o mal, não existe o bem (I 82-CM).



Altar de esquerda em que Exus de aparência diabólica são dominados pelo próprio Satanás representado pela imagem maior na parte superior – Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé Marinheiro dos Sete Mares.



Detalhe de Altar de Esquerda, em que a Cigana convive com os Exus

Mãe-de-santo, para explicar a relatividade do bem e do mal, imagina uma situação passível de ser vivida pelo pesquisador: supõe haver “uma cadeira lá na USP” para a qual ele iria concorrer com um colega.

Vocês dois estão chegando lá, vão fazer teste, vão fazer entrevista. Ele tropeça numa casca de banana, é obrigado a ir para o hospital; só que naquele dia, naquela hora. O professor não aceita desculpa, vai fazer teste o sr. Jarbas e o sr. Antonio: “sr. Jarbas e sr. Antonio, podem entrar”. Ai ele não pode, foi para o hospital: “Sr. Jarbas, por favor...”. Você vai fazer a entrevista, se estiver à altura, vai fazer e passar, você realmente estava à altura [...] O que este Exu fez, ele fez o mal? Presta atenção: ele fez o mal para quem? Pra você? Não! (I 1-CM).

Percebendo o perigo da colocação, o pai-pequeno Toninho, o outro concorrente hipotético e acidentado, fez o reparo:

Ele me fez perder o ônibus de manhã. Pronto, uma coisa mais simples: o meu despertador não toca.

O que é o bem para um é o mal para o outro, mas mesmo isto se relativiza diante do mérito do favorecido; o que foi alijado magicamente da competição, ao menos na hipótese do despertador, não foi realmente prejudicado, apenas não favorecido. Trabalhos como estes mesmo os Exus doutrinados não têm pejo de fazer. Os Orixás, sim, deles não gostam. Mandam os Exus, seus comandados, fazê-los, ou permitem que eles os façam. Afastam-se, não se misturam, lavam as mãos.

Ao contrário da concepção da Umbanda kardecizada, em que a esquerda deve ser combatida mediante a doutrinação e mesmo a imposição, nesta concepção ela não deve ser combatida; é parte integrante e necessária, responsável pelo equilíbrio global.

Nós precisamos da direita e precisamos da esquerda, porque eu acho que cada um de nós... dentro da gente, nós temos o nosso lado bom e o nosso lado ruim. sabe? A gente não tem o anjo da guarda da direita e o anjo da guarda de esquerda? [...] Então, por isso, no plano espiritual tem, tem que ter a direita e tem que ter a esquerda, porque a esquerda é uma escora pra gente. Nós precisamos da direita pra manifestar os trabalhos de passe e de curas, e precisamos da esquerda também, pra levar aquilo num lugar determinado, o despacho (I 43-P).

No depoimento aparece a oposição bem/direita e mal/esquerda como parte integrante da personalidade; este último par não apenas existe como é necessário como suporte do outro. Alguns outros depoimentos também apontam para o caráter real e necessário do mesmo, não só no homem-indivíduo como na humanidade-sociedade, mas mesclam tal idéia com a necessidade da doutrinação:

Se ele era mau, se você gosta do mal... também não é problema seu, porque o bem e o mal não foi nós que fizemos, já nascemos. Direita e esquerda, não é isso? Não foi nós que fizemos [...] Tanto assim que a gente tem que ensinar os dois lados no terreiro, é obrigado [...] Não é o babalaô que vai dar, não. Ele vai simplesmente educar: "O caminho é esse, é aquele... esse é o errado, aquele é o certo [...] Sabemos que todo povo tem, toda humanidade tem a parte direita, esquerda, né? Agora, tem uns que seguem o lado errado. Então, nossa obrigação é levar pro lado direito (I 63-CI).

De qualquer forma, exista um abismo separando o bem do mal ou seja a diferença entre eles simples questão de perspectiva, maus não são os Exus, mas os homens. Aqueles não são dotados de consciência moral, como estes, que lhes pedem (os clientes) ou lhes permitem (os pais-de-santo e médiuns) praticá-lo.

Digo também que eles não são ruins, ruins são as pessoas que pedem, sabe? Porque são inocentes. Eles estão fazendo aquilo para se levantarem. Agora, o que eu tenho de ruindade dentro de mim em pedir pra quebrar a pedra? [...] Faz isso, faz aquilo, quer dizer que os ruins não são eles. O ruim sou eu que estou pedindo para fazer aquilo, não eles (I 20-P).

As vezes a parte da esquerda não é culpada pelos erros e sim as pessoas que vêm pedir ao espírito fazer e desejar o mal para as pessoas [...] Não digo assim que o Exu é o culpado e sim o ser humano, que este é o verdadeiro Exu (I 37-CI).

A maldade da esquerda... eu creio que os próprios zelador da casa, eles mesmo que faz com que eles se torna um Orixá... é... ruim [...] Então eles não é o ruim; ruim é a própria pessoa que trabalha com eles (I 42-P).

O Exu é bom, quem não presta somos nós que vamos pedir para ele fazer a coisa errada (I 57-CM).

A maldade está no homem, ele que pede coisa ruim pros Exus, daí ele pode até fazer, mas a pessoa depois paga, porque atrasa a chegada de luz dos Exus (I 75-CI).

Embora existam, constituem exceção os terreiros extremamente moralizados e totalmente identificados com a doutrina kardecista. Nestes trabalha-se exclusivamente com a direita, entendida como

...aquela que fala em nome de Deus, aceita a doutrina, tudo aquilo que Deus nos deixou, e segue os dez mandamentos da lei de Deus direitinho (I 56-CM).

Para estes, toda a Umbanda, excetuados eles próprios, faria parte da esquerda:

O Kardec denomina a Umbanda de esquerda, que é a linha de menos evolução que a gente... acham que é atraso, mas é atraso quem faz uma Umbanda... a minha é Umbanda branca, eu não alimento espírito, eu alimento com oração, com vibração, com

preces. No meu terreiro não tem pinga, não tem nada disso. Tenho os rituais dela, que não posso tirar. Mas não tenho atabaque, não tenho nada (I 81-CM).

Os demais terreiros tendem a afirmar a esquerda como essencial para o seu funcionamento, tanto quanto a direita. Indispensável para a defesa do terreiro num ambiente carregado, pleno de perigos. Sem ela o terreiro perde sua força, queda impotente diante do mal. Direita e esquerda, embora em princípio opostas e exclusivas, são ambas essenciais para a manutenção do sistema simbólico umbandista. Representam o bem e o mal em sua luta eterna, mas se confundindo no plano da ação concreta. No dizer metafórico dos pais-de-santo:

Trabalha-se com as duas linhas porque anda-se com as duas pernas, portanto tem que trabalhar com as duas (I 8-CI).

A sua perna da direita, ela necessita da perna esquerda pro seu corpo se movimentar regularmente [...] A gente precisa de dois olhos, né? Do olho direito e do olho esquerdo (I 40-CM).

O ser humano tem dois lados, o direito e o esquerdo. É pelo direito, pela coroa, que o santo rege o filho e a esquerda é o protetor, pra não deixar os inimigos dele encontrar e limpar os caminhos [...] O bem e o mal trabalham em linhas paralelas. Como a gente tem dois braços, se perder um fica ruim. Então o lado espiritual também trabalha desse jeito (I 44-P).

O trabalho do Zé Pilintra, ele diz: "Na direita eu sou bom, na esquerda eu não digo nada". Quer dizer, ele é como a eletricidade, tem dois pólos, o positivo e o negativo (I 11-CM).

Seria que nem a força: a luz não tem que ter dois pólos, positivo e negativo? Dentro da lei espírita você trabalha com os dois pólos. O pólo negativo sozinho ele não funciona, só destrói o médium, ele não vai acender luz nenhuma, e o pólo positivo a mesma coisa. Eles devem estar interligados (I 22-P).

Além da oposição complementar direita-esquerda que tem como um dos seus modelos a lateralidade do corpo humano (dois braços, duas pernas, dois olhos), há uma outra divisão que ordena o espaço espiritual, também com referência a ele: frente e costas. Os Exus são necessários sim, porém têm, em relação a seus médiuns, seu lugar correto, já que são subalternos dos Orixás, as costas. Além disso, como são guardiões, é pelas costas que os inimigos atacam. Aos guias é destinada a parte da frente. Qualquer inversão causa problemas bastante graves.

Babalaô tem nas costas Pomba Gira e Exu para proteger, e a linha de frente, de santo, na frente. Então, se ela passa para a frente ela vai te prejudicar a vida toda, ela dá

para você e ela tira ao mesmo tempo, entende? Então, o que o Babalaô tem que fazer? Tem que fazer um trabalho especial, puxar, eu puxo ela de você pra mim e aí você conversa com ela, aí o babalaô faz um trabalho e põe a Pomba Gira para as costas. Então ela fica no lugarzinho certo te ajudando no que é preciso, não te atrapalha (I 34-CI).

A partir que eu passei com Oxalá na frente, a minha cabeça mudou e muda a cabeça dos médiuns da casa. Então a minha missão aqui é fazer tratamento de um, de outro, e desmanchar trabalhos, só desmanchar. Não peça nada ao contrário que eu não faço, por dinheiro nenhum, aqui dinheiro não me compra (I 65-CI).

