

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**UMBANDA
REENCANTAMENTO NA PÓS-MODERNIDADE?**

SANDRA MARIA CHAVES MACHADO

Goiânia, Março, 2003

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

UMBANDA
REENCANTAMENTO NA PÓS-MODERNIDADE?

SANDRA MARIA CHAVES MACHADO

Goiânia, Março, 2003

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

UMBANDA
REENCANTAMENTO NA PÓS-MODERNIDADE?

Sandra Maria Chaves Machado

Orientadora: Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Ciências da Religião como
requisito para obtenção do título de mestre.

Goiânia, Março, 2003

M149u Machado, Sandra Maria Chaves

Umbanda: reencantamento na pós-modernidade? / Sandra Maria Chaves Machado. – Goiânia, 2003.

p. 133.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2003.

1. Umbanda – aspecto histórico cultural. 2. Secularização. 3. Espiritismo. 4. Pós-modernidade. I. Título.

CDU 139.9

299.6

Dedico este trabalho

À minha mãe pelo suporte emocional constante,

Aos meus filhos pela compreensão das horas em
falta, e

Ao meu esposo, companheiro de todas as horas.

Agradeço a Deus, pelas bênçãos recebidas,

A Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira, orientadora, pela excepcional interlocução durante estes dois anos de pesquisa e reflexões.

Aos professores: Dra. Carolina Lemos, Dr. Sérgio Araújo, Dr. Volney Berkenbrock e Dra. Sandra Duarte, pela marcada influência pessoal e profissional deixados através dos respectivos cursos ministrados no Mestrado em Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás.

SUMÁRIO

RESUMO	07
ABSTRACT	08
INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I: DESENCANTAMENTO: CONTEXTO E POSSIBILIDADES	14
1.1. Discussão sobre secularização	16
1.2. A religião num mundo secular	24
1.3. Mudança de paradigma	30
CAPÍTULO II: A UMBANDA E SUA REPRESENTATIVIDADE HISTÓRICO - SOCIAL	40
2.1. Um passeio histórico	41
2.2. Possessão: culto e prática	49
2.3. A Umbanda e sua visão de mundo	54
2.3.1. Cosmogonia	54
2.3.2. Culto e entidades	57
2.4. Formação do centro: fundação, hierarquia e manutenção	62
2.5. Legitimação social da Umbanda	66

2.6. Sincretismo como fator de preservação da identidade da Umbanda	68
2.7. Desencanto e reencanto na Umbanda	72
CAPÍTULO III: CENTRO ESPÍRITA MENSAGEIROS DA CARIDADE - UM ESTUDO DE CASO	76
3.1. Sua origem	76
3.2. Sua estrutura organizacional	79
3.3. Sua estrutura física	81
3.4. Seu ritual	82
3.5. Tratamentos e trabalhos especiais	89
3.6. Assistência social	92
3.7. Prática umbandística e sua abertura ao novo	93
CAPÍTULO IV: UMBANDA NA PÓS-MODERNIDADE: POSSIBILIDADE DE REENCANTAMENTO	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108
ANEXOS	112

RESUMO

MACHADO, Sandra Maria Chaves. *Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?* Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2003.

O presente trabalho analisa a temática 'Umbanda' sob o prisma de possibilidade de reencantamento no contexto pós-moderno. Tem como objetivos: destacar as principais características da pós-modernidade; estudar as características histórico-culturais da Umbanda e comparar os elementos presentes no Centro Espírita Mensageiros da Caridade – CEMEC, em Goiânia e verificar se existe influência da pós-modernidade. Para tanto aborda historicamente os processos de secularização, pós-modernidade; em seguida levanta as características da prática da Umbanda, bem como, o caso do Centro Espírita Mensageiros da Caridade e sua posição como alternativa de reencantamento na sociedade goianiense. As pesquisas colocadas apontam para um desencanto dos adeptos e freqüentadores, para com a religião que tradicionalmente freqüentavam, bem como um desacreditar no tratamento das ciências modernas: a Medicina, Psiquiatria e Psicologia. Até mesmo o serviço assistencial realizado no CEMEC, está sob a orientação dos guias espirituais. Desta maneira, fica assegurado o eixo de significação umbandística: o fenômeno da incorporação. Este estudo demonstrou que as pessoas encontram respostas às suas necessidades e anseios, de uma forma bem mais completa que em suas igrejas, segundo os próprios depoimentos. O centro intenciona propiciar um 'tratamento' do corpo, da mente, do espírito e, até mesmo do financeiro. Isso porque representam um modelo integrativo, construindo uma ideologia de aceitação da diversidade que possibilite (re)afirmação da identidade do indivíduo na comunidade em que vive e na sociedade como um todo. Em conseqüência, é reafirmada a identidade da religião e a redescoberta de um encantamento para as pessoas que a freqüentam e encontram nela respostas aos seus anseios e necessidades de felicidade, prosperidade e tranqüilidade. É um campo aberto como possibilidade religiosa de reencantamento na sociedade brasileira.

Palavras chave: Umbanda, reencantamento, pós-modernidade, secularização.

ABSTRACT

MACHADO, Sandra Maria Chaves. *Umbanda: reenchantment at post-modernity?* Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2003.

The present work analyzes the thematic 'Umbanda' under the prism of the possibility of reenchantment in the post-modern context. It has as goals: highlight the main characteristics of the post-modernity; study the historical-cultural characteristics of Umbanda and compare the present elements at Centro Espírita Mensageiros da Caridade - CEMEC, in Goiânia and verify influence of the post-modernity existence. So that, it approaches the secularization and the post-modernity historically; after that it rises the characteristics of the practice of Umbanda, as well as, the case of Centro Espírita Mensageiros da Caridade and its position as reenchantment alternative in the goianiense society. The researches point for a disenchant of the followers and visitors, to the religion that they traditionally attended, as well as a to discredit in the treatment of the modern sciences: the Medicine, Psychiatry and Psychology. Even the work assistencial accomplished at CEMEC, it is under the orientation of the spiritual guides. This way, it is insured the axis of umbandística means: the phenomenon of the incorporation. This study demonstrated that the people find answers to their needs and longings, in a much more fully way than in their churches, according to their own depositions. The center intends to propitiate a 'treatment' of the body, of the mind, of the spirit and, even of the financial. That's because they represent a model of integration, building an ideology of acceptance of the diversity that facilitates the reaffirmation of the individual's identity in the community in their lives and in the society as a whole. In consequence, the identity of the religion is reaffirmed and rediscovered her of an enchantment for the people that frequent it and they find in her answers to its longings and needs of happiness, prosperity and peacefulness. It is a field opened as religious possibility of reenchantment in the Brazilian society.

Key words: Umbanda, reenchantment, post-modernity, secularization.

INTRODUÇÃO

Nos tempos atuais têm ocorrido mudanças rápidas e em campos diversificados; desde o campo político, passando pelo filosófico-intelectual, até o religioso. Tanto é, que hoje os termos mais em voga, em estudos sociológicos são 'dessecularização' e 'reencantamento do mundo', numa busca, às vezes desenfreada, de um sentido, de uma justificativa e de uma saída, se possível rápida, da vivência caótica.

Nessas circunstâncias a insegurança se faz presente com força especial. Quando as certezas consagradas do mundo estão em jogo, recorre-se a diferentes opções, agarrando-se a funções, posições sociais, identidades, relações interpessoais. A procura se intensifica para viver em 'castelos', que só podem estar no ar porque não há nenhuma terra firme no cosmos social para sustentar. Às vezes cada um vê, de modo diferente, o mesmo fragmento de uma situação; muitas vezes a preocupação é com diferentes apresentações da situação original.

O povo latino-americano e, especialmente, o brasileiro tem uma vivência cultural que se manifesta de forma diferenciada e complexa. Nela o sentido religioso forma parte do sentido comum popular, com um dinamismo próprio.

A tradição oral, as raízes ancestrais (indígenas, africanas e ibéricas), os estilos de classe, a memória histórica e a criatividade popular devem somar-se às diversas influências sociais e culturais da sociedade considerada oficial: o trabalho socializador das igrejas, a escola e a mídia, a popularização da ciência, da técnica e da filosofia convergem num processo dinâmico e vão configurando uma visão de mundo e uma prática popular original.

Neste âmbito, sob o aspecto religioso, encontra-se a religiosidade popular, que, ao contrário do que muitos consideram, não é cultura de pobreza, nem subalterna. Ela é caracterizada por uma ampla produção de resistência à dominação, porque sua capacidade de inovação não é totalmente submetida a essa dominação. Ela é tida como manifestação da mentalidade coletiva, enquanto produto simbólico de grupos sociais, histórica e estruturalmente situados. Não está livre dos condicionamentos sociais, mas possui uma multiplicidade de manifestações que abarca uma heterogeneidade do ponto de vista histórico-social e religioso (Parker, 1995).

Neste ponto as religiões afro-brasileiras, em sua formação, tiveram um caráter de forte religiosidade popular, porque lidaram desde o início com a pluralidade de influências, desde a diversidade trazida do próprio continente africano, até outras ascendências religiosas recebidas aqui, mais ocidentalizadas.

Falando sobre religiões, a autora sempre teve contato com uma certa diversidade religiosa. Isso porque na vivência mais particular seu pai era católico, sua mãe espírita kardecista e estudou o primeiro grau numa escola presbiteriana.

Assim, pôde ter contato mais íntimo com as três principais ou as mais difundidas religiões desta região (assim pensávamos nós na época). Na adolescência a autora teve a oportunidade de entrar em contato também, em maior ou menor grau, com outras vertentes³⁵. Esses contatos serviram, primeiro, para desmistificar as descrições resultantes de falta de informação a respeito delas e, em segundo lugar, para aumentar a curiosidade e o desejo de se conhecer mais. Delas se destacou, para a autora, as afro-brasileiras, por constituírem parte das raízes brasileiras, não só religiosas, mas também, étnico-culturais. E destas ainda, a Umbanda com a qual teve maior oportunidade de contato e estudo empírico.

Das visitas assistemáticas realizadas principalmente em um ‘Centro’³⁶ de Umbanda no Bairro Anhangüera, em Goiânia, a autora pode observar determinados elementos que não são característicos da Umbanda, tais como: a chamada ‘musicoterapia’, práticas xamãs, a utilização de lâmpadas azuis e verdes, ‘tratamento’ que utiliza televisão e vídeo, entre outros. Então surgiu a pergunta: ‘Será que a Umbanda está sendo modificada para adaptar-se aos ‘tempos modernos’, uma vez que a utilização desses recursos não é parte da prática da Umbanda? Seria para atrair uma demanda crescente, ou para garantir sua sobrevivência como religião mais recente e discriminada? Esta demanda por estar desencantada com outras instituições religiosas, encontraria (re)encanto dentro da Umbanda? Daí nasce a razão desta pesquisa.