Uma filha-de-santo relata a sua experiência dramática com a Pomba Gira na frente:

Passava carro assim, eu entrava, sabe? Arrumei um monte de homem e era a Pomba Gira que fazia, era dar uma piscadinha que eu estava entrando no carro [...] Minhas partes genitais era um cobreiro, uma ferida só. Já tinha alastrado para a coxa [...] Eu fui para a Igreja Universal, rodei o mundo, fui no dermatologista, no ginecologista e não deu jeito, eu tomava antibiótico e aí me doía o estômago, passava pomada e aí que penicava mais [...] Cheguei chorando [...] O Exu dela [da mãe-de-santo], Seu Tranca Rua que falou que era a Pomba Gira que estava fazendo isto e que tinha que ser tirada da frente. Então eles fizeram o que tinha que ser feito, com banho de sete ervas, com roda de fogo, tudo isto (médium do terreiro I 45-P).

QUESTÃO MORAL II

CARIDADE, COBRANÇA E DEMANDA

A gente realiza as giras e as consultas pra ajudar as pessoas. Porque tem quem chega aqui muito desesperada, que nada dá certo, que perdeu o emprego, desorientada. O aluguel que sobe muito, outra pessoa que vai ao médico, não acha coisa nenhuma e a pessoa está cada vez mais sumindo. Então, vem aqui conversar com o guia, sai aliviado. Aí volta de novo e fala: "Olha, eu me senti tão bem, eu quero ver se eu preciso fazer alguma coisa, algum trabalho para poder ficar melhor", né? A situação da gente é essa, fazer a caridade [...] Então a pessoa vem aqui e começa a ver que a vida começa a mudar e nunca mais sai. Então, serviço. A gente tem tido muita sorte com serviço. As pessoas vem aqui, pede e consegue. A primeira vez que vem, não tem dinheiro pra pagar a consulta, que é quinhentos cruzeiros que a gente cobra. Depois já vem, a pessoa consegue. Traz aquele monte de velas que a gente gasta muito, traz uma pinga pra agradecer. E a gente consegue. A pessoa sara (I 7-CM).

A prática da caridade, entendida como a procura de solução dos problemas pessoais das mais variadas naturezas, dando alívio e proteção aos que os procuram, é o objetivo sempre declarado dos terreiros. Tal caridade não está voltada exclusivamente aos vivos, mas atinge também os mortos: os próprios guias incorporados, ao praticarem o bem, estão cumprindo suas missões e evoluindo espiritualmente. O que ocorre ainda com o próprio médium, que cede seu corpo para possibilitar o encontro espírito/cliente necessitado.

Uma mão lava a outra, então você ajuda os Orixás a conseguirem luz, ajuda as pessoas que estão realmente necessitadas e é ajudado ao mesmo tempo (I 34-CI).

Contudo, esta prática, que em princípio deve ser totalmente desinteressada do ponto de vista econômico, implica com frequência pagamento por serviços prestados. Entre estes dois pólos opostos, da caridade e da cobrança, oscila o exercício do papel de pai-de-santo. Os traços mágicos constituintes da Umbanda validam as trocas econômicas entre estes e sua clientela; quanto mais eficazes sejam eles na coerção dos poderes extra-empíricos no sentido da realização dos desejos daqueles que os procuram, mais bem-sucedidos serão, inclusive em termos econômicos. O caráter economicamente próspero de um terreiro é um sinal de seu domínio sobre os espíritos; inversamente, seu domínio sobre estes abre caminho ao seu sucesso econômico.

Por outro lado, através da influência kardecista, impregnou-se a Umbanda do ideal do amor cristão desinteressado, da caridade. Mediante o exercício da mediunidade, praticam-na e possibilitam aos guias praticá-la, desta forma evoluindo espiritualmente uns e outros. O progresso material, contudo, depende da cobrança, mas esta não se coaduna com a ética.

Eu vivo falando isso: mãe-de-santo não vai pra frente. Vai assim, se chegam cinco ou seis [clientes], você vai tirando o seu pouco [cobrando]; mas isso não é da parte de Deus, isso não faz bem. Porque eu acho que em tudo que tem o dinheiro na frente, Deus não está (I 20-P).

Agora, dinheiro não. Porque eu acho que você não pode fazer a caridade recebendo dinheiro. Porque se você paga, não é caridade (I 61-CI).

As casas tem de fazer caridade de graça, pois Deus dá o dom de graça para fazer o bem, chamar os guias para fazer o bem de graça (I 71-CM).

Deus deu para mim, ele não cobrou de mim, ele deu para mim ajudar as pessoas, não cobrando das pessoas as coisas [...] Porque Jesus quando andou no mundo ele não cobrou de ninguém, nada (I 36-CI).

Porque Deus disse: "Dê de graça o que de graça recebeste". Que o dom a gente ganha é de graça, né? Por isso é que não pode receber dinheiro pra isso (I 9-CI).

Como conciliar tais extremos? Como exercer a caridade, se a montagem e a manutenção dos terreiros é dispendiosa, exigindo recursos de que raramente pais-de-santo e seu corpo mediúnico dispõem?

Meu marido não aceitava nada destas coisa e ele falou: "Se for para sair do meu bolso eu não vou querer!" Eu falei: "Então eu vou pôr uma sociedade". Então aí nós pusemos, temos sócios que pagam quinhentos cruzeiros por mês. Eles mesmo acham pouco, um vem traz um maço de vela e assim nós vamos levando (I 36-CI).

Eu não tinha condições de abrir um salão porque, sabe, a gente é pobre... e pagar aluguel de um salão hoje em dia, confiando nos outros, não dá (I 55-P).

Eu tinha vontade de ter o meu terreiro, mas não podia, né? Porque não tinha o dinheiro pra fazer as obrigações, tudo. Porque tem obrigação, não é só levantar as paredes, e tocar um punhado de imagem, não; é obrigação mesmo. Na mata, no cemitério, nas encruzas, nas águas, em Santos (I 70-CI).

E mais importante ainda, como levantar os recursos necessários sem comprometer o ideal da caridade? Entre a sobrevivência e o cumprimento da missão oscilam os pais-de-santo, tentando uma forma intermediária de compromisso entre ambos.

A primeira solução encontrada foi a realização das consultas particulares, tidas como infensas ao ideal da caridade. A estas só comparece quem pode pagar; a cobrança é vista como legítima e realizada, às vezes, pelos próprios guias incorporados, conforme vimos em capítulo anterior. Muitas vezes o jogo de búzios ou de cartas também justifica a cobrança como um serviço prestado: a prática divinatória.

As federações proíbem a cobrança por parte de seus filiados, zelando pelo ideal da caridade e pelo cumprimento da lei, que a pode enquadrar como prática de curandeirismo, exploração da credulidade pública, ou exercício ilegal da medicina. A maioria dos terreiros, ao menos no plano do discurso, declara-se identificada ao ideal, leal às federações e respeitadora da lei:

Nunca cobramos nada. Todo o nosso movimento é nós mesmos que mantemos aquilo lá. Não é cobrada uma vela que é acendida lá para o trabalho. Nós mesmos é que mantemos a casa (I 23-CM).

Não temos fim lucrativo, trabalhamos em nome da caridade, auxílio os filhos que precisam, seja de noite, de dia, rico, pobre, assassino, prostituta (I 12-CM).

Eu acredito que eu tenho uma missão. E, outra coisa, eu faço isso porque eu gosto muito. Eu faço isto por amor (I 39-CM).

A gente não compra nem vende ilusão para ninguém. Nada cobramos pelos nossos trabalhos, nada. Não existe cobrança de nada aqui. Nós fazemos isso por caridade, por efeito de nosso karma, realmente fazemos isso por amor (I 40-CM).

Os terreiros afinados com o ideal, com as federações e com a lei tendem a ser, não por coincidência, de classe média, cujos membros não têm maiores dificuldades para mantê-los. A grande maioria dos demais, de alguma forma ou sob algum expediente, contudo, cobra pelo seu atendimento à clientela.

No segundo dos depoimentos do bloco anterior, fala-se em prestar o auxílio tanto ao rico quanto ao pobre. Cobrar é, em princípio, ruim em si mesmo, independentemente da condição econômica do cliente. Mas cobrar de pobres, de necessitados é moralmente insustentável.

Por que eu tenho que tirar talvez o pão da boca de uma criança pra comprar um maco ou dois de vela, sendo que amanhã aquele pedaco de pão vai fazer falta para a criança? Será que eu vou me sentir feliz? (I 20-P).

Nem esmola, à noite, eu peço, porque ninguém tem quase condição de dar. Quem às vezes procura é porque está precisando (I 13-CI).

Religião é uma coisa muito pura, sabe? É uma participação, uma coisa de doação, tá? E também este negócio de cobrança: um filho precisa, uma pessoa que vem em busca de uma caridade, as pessoas querem cobrar uma consulta, porque quem vem em busca, vem porque precisa (I 37-CI).

Existe pessoas que tira o último centavo de um pobre coitado que não tem o que comer, com promessas. Eu não acho isto certo, entendeu? (I 64-CI).

De segunda à quarta-feira, eu começo às cinco horas e daí eu tiro o dinheiro da minha consulta e 5 000 cruzeiros para eu comer. Eu dependo do povo, dependo porque Deus me deu o dom, sem cobrar daqueles que forem pesados, se eu puder ajudar. Quem tem, agora quem não tem não paga, devolve o dinheiro. Fulano que veio só com esse dinheiro, devolvo. Às vezes não sobra nem pra mim, ele [o guia] devolve todo o meu trocado e eu fico brava com ele. Ele devolve e eu fico sem nada, nem o do cigarro [...] Quando chega no pé do Velho, o Velho diz assim: "Devolva o dinheiro do seu dono, que vendeu um botijão de gás para vir aqui, devolva o dinheiro do seu dono que ele está sem leite em casa" (I 31-CI).

Cobrar pode ser admissível, portanto, se a pessoa pode pagar e não lhe vá fazer falta. As consultas particulares enquadram-se neste caso: o cliente sabe que a consulta é paga e concorda em pagá-la, pois tem condições para tal. Além deste abrandamento do princípio, há outra situação em que não é pecaminoso receber:

Eu não cobro, mas se a pessoa quiser me dar, dependendo do que eu falei pra você é você quem sabe, geralmente as pessoas me dão 2 000 cruzeiros, 3 000, 5 000, dependendo do que nós conversamos. Elas falaram: "Nós vamos te dar 5 000 porque valeu a pena falar com a Senhora" (I 37-CI).

Se a pessoa se sentir bem, quer gratificar, dar uma gratificação... dar um maco de vela, um maco de flor, qualquer coisa, tudo bem! (I 41-P).

A Umbanda, ela não cobra... você dá aquilo que você, se você recebeu uma caridade, você quer dar um presente, você dá (I 55-P).

Nós tamos pra ajudar e não pra pedir, entende? Agora, aquelas pessoas que vêm e que sabem que a casa, a gente precisa manter. Então, um traz uma vela, outro traz um charuto, um cigarro, um defumador (I 86-CI).

Não cobro um tostão de ninguém [...] Não peço uma vela pra ninguém. Se alguém vier oferecendo... e até hoje não apareceu ninguém com dinheiro na mão dizendo: "Toma lá pra você", quando aparece é com quinhentos, mil cruzeiros. põe ali no pé do santo, que é pra comprar velas (I 20-P).

Nestes casos, não há, a rigor, cobrança. Recebe-se o espontaneamente dado, a título de gratificação, presente ou esmola, em espécie na maioria das vezes. Mesmo quando o recebimento é em dinheiro, quem estipula o valor é o próprio cliente. Tal prática não é considerada como oposta à caridade; o pecado é cobrar, não receber. Não obstante, cobra-se. Alguns terreiros admitem fazê-lo, outros afixam os valores de passes, consultas, banhos de descarrego etc. em local discreto porém visível no interior dos terreiros, já que as federações proíbem que constem das placas externas.

Este mês, para falar com Exu eu tô cobrando 2 000 cruzeiros, porque ele gasta uma pinga fora do comum [...] O charuto tá caríssimo, ninguém traz para o terreiro e a casa não dá para sustentar. Eu fui percebendo que precisava suspender essa linha do terreiro pra poder manter a casa. Então eu juntei a diretoria e falei que a solução seria cobrar uma taxa. E o dinheiro vai ser usado para o terreiro na forma de velas, sabonete, bebidas (I 19-CM).

Eu cobro aquilo que é razoável. Inclusive, tem uns clientes que me adoram, adoram os meus orixás e se sentem bem. Os clientes fizeram uma reunião e aumentaram a consulta de 4 000 para 5 000 cruzeiros; eles se reuniram e falaram: "Dona Nice, a Senhora trabalha, não é uma mulher que explora", então passaram para 10 000 cruzeiros a consulta. Quer dizer que nem eu aumento, não tenho culpa disto, esse pessoal que se reúne e aumenta as consultas [...] Eu dependo das consultas porque o congá depende de velas, flores, bebidas, para enfeites do terreiro. Por isso que eu sou obrigada a cobrar as consultas (I 31-CI).

A gente tem os médiuns que colabora com a gente. A mensalidade dos médiuns é de 2 000 cruzeiros e cada consulta a gente cobra 500 cruzeiros. Isso é pra gente comprar flores, que a gente gasta 7 000 cruzeiros de flor a cada quinze dias e mais velas e essas coisas. Agora, tem muita pessoa de fora que ajuda bastante. São as pessoas que vêm consultar os guias e gosta, e já de muitos anos e vêm e sempre traz um maco de vela, uma garrafa de pinga [...] Foi sempre assim do jeito que eu vivo hoje, sem explorar o povo, sem nada, sempre um pouquinho, vou pagando as minhas coisas (I 6-P).

Vários usam a Umbanda para fins comerciais, para o lucro. Eu já não uso para isto, eu uso porque a gente é obrigada, porque a gente gasta muita coisa dentro de um terreiro e se a gente não pedir uma ajuda para o pessoal que vem pedir ajuda, a gente não pode tocar para a frente o templo [...] Cobro pouquinho mas cobro (I 50-CI).

Não é só pensar: eu vou ajudar para exibir minha mediunidade, porque preciso criar três filhos, tá entendendo? (I 37-CI).

Não trabalho explorando ninguém não; eu trabalho com o justo e tem época que eu passo apertado até para comprar o material da casa... porque eu cobro aqui, sabe, pra desmanchar trabalho (I 65-CI).

Cobra-se, mas cobra-se pouco, apenas o suficiente para fazer frente às despesas do terreiro; no caso daqueles que dele vivem, também para sua sobrevivência e de sua família. Como fonte de lucro, meio de enriquecimento, a cobrança é ilegítima. Não explorar é o lema:

Não cobramos do povo. Em geral, nada é cobrado [...] A minha opinião é não cobrar, não explorar, isto é fundamental (I 52-CI).

Cobrar, nestas circunstâncias, pode ser necessário, mas sempre envolve perigo.

Se você vem aqui e eu falo que o seu trabalho vai ficar em 20 000, então eu vou pensar que o dele eu deveria cobrar 30 000, 40 000. De repente, vai chegar a hora em que eu vou estar te atendendo não para ver o teu bem, mas para ver o teu dinheiro (I 43-P).

O povo aí usa a nossa religião para fins lucrativos, são pessoas que não lutam no seu dia a dia e vive em nome do santo. Então, faz um trabalho, cobra, faz não sei o quê, cobra, faz mais não sei o quê, cobra, cobra e cobra. Chega uma hora que a pessoa vive só disto, explorando a todos que chegam, explorando a todos os seus filhos-de-santo (I 68-CM).

Dinheiro é um perigo, o dinheiro às vezes complica a cabeça das pessoas, então aí é que vem o perigo, o dinheiro. E, às vezes, por causa do dinheiro, as pessoas nem quer saber: "Vamos fazer o trabalho". As vezes não dá certo, porque às vezes a pessoa não merecia aquela coisa, aquela ruindade (I 16-CI).

A cobrança pode conduzir, portanto, à exploração e, mais do que isso, à punição do inocente. O que não seria simplesmente a negação da caridade mas, pior do que isso, o seu inverso, a prática injustificada do mal.

Quando a gente vê um terreirão com muita coisa, pode contar que ali é um dinheiro, é uma exploração terrível (I 65-CI).

Mistificação é a pessoa que finge que está com o guia e realmente não está. Ele está a fim do seu dinheiro [...] Se eu fosse uma pessoa que usasse os meus guias para ter alguma coisa, eu estaria muito bem, como muita gente eu vejo que tem a sua casa, o seu carro... (I 55-P).

Este último depoimento aponta na direção de um ressentimento contra os pais-de-santo economicamente bem-sucedidos. Vai na mesma direção o desabafo abaixo:

Eu não cobro quase nada, muitos pais-de-santo cobram, aí são tachados de maravilhosos! Eu, às vezes, não cobro quase nada. Vou na casa de uma pessoa, me esforço, me mato, e fala que eu que sou... uma merda! (I 77-CM).

Amiga de mãe-de-santo, presente à entrevista, afirmou que achava certo cobrar, porque só cobrando os outros dão valor. Alguns umbandistas e pais-de-santo, portanto, concordam com muitos psicanalistas e iniciados na psicanálise, para os quais a cobrança é fundamental para que o cliente/paciente leve o tratamento a sério.

Não obstante todos os subterfúgios para justificar a cobrança – o recebimento de doações, os preços módicos, a cobrança apenas dos que podem pagar – há os (muito poucos) que não procuram esconder o caráter mercantil de suas atividades:

Tudo na vida se cobra, seja o preço que for, porque sobre isso eu vou ganhar alguma coisa e você vai ganhar alguma coisa. Não materialmente, mas psicologicamente [...] Pais e mães-de-santo pagam mensalidade; pagam-se trabalhos. Para fazer serviço no cemitério tem que comprar as coisas, tem que comprar pinga pro Marinheiro e é assim é um comércio, é um comércio [...] Ajudar, não existe terreiro sem ajudar. Nada vale a pena sem ser ajudado. Eu tenho a certeza de que se você fizer o bem para outra pessoa, você não vai receber, se o seu coração mandar. Mas também, se você for besta, só fizer bondade, bondade, aí também não dá (I 15-CM).

O posicionamento dos guias, tal como dos pais-de-santo, é ambíguo diante da cobrança. Alguns pais-de-santo dizem que são seus guias, sobretudo Exus e Ciganos, que cobram, não eles próprios.

Exu só faz algumas coisa pra você se você der uma garrafa de cachaca ou prometer um litro de uísque. Ele não trabalha de graça [...] Não é como Baiano, Preto Velho, que faz uma coisa pra você por prazer, sem querer nada em troca (I 43-P).