Tendo como objeto as características histórico-culturais da pós-modernidade presentes no Centro Espírita Mensageiros da Caridade – CEMEC em Goiânia e,

³⁵ Entre elas: o Budismo Tien-Tao, a Seicho-No-Iê, a Umbanda, o Candomblé, a Eubiose, movimentos de nova era como Ufologia, Rosa Cruz, União do Vegetal e Projeciologia.

³⁶ O local é denominado pelos coordenadores e freqüentadores como ‘Centro de Umbanda’ e não ‘Terreiro de Umbanda’.

como tema, 'A Umbanda como um espaço de reencantamento na pós-modernidade – estudo de caso', este trabalho visa os seguintes objetivos:

- a) Destacar as principais características da pós-modernidade;
- b) Estudar as características histórico-culturais da Umbanda e
- c) Comparar os elementos tradicionais da Umbanda com os atuais, presentes no Centro Espírita Mensageiros da Caridade – CEMEC, em Goiânia e verificar se existe influência da pós-modernidade, que favoreça um reencantamento.

A Umbanda tem como característica fundante o aspecto sincrético, por ter se adaptado ao longo de sua história às mais diversificadas influências religiosas: das diferentes tradições africanas (os nomes dos deuses – orixás, ligação com a natureza), do Catolicismo (os nomes dos santos e certos rituais), do Espiritismo Kardecista (múltiplas vidas e a credibilidade de uma tradição europeia) e das tradições indígenas (espiritualidade ligada à natureza, mitos). Estes elementos se manifestaram de acordo com o desenvolvimento da religião nascente. Ainda hoje essa capacidade de adaptação se manifesta através da adequação com os aparelhos tecnológicos, sem perder significação³⁷ dentro de sua prática mágica. Deste modo, a Umbanda pode continuar existindo com o cunho religioso que lhe é próprio, perante a comunidade em que está inserida.

Neste sentido o pressuposto é de que o Centro Espírita Mensageiros da Caridade é um espaço alternativo de magicidade inserido na pós-modernidade. E a adoção de elementos tecnológicos, mundanos, seculares é uma tentativa de reencantamento das pessoas dentro da religião e que contribui para a preservação

³⁷ É “aquilo que um signo representa; sentido de uma palavra, de uma frase etc” (Lalande, 1999, p. 1012), e mais adiante “na experiência, os signos serão, de preferência, percepções atuais, objetos materiais, coisas relativamente simples e ao alcance daqueles que deles se servem, enquanto que as coisas significadas se encontram por entre as realidades afastadas, os objetos imateriais, as operações escondidas, os conjuntos complicados, etc” (Lalande, 1999, p. 1012). Sendo assim a significação neste trabalho é tomada como o ato de atribuir sentido e não um sentido qualquer, mas

da identidade de seus membros, sem que haja uma mudança de significado no eixo da prática umbandística. É o que se tenta provar neste estudo.

Os procedimentos metodológicos utilizados incluem pesquisa bibliográfica qualitativa associada à observação participativa, em três etapas:

- Uma pesquisa bibliográfica sobre o processo de formação da Umbanda, seus elementos sincréticos e a adaptação que ainda hoje ocorre, como uma busca de legitimação da identidade, e busca de reencantamento na pós-modernidade, por parte de seus membros;
- Observação em campo, perfazendo um total de dez encontros, sendo cinco às segundas-feiras e cinco às quintas-feiras, no Centro Espírita Mensageiros da Caridade, no Bairro Anhangüera em Goiânia;
- Entrevistas com a coordenadora e fundadora do centro, com quatro de seus membros efetivos e com dez freqüentadores escolhidos aleatoriamente e
- Confronto, análise e sistematização dos dados colhidos.

No primeiro capítulo será apresentado um quadro geral da secularização como provocadora de um desencantamento e posteriormente a possibilidade de reencantamento no contexto pós-moderno. No capítulo II, será analisada a Umbanda a partir de sua história e cosmovisão, o que dará suficiente base para acompanhar o capítulo III, com os dados detalhados do campo observado. Chega-se, então, à última parte, com a confrontação destes dados e a análise final.

CAPÍTULO I

DESENCANTAMENTO: CONTEXTO E POSSIBILIDADES

Sempre foram percebidas modificações em nosso ambiente de convivência, seja no seu aspecto pessoal ou individual, seja no sócio-político da comunidade maior. Existem elementos próprios e marcantes para cada fase, constituídos por características específicas e datadas por períodos históricos: Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna e Contemporânea. Porém, o que se tem notado é uma aceleração no processo das mudanças sociais ocorridas nos últimos tempos, principalmente a partir do Iluminismo, no séc. XVIII, com a industrialização, a urbanização da sociedade e expressões econômicas como o capitalismo, o socialismo, que ora entram em crise, ora tentam se ajustar. Parker (1996, p. 65-6) afirma que: “uma das mudanças estruturais mais significativas experimentadas pelas sociedades capitalistas latino-americanas durante os últimos sessenta anos tem sido o seu processo de urbanização e de industrialização”.

Desde então, segundo Crespi (1999), a modernidade vem se afirmando no desejo de valorizar a subordinação de toda forma de conhecimento e de representação da realidade aos princípios da razão e minimizar as outras formas.

Posteriormente, na primeira metade do séc. XIX, com as teorias evolucionista, funcionalista e positivista – entre outras – essa tendência de racionalidade é confirmada.

Com o atual desenvolvimento econômico do capitalismo, porém, associado aos avanços tecnológicos, em paralelo segue-se uma mudança de função do Estado, como cita Gadamer (2000, p. 223-4):

com a industrialização da economia, surgiram, mais tarde, tensões completamente novas na sociedade, e assim a política social dos estados modernos se viu cercada de tarefas inteiramente novas. No conjunto, ela levou a uma progressiva regulamentação de todas as condições de vida inevitáveis ao Estado do bem-estar social. Assim, por exemplo, a luta regulamentada entre empregados e empregadores levou a procedimentos que, no conjunto, se confirmaram. Garantir aos desempregados uma segurança e impedir sua exportação tornou-se uma tarefa fundamental para a economia e a sociedade. A isso veio se juntar o exército de empregados, o que levou a uma burocracia crescente e a uma modificação de todo o estilo de vida.

Paralelamente a essas mudanças de ordem econômica e social, persiste a necessidade da própria sociedade de “revisar seriamente os enfoques apresentados como alternativas” (Lyotard, 1998, p. 27).

Para poder melhor compreender o quadro de desencantamento e como a Umbanda se insere neste contexto, é necessário lembrar a discussão histórica deste fenômeno. Parte-se da secularização, e do conseqüente desencantamento, e busca-se discutir o reencantamento fazendo, então, a ponte com a pós-modernidade.

Neste ponto é importante esclarecer que os processos de secularização, racionalidade e pós-modernidade, apesar de citados em seqüência neste trabalho, possuem características diferenciadas entre si e no seu desenrolar próprio na história. Apesar disso, nada impede de serem encontrados elementos comuns de

influência, como por exemplo a modernização. Maiores detalhes estão a seguir, lembrando apenas que a ordem utilizada é meramente funcional.

1.1. Discussão sobre secularização

Para Comblin (1970, p. 141):

a Bíblia não conhece nenhum mito de emancipação da cultura. Pelo contrário, o profano é dado desde o começo. É, portanto, difícil defender uma sacralização total do Cristianismo: desde a criação ele já é secularizado. É igualmente difícil conceber uma secularização radical do mundo: supõe uma sacralização total na origem.

A discussão em torno da secularização é extensa e variada e há uma evidente polissemia no seu conceito. Pode-se, porém, iniciar pela própria palavra, que tem origem no latim *saeculum*: ‘esta era presente’, com o significado de ato humano de desviar a atenção dos mundos do além para este mundo e este tempo (Cox, 1971). Martelli (1995) afirma que, no início do séc. XIX, este termo teve origem jurídico-política, quando adquiriu o significado de subtração de direitos e bens religiosos e de emancipação da tutela e controle da Igreja. Anos depois, passou a ter um sentido filosófico-ideológico, ou seja, começou a exercer um “coerente programa de ação política, a fim de reduzir drasticamente a influência das igrejas em todos os setores da vida social, especialmente da cultura e da educação” (Martelli, 1995, p. 275).

Para Johnson (1997, p. 202) a secularização é vista como “um processo de mudança social através do qual a influência da religião e do pensamento religioso sobre as pessoas declina, à medida que é substituída por outras maneiras de explicar a realidade e regular a vida social”. Isso é explicado pelo fato de que, nas sociedades ditas industriais, nas quais a secularização progrediu mais, a ciência substituiu a religião como método principal para compreender o mundo natural, como lembra Weber (1991), ao mesmo tempo em que o direito civil e as instituições

estatais a substituíram como origem de controle social. Os feriados religiosos perdem cada vez mais sua significação religiosa e se transformam, em vez disso, em ocasiões para férias do trabalho ou tempo de folga para a família se reunir em alguma atividade. O materialismo tem substituído, ininterruptamente, a espiritualidade como objetivo humano, e as relações sociais baseiam-se cada vez mais em considerações racionais. Até mesmo nas religiões encontramos provas de secularização, na medida em que rituais e textos sagrados são revisados e reescritos para proporcionar melhor 'adaptação' ao mundo moderno.

O que se tem notado, conforme Martelli (1995), é que o termo 'secularização' varia de acordo com a valoração – positiva ou negativa – atribuída à legitimidade da religião institucional, bem como varia quanto a sua reversibilidade – atribuída à possibilidade de sua permanência no contexto social. Com relação à valoração, para aqueles que consideram a religião como alienação (Marx, Freud, Sartre, entre outros), a secularização vem como um grito de liberdade, só podendo ser positiva. Para aqueles que consideram a religião como salvação do ser humano, a secularização só pode ser vista como descristianização, dessacralização, ou seja, como um fenômeno negativo.

Já dentro do quadro de reversibilidade há os que chamam esse processo de "irreversível, cujas origens são as potencialidades libertadoras da fé cristã e que hoje pode contribuir para purificar o Cristianismo da tendência de se tornar uma Religião" (Martelli, 1995, p. 277). Isto é uma tentativa de tornar o processo positivo ao encará-lo como conseqüência do agir de um homem autônomo, buscando assim uma conciliação entre Cristianismo e modernidade. Martelli (1995) sugere ainda que de outro lado, a secularização pode ser considerada reversível porque o que teria ocorrido seria apenas uma falsa secularização, uma vez que "o enfraquecimento da

influência social do Cristianismo não implica o fim da Religião, e sim, apenas o reaparecimento de pseudomitologias e de sacralizações indevidas, pois é possível encontrar aspectos sacrais nos comportamentos do homem moderno” (Martelli, 1995, p. 278-9).