Exu não faz nada de graça. Agora, dele, é só a bebida dele e vela, não é dinheiro, ele não... pra quê dinheiro? (I 70-CI).

Portanto, a cobrança de Exu é sempre em espécie, que ele pode consumir real (bebidas, charutos) ou simbolicamente (despachos), nunca em dinheiro. Adverte uma mãe-de-santo:

Se tu chegar numa casa que tiver trabalhando com os guias em terra, te pedir dinheiro para trabalhar, tá mentindo, porque é coisa material, que existe a mistificação, ambição, toda religião tem esses problemas (I 65-CI).

Muitos guias de direita têm de ser pressionados por seus médiuns, por sua excessiva generosidade ao dispensar os clientes do pagamento, como o caso do Preto Velho que vimos acima. A um outro que se nega a cobrar, a mãe-de-santo que o recebe lhe diz:

Isso era no tempo do Senhor. Hoje, luz tem que ser paga, o Senhor não vai atender no escuro, vai? Vela custa dinheiro, seu charuto custa dinheiro, pinga também (I 62-P).

Em resumo, são poucos os terreiros que não cobram de forma alguma e sob nenhum pretexto. São quase que invariavelmente terreiros de classe média, mas existem alguns, muito poucos, de classes inferiores também.

Aqui é tudo graciosamente, tudo, tudo, tudo, aqui não se cobra nada de ninguém. Somente os filhos da casa pagam uma mensalidade para manutenção (I 53-CM).

O pessoal fica meio espantado porque a gente não cobra nada, a gente... é do nosso bolso que sai tudo, se precisa comprar uma vela, se precisa fazer um trabalho, é dado para a pessoa, não se cobra nada (I 54-CI).

Entre os demais terreiros, de CI e de P, a cobrança é prática habitual, embora camuflada e cercada de todos os cuidados para não transgredir os valores, as leis e as normas das federações, ou ao menos para manter as aparências. Mas nem sempre; às vezes pais-de-santo oscilam entre as atitudes ostensivas e disfarçadas, talvez mesmo um tanto malandras. Quando uma mãe-de-santo teve que prestar juramento, levantando o braço, de jamais cobrar pela caridade, ao receber seu "diploma" em cerimônia na federação, o levantou, mas com a mão "fazendo figa", em evidente negativa. E justificou:

Eu não vou prometer uma coisa dessa. Como é que eu posso pagar a sua filiação sem cobrar alguma coisa? Como é que a pessoa vai ver minhas cartas, meu tarô, sem eu cobrar nada? Isso a maioria dos pais-de-santo aqui estão mentindo. Se eles estão jurando, eles estão jurando em falso, duvido que nenhum aqui não vá cobrar (I 77-CM).

Sendo ou não efetuada, a cobrança pelos serviços religiosos prestados é sempre vista como problemática porque induz à cobiça, ao comprometimento do ideal da caridade ou, ao menos, ao perigo do desafio à lei ou à autoridade da federação. No caso extremo, a exploração das crenças umbandistas em termos estritamente mercantis raramente é assumida pelos pais-de-santo, mesmo por aqueles que acham legítima a cobrança. Divididos entre as necessidades materiais e os valores religio-

so, buscam viabilizar seus terreiros sem perder de vista suas finalidades religiosas. Nesta busca tendem a substituir o ideal da caridade absoluta, sem recebimento de qualquer pagamento ou recompensa, pelo pragmatismo da cobrança justa apenas dos que têm recursos e, mesmo assim, sem exagero. Trasvestem, desta forma, a necessidade em virtude, adaptando os valores religiosos à sua situação real de escassez e carência.

A caridade não se contrapõe apenas à cobrança, mas também à utilização do poder espiritual para finalidades tidas como malfazejas, independentemente de serem ou não cobradas, embora, neste caso, normalmente o sejam. Se nem todos os orixás, em consequência de sua condição de guias de luz, espiritualmente elevados e, portanto, desprendidos das coisas materiais, podem ser seduzidos por propostas do tipo *do ut des*, alguns deles, ainda presos às necessidades materiais e não dotados de consciência moral, aceitam-nas sem restrições ou constrangimentos. São eles, como vimos, os Exus e Pombas Giras, principalmente, mas também alguns Baianos, Ciganos e Marinheiros, desde que não doutrinados. No entanto, os pais-de-santo entrevistados sempre negaram trabalhar exclusivamente com a esquerda; os terreiros que o fazem seriam de Quimbanda, não de Umbanda. Mesmo freqüentemente solicitados, negam-se a usar seus guias de esquerda para a prática de atos maléficis:

Isto aconteceu comigo umas duzentas vezes. De telefonarem e pedirem até marido: "Se você fizer um trabalho que a minha mulher possa morrer de repente, de enfarte". Ou a mulher matar o marido, ou o amante, e me oferecerem dinheiro para fazer. Então eu respondo: "Se eu tivesse este poder, eu faria algo para matar você" (I 29-CM).

Porque pode fazer mal, a gente pode matar, tem muito pai-de-santo mau e a gente tem poder pra fazer mal. Pode matar em 24 horas, pode matar em sete dias. Não me pague para fazer o mal, porque eu não quero fazer mal de jeito nenhum (I 19-CM).

Aqui é uma casa de Deus, eu não aceito bruxarias nem feitiços, nós temos como tarefa carregar nossa cruz de cabeça erguida, pois tem muita farsa, muita coisa feia por aí (I 12-CM).

Aqui não se faz nada que se faz na Quimbanda, não! Magia negra não é com a gente, fugimos do astral inferior (I 40-CM).

Minha casa é de caridade e eu não admito que alguém sequer pense em fazer o mal aqui (I 58-CM).

Salvo alguns poucos terreiros que, conforme vimos acima, afirmam não trabalhar com a linha de esquerda em nenhuma hipótese, os demais reconheceram dela se utilizar ao menos para a defesa contra os perigos representados por esta mesma linha, para defenderem seus clientes víti-

mas de magia negra, contra os quais foram realizados trabalhos, normalmente despachos feitos para os Exus os prejudicarem de alguma forma. São muito raros os terreiros, mesmo fazendo profissão de fé à direita, à Umbanda branca, que não utilizam largamente os serviços de contramagia da esquerda. Seus guias, contudo, ao desmanchar o malfeito, estão promovendo o bem; trata-se, portanto, de Exus doutrinados, batizados.

Sigo as normas da Umbanda branca, somos de direita, ou melhor, somos uma casa religiosa, retirando trabalhos da Quimbanda ou magia negra, pois quando ocorre coisas assim não adianta, a pessoa bate a cabeça para lá e para cá, até cair aqui, daí fazemos os descarregos. É só precisar será atendido pessoalmente com a retirada de toda a magia negra, afastando a maldade (I 5-P).

O trabalho da esquerda nosso é um descarrego. Então a pessoa vai, tem a mesma consulta com as entidades de esquerda e é feito um descarrego nela com pólvora. Se ela se sentir que tem alguma demanda, entende, a gente faz uma roda de pólvora e ela fica no meio [...] A nossa esquerda são espíritos já evoluídos que não trabalham para o mal (I 29-CM).

Nas considerações da mãe-de-santo acima é utilizado o termo demanda. Esta seria expressão simbólica de conflitos reais: uma pessoa demanda, isto é, utiliza do serviço dos orixás para prejudicar de alguma forma seus desafetos ou aqueles que a estejam obstaculizando na vida real¹. Esta intervenção dos orixás é sempre entendida pelos demandantes como uma resposta à ação mágica precedente que lhes esteja criando embaraços. Pais-de-santo e clientes raramente, talvez mesmo nunca, reconhecem ter sido sua a iniciativa da demanda, normalmente provocada pela inveja, pelo ciúme ou despeito dos outros.

Aí você chega e fala assim: eu estou com dificuldade no meu serviço, porque eu não arrumo serviço. Aí o guia às vezes tem algum trabalho contra você, de uma inimiga tua, porque às vezes tem uma amiga que está estudando junto com você e pela matéria que você tira um ponto a mais, ela tem inveja de você (I 33-P).

A Pomba Gira falou: "Olha, filha, tem uma pessoa que gostou do seu noivo antes de você e está fazendo alguma coisa, algum trabalho, então vamos desmanchar". Aí ela desmancha e você volta ao normal (I 34-CI).

Apesar das reiteradas e veementes condenações das práticas de Quimbanda ou magia negra e a afirmação da exclusividade da prática

1. Ver, sobre a demanda, Yvonne A. Velho (1975).

do bem em seus terreiros, todo pai-de-santo é um demandeiro em potencial. A suspeita é generalizada; na casa do entrevistado só se pratica o bem, mas nas outras ...

Teve um pai-de-santo charlatão que fazia despachos no meu nome e pedi de joelhos para Xangô. Era uma sexta-feira santa, meio dia; acendi uma vela marrom e torrei umas pipocas, coloquei num prato branco e entreguei: "Se eu merecer me derruba". Passou dez minutos o terreiro dele pegou fogo. Depois disso ele veio me pedir perdão mas não aceitei sua palavra. Ele disse que minha perna ia quebrar. "Seja feita a vontade de Deus, se eu merecer minha perna vai se estourar, senão é a sua que vai ser estourada". Não deu sete dias e o carro dele bateu e hoje ele é cotoco (I 6-P).

Toda sexta-feira eu dava toque aqui no meu quartinho [...] Então estes pais-de-santo, por ciúmes, me puseram uma demanda em cima e quase me mataram. Por ciúmes eles me ferraram, rodopiei um ano, fiquei rodopiando quase louca. Olha, eu só não morri porque eu tenho muita fé em Deus (I 55-P).

A gente tem muitos testes assim, muitos problemas, enfrentar demanda de inimigo, sabe? O povo tem inveja, quando a gente abre uma casa assim, os pais-de-santo vêm tudo querer visitar aquela casa, sabe? Só que eles vêm logo com ambição de derrubar, abriu nova assim, coisa e tal, então eles vêm querer derrubar (I 65-CI).

Eu tive um aviso de um trabalho que foi feito para mim, tinham matado um bode, um pai-de-santo que mora em Santo Amaro. E eu vi tudinho, eu estava dormindo quando ele matou este bode, mostrou tudo assim em visão. Eu acordei assim apunhalada, conforme foi espetando lá no bode com o meu nome, espetou no meu pulmão, que ele trabalha muito pesado, este pai-de-santo é um baiano [...] Eu tive contato com ele uns tempos, mas ele é muito sacana, sabe? Eu quase meti ele na polícia uma época, eu ia meter ele na cadeia, porque ele é muito explorador, ele fica roubando muito dinheiro dos outros, fica marcando prazo pra você morrer, sabe? Ele faz de uma maneira que você toma emprestado, você faz qualquer coisa para pôr o dinheiro na mão dele. [...] Ele fugiu para a Bahia (I 65-CI).

Tinha muita vagabundagem, ia lá muito viado, estes homens vestidos de mulher e até que foi demais e baixou. Eles pensaram que iam me derrubar. A mãe que veio para aqui sabe trabalhar. Chegaram a dizer que o meu terreiro era mosca-morta (I 83-P).

Nos terreiros menos moralizados, não existe a preocupação em saber se o cliente é vítima ou agressor, se tem ou não razão na demanda, pois

Quem puder mais chora menos. Por exemplo, se alguma vem aqui, eu faço o trabalho para ela, tira o marido da outra, ela vai em outro terreiro e faz um trabalho mais forte que o meu, então ela vai e tira... devolve o marido da outra. Aí é problema, é uma guerra, é uma guerra (I 79-CI).

O mesmo não se dá em outros terreiros, mais preocupados em evitar a guerra do que deflagrá-la. Embora atuando dentro dos quadros da demanda, buscam atenuar os efeitos do jogo acusatório.

Se no momento a pessoa tem algum problema com algum colega de trabalho, um vizinho... ele chega aqui, claro, a gente descobre. Mas ele não pode ficar sabendo e, sim, a gente resolver os problemas dele e não falar pra ele, vai atrapalhar a vida dele e não resolver os problemas. Porque, se falar pra ele, ele vai ficar com ódio e isso não é resolver o problema. Então ele tem que sair daqui melhor do que entrou e não pior (I 44-P).

A gente vê que não pode vencer na parte direita, então a gente passa para eles. Sei lá, estas pessoas ruins que gostam de fazer o mal para você, querer machucar um ao outro, né? Então a gente tem que pedir a eles, não pra fazer o mal, pra eles dominarem a força daquela pessoa pra não deixar ele querer fazer aquilo que ele tem vontade (I 66-P).

Os Exus estão mais próximos das fraquezas humanas e as entendem. Quando há algum pedido equívoco do ponto de vista moral a fazer ou quando há que demandar, são os guias apropriados. Um agrado os satisfaz e amortece suas consciências em processo de formação. Podem fazer o mal, por ser este um atributo humano: está no homem que lhes pede para fazê-lo e não neles próprios. Apesar desta característica amoral, legitima-se, contudo, por um princípio, o da justiça. Não se trata apenas da relatividade do mal, mas também da justificação do mal feito a outrem.

O Sete Encruzilhadas defende muito do mal. Mesmo se na vida material, se alguém tirou alguma coisa que era sua, abusou de sua boa fé, então ele vai lá e faz a justiça, entende? Isso é muito comum acontecer no centro (I 29-CM).

Mãe-de-santo dá um exemplo: o caso de uma jovem que teve a mãe internada, supostamente louca, pelo pai e irmãos. Sete Encruzilhadas a ajudou a tirar a mãe do manicômio e castigou seu pai e seus irmãos, que foram processados e, de muito ricos, ficaram pobres.

O mérito também é condição para alcançar o bem. Pais-de-santo e Orixás verificam, antes de interceder ou conceder as graças pedidas, se os clientes fazem jus a elas.

Se for para tirar alguma coisa do bolso para ajudar o próximo, desde que seja merecedor, eu faço, não importa cor, raça ou sexo (I 53-CM).

As pessoas têm aquilo que merecem, os Orixás não podem dar muita coisa para as pessoas sem a pessoa merecer, então a pessoa jamais vai ter (I 54-CI).

Os Orixás vão ajudar, vão fazer o que podem para ajudar aquele filho, desde que o filho realmente mereça, é claro! Que quer realmente trabalhar, porque tem gente que ele só quer remuneração, trabalhar que é bom ninguém quer (I 68-CM).

A gente tem que ver se aquela pessoa merece receber aquela graça, naquela hora, naquele momento. Espera que vai receber a sua graça. Olha! Também se tem fé, aquela fé viva pra receber, tudo bem. Se não tem fé, como é que vai receber? (I 41-P).

Os filhos-de-santo acham que você tem condições de resolver tudo para eles, só que não é assim... têm pessoas que não entendem, aí depende do merecimento de cada um, depende se você merece e quando é médium é mais difícil, então eles ficam testando para ver se você de fato acredita naquilo que você está fazendo (I 76-CM).

O mérito consiste, portanto, no esforço do cliente no sentido de alcançar por meios empíricos o objetivo buscado através da manipulação dos orixás. Ao menos em alguns casos, a fé é também requisito tido como necessário para a eficácia do ato mágico. Embora este preserve sua essência enquanto tal – seu caráter manipulativo e coercitivo sobre os deuses no sentido da consecução de objetivos concretos – não deixa de ser moralizado: o mérito e a fé do interessado são decisivos. Sua falha, portanto, não depende apenas da contramagia, mas do próprio solicitante, a cujas culpas e pecados pode ser atribuída. O pai-de-santo, tal como o sacerdote na análise de Weber², se resguarda e aos seus guias de eventuais fracassos, atribuindo a responsabilidade por eles aos clientes.

Se são cuidadosos ao praticarem a caridade, mais ainda o são no caso de trabalhos que visam prejudicar a terceiros.

Vamos dizer que eu quero fazer um trabalho para uma pessoa, eu acho que esta pessoa merece, eu vou afundar essa pessoa. No Queto não é admitido, nós não admitimos isso. Porque o nosso santo, a partir do momento que ele achar que uma pessoa está prejudicando a gente, ele vai saber o motivo e vai saber também a hora de poder castigar a pessoa ou a gente, se a gente estiver errado, você entendeu? (I 64-CI)...

Têm os dias de prazo, sete, catorze, 21 dias, se não der pra fazer, eles fala: "Não vou fazer porque ela não merece". Ele também corre a gira e vê (I 70-CI).

Não é porque você vai pedir uma coisa pro mal que a esquerda vai fazer. Ele só faz aquilo se ele vê que aquela pessoa está merecendo. Se ele ver que não merece, você pode pedir o que for (I 87-P).

Eu não faço trabalho pra prejudicar ninguém que não mereça [...] Às vezes a esquerda faz bem porque tem gente que é inimiga, é ruim, então não tá errado amarar estes tipos (I 22-P).

Em que pese à presença da caridade como um valor que moraliza a prática dos atos mágicos e os cuidados quanto ao merecimento das conseqüências destes, há o reconhecimento do caráter conflituoso da

2. Max Weber (1964), "Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)".

realidade social. Há pessoas mal-intencionadas, há inimigos. Não é errado agir contra eles, defendendo-se e contra-atacando. Os Exus fazem isto, o que é sentido como legítimo, mesmo que implique dano para o desafeto. Trata-se antes de justiça, não de maldade.

Então se dá uma obrigação para Exu. Você fala pra ele: "Eu te dou tal coisa pra você fazer com tal pessoa". Lógico, você está dando, ele vai aceitar e vai correr a sua gira pra ver se a pessoa merece ou não aquilo que está sendo mandado. Se ela não merecer, existe a lei do retorno, aquilo que vai retornar ou para o pai-de-santo que fez ou pra pessoa que mandou fazer. Por isso tem que se tomar muito cuidado ao se mexer com esta linha de esquerda (I 9-CI).

Eu briguei com qualquer pessoa, um amigo, uma colega... Ah! Eu vou lá no terreiro, vou mandar quebrar a perna dele! Eu acho que isto é um erro, você pode esperar que você recebe também, né? Ou hoje ou amanhã... você vai ter de volta aquilo (I 41-P).

A lei do retorno mencionada é clara adaptação umbandista de princípio kardecista. Contudo, ela não é estranha ao contexto genuinamente mágico, como demonstrou Evans-Pritchard³. Esta lei, de certa forma, moraliza a prática mágica ofensiva, pois esta tem que ser considerada legítima, merecendo o adversário os efeitos danosos esperados. Os critérios de justiça passam pelo julgamento dos pais-de-santo (embora simbolicamente transferidos aos Orixás), pela sua subjetividade. E esta nem sempre se coaduna com os valores cristãos:

Se uma pessoa te faz o mal, você vai fazer o quê? Se uma pessoa te dá um tapa na cara, você vai fazer o quê? Virar o outro lado do rosto? Às vezes eu não dou o troco, mas eu espero o dia e a hora certa para fazer (I 15-CM).