Esta divergência de posições é perfeitamente compreensível, uma vez que, observando a história, pode-se constatar alternância entre momentos de indiferença para com a religião (séc. XIV e XVIII) e outros de comoção religiosa (séc. XIII e XVII). É possível, portanto, ainda fazer distinção em um último significado, que seria a secularização como fenômeno reversível. Isto por dois motivos: ou porque o ser humano estaria apenas falsamente secularizado (enfraquece a influência social do cristianismo, mas não é o fim da religião); ou porque, mesmo nas sociedades mais avançadas tecnicamente, ainda existe (e até por isso é maior) a necessidade de uma ligação com o sagrado, com o invisível.

Para Comblin (1970, p. 142):

na realidade, a história mostra que tão longe quanto se possa recuar no passado, existem culturas e fases mais seculares e outras mais religiosas. Cada época conheceu uma certa evolução no sentido de uma secularização ou de uma sacralização. Em nenhum caso seria permitido fazer da secularização a imagem da marcha da humanidade.

Neste trabalho, reconhecendo a secularização como um processo ativo na sociedade como um todo, não é interesse manter a discussão sobre sua valoração ou reversibilidade mas, principalmente, a possibilidade de, apesar delas, o ser humano ainda buscar, e talvez de maneira mais contundente, sua relação pessoal com a transcendência, bem como, quais as conseqüências deste quadro para a Umbanda, objeto mais específico deste estudo.

Como teria ‘nascido’, porém, esta secularização? Para responder melhor a essa questão é preciso que se faça um recuo no tempo, para quando teria se dado o

início do ‘desencantamento da natureza’ e, sendo este um dos componentes essenciais da secularização, faz-se importante uma análise histórica mais detalhada.

No mundo antigo a natureza era carregada de poderes mágicos: os vales, os bosques, as estrelas, a lua, o sol, as rochas, os riachos eram povoados por espíritos. Tudo estava vivo e participava do cotidiano, ameaçando ou beneficiando as pessoas. A concepção hebraica da criação assinala uma saída marcante para este ciclo, pois separa natureza e Deus (Ele é o criador supremo de todas as coisas – natureza) e distingue o ser humano do seu Criador. Este é “o começo do processo de desencantamento” (Cox, 1971, p. 33). As estrelas, a lua e o sol – que eram seres semidivinos para os babilônicos, para os egípcios e para os sumerianos – para os hebreus são criação de Jeová, subordinados à sua vontade e sem direito à adoração. O grau de parentesco é determinado pela linha histórica de seus próprios antepassados e não por uma explicação cosmológica, quase sempre ligada à natureza. Esta, aliás, deve, a partir de agora servir, estar disponível ao ser humano. Nesta separação está também o berço para o desenvolvimento da ciência natural, porque é preciso que o ser humano veja sem medo o mundo natural para que a ciência progrida. O desencantamento também se torna, então, condição para a urbanização moderna, já que a ciência moderna impulsiona a formação de centros urbanos.

O Êxodo também é um momento da história hebraica importante para o processo de dessacralização, pois segundo Cox (1971, p. 36)

simboliza a libertação do homem de uma ordem sacro-política para penetrar na história e nas mudanças sociais; dos monarcas legitimados religiosamente para um mundo onde a liderança política seria baseada no poder conseguido pela capacidade de cumprir objetivos sociais específicos.

Historicamente, no aspecto religioso Jeová e Jesus Cristo têm em comum o título: ‘Senhor de toda a história’, que permite um significado de amplitude para seus

domínios. Aliado a isto há o fato que os primeiros seguidores consideravam a vida cristã como um caminho a ser percorrido. Estes dois aspectos mostram a tendência em manter a mobilidade e as peregrinações, que contribuíram fortemente para a divulgação da nova religião. As primeiras comunidades cristãs também colaboraram para dessacralização da política, uma vez que “estavam dispostos a orar pelo imperador, mas não a queimar-lhe incenso sobre o seu altar” (Cox, 1971, p. 38). Ou seja, o imperador possuía autoridade política, mas não sacro-religiosa. Após a conversão de Constantino, no século IV, a fé cristã passou a ser a ‘religião da Europa Ocidental’, e alguns teólogos, tentaram ressacralizar a política, porém não obtiveram sucesso (Cox, 1971).

Na Idade Média o poder era disputado entre o Papa ou Estados Papais e o Império, cada qual desejando a união do poder político e religioso sob seu jugo. Desta concorrência não saíram vencedores. Nem o imperador resgatou sua soberania religiosa, nem o Papa sua autoridade plena e direta na política, apesar que, durante séculos a coroação das autoridades políticas eram legitimadas por sacerdotes. Com o passar dos séculos, a autoridade espiritual e moral do Papa, porém, cresceu e os líderes políticos aprenderam que exigências só podem ser impostas aos seus cidadãos, enquanto cidadãos. Os homens livres vêem, principalmente nos últimos duzentos anos, em exigências totalitárias ou religiosas feitas por um líder político um insulto às suas convicções políticas. Isto se explica pelo fato de que a consciência já está secularizada, já se separa Estado e Religião. O Estado deixa definitivamente de ser ‘uma imutável expressão da vontade divina’ (Cox, 1971, p. 46), e assume seu lugar de criação do homem.

Partindo do âmbito global para o da América Latina são encontrados vários pontos em comum e de igual importância histórica. Como referência Costa (*apud* Oro 1999, p. 114) resume assim o processo de laicização³⁸ no Uruguai:

1859: segunda expulsão da Companhia de Jesus; 1861: secularização dos cemitérios; 1876: reforma inspirada pelo ideal de laicidade; 1879: obrigatoriedade do matrimônio civil anterior ao religioso; 1885: lei dos conventos, que visava eliminar os centros dedicados à vida contemplativa ou disciplinária; 1905: retirada e supressão das imagens religiosas nos hospitais; 1909: eliminação do juramento sacramental para os legisladores; 1910: supressão do ensino religioso nas escolas públicas e promulgação da lei do divórcio; monopólio da gestão da assistência sanitária pública por parte do Estado; 1911: supressão de toda referência religiosa no Código Militar; 1919: separação Igreja-Estado na Constituição de 1917 e mudança do nome dos feriados católicos³⁹; 1930: a religião foi alijada ao espaço do privado, situação que se estendeu até a década de 1960.

É possível acompanhar, a partir deste quadro, que o fenômeno é um processo histórico longo e desvinculado da imposição de uma única e específica instituição social e, sim, todo um contexto que possibilita o movimento. Inclui a modernização, a industrialização e a mobilidade geográfica.

A sociedade moderna tende para uma mobilidade acelerada. Isto porque uma maior industrialização atrai as pessoas para as grandes cidades, como também o fato da mecanização do trabalho na zona rural, diminui aí a demanda por mão-de-obra.

A mobilidade pode ser verificada tanto entre cidades, quanto dentro de uma mesma cidade, em busca, sempre, de melhores condições de vida. A mobilidade geográfica aponta para uma mobilidade ocupacional. Mudança em uma área geralmente significa mudança em outra: “pessoas que se locomovem espacialmente

³⁸ Entendida aqui como autonomia das esferas sociais em relação à religião e privatização do sagrado.

³⁹ O Natal passou a se chamar ‘Festa da Família’; a Semana Santa, ‘Semana do Turismo’, o dia 6 de janeiro deixou de ser o Dia dos Reis para se converter em ‘Dia da Criança’; o dia 8 de dezembro (dia de Nossa Senhora) recebeu o nome de ‘Dia das Praias’.

estão, em geral, se mudando intelectual, financeira ou psicologicamente” (Cox, 1971, p. 66).

Abordando a secularização como um processo histórico, admissível e legitimado, Berger (1985) afirma que a religião é uma empreitada humana, através do cosmo sagrado que assegura a nomização⁴⁰ e fornece uma ordem às experiências. Ela assume o sólido e tranqüilizador aspecto de um cosmo sagrado que protege o crente, contra o terror do ‘sem-significado’.

A religião possui funções positivas e negativas. Entre as primeiras está a legitimação da realidade socialmente construída - ‘cosmo sagrado’-; a integração das experiências marginais ou experiências-limite (êxtase, sonhos, violências, mortes...), tornando-as plausíveis e por isso superáveis. Entre as funções negativas está a negação de si em função da sociedade, que pode ir desde o masoquismo até o auto sacrifício, podendo ainda, desembocar num messianismo político ou em uma revolução de classe que favoreça o *status quo*.

Berger (1985, p. 119) coloca que “por secularização entendemos o processo pelo qual, setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. Nesse processo, a religião perde sua autoridade tanto em nível a) da consciência humana, porque em uma sociedade pluralista a realidade dada pelo cosmo sagrado não é mais perceptível da mesma forma pela totalidade da população; b) da instituição, pois a privatização da religião só é plausível em nível de indivíduos ou das realizações pessoais, familiares ou de pequenos grupos e c) da tendência ou projeto, uma vez que a religião institucional não desaparecerá; haverá uma presença simultânea de

⁴⁰ “Uma ordem significativa, ou nomos, é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos. Dizer que a sociedade é um empreendimento de construção do mundo equivale a dizer que é uma atividade ordenadora, ou nomizante” (Berger, 1985, p. 32).

igrejas e grupos religiosos, com resultados abertos e inesperados. Com base, principalmente nesta última colocação, é que será observado o campo. Um olhar de quem percebe a religiosidade manifesta e, às vezes desesperadamente forte e, ao mesmo tempo, com presença marcante de outros grupos religiosos ou de parte de seus rituais.

Para Comblin (1970, p. 41), a secularização possui três elementos:

- 1. um movimento a partir de um mundo sacralizado em direção a um mundo profano autônomo;*
- 2. um movimento a partir de uma concepção religiosa da existência em direção a uma concepção não-religiosa e histórica;*
- 3. um movimento a partir de um Cristianismo ligado à concepção sacral do mundo em direção a um Cristianismo autêntico, isto é, pós-cristão ou inspirado pelas tendências do pós-cristão.*

Para este último elemento o significado é de uma evolução do Cristianismo numa passagem para a eficácia na ordem política, a ação na sociedade, na transformação do mundo. Fazendo associação entre esses elementos Comblin (1970, p. 41) continua:

a dessacralização se prende mais à primeira forma de secularização; (...) a fé sem religião se prende mais à segunda; e (...) o horizontalismo prende-se mais à terceira. Mas não existe uma coincidência entre esses conceitos e os diversos conceitos de secularização.

Assim pode-se observar que esses três processos contêm por um lado um aspecto negativo com conteúdo de destruição de alguma coisa e, por outro um aspecto positivo responsável pela construção de outra coisa. Cada um desses aspectos recebe, por sua vez, o nome de secularização. O processo de secularização do mundo, portanto, contém um aspecto de destruição de um mundo sacral: um movimento de dessacralização, contendo em contrapartida um elemento positivo: a mundaneidade do mundo ou o valor do profano. Um não é, necessariamente, correlativo ao outro (Comblin, 1970).