Dessa forma, a justiça prevalece. O mal que acarreta, afinal, é merecido. Trata-se de castigo. Quem faz deve pagar e não só no além, ou na próxima encarnação, mas aqui e agora. Assim como o bem que se busca, a cura, a resolução de problemas diversos devem ser imediatos, o castigo àquele que provocou o mal deve sê-lo também.

3. E. E. Evans-Pritchard (1978).

VIII

REFLEXÕES FINAIS



MORALIZAÇÃO EM CONTEXTO MÁGICO

Vimos haver terreiros de condições sociais as mais variadas, oscilando entre aqueles periféricos, agrupando indivíduos da mais baixa renda até os de classes médias abastadas. Os terreiros de CM, conforme os rotulamos, tendem a ser mais influenciados pelo Kardecismo que, contudo, não deixa de atingir os demais, estes, porém, mais próximos das religiões afro-brasileiras, especialmente do Candomblé e do Catolicismo popular. O processo de racionalização das crenças religiosas, talvez por este mesmo motivo, também se faz presente predominantemente naqueles, nos quais tendem a se concentrar os pais-de-santo dotados de maior nível de instrução formal, afeitos à leitura e à reflexão abstrata.

O mesmo não ocorre, contudo, quanto à moralização: todos os terreiros parecem ter sido de algum modo por ela atingidos, independentemente de sua condição social. A idéia de um Deus transcendente, a concepção do pecado, a absorção dos valores e virtudes cristãs são bastante generalizadas. A originalidade dos terreiros de condição socioeconômica inferior parece ter sido a elaboração de justificativas moralmente sustentáveis para fugir aos rigores do ideal da caridade.

Há, portanto, os mais variados tipos de terreiros, influenciados diferencialmente pelas federações, pelas diversas religiões que constituem o ambiente cultural em que a Umbanda se constitui, pelas exigências das condições sociais e interesses de pais-de-santos e clientes. É variável também o grau de encantamento/desencantamento dos terreiros: há

aqueles nos quais predominam as práticas mágicas manipulativas, embora as crenças religiosas, moralizadas, estejam presentes também em algum grau. São terreiros que se preocupam mais com os despachos e com as demandas e menos com o comportamento ético-religioso. Em outros, a situação se inverte. Os primeiros tendem a estar mais próximos das religiões negras, sobretudo da antiga Macumba ou da Quimbanda, e mesmo do Candomblé. Os segundos, mais próximos do Kardecismo e da moralidade cristã. Cada terreiro, em verdade, constitui, em si mesmo, um microuniverso, dependente da formação e interesses materiais e religiosos do pai-de-santo, de seus filhos e da clientela.

O elemento estratégico que possibilitou a crescente e globalizante moralização da Umbanda foi a concepção de caridade, assumida a partir da sua versão kardecista. Esta concepção é fundamental no contexto das religiões, mesmo entre as não-moralizadas em sentido weberiano. Inclusive os magos e rapsodos, os mais antigos profissionais do sagrado, "exaltam a generosidade dos ricos e maldizem os avaros". Já na religiosidade ética, "a esmola é a parte mais universal e primária" da virtude religiosa, estando sua recomendação presente em todas as religiões mundiais: é um dos cinco preceitos absolutos de fé no Islão, é a boa obra no Hinduísmo, no Confucionismo e no Judaísmo; já "no caso do cristianismo primitivo adquiriu a dignidade de um sacramento":

A esmola se apresenta para o rico como algo tão necessário para alcançar a bem-aventurança que os pobres são considerados na Igreja quase como uma classe particular e imprescindível¹.

Com a expansão do Cristianismo tornou-se possível o universalismo do amor, extensivo inclusive aos inimigos, mas este caso extremo permaneceu sendo peculiaridade cristã. Sociologicamente mais relevante do que isto foi a superação do casuismo da esmola eventual como forma de amor ao próximo e busca de salvação, pela criação de um *habitus*, tal como ocorreu não só no Catolicismo, mas também na religião de Zaratustra, no Hinduísmo e nas Igrejas Orientais. Ainda segundo Weber, a prática das boas obras adquire "uma direção metódica racional de toda a vida e não em virtude de obras isoladas entre si"², importando não tanto as obras sociais em si mesmas, mas a transformação operada na pessoa tendo por fim seu auto aperfeiçoamento.

1. Max Weber (1964), pp. 455-456.

2. Max Weber (1964), p. 423.

O Kardecismo enquadra-se totalmente neste caso. Religião extremamente racionalizada desde a codificação espírita promovida por seu fundador francês na segunda metade do século passado, inspirou-se na doutrina cármica hindu para explicitar o sentido da comunicação com os espíritos e no experimentalismo científico para captar suas mensagens³. Se o positivismo de Comte transmutou-se de ciência em religião, o Kardecismo teve trajetória inversa, sem deixar de ser religiosa e assimilando daquela filosofia inclusive seus elementos sacrais. Sua noção de caridade não é, também, em nada incompatível com as noções comtianas de bondade e altruísmo e seus princípios do amor e do viver para outrem⁴. Uniu assim Kardec a evolução cármica, para Weber a mais eficiente teodicéia já imaginada pelo homem⁵, à ciência e à filosofia positivista, produzindo uma doutrina ao mesmo tempo filosófica, política, científica e religiosa, palatável ao secularizado homem moderno. Tal fusão produziu, seguramente, a mais desencantada das religiões, pois os espíritos foram destituídos do patamar sobrenatural para o natural, do qual passaram a constituir sua dimensão invisível⁶.

Ao ser transplantado para o Brasil, desenvolveu-se e difundiu-se muito mais que em seu país de origem, tendo acentuado seus traços religiosos e morais e atenuado suas pretensões filosóficas e científicas. Permaneceu, no que se refere ao amor pelos vivos, grandemente interessado em obras sociais, mantendo escolas, creches e hospitais. Mas perdeu sua dimensão propriamente política, evitando os envolvimento partidários⁷. No plano da caridade espírita, propiciada a vivos (práticas terapêuticas) e mortos (exortações para a prática do bem e doutrinação) mediante o contato mediúnico entre eles, concentrou seus conteúdos religiosos. Manteve assim o espírito pedagógico original do Kardecismo, agora totalmente voltado para a educação moral e religiosa.

Embora o Kardecismo e a Umbanda tenham tido, tal como demonstraram nossos dados, percursos numéricos respectivamente de regressão e progressão inversamente proporcionais, com o primeiro decres-

3. O mais completo estudo sobre o Kardecismo na França e no Brasil e suas relações é *La Table, le Livre et les Esprits*, de Marion Aubrée e François Laplantine (1990). Nele encontram-se informações detalhadas sobre as fontes do pensamento de Kardec: a teoria da reencarnação, o evolucionismo, o positivismo e a pedagogia.

4. Ver Auguste Comte (1973).

5. "A solução formalmente mais perfeita do problema da teodicéia que conhecemos devemos à doutrina 'karma' da Índia, à chamada ciência na transmigração das almas." Max Weber (1964), p. 416.

6. Ver Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983).

7. Marion Aubrée e François Laplantine (1990) demonstraram o contraditório engajamento dos espíritos franceses nos movimentos socialista utópico e liberal (ver capítulo XI).

cendo drasticamente à medida que a primeira se tornava inquestionavelmente majoritária dentro do campo espírita, do ponto de vista qualitativo aquele se manteve influente de forma crucial. Tal influência deve-se à introdução, dentro do universo doutrinário umbandista, da precedência dos princípios conjugados da evolução cármica e da caridade, que atuaram decisivamente no sentido de sua crescente moralização. Pode haver terreiros de Umbanda pouco preocupados com as questões da evolução espiritual conseguida através da prática do bem, entendida enquanto caridade, mas seguramente serão poucos. Na grande maioria deles fala-se na existência de dois pólos, o material/terreno/maléfico e o espiritual/transcendente/benéfico, entendendo-se como progressão inevitável e necessária a passagem gradativa do primeiro para o segundo. Esta se realiza pelas reencarnações sucessivas, através das quais se paga o mal realizado nas encarnações anteriores e se prepara a posição privilegiada nas futuras reencarnações através da prática metódica do bem, do afastamento e da condenação do mal. Tais ações benemerentes e pedagógicas destinam-se tanto aos vivos necessitados que buscam os terreiros quanto aos mortos que povoam seus espaços sagrados. Contudo, tais concepções associadas de caridade e evolução espiritual, embora em princípio aceitas pela Umbanda, não são simples reproduções do universo kardecista. Adaptações necessárias às realidades socioculturais de origem dos umbandistas são introduzidas, reinterpretando os princípios kardecistas com base nas peculiaridades existenciais dos umbandistas são procedidas, de forma a compatibilizar os princípios às necessidades.

Retomaremos, a seguir, algumas reflexões nascidas da análise das entrevistas realizadas no corpo do trabalho que, na tentativa de captar elementos comuns, poderá resvalar para generalizações simplificadoras. Não se deve perder de vista, contudo, o dado fundamental que acreditamos ter sido suficientemente enfatizado ao longo do trabalho, que é o da complexidade, em termos sociais, de influência religiosa, e de graus de racionalização e moralização, constitutivos da Umbanda, tal como se apresentam na realidade paulista atual.

A caridade, ideal cristão filtrado pelo crivo kardecista, impregnou profundamente a ética umbandista. Praticá-la, fazer o bem a vivos e mortos, é o único caminho para a evolução espiritual destes e daqueles. Tal é o objetivo predominante da Umbanda, na ótica dos pais-de-santo. Não obstante, choca-se ela contra duas práticas tradicionais dentro do universo mágico no qual a mesma se constituiu: a cobrança pelos

serviços religiosos prestados, e a demanda, ou combate mágico a inimigos e desafetos. Tanto uma quanto outra são necessárias: a primeira para a manutenção dos terreiros e, muitas vezes, sobrevivência dos próprios pais-de-santo; a segunda, porque há a necessidade de defesa e proteção dentro de um universo de relações hostis, regido pela inveja e pela concorrência.

O descompasso entre o ideal e o necessário, entre o princípio e a prática, uma vez consciente, tem que ser superado. A reinterpretação se impõe: os valores não podem ser simplesmente transpostos para a prática, conduzindo a padrões efetivos que lhe sejam totalmente fiéis; o peso do cotidiano e dos interesses de pais-de-santo e clientes faz-se sentir. Quanto à cobrança, não é o comércio religioso, em si mesmo, considerado condenável, pois é prática comum à maioria das religiões, inclusive ao Catolicismo dominante. O mal está em cobrar de quem não tenha ou a quem venha faltar; ou então em cobrar excessivamente, mesmo que o pagante tenha recursos. A demanda, até certo ponto, também é vista como legítima. Desfaz o malfeito contra inocentes e o faz retornar contra quem o provocou. A cobiça, contudo, pode conduzi-la na direção de inocentes, prejudicando-os em troca de remuneração.

Cobrança e demanda podem, assim, conduzir ao malefício, pólo antagônico do benefício, negador do ideal da caridade. Para evitá-lo, sem abdicar-se de ambas as práticas, a justiça é invocada. É justo cobrar quando há a necessidade de cobrir despesas, quando quem cobra não tem recursos para fazê-lo; é justo cobrar de quem pode pagar e de quem quer fazê-lo espontaneamente; é justo cobrar o que o trabalho vale. O injusto é a exploração, transformando a religião em fonte de lucro, cobrando excessivamente ou de quem não tenha recursos.

É também justo defender o ofendido e punir o ofensor. Injusto é demandar contra o inocente, sobretudo em troca de pagamento. Não se trata da ética cristã-kardecista do amor e da humildade, com sua aceitação passiva senão do mal, ao menos da atitude do agressor que o provoca; trata-se de ética da justiça e da reparação do agredido mediante o castigo do agressor. Um componente vingativo não deixa de estar presente, aproximando-o antes ao direito repressivo que ao repressivo, em sentido durkheimiano, e afastando-o da virtude cristã do perdão. A justiça é imediata, no aqui e agora, sem esperar as recompensas ou os castigos no além. Não existe também a mediação institucionalizada de aparato judicial: são os próprios guias-agentes mágicos os juizes e executores da pena. Justiça rápida, imediata, contando com a efetiva participa-

ção do ofendido que, ao reagir e ativar a manipulação mágica, assume papel decisivo no próprio processo.

Embora mantendo-se em parte seu encantamento, com a presença da prática acusatória e o exercício da magia, estas tendem a ser moralizadas. Em um número restrito de terreiros, os princípios kardecistas-cristãos prevalecem, inclusive os relativos a "voltar a outra face" ou "fazer o bem sem olhar a quem". Porém, na maioria deles, tais princípios permanecem enquanto referências ideais, não como padrões normativos da conduta efetiva. Esta orienta-se por uma concepção de justiça consentânea com o tipo de realidade de onde emerge a Umbanda: individualista, com predomínio do interesse econômico, competitiva e conflituosa.

Desta forma, não é a Umbanda aética, conforme se poderia depreender das sugestões contidas nas concepções clássicas de magia, já que permanece dentro dos quadros de um universo mágico e encantado, voltada à satisfação de necessidades e desejos individuais. Apesar de a amoralidade ser traço essencial dos seus agentes mágicos por excelência, os Exus e as Pombas Giras, sua eficácia, em princípio irrestrita, tende a ser contida por concepção específica de justiça. Não se trata, é claro, da moralidade cristã vigente no universo tradicional de nossa sociedade, passiva e conformista. Trata-se de moralidade assentada no sentimento de justiça peculiar àqueles que vivem em meio basicamente competitivo e conflitivo, desprovidos de recursos materiais eficazes para enfrentar a luta cotidiana pela vida e superar os problemas que suscita.

Não estamos, portanto, dentro dos quadros da moralidade, tal como entendida pela sociologia clássica. Não se trata de reprodução dos quadros morais vigentes, em sentido durkheimiano; embora parta destes, deles se afastam sensivelmente, ao admitir o justicamento interindividual. Não se trata também de uma ética calcada em mensagem religiosa específica, capaz de exercer efeitos transformadores, como em Weber. A justiça praticada dentro de quadros restritos aos litigantes não tem repercussões sociais de maior amplitude.

Embora estejam presentes dentro dos limites éticos umbandistas, tanto as normas morais vigentes quanto as revelações religiosas que lhes são associadas, a moralidade umbandista assenta-se antes na vida real, no cotidiano de subalternos e mesmo de não-subalternos, mas mesmo assim carentes de alguma forma. É uma ética pragmática que não opõe valores abstratos e idealizados às restritivas relações concretas, mas que as reconhece e aceita tal como são. Estas consistem em cobranças e

demandas; a Umbanda as toma como princípios válidos porque inevitáveis, apenas disciplinando-os a ponto de não se oporem radicalmente aos valores ideais, também nela presentes em algum grau, do amor cristão e da caridade espírita.

A justiça, vista pela ótica dos subalternos, despossuídos, marginalizados ou precariamente dispostos nos lugares sociais aparece assim como fundamento moral da prática mágica umbandista. Esta moralidade peculiar, que legitima a cobrança e a punição dos maus por suas próprias vítimas, está bastante distanciada da moralidade vigente, mesmo não desconhecendo os frequentes linchamentos que ocorrem entre aqueles e a ambígua presença dos "justiceiros" na periferia. Os primeiros são explosões de indignação coletiva diante de crimes hediondos ou da impunidade de criminosos; os segundos parecem antes ser agenciados por comerciantes abastados preocupados em, de forma particular, defender seus patrimônios e a si mesmos diante da ineficiência dos serviços policiais públicos. Trata-se de reações à agressão contra valores sociais (da vida, da segurança, da propriedade), mas não estão assentados em princípios moralmente defensáveis: os linchamentos constituem-se em reações emocionais coletivas não assumidas individualmente e os justiceiros são assalariados, profissionais do crime contratados para defender os interesses não-populares, das camadas abastadas. Ambos prescindem da legitimidade que os valores religiosos umbandistas conferem à agressão mágica.

A concepção religiosa predominante tenta obscurecer o caráter necessariamente mercantil das trocas religiosas e atribuir o castigo à vontade de Deus, aqui ou no além. No máximo, admite o castigo neste mundo à competência do Estado, de forma despersonalizada e formal. Na Umbanda, não; a troca econômica é traço evidente e necessário, embora também obscurecida em alguns terreiros mais identificados com as vigências religiosas. A prática do castigo aos que cometem uma ofensa, pelos próprios ofendidos, mediante a utilização de recursos mágicos, é peculiaridade sua e dos demais cultos afro-brasileiros.

Estamos, pois, distantes dos quadros de uma hegemonia moral que atrela os interesses individuais aos sociais e remete a justiça para além da competência dos prejudicados. Mas dentro de moralidade específica, que legitima a justiça interindividual, prescindindo de mecanismos institucionais ou simbólicos especializados, dificilmente acessíveis. Não se trata de ausência de moralidade, mas de uma moralidade de aspiração, contrária (ou ao menos diversa) à estabelecida, autônoma e não hetero-

noma, como diria Georges Gurvitch⁸. Legítima ela uma prática que, enquanto mágica, tem a vantagem adicional, frente a outras transgressões, de produzir efeitos simbólicos inimputáveis legalmente, mas que operam em nível individual ao menos enquanto catarse reparadora⁹.

BIBLIOGRAFIA

- AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François (1990). *La Table, les Livres et les Esprits*. S.l., Ed. Jean Claude Lattes.
- BASTIDE, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira-Edusp, 2 vols.
- _____. (1973). *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva [Estudos 18].
- BOURDIEU, Pierre (1974). "Análise do Campo Religioso". In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- BRAGA, Lourenço (1956). *Umbanda, Magia Branca, Quimbanda, Magia Negra*. Rio de Janeiro. Borsoi.
- BROWN, Diana (1977). "O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda". In: *Religião e Sociedade*. São Paulo, Hucitec.
- _____. (1985). "Uma História da Umbanda no Rio". In: ISER (org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro, Iser-Marco Zero.
- _____. (1986). *Umbanda, Religion and Politics in Urban Brazil*. Michigan, UMI Research Press.
- BRUMANA, Fernando G. & MARTINEZ, Elda G. (1991). *Marginália Sagrada*. Tradução de Rúbia Prates Goldoni e Sérgio Molina. Campinas, Ed. da Unicamp.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (1961). *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira-Edusp.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro (1983). *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar.
- COMTE, Auguste (1973). "Catecismo Positivista". In: *Os Pensadores*, XXXIII. São Paulo, Abril.
- CONCONE, Maria Helena Villa Boas (1981). "Ideologia Umbandista e Integralismo". *Ciências Sociais Hoje*, 1, Brasília, ANPOCS-CNPq.
- _____. (1983). "Lendo Jornais: A Memória Cristalizada". In: *VI Encontro Nacional da ANPOCS* (mimeo.).