Berger (1997, p. 178), por sua vez, explana que “sociologicamente falando, o fenômeno da secularização é parte integrante de um processo muito mais amplo – o da modernização”. A modernização não é só tecnológica, mas também social. Isto traz um leque de opções múltiplas de escolhas, por exemplo: no âmbito da tecnologia, marcas variadas de um determinado produto para comprar; no âmbito social novas estruturas de família (antes pai-mãe-filhos, agora casais homossexuais, mãe/pai solteira/o, entre outras). E este pluralismo, ou melhor, esta diversidade de opções tecnológicas e sociais do nosso cotidiano se alia intimamente com a secularização.

Esse pluralismo social se reflete também no campo religioso, com uma diversidade maior de ofertas, cultos, rituais e novos movimentos religiosos da pós-modernidade. Apesar de não ser exatamente tão novo quanto o Movimento da Nova Era, as religiões afro e a Umbanda em particular tomaram novo impulso quanto a sua disseminação, a partir deste quadro social de múltiplas opções.

1.2. A religião num mundo secular

Com tal abertura para novas perspectivas e novas formas de pensar e agir, a sociedade do mundo desencantado é uma sociedade problemática, descontínua, heterogênea, fragmentada e fragmentária. Isto afeta também o campo religioso, porque a luta pelos interesses e necessidades materiais constitui o conteúdo decisivo da vida cotidiana. Um contexto de escassez de oportunidades e recursos leva à concorrência e à conseqüente satisfação de uns (a minoria) e à insatisfação de outros (a maioria), gerando conflitos, miséria de uns e esbanjamento de outros e, diante da ciência, do absurdo e do insuportável, há uma necessidade de justificação da situação. Weber (1991, p. 357) afirma que

a substância específica da salvação no 'além' pode referir-se mais à liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre ou mais à liberação do desassossego e da transitoriedade, sem sentido, da vida como tal ou mais à liberação da inevitável imperfeição pessoal, seja esta concebida mais como mácula crônica ou como inclinação aguda ao pecado ou, de modo mais espiritual, como anátema que prende os homens na obscura confusão da ignorância terrestre.

De qualquer maneira a transcendência entra neste momento, como provedora de sentido para o absurdo do mundo, salvando o homem das misérias da vida profana e colocando promessas para a vida pós-morte. Para Weber (1991), este é o papel da religião.

O estudo das religiões é um meio de dissecar cientificamente o processo de racionalização e desencantamento do mundo. Isso devido à compatibilidade e reforço mútuo entre os princípios que racionalizam a atividade cotidiana e os princípios que regulam a atividade religiosa. Há uma conexão entre uma determinada forma de racionalidade (idéias e interesses) e uma determinada estrutura social (daquele momento), com implicações mútuas. Por um lado, o desenvolvimento progressivo de uma nova forma de racionalidade, por exemplo, quando o carisma⁴¹ provoca em primeira instância uma ruptura, leva a uma nova ordem e a uma nova rotinização. Por outro lado, entre a revolução e a ordem, o processo de objetivação e de rotinização do carisma assegura a progressiva estabilização e legitimação da nova estrutura social, dentro da comunidade praticante. Quanto mais rotinizada, mais estável estará a sociedade. O resultado final é o domínio da razão prático-instrumental sobre a vivência particular e específica.

⁴¹ No conceito de Weber (1991, p. 280), força extracotidiana, “um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido”, que pode provocar um impulso de mudança na sociedade vigente.

A racionalidade técnico-instrumental corresponde a uma ação racional, em que há um objetivo a ser alcançado, temos a definição dos meios adequados para se chegar a este fim e temos clareza das conseqüências. Os objetivos podem estar pautados em fins (econômicos), valores (ideais) ou tradição (costume arraigado). Essa racionalidade, para Weber (1991), apresenta-se como meta final e auge no processo progressivo de racionalização da sociedade. Nela, a mensagem original de salvação, própria do espírito carismático, torna-se pura fachada ideológica da ordem social assegurada pelo interesse da classe dominante. É o caso da sociedade capitalista contemporânea.

A ação racional, no âmbito religioso, é assim descrita por Weber (1991)

a ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. Assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica 'mágica' do conhecedor faz cair chuva do céu. E as fagulhas produzidas pelo pau esfregado na madeira são, como a chuva obtida pelas manipulações do fazedor de chuvas, um produto 'mágico' (Weber, 1991, p. 279).

Isto para demonstrar que a ação ou o pensamento religioso não pode ser separado da vida cotidiana e, portanto, assim como no campo político, social, econômico, também no religioso há um processo de racionalização, o que antes era dominado pela magia, agora está sob o domínio das ciências (Weber, 1991). Ou seja, as explicações do porquê de chover mais em determinada região que em outra, que antes era dada pela vontade dos deuses, passa a ter outra explicação – formação das nuvens.

Sendo assim, para justificar a continuidade e relevância da religião é reforçado o aspecto da salvação, uma vez que os

males que atingem o indivíduo são calamidades que o deus mandou e conseqüências do pecado, das quais o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando 'salvação', mediante um comportamento que agrada ao deus – a 'piedade'. É praticamente

apenas neste sentido elementar e racional da liberação de males concretos que aparece ainda no Antigo Testamento a idéia, de graves conseqüências, de 'salvação' (Weber, 1991, p. 302).

Deste modo, a religião propõe com uma mensagem de salvação, que se busque, através do bom comportamento viver bem aqui, com justificativa própria e, no além, pela promessa. Para as camadas mais privilegiadas economicamente, o papel da religião passa a ser o “de ‘legitimar’ seu modo de viver e a situação em que vivem” (Weber, 1991, p. 335).

Ainda segundo Weber (1991, p. 332), “a religiosidade vinculada a um salvador é outra forma⁴² típica e, naturalmente, existem entre ela e a transformação em magia pura as mais variadas conexões”. É, assim, aberto um leque de opções, tanto na elaboração de justificativas para as situações do mundo profano, quanto nas promessas para o além.

Para Pierucci (1997, p. 111), “a secularização consistiria, assim, em momentos em que os limites do campo religioso (muitas vezes arbitrários, posto que sempre cambiantes) alternadamente se contraem e se expandem”. As regras de expansão da religião e seus meios de difusão e propaganda são, nesta perspectiva secularizada as mesmas do mercado de serviços. Passa a existir um campo de mercado religioso e um consumidor religioso. A religião, a partir daí, depende das forças mercantis da oferta e da procura, devendo adaptar-se às novas demandas. A religião, ou a experiência religiosa, passa a ser individualizada (sem ser individualista), porque foi privatizada, ou seja, não é mais necessária a mediação de um líder religioso ou uma comunidade religiosa para legitimar a experiência. Daí a secularização da religião.

⁴² Weber se refere a religião de salvação como uma forma de adaptação da religiosidade às necessidades da população.

Por outro lado, a ordem social continua precária, o mundo está desencantado, os problemas sociais e econômicos continuam sem justificativas plausíveis para os que sofrem com eles. A religião foi empurrada para a periferia – como forma de explicação do mundo e centro da coesão social – mas, apesar de ter perdido grande força de influência e decisão no campo laico, ela aparece, ainda, capaz de dar um significado (às vezes transcendental: ‘é a vontade de Deus!’) às situações de sub-existência e desigualdades sociais as mais diversas. Essa nova significação possui características inesperadas, características estas de um ‘reencantamento’ do sagrado, visível principalmente nas manifestações religiosas e, por isso mesmo, também no assim chamado ‘reencantamento’ pela religião.⁴³

Isto pode parecer, ao ‘menos avisado’, que o divino ou o sobrenatural⁴⁴, nas suas formas mais clássicas, sofreram uma retração para o fundo das consciências humanas. Poderia se pensar numa morte do sobrenatural. Berger (1985), em sua análise da religião e construção do mundo, considera que o ser humano constrói a sociedade em um processo dialético que possui três momentos: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. O primeiro consiste na expressão humana no mundo, com sua base biológica e sua relação com a natureza. A partir daí ele constrói sua cultura⁴⁵. A objetivação é o momento em que, uma vez produzido este mundo, ele permanece quer se queira, quer não. É aí que a cultura que deriva do homem passa a confrontar-se com ele e o mundo atinge o caráter de realidade objetiva. Essa realidade, que se torna coercitiva, e que foi produzida pela exteriorização da consciência, enfrenta a consciência como um fato externo. Quando o indivíduo

⁴³ Cf. Pierucci (1997)

⁴⁴ É entendido por sobrenatural: “categoria fundamental da religião, sobretudo a afirmação ou crença de que há *uma outra realidade*, e de significação última para o homem, que transcende a realidade dentro da qual se desenrola nossa experiência diária” (Berger, 1997, p. 21).

reabsorve a consciência do mundo objetivado de tal forma que “as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência” (Berger, 1985, p. 28), a sociedade, então, desempenha um papel de formação da consciência individual. E este é o momento da interiorização das produções do mundo, em busca de uma identidade individual-social.

A religião parte daí como a empreendedora estratégica na construção do mundo, já que ela representa a auto-exteriorização máxima do ser humano com seus sentidos sobre a realidade.

Sob este ângulo, Berger (1997, p. 23) expõe que a secularização, mais do que a separação entre igreja e estado, é “aplicação a processos dentro da mente humana, isto é, a secularização da *consciência*”, entendido como uma secularização nascida do próprio ser humano, de dentro de si. Estariam, então, as igrejas ou as práticas dentro dos rituais das instituições religiosas em declínio, o que geraria uma forte crise teológica. Crise porque a secularização da consciência pressupõe uma desilusão ou, antes, uma insatisfação com a instituição religiosa. O encanto, porém, pelo sobrenatural ou transcendental não está em crise, ele existe e é forte. Sendo assim, não há uma morte do sobrenatural mas, sim, uma busca de alternativas para um reencantamento religioso, facilitada pelo quadro de diversidade oferecido no campo pós-moderno.

Para este autor, dentro deste quadro maior, a perspectiva é de que certas religiões sobrenaturais, mais recentes, possam sobreviver e, em contrapartida pode-se esperar uma reação das comunidades religiosas mais tradicionais, mesmo se a tendência geral de secularização continuar.

⁴⁵ Entendida cultura como a “totalidade dos produtos humanos”: materiais e não materiais. (Berger, 1985, p. 19)

1.3. Mudança de paradigma

Muito mais do que ligados a uma determinada data, os períodos pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade estão ligados ao processo de industrialização, urbanização e suas conseqüências nos diversos setores da sociedade, que ocasionaram mudanças no modelo de pensamento e de ação, ou seja, de paradigma.

Na pré-modernidade a sociedade era organizada segundo os critérios da teologia vigente, os atores sociais e os sistemas simbólicos giravam em torno de um universo religioso fundamentalmente ritual – mágico-religioso – (Oro e Steil, 1999), ou seja, a verdade, a beleza e a moralidade existem como realidades reveladas através do representante religioso, o mago ou o sacerdote, ganhando este, também, poder político.

Na modernidade há uma visão particular das possibilidades e direção da vida social, com origens no Iluminismo e baseada na fé no pensamento racional. Na perspectiva moderna, a verdade, a beleza e a moralidade existem como realidades objetivas que podem ser descobertas, conhecidas e compreendidas através de meios racionais e científicos. Essa opinião não só torna o progresso inevitável, mas fornece uma base para o aumento do controle sobre a condição humana e maior liberdade individual.

Muitos autores refletem sobre a modernidade influenciando a sociedade. Dentre eles destaca-se Lyotard (1998) para o qual a história humana possui um começo, um meio e um fim em um processo linear que toma conta de todos os aspectos do ser. A modernidade é marcada pela existência de grandes verdades que devem ser seguidas sem a 'preocupação' de questioná-las: na ciência, Auguste Comte, com sua teoria de uma marcha inexorável de todas as sociedades para

progresso; na economia, Karl Marx com sua análise dos conflitos entre as relações de produção e as forças produtivas. Também na religião, representada pelo cristianismo, onde as certezas são únicas e eternas. Essas certezas permanentes deveriam trazer um sentimento de unidade e segurança. Para o conhecimento o importante é o 'ser', uma vez que ele é o portador da razão, do saber e das informações teóricas. Nesta visão, a ciência, segundo Lyotard (1998, p. IX)

era vista como algo auto-referente, ou seja, existia e se renovava incessantemente com base em si mesma. Em outras palavras, era vista como atividade 'nobre', 'desinteressada', sem finalidade preestabelecida, sendo que sua função primordial era romper com o mundo das 'trevas', mundo do senso comum e das crenças tradicionais, contribuindo assim para o desenvolvimento moral e espiritual da nação.

A pós-modernidade, segundo o mesmo autor, surgiu em reação à visão moderna em que a beleza, a verdade e a moralidade possuem uma perspectiva objetiva. Em vez disso, o que adquirimos com a vida social é apenas a maneira como nela vivenciamos nossas experiências, e há muitas e mutáveis formas de fazer isso.

Para Lyotard (1998, p. XV) a pós-modernidade “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras do jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do séc. XIX”. Sob esta visão não há entidades fixas, sejam sociedades, comunidades ou famílias. O que há é um constante fluxo de modelos abstratos, histórias e representações que perpassam por todos os níveis sociais. A sociedade é considerada desenvolvida se houver largo uso de tecnologia, e se houver mudanças políticas, sociais e religiosas que se acredita ocorrerem como resultado da aproximação tecnológica. O desenvolvimento tecnológico implica, entre outras coisas, no processo em que as populações tornam-se mais urbanas e tenham mobilidade geográfica e social. As organizações tornam-se mais burocráticas à medida em que a divisão do trabalho adquire caráter mais complexo e a religião

declina em influência pública, embora não necessariamente em importância individual e intimista.

Com o questionamento dos conceitos e quadros teóricos da fase anterior, adentramos na pós-modernidade e, pela diversidade de enfoques, estão à disposição, agora, várias verdades. O quadro apresentado é essencialmente cibernético-informático e informacional. Isto porque a informação existe em função da eficácia, o que conta é a quantidade de conhecimento, informação, tecnologia disponível e a otimização das performances do sistema. Ocorre a substituição da ciência meta-filosófica, para uma quantificável, verificável, porque a valoração ou a legitimação do estudo passa pela possibilidade de quantificar o objeto de estudo. A ciência deixa de ser vista como fundada na 'vida do espírito' ou na 'vida divina' para ser um conjunto de mensagens possíveis de serem traduzidas em quantidade de informações (bits). O conhecimento essencialmente cibernético, informático e informacional possui estudos sobre a inteligência artificial enquanto desvenda a estrutura e o funcionamento do cérebro e os mecanismos da vida. O saber científico, sob o olhar do visitante menos atento, parece uma espécie de discurso. Mesmo porque a linguagem, enquanto mecanismo de sua produção e de sua compatibilidade com a máquina apresenta técnicas muito aprimoradas e diversificadas, tais como

a fonologia⁴⁶ e as teorias linguísticas, os problemas de comunicação e a cibernética, as matemáticas modernas e a informática, os computadores e suas linguagens, os problemas de tradução das linguagens e a busca de compatibilidades entre linguagens-máquinas, os problemas de memorização e os bancos de dados, a telemática e a instalação de terminais 'inteligentes' (Lyotard, 1998, p. 3).

Isso é reflexo da preocupação crescente também quanto ao acesso às informações, que passa a estar ao alcance não mais da 'classe política tradicional'

⁴⁶ Estudo dos fonemas de uma língua.

mas, principalmente, dos 'dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais' (Lyotard, 1998, p. 27) e também dos políticos. Neste contexto, muda-se a escala de valoração que estabelece a finalidade da vida, já que esta é transferida ao zelo de cada um: cada qual é entregue a si mesmo. Isso porque os estados-nações, os partidos, os profissionais, as instituições e as tradições históricas perdem seu atrativo.

Este avanço tecnológico gera impactos na ciência, vista como algo quantitativo, onde há certa perda da qualidade; vista também como valor de troca, desvinculada do produtor e do consumidor, em que o cientista é mero empregado da ciência, pesquisando para o solicitador que tiver maior poder econômico. Também a noção de ordem e a ascensão da desordem sofreram alterações e lá onde antes havia um processo de início, meio e fim, agora há grande variedade de metodologias; o que é desordem para um grupo, pode ser ordem para outro. Além do mais, sem o saber científico e técnico não se tem riqueza, a competição econômica é determinada pela capacidade de produzir, armazenar e distribuir informações.

Ninguém melhor para embasar essa discussão que Weber (1991). Ele desenvolveu uma teoria geral para explicitar que toda sociedade, ao longo de sua história, passa de um período pré-racional para um período de racionalidade máxima. Este processo ocorre tanto no âmbito político-social-econômico, como também no religioso, pois há um *ethos* comum, uma correspondência, uma mesma lógica no conjunto de valores que orientam o primeiro e o segundo campos. A correspondência é uma constante. Do período mais irracional para o período de máxima racionalidade, a visão de mundo muda de domínio: antes, pela vontade dos deuses, pelas forças da natureza, pelas emoções instintivas, pela tradição e pelo

carisma; depois há uma reflexão sobre os objetivos a serem atingidos, os meios adequados para atingi-los e as conseqüências das ações para atingir os objetivos. No campo sócio-político-econômico, passa-se do pré-capitalismo baseado na força bruta e na espada, para o capitalismo baseado em leis e na burocracia como resposta para a organização e o poder racionais. No campo religioso, vai-se da magia e o domínio da superstição, para uma racionalidade em que as explicações são dadas pela ciência.

À medida em que avança o processo de racionalização, diminui o encantamento do mundo (Weber lamenta isso). A racionalização (ciência, tecnologia e burocracia no mundo capitalista) representa a forma mais acabada de desencantamento do mundo, uma vez que se perde de vista o sentido (o fim último ou projeto maior) e as ações se tornam fragmentadas, especializadas, departamentalizadas. Aquelas ações cheias de encantamento (porque tinham mais relação com os deuses, com a natureza, com as emoções), numa sociedade extremamente planejada e racional perdem o sentido de existirem, por isso se diz sociedade em 'desencanto' ou 'desencantamento' do mundo.

Estas mudanças são notadas em todas as esferas sociais e, como não poderia deixar de ser, interferem também na esfera religiosa.

Tais mudanças fazem parte do processo de secularização, cuja discussão se acalorou nos anos 80, com o discurso de um 'despertar religioso', devido à mudança de paradigmas, ao aumento dos novos movimentos religiosos que vivenciavam e a multiplicidade de experiências religiosas, características próprias da pós-modernidade.

Martelli (1995, p. 411), através de uma ótica sócio-histórica interpreta "o presumido 'despertar religioso' dos últimos anos, dentro da hipótese do 'eclipse da

secularização', que deve ser entendido no sentido da co-presença, na sociedade contemporânea, de elementos de secularização e dessecularização”.

Isso porque, na sociedade pós-moderna, a religião possui uma desenvoltura bem mais complexa do que possa parecer à primeira vista. Esse 'despertar religioso' não implica necessariamente numa 'eclipse da secularização'. Martelli (1995) usa a palavra 'flutuação' para designar a transição entre secularização e dessecularização que a sociedade e conseqüentemente a religião têm experimentado. Designa esta palavra porque, dependendo do ângulo de abordagem, pode-se perceber que há busca cada vez maior de uma relação pessoal com a religiosidade, em suas mais diversas manifestações; enquanto que, junto às instituições religiosas tradicionais, assiste-se a uma perda de poder sobre os fiéis de um modo geral.

Se na modernidade o quadro religioso era composto por vários fiéis com um único campo de significação e um sistema simbólico religioso, na pós-modernidade um único fiel pode possuir vários campos de significação e vários sistemas religiosos, ou seja, diferentes denominações religiosas⁴⁷. Se, por um lado, o fiel possui maior possibilidade de escolha, por outro, as instituições religiosas devem se adaptar às essas novas condições para se manterem.

É bom lembrar que a pós-modernidade não é o resultado ou um estado simplesmente posterior à modernidade. Para Martelli (1995), por exemplo, há uma co-existência entre ambas, enquanto processos co-temporais, mas com paradigmas, formas de pensar e agir diferenciados. A distinção está no fato de que a modernidade é dominada pela idéia de que a história é um processo linear e que o 'novo' tem sempre algo do 'velho', ou seja, a superação acontece a partir de uma nova reapropriação dos fundamentos anteriores ou originais. Enquanto isso, a pós-

⁴⁷ Cf. Pierucci (1997) associado às aulas ministradas, em fevereiro de 2001, pela Profa. Sandra Duarte no Propedêutico do Mestrado de Ciências da Religião-UCG.

modernidade “caracteriza-se não somente como novidade a respeito do moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência do ‘fim da História’” (Vattimo *apud* Martelli, 1995, p. 421). Esse ‘fim da história’ deve ser compreendido dentro da prática historiográfica e no plano metodológico como a dissolução da idéia de história como um processo unitário e linear. A pós-modernidade, portanto, não é processo seguinte à modernidade, mas sim, um processo reacional diante da crise provocada pelos problemas apresentados nessa última.

Um dos aspectos da pós-modernidade é que “os rápidos progressos da tecnologia aparecem agora, com clara evidência, sob o signo da ambigüidade, concorrendo não somente para a melhora das condições de vida, mas também ameaçando a própria existência da vida sobre o planeta”, segundo Luhmann (*apud* Martelli, 1995, p. 10). Sob o prisma religioso Martelli explicita que há

uma renovada capacidade de agregação e identificação, como mostra o inesperado surgimento nos Estados Unidos do neofundamentalismo evangélico (...). Ao mesmo tempo, (...) assiste-se à multiplicação e difusão de cultos, seitas e novos movimentos religiosos, acompanhados do crescimento de grupos e movimentos eclesiais e do novo interesse por formas de magia e esoterismo (Martelli, 1995, p. 9-10).