⁸ Georges Gurvitch (1956), "La Magie, la Religion et le Droit".

⁹ Conforme Bronislaw Malinowski (1974).

- _____. (1987). *Umbanda: Uma Religião Brasileira*. São Paulo, CER-FFLCH/USP [col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 4].
- _____. (1988). "O Ator e seu Personagem". In: CONSORTE, Josildeth Gomes & COSTA, Marcia Regina (org.). *Religião, Política e Identidade*. São Paulo, Educ.
- CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma Religião Afro-rio-grandense*. Porto Alegre, Ed. da Universidade Federal do RS.
- COSTA, Valdeli Carvalho de (1983). *Umbanda: Os Seres Superiores e os Orixás/Santos*. São Paulo, Loyola, 2 vols., [col. Fé e Realidade 12].
- DURKHEIM, Émile (1991). *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo, Paulinas.
- DUSSEL, Henrique (1986). *Ética Comunitária: Liberta o Pobre!* Petrópolis, Vozes.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1978). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FRAZER, James (1956). *La Rama Dorada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GURVITCH, Georges (1956). "La Magie, la Religion et le Droit". In: *La Vocation Actuelle de la Sociologie*. Paris, PUF, 2 vols.
- MAGGIE, Yvonne (1986). "O Medo do Feitiço". *Religião e Sociedade* 13/1, Petrópolis, Vozes.
- MAGNANI, José Guilherme (1984). *Festa no Pedaco*. São Paulo, Brasiliense.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1974). *Magia, Ciência, Religião*. Barcelona, Editorial Ariel.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira (1978). "Roger Bastide: Religião e Ideologia". *Religião e Sociedade*, 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1979). "A Umbanda como Expressão de Religiosidade Popular". *Religião e Sociedade*, 4, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- _____. (1983). "O Processo de Cura nos Cultos Afro-brasileiros". *Ciências da Religião*, 1, São Paulo, Paulinas.
- _____. (1986). "Roger Bastide: Do Candomblé à Umbanda". In: CERU (org.). *Revisitando a Terra de Contrastes: A Atualidade da Obra de Roger Bastide*. São Paulo, Ceru-FFLCH/USP.
- _____. (1991). "A Construção Sincretista de uma Identidade". *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS-CNPq.
- _____. (1991 A). "Cultos Afro-brasileiros e Fluxos Migratórios". *Travessia, Revista do Migrante*, 10, Ano IV.
- NEGRÃO, Lísias N. & CONGONE, Maria Helena V. B. (1985). "Umbanda, da Repressão à Cooptação: O Envolvimento Político-partidário da Umbanda Paulista nas Eleições de 1982". In: ISER (org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro, Iser-Marco Zero.
- NEGRÃO, Lísias N. & CONSORTE Josildeth G. (1984). *O Messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo, FFLCH/USP-CER, [col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 1].
- ORTIZ, Renato (1980). *A Consciência Fragmentada: Ensaio de Cultura Popular e Religião*. Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra.
- _____. (1984). "Ética, Poder e Política: Umbanda, um Mito-ideologia". *Religião e Sociedade* 11/3, Rio de Janeiro, Campus.
- _____. (1986). "Breve Nota sobre a Umbanda e suas Origens". *Religião e Sociedade* 13/1, Petrópolis, Vozes.
- _____. (1991). *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo, Brasiliense.
- PRANDI, José Reginaldo & GONÇALVES, Wagner (1989). "Axé São Paulo – Notas Preliminares de Pesquisa sobre as Origens e Mudanças do Candomblé na Região Metro-
- politana de São Paulo". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Edicon-F. d'usp.
- TRINDADE, Liana Maria Sálvia *et al.* (1984). "Umbanda: A Ideologização do Mítico". In: *VIII Encontro Anual da ANPOCS* (mimeo.).
- TRINDADE, Liana Maria Sálvia (1985). *Exu: Símbolo e Função*. FFLCH/USP-CER, [col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 2].
- _____. (1991). *Construções Míticas e História: Estudos sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade*. São Paulo, FFLCH/USP. [Tese de livre-docência].
- VELHO, Yvonne Maggie Alves (1975). *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro, Zahar.
- WEBER, Max (1964). "Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión)". In: *Economía y Sociedad*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

LITERATURA UMBANDISTA

LIVROS

- BANDEIRA, Cavalcanti (1970). *O que é Umbanda*. Rio de Janeiro, Eco.
FONTENEILLE, Aluísio (1952). *O Espiritismo no Conceito das Religiões e a Lei da Umbanda*. Rio de Janeiro, Espiritualista.
LINARES, Antonio Ronaldo de *et al.* (s.d.). *Iniciação à Umbanda*. São Paulo, Triade Editorial.
MATTA E SILVA, R. W. (1970). *A Umbanda de Todos Nós*. São Paulo, Livraria Freitas Bastos.
MAGNO, Oliveira (1952). *Umbanda e Ocultismo*. Rio de Janeiro, Espiritualista.
PINTO, Tancredo da Silva (1970). *A Origem da Umbanda*. Rio de Janeiro, Espiritualista.

REVISTAS (NÚMEROS ESPARSOS)

- *Umbanda em Revista* (Souesp)
- *Mundo de Umbanda* (Primado de Umbanda)

JORNAIS (NÚMEROS ESPARSOS)

- *Hora de Umbanda* (União Espírita Santista)
- *Umbanda em Marcha*
- *Tribuna Umbandista* (Cruzada Federativa de Umbanda)
- *Vanguarda de Umbanda* (Soucesp)
- *Aruanda* (União de Tendas de Umbanda do Brasil)

Título *Entre a Cruz e a Encruzilhada*
Produção Cristina Fino
Marcos Keith Takahashi
Ana Lúcia Novais
Ricardo Campos Assis
Projeto Gráfico Ponto & Linha
Capa Marcelo Mário
Composição Ponto & Linha
Editoração de Texto Alice Kyoko Miyashiro
Revisão de Provas Cristina Yamazaki
Juliana Franco Cardoso
Ricardo Campos Assis
Divulgação Thelma Lúcia Guedes Camelo
Renata Maugeri Amorim
Secretaria Editorial Rose Pires
Eliane de Paulo
Formato 18 x 25,5 cm
Mancha 28,5 x 48,5 paucas
Tipologia New Baskerville 11/15
Papel Cartão Supremo 250 g/m² (capa)
Pólen Rustic Areia 85 g/m² (miolo)
Número de Páginas 384
Tiragem 1 500
Fotolito Ponto & Linha
Impressão Imesp

contempladas nas páginas desta obra. Os envolvimento que historicamente se estabeleceram com o Estado, as administrações estaduais e municipais e os partidos políticos, além das diferentes visões que a opinião pública formulou a seu respeito, são minuciosamente analisadas pelo autor. Dessa forma temos um estudo que consegue demonstrar a complexidade, tanto de um ponto de vista histórico quanto situacional, dessa religião que em 1960 Roger Bastide considerou como "caos em gestação".

Através de tipos variados de levantamentos - entrevistas com pais-de-santo e líderes federativos, obtenção de dados junto a registros em cartórios, compilação de notícias de jornais desde os fins do século passado, acompanhamento de atividades de terreiros e federações - pôde o autor chegar à conclusão que contradiz, em parte, estudos anteriores. Em realidade, a dinâmica constitutiva da religião analisada parece não indicar um processo unidirecional no sentido de um branqueamento racionalizador e moralizador sempre crescente, conforme outros autores tendem a assinalar, mas uma oscilação entre os apelos das origens negras e populares e as promessas de ganhos de legitimidade decorrentes da adesão às vigências culturais cristãs. Dividida *entre a cruz e a encruzilhada*, vai a Umbanda construindo sua identidade ao mesmo tempo variável e compósita, reinterpretando concepções e valores cristãos, tais como a dicotomia entre o bem e o mal e os ideais da caridade e da fraternidade, a partir de códigos ancestrais e das necessidades concretas do cotidiano.

Lisias Nogueira Negrão é professora associada do Departamento de Sociologia da FFLCH - USP e diretor do Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Manteira.

ISBN 85-314-0336-7



9 788531 403361

A Umbanda que emerge das páginas deste trabalho é um culto ainda em constituição, complexo e contraditório. Dividida internamente em terreiros e federações, aqueles mais próximos das camadas populares produtoras de seu universo simbólico e estas atuando como instâncias racionalizadoras e moralizadoras ligadas às classes médias, oscila entre os apelos integrativos da moralidade cristã (a cruz) e a fidelidade às suas origens (a encruzilhada). Na tentativa de compatibilização dessas duas tendências, lança mão de reinterpretações daqueles princípios morais, inspirando-se em concepções tiradas de suas raízes negras, ainda presentes em sua memória.