O conceito de pós-modernidade, assumido nesse trabalho, envolve principalmente, as características explicitadas acima de ambigüidade dos elementos tecnológicos e que a abertura para a pluralidade, propicia uma diversidade religiosa.

Sem dúvida os elementos da modernização e do rápido desenvolvimento tecnológico atuais fazem pano de fundo para este quadro da pós-modernidade, numa direção ‘des-secularizante’. Há um aparato modernizante sobre todas as atividades humanas, mas as necessidades primordiais do ser humano ainda estão presentes. A respeito disso, Parker (1995) afirma que

por trás de toda esta dramatização moderna estão os velhos temas que constituem os núcleos estruturais da mitologia tradicional: a busca da felicidade, a eterna luta entre o bem e o mal, a existência de poderes sobrenaturais incontroláveis e a necessidade de dominá-los (pelo menos simbolicamente, por meios vicários), as ameaças à existência e à regulamentação da sociedade, a escassez e suas soluções, a vida e a morte, como dialética do acontecer do homem, enfim, o mistério que encerra a relação face a face, o amor, o erotismo, a fecundidade, a polaridade do cotidiano e o extraordinário nos fluxos da vida (Parker, 1995, p. 339).

Não que se faça uma correlação direta entre a televisão, o vídeo, o computador como aparelhos mágicos. Houve, sim, um deslocamento das representações míticas: dos elementos da natureza com sua conhecida sacralidade e mistério, para os produtos da tecnologia, uma 'remitologização' com 'produtos enlatados', já que com o aumento considerável da produtividade do trabalho e o aumento do tempo ocioso, abriram espaço de consumo, que foi rapidamente preenchido pelas novas tecnologias (Parker, 1995). A seguir, o autor considera que isso empobreceu e autolimitou a capacidade de expansão da comunicação e que, por causa disso, "estamos num processo de 'des-secularização'" (Parker, 1995, p. 339). Aliando a fatores que ameaçam a vida (doenças, seca, peste, guerras, etc.), a desigualdade social, a 'destruição da solidariedade', entre outros do gênero, pode-se dizer que

a cultura moderna encerra a destruição, não só da cultura 'tradicional', mas também da própria capacidade de sobrevivência da cultura, nada mais. Por isso, principalmente, a cultura moderna abre a passagem para o ressurgimento do religioso. Porque no sentido religioso, a coletividade reencontra sua solidariedade fundamental e é capaz de reconstruir-se como coletividade que supera (real e ritualmente) os imponderáveis e arbitrários que ameaçam sua própria subsistência como coletividade. É certo que a busca da restituição do laço fundamental da coletividade encontra também outros rumos, porém o caminho das religiões está sempre disponível, e é o que está utilizando a esmagadora maioria dos povos do Terceiro Mundo (Parker, 1995, p. 342).

Essa disponibilidade religiosa para reconstituição cultural da coletividade, serviu de instrumento na história dos ex-escravos no Brasil, que para manterem sua identidade, recorreram principalmente à religião, na qual

muitos traços culturais dos negros se conservaram no Brasil e se integraram à cultura brasileira. Não obstante a situação de escravos em que se encontravam. Deslocados violentamente do seu ambiente nativo. Afastados do seu⁴⁸[sic] familiar e social. Mutilados nas manifestações próprias de suas culturas. A sua resistência cultural mostrou-se particularmente notável no modo de preservar as religiões. Certamente porque é a religião uma manifestação de cultura espiritual. Manifestação de vida espiritual persistente e capaz de resistir, mais que qualquer outra, à obra de desfacelamento e dissolução imposta por vezes pelos conflitos de culturas (Valente, 1942, p. 8-9).

Também Pordeus Júnior (1999) reforça esta perspectiva, observando que a Umbanda tem origem na prática religiosa dos povos bantos (o motivo mais forte é que a maioria dos escravos importados para o Rio de Janeiro era de cultura banto), que foram mesclando as práticas católicas, indígenas e européias. Os terreiros hoje são bastante diversificados, tanto na estrutura física, ligada às condições financeiras dos grupos que os integram, quanto na estrutura das práticas rituais cotidianas, ligada ao grau de influência das tradições formadoras iniciais.

Ao comparar o espaço sagrado, o tempo ritual e a memória em terreiros de Umbanda do Brasil e de Portugal, Pordeus (1999, p. 64) conclui:

a representação do espaço sagrado é o mesmo, ordenando o ritual. Isso nos remete a outra categoria gêmea, o tempo, onde lugar, gestos e memória constituem uma só unidade e encontram-se presentes tanto na sociedade portuguesa como na brasileira, constituindo os fundamentos do conhecimento. Os sentimentos, as emoções, os juízos, os valores condicionam qualquer pensamento ou representação sobre a vida humana, e correspondem às propriedades tanto de uma sociedade como da outra. Porém, ao mesmo tempo, permanecem com seu caráter universal.

⁴⁸ Do original, se referindo a 'seio familiar e social'.

A verticalização para o assunto da Umbanda se justifica porque, seguindo essa linha de pensamento, serão analisadas as suas características gerais, para posteriormente observar como esta religião procura adaptar-se aos tempos atuais e, ainda, sua relação com o fenômeno de reencantamento.

CAPÍTULO II

A UMBANDA E SUA REPRESENTATIVIDADE HISTÓRICO-SOCIAL

Será que se poderia encontrar elementos da pós-modernidade, na prática da Umbanda? Para tentar responder a isso, é preciso que se passe primeiro, pela historicidade dessa representação religiosa, para depois se deter sobre a proposta.

Ao iniciar esta parte, cabe apresentar o que se entende por Umbanda. Segundo Birman (1985, p. 25-6), a Umbanda é considerada um “agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão”. Essa dispersão pode ser interpretada como diversidade, se se considerar as influências de sua formação e o processo, em pequenas comunidades, do desenvolvimento de seus rituais próprios. Para tal, cada ‘terreiro’ ou ‘centro’ resgatou de forma mais marcante a tradição do espiritismo kardecista para uns, ou a tradição do Candomblé para outros, ou, ainda, a tradição da Igreja Católica.

Importante salientar que as manifestações religiosas brasileiras com ascendência africana foram, desde o início, uma tentativa de adaptação dos negros

escravizados que vinham de tribos e tradições (inclusive religiosas) diferentes, para manter uma identidade cultural que os caracterizassem. Como disse Berkenbrock (1998, p. 143)

exatamente por causa da complexidade, não se pode dizer que existem regras que possam explicar o desenvolvimento desse processo. O desenvolvimento desse processo é, porém, melhor entendido quando interpretamos o sincretismo dentro da dinâmica do desenvolvimento da sociedade como um todo e do crescer junto de diversas religiões.

A Umbanda é uma religião sincrética por formação, seja por suas raízes afro (representadas pelo Candomblé), seja por suas raízes européias (Igreja Católica e espiritismo kardecista), seja por suas raízes indígenas (a figura do pajé, representada pelo 'Caboclo', utilização de plantas específicas, entre outros), em diferentes ocasiões e dependendo da região com maior ou menor grau de influência desta ou daquela parte. Por isso, podemos observar sua diversidade e capacidade de adaptação e sobrevivência. Este é um estudo sobre a característica fundamental na Umbanda, que é a constante adaptação, que consiste na adoção de novos elementos sem perder seu eixo principal, que é a comunicação com os espíritos.

2.1. Um passeio histórico

Durante o tráfico de escravos para o Brasil, negros de quatro principais grupos foram trazidos: os sudaneses (especialmente dos yoruba e dahomeanos) os islâmicos (especialmente Peuhls, Mandingas e Haussa), os bantos de Angola e Congo e, finalmente os bantos de Moçambique. Cada um com sua própria expressão religiosa (Berkenbrock, 1998).

Apesar dos negros trazidos serem de regiões diferentes da África, com suas diferentes manifestações religiosas, e apesar de serem proibidos de realizar seus

próprios cultos, entre eles sobreviveu a prática de certos rituais. Por exemplo, sobre a subsistência do culto aos antepassados no Brasil, Bastide (1985, p. 185) cita

a importância do enterro, dos rituais de separação entre os vivos e os mortos, a idéia de que as almas dos falecidos reuniam-se à grande família espiritual dos ancestrais no outro lado do oceano. Esse cuidado de render aos mortos o culto que se lhes devia, a fim de que não se vingassem, para que não viessem perturbar seus filhos com doenças ou pesadelos, explica a importância que o cerimonial de enterramento conservou entre todos os afro-ameríndios.

Esse é o quadro que Prandi (1999) considera a primeira fase das religiões afro no Brasil, como sendo a do sincretismo com o catolicismo e, em grau menor, com as tradições indígenas. Assim que chegavam ao Brasil, os negros eram batizados e logo depois mandados para pontos diferentes do país. Somente parcialmente a religião negra podia ser reproduzida. Isto se explica pelo fato de o culto aos antepassados estar ligado ao ancestral do clã familiar ou do povoado. Com a dispersão dessas comunidades a célula familiar se dissolveu e este culto perdeu sua força, sobrevivendo em contrapartida o culto aos orixás como divindades ligadas às forças da natureza e que poderiam fazer a ponte entre os homens e o transcendente. Neste estágio as religiões afro-brasileiras apresentaram, como era de se esperar, uma dependência grande em relação ao catolicismo.

A partir do fim da escravidão, a liberdade religiosa é legalmente permitida, mas limitada. A religião oficial era a Católica Romana. Então os negros

começaram a organizar-se em grupos, formaram-se, principalmente em torno do Rio de Janeiro sobretudo grupos – do ponto de vista religioso – marcados pela cultura banto. Eram africanos e seus descendentes advindos, sobretudo de Angola, Moçambique e Congo. As formas de expressão religiosa destes grupos eram no início, uma continuidade simplificada das expressões religiosas dos bantos africanos (Berkenbrock, 1998, p. 148).

Sendo assim, a tradição que predominou nas primeiras organizações pós-escravidão foi a banto, que conhecia uma série de divindades ou espíritos, bons e

maus. Nela se confirmou a influência Católica e a identificação entre Orixás e santos católicos foi também assumida. Segundo Berkenbrock (1998, p. 150)

a esta base religiosa banto, sobre a qual já se encontravam influência de elementos do Candomblé e elementos católicos, juntou-se outra influência: a teoria espírita. A doutrina de Allan Kardec não veio apenas confirmar a fé na existência dos espíritos, como contribuiu para que houvesse uma organização no mundo dos espíritos. (...) As idéias espíritas também contribuíram para se configurar o papel do intermediador (médiun) entre espíritos e pessoas.

Assim, a diferença entre Orixás (espíritos da natureza) e as entidades banto (espíritos de antepassados) recebeu, como veremos mais tarde, pelo espiritismo, uma explicação lógica com a idéia dos diferentes estágios de desenvolvimento dos espíritos e das almas.

No conjunto de crenças dos bantos havia a crença num ser superior, criador do mundo. Diversos nomes eram usados para designar este ser: Nzambi ou Zâmbi (em Angola), Nzambiam-pungu ou Zambi-ampungu (no Congo), entre outros. Alguns destes nomes são ainda conhecidos no Brasil, mesmo que em versões modificadas, transmitidos, sobretudo, por canções. Além disso, eram conhecidos dos bantos uma série de divindades ou espíritos, bons e maus.

Em seu culto no Brasil, os grupos de influência banto invocavam os espíritos dos falecidos e antepassados. Em alguns escritos, por volta de 1900, estes grupos são chamados de 'Cabula' e, em torno dos anos 30, são chamados de Macumba, nome sob o qual se tornariam conhecidos em todo o Brasil.

Devido às enormes mudanças ocorridas nesta tradição religiosa, o nome Macumba adquiriu um significado pejorativo. Palavras como Quimbanda, Embanda e Umbanda são variações do vocábulo em banto usado para designar o sacerdote em Angola e no Congo. No Brasil passaram a ter o sentido tanto do local, quanto do grupo que praticava o culto. Esses nomes são assumidos pelos grupos religiosos

entre 1920 e 1940. Com o tempo, os nomes Quimbanda e Umbanda prevaleceram. Os adeptos da Quimbanda são apontados pelos da Umbanda como praticantes de magia negra, com intenção de prática do mal, apesar de ambos pertencerem ao mesmo movimento religioso (Berkenbrock, 1998).

Paulatinamente, de forma segura, a tradição Yoruba começa a influenciar os grupos da Macumba. A influência de elementos católicos sobre os cultos da Macumba que já havia sido iniciada, a partir daí é assumida. Juntou-se também outra influência, a teoria espírita kardecista (doutrina de Allan Kardec), nascida na França e que chegou ao Brasil por volta de 1863. Essa influência incluía a legitimação da religião afro perante uma sociedade branca e, ao mesmo tempo, possibilitou a união dos espíritos da natureza com os dos antepassados, através da teoria kardecista de múltiplas vidas (reencarnação) para que o espírito se aprimore ou evolua, eliminando os erros que contribuem para o seu carma.

O contexto acima compõe o quadro que Prandi (1999) chamou de segundo momento para as religiões afro: no final do séc. XIX foi introduzido no Brasil o espiritismo kardecista, que conseguiu adeptos, principalmente entre os brancos da classe média. Neste momento veio a oportunidade de 'limpar' a nova religião afro, simplificando seus rituais iniciáticos, adoção do linguajar kardecista e eliminando quase que por completo os sacrifícios de sangue, mas preservando alguns rituais de oferenda, em determinados terreiros. Ao mesmo tempo que buscava uma legitimação junto à população branca e mais próxima do centro⁴⁹ das cidades. Por isso se chamou 'teoria do branqueamento', ainda hoje discutida.

⁴⁹ Essa fuga da periferia não é só geográfica, mas principalmente ideológica. É um 'sair para fora' da classificação marginal imposta pela sociedade.

Os quatro elementos (tradição Banto, Candomblé, Espiritismo e Cristianismo) forneceram a base teórica para um novo movimento religioso, para o que se pode chamar de uma nova religião: a Umbanda.

Pode-se perguntar então como esta nova religião se organizou a partir daí ou como ela se institucionalizou e qual seria o papel das federações. Para Birman (1985), a primeira tentativa de federalização aconteceu em 1937, com Zélio de Moraes, num modelo ideológico de 'embranquecimento' mais radical, com destituição de símbolos africanos: a chamada 'União Espírita do Brasil'. A iniciativa acabou fracassando, tanto por movimentos contrários à ideologia, quanto pelo aparecimento posterior de outras federações.

Negrão (1996) entende que as primeiras federações só surgiram na década de 50, principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Em contrapartida, na figura da recém criada CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) esta foi uma época de grande campanha da Igreja Católica, contra o Espiritismo Kardecista, mas o alvo, na realidade, era a Umbanda. A afirmação pode ser constatada claramente na declaração para a imprensa do então Secretário Nacional de Defesa da Fé, o franciscano Boaventura Kloppenburg como resultado de suas 'pesquisas' nos centros e terreiros de São Paulo

Deus mandou que não evocássemos os espíritos, ordenou que não praticássemos a magia. Sendo 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 assistir às sessões espíritas e às práticas de magia nas tendas ou terreiros de Umbanda (Kloppenburg, A Gazeta, de 29 de novembro de 1956, apud Negrão, 1996, p. 84).

Por esta declaração pode-se notar também que a Igreja tinha um aliado, a imprensa conservadora, que fazia questão de escrever contra as religiões afro com termos que denotavam estigma e degradação, conceitualizando, ou melhor,

desqualificando-a como: 'macumba', ritual de 'alvitante degradação humana', espetáculo 'repugnante' e 'indescritível podridão' para o espírito humano.

Por estes motivos, os primeiros anos da década de 60 foram marcados pela intensa atividade organizativa das federações de Umbanda, numa busca de legitimidade. Promovendo, então o II Congresso Nacional e o I Congresso de São Paulo, resoluções importantes vieram em consequência, tais como: considerar a Umbanda como 'obra de educação' e a divulgação de sua cristianização e moralização para que não mais representasse qualquer perigo, "devendo, portanto, serem removidas as restrições legais à sua prática" (Negrão, 1996, p. 94). Aliado a estes fatos a eleição de umbandistas, como o deputado Átila Nunes, aliados e simpatizantes, ajudaram a defender a Umbanda, perante as leis. Também houve um reconhecimento oficial da influência da Umbanda, já que passou a ser indicada como opção de religião na pesquisa do censo brasileiro do IBGE⁵⁰, a partir de 1964.

Aqui emerge o que Prandi (1999) chamou de terceiro momento da religião afro: a partir da década de 60, surgiu uma reação contra esse branqueamento e um desejo de voltar às origens africanas para buscar o que seriam as verdadeiras raízes negras. Este movimento foi chamado de reafricanização. O problema é como encontrar 'raízes' em um lugar que tinha também sofrido inúmeras mudanças. E como transportá-las para o nosso contexto, muito diverso do da África.

Com o golpe de 64 não houve necessariamente uma retomada na perseguição, ao contrário, houve um certo crescimento que foi digno de nota em um artigo de 28 de agosto de 1966 no *Diário de São Paulo* (apud Negrão, 1996, p.98) 'Por que cresce a Umbanda?' em que discutia as causas dessa difusão

⁵⁰ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

- 1ª. Não incompatibiliza o seu aspecto 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. 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.*

Na década de 70 vimos a intensificação na formação de novas federações pelo país, bem como a oficialização e o apoio às festas umbandistas por parte do governo de São Paulo (1973), e, as conseqüentes reações por parte da Igreja Católica e da imprensa conservadora. Apesar disso, o processo de regionalização e difusão pelo interior continuou. Através de congressos e seminários buscou-se a padronização para os rituais fúnebres, de batismo e de casamento, além das 'sete linhas da Umbanda'⁵². Tal procedimento surtiu efeito durante algum tempo, mas não teve a amplitude esperada para todos (ou quase todos) os terreiros de Umbanda. Também no final deste período houve uma tensão interna entre a Umbanda 'branca', ou seja, aquela influenciada pelo espiritismo kardecista e que estava atingindo setores da classe mais alta e, de outro lado, a Umbanda invadida pelo Candomblé, que se mantinha próxima às raízes africanas⁵³. A tendência, com o passar do tempo foi a de manter a influência maior do espiritismo kardecista, sem deixar de lado, por exemplo, as linhas do Candomblé.

⁵¹ Como no original.

⁵² Maiores detalhes na cosmovisão da Umbanda.

⁵³ Daí o título do livro do livro de Negrão: "Entre a Cruz e a Encruzilhada", 1996.

Surgiu, neste momento, no Rio de Janeiro o Conselho Deliberativo de Umbanda – CONDU, com intuito de reunir as federações com maior respeitabilidade e reconhecimento religioso. A instituição, porém, acaba não agregando nem cinquenta por cento das federações existentes e enfrenta movimentos que buscavam manter a autonomia de cada terreiro.

No início da década de 80 houve uma desaceleração no crescimento da Umbanda, que foi retomada no final dela. Tal fato se justifica, segundo Negrão (1996), pela recomposição da Umbanda com forças do governo recém eleito, representado por nomes como Orestes Quércia, para governador de São Paulo e Samir Achoa, candidato a deputado federal.

Em meados da década de 90 a Umbanda voltou a ser objeto de perseguição religiosa. Desta vez por parte de “grupos pentecostais, especialmente da Igreja Universal do Reino de Deus, que hostilizaram umbandistas” com ameaças, invasões aos terreiros e acusações de pertença ao demônio (Negrão, 1996, p. 141).

No Uruguai alguns adeptos das religiões neopentecostais vão à praia, na noite de Iemanjá “para conjurar os ‘espíritos diabólicos’ invocados pelos umbandistas” (Oro, 1999, p. 116).

O termo ‘invocados’ relembra um aspecto muito importante: a ‘descida’ do espírito no corpo do ‘médium’ é o cerne do ritual da Umbanda. Por esse motivo é fundamental discorrer com mais detalhe sobre esse fenômeno de ‘baixar o santo’ ou ‘possessão’.

2.2. Possessão: culto e prática

Sem dúvida alguma o aspecto que mais caracteriza o ritual da Umbanda é o estado de possessão ou fenômeno de transe ou incorporação, em que alguns de seus membros atuam. Confirmando isso Ortiz (1999, p. 69) afirma

a religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é portanto o elemento central do culto, permitindo a descida dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores.

A caracterização dessa 'descida' diz respeito, segundo Birman (1985, p. 7-8)

à mudança radical que se processa nas pessoas por intermédio do transe. Somos levados a observar um profundo mistério – a pessoa possuída se torna irreconhecível, muda de uma forma tal que nem seus amigos mais íntimos são capazes de dizer que ali está aquela mesma pessoa que eles conhecem.

Há um desdobramento de personagens com identidades diferentes da do cotidiano daquela pessoa 'possuída'.

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

Para aqueles que não têm ou não tiveram contato com qualquer religião afro ou kardecista, este tema pode provocar arrepio, medo, repulsa ou vínculo automático com a imagem do 'endemoniado' ou da idéia de 'exorcismo'. Tudo isso tem fundamentação histórica. Ao longo dos séculos a Igreja Católica promoveu ataques às religiões de possessão, que incluíam desde acusações formais de 'pagãos', 'hereges', 'primitivos', até perseguições políticas e agressões físicas, por parte de adeptos. Também o Estado participou da repressão a esses cultos, como mostrado na descrição histórica da Umbanda, anteriormente detalhada.

Para os princípios teológicos católicos, historicamente, a possessão ainda é demoníaca e deve ser combatida via exorcismo. Esta ação pode ser vista como "uma dramatização da moral cristã, ordenada rigidamente em torno da dicotomia Bem/Mal" (Birman, 1985, p. 12-4). Mesmo que hoje a aplicabilidade dessa dicotomia não chegue às raias da fogueira, ainda continua como símbolo ou bastião para a devida separação entre os ritos católicos e os das religiões que praticam este fenômeno, como uma tentativa de manter os fiéis mais próximos, sem um confronto direto com o 'outro lado'.

Em contrapartida, para a Umbanda, a possessão é algo benéfico e necessário: "ao invés de expulsar as entidades sobrenaturais, consideradas necessariamente maléficas pelos cristãos, adota um outro lema: conviver com eles" (Birman, 1985, p. 15). E essa convivência inclui qualificar a entidade que 'desce': Ogum, Oxossi, Caboclo das matas, Exu... O leque é grande e não pode ser restringido à dicotomia católica bem/mal.

Na concepção teológica umbandista não é preciso ter santidade ou moral elevada para ter contato com o transcendente (como no catolicismo). Moral e poder funcionam separadamente; basta, para tanto, segundo Birman (1985), reconhecer

em si próprio a presença destes espíritos que querem 'trabalhar' na Terra e permitir a incorporação.

Segundo ainda esta autora, o fenômeno da possessão também já foi ou ainda é tratado como um distúrbio psíquico, na visão psiquiátrica, advindo da quebra de sintonia com os valores e preceitos impostos pelo grupo social, por indivíduos adaptados via comportamento 'racional' e um ego 'normal'. Para os padrões de normalidade sociais o sujeito não pode perder a consciência, sob pena de perder a si próprio. Utilizar o parâmetro saúde/doença para explicar fenômenos culturais, contudo, é não permitir que se entenda a possibilidade do que se passa e, tampouco permite relativizar seus próprios valores. Ainda sob o ponto de vista social, o indivíduo não é totalmente consciente e onipotente no seu modo de se conduzir, mas, sim, fruto de uma interação com o sistema cultural pré-existente.

Portanto, apesar das explicações acima serem coerentes dentro de cada sistema, o fenômeno da possessão ou incorporação não é encarado neste trabalho nem como uma falha da moral (o indivíduo como morada de seres que não deveriam estar ali – teologia católica), nem como uma falha da consciência do sujeito (controle absoluto do seu ser no mundo - psiquiatria). Aqui este fenômeno é trabalhado como uma expressão cultural, religiosa e parte fundamental do culto umbandista. É algo extremamente rico em símbolos, pois representa a tensão de uma pessoa, em tendo ela mesma poder de se apresentar com muitas faces. Aqui está uma das formas de uma tensão apresentada pela Umbanda entre o Um e o Múltiplo, também em sua forma de organização social interna e doutrinária. Mais adiante será retomado esse tema.

Neste ponto cabe destacar o aspecto mágico que está entrelaçado na prática umbandística. Esse aspecto não é novidade pois, segundo Malinowski (1984, p. 19)

não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia. (...) Em todas as sociedades primitivas, estudadas por observadores competentes e de confiança, foram detectados dois domínios perfeitamente distintos, o Sagrado e o Profano; por outras palavras, o domínio da Magia e da Religião e o da Ciência.

A presença desse aspecto mágico na atualidade pode vislumbrar um paradoxo diante do desenvolvimento científico, tecnológico e da forte influência da atitude racional-positiva que deveriam ter expulsado a magia e sua natureza pré-lógica. Ao perceber o 'renascimento' do interesse para esta realidade mágica, porém, parece que essa expulsão não foi completa, nem definitiva, o que vem demonstrar que o sujeito racional é apenas uma faceta do ser integral.

Para falar sobre magia, seria importante primeiro conceitualizá-la. E isto não é tarefa fácil, já que existem inúmeros conceitos, desde os mais ocultistas até os sociológicos/antropológicos. Ao primeiro grupo pertence, o seguinte conceito: "a magia é uma faculdade que tem grande poder, cheia de mistérios muito elevados e que abarca um conhecimento profundíssimo das coisas, seus efeitos, sua diferença e sua relação" (Cornélio Aprippa, *apud* Ribeiro Júnior, 1985, p. 17). No segundo grupo destacam-se Weber (1991), que utiliza o termo para se referir às ações religiosas que se acreditava serem automaticamente eficientes, fosse a meta empírica ou não empírica e Malinowski (1984), que a define como o uso de meios sobrenaturais para tentar alcançar fins empíricos. De qualquer maneira ela pode ser considerada como um conjunto de conhecimentos mediante os quais aquele que acredita, pode realizar coisas que não seriam realizáveis normalmente, e serviria para obter 'poder' sobre a realidade concreta e conseguir fenômenos extraordinários.

O importante a salientar sobre a magia são os pontos de convergência dela com a Umbanda, que podem ser resumidos em relação direta de seres sobrenaturais com os 'mortais'; nos rituais que atraem entidades invisíveis para

prestarem ajuda ao evocador (a diferença é que na Umbanda se ‘invoca’, ou seja, a ‘descida’ é sobre alguém e não há uma obrigação de quem ‘desce’ de ajudar, como dentro da magia); deve-se conhecer o nome do ser evocado e sua importância está ligada ao reconhecimento do nome; a utilização de línguas desconhecidas da realidade brasileira (por exemplo, o português crioulo falado por Pretos-velhos); para determinados rituais, utiliza-se um objeto real, pertencente à pessoa a ser afetada, para ajudá-la ou prejudicá-la, já que, ao apoderar-se do símbolo (objeto), apodera-se ao mesmo tempo da coisa que ele representa; o fato de possuir uma divisão: *branca*, pública, orientada em função do grupo, socialmente aceita e a *negra* que tende a ser mais secreta, ilegal, subversiva, socialmente condenada, geralmente associada à adoração do demônio.

Os aspectos da incorporação foram moldados através da influência dos dois troncos de formação da Umbanda, que lidam com este fenômeno: o espiritismo kardecista e o Candomblé. Negrão (1996, p. 290) considera que

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.

Em contrapartida, a relação Umbanda e tradição africana se modifica, segundo Ortiz (1999, p. 70)

na Umbanda esta característica do transe regulamentado pela tradição africana – a repetição dos mitos, as aventuras e desventuras dos deuses – desaparece completamente. Por outro lado, as divindades negras não descem mais, nem dançam alegremente lado a lado com os homens; elas são substituídas por espíritos que cavalgam o corpo dos médiuns. Ogum, deus da guerra, Oxossi, deus da caça, cedem seus lugares aos Caboclos Rompe-Mato e Arranca-Toco. As raízes africanas, seiva

preciosa que alimenta a vida do candomblé, são cortadas e metamorfoseadas; os deuses evocarão daqui por diante simplesmente o nome das diferentes linhagens às quais os espíritos umbandistas pertencem.

A partir deste ponto se faz necessário explicitar melhor a cosmovisão da Umbanda, para poder esclarecer essa discussão.

2.3. A Umbanda e sua visão de mundo

A Umbanda é uma religião em permanente estado de adaptação. Pode-se observar que existem peculiaridades no que se refere a cada terreiro, acrescidas das influências religiosas que os atingem diferencialmente. Apesar disso, é preciso reconhecer que há características doutrinárias comuns aos diversos grupos de Umbanda. Estas formam um universo simbólico comum claramente delineado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro. Segundo Negrão (1996, p. 145) os

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.

2.3.1. Cosmogonia

Na busca de uma sistematização que comporte uma cosmogonia coerente e significativa, codificou-se o que seria o esboço do credo comum e que comportam os preceitos relacionados a seguir.

1. A fé num ser supremo, criador de todas as coisas: Olorum ou, simplesmente, Deus. Em alguns grupos a imagem está ligada a uma trindade análoga ao catolicismo: Obatalá é o Pai, Oxalá é o Filho e Ifá é o Espírito Santo (Berkenbrock, 1998). Dentro da teologia umbandista existe uma hierarquia no 'astral'

da qual emana o valor de todas as entidades sobrenaturais. Alguns autores (Birman, 1985) tratam Oxalá como o Deus supremo. O que permite esta variação é a própria forma sincrética que determinados centros adotaram. Neste estudo fica considerado Olorum como representante dessa forma suprema.

2. Hierarquicamente abaixo de Olorum estão os espíritos ou entidades ou Orixás, que seriam santos que nunca ‘encarnaram’, ligados a determinado domínio da natureza. Eles representam as sete⁵⁴ linhas ou vibrações dentro da Umbanda: Oxalá, ligado ao sol; Iemanjá, ligada às águas salgadas; Xangô, aos raios e trovões; Ogum, à imagem de bravura e vitória na guerra; Oxossi, à caça; crianças à imagem de pureza e inocência e Pretos-velhos, à sabedoria e reverência. Vinculadas à cada um deles estão entidades que representam variantes do Orixá que encabeça. A Oxalá são ligados os Caboclos: Urubatão, Ubirajara, Ubiratã, Aymoré, Indayá, Nana-Buruai, Estrela-do-mar, Oxum, Iansã, Sereia do mar. A Xangô são chamados Xangôs: Kaô, Sete Pedreiras, Pedra-Preta, Pedra-Branca, Sete cachoeiras, Agodô. A Ogum são ligados: De Lei, Yara, Megê, Rompe-Mato Male, Beira-Mar, Matinata. A Oxossi são ligados os Caboclos: Arranca-Toco, Jurema, Araribóia, Guiné, Arruda, Pena-Branca, Cobra-Coral. Às crianças: Tupãzinho, Ori, Yariri, Doum, Yari, Damião e Cosme. Aos Pretos-velhos: Pai Guiné, Pai Tom (Ortiz, 1999).

“Cada entidade tem a possibilidade de se desdobrar em variantes de um número infinito, mantendo a relação com o domínio do seu Orixá. E essas variantes, por sua vez, podem combinar-se entre si” (Birman, 1985, p. 33). Isso porque a pessoa que ‘recebe’ o Orixá se associa à imagem que este representa, seja de bravura, coragem, vaidade e usam, além da roupa branca, o colar com contas da cor do seu guia. A missão ou tarefa destes espíritos é agir como intermediários entre o

⁵⁴ Sete, número cabalístico, guardaria segredos (mirongas) da Umbanda, influência do Velho Testamento (Matta e Silva *apud* Ortiz, 1999).

ser supremo e o ser humano. Para os centros mais ligados ao kardecismo há espíritos de luz (guias), responsáveis pela orientação dos homens na terra e espíritos de trevas (encostos), entidades desorientadas, que tendem a fazer o mau.

3. “A crença na possibilidade de contatos entre espíritos e pessoas” (Berkenbrock, 1998, p. 157), através do médium (ou ‘burro’ ou ‘cavalo’), dentro dos rituais de transe ou possessão. Esta ‘mediunidade’ é instrumento de progresso, pela prática do bem, e somente neste sentido deve ser exercitada, através das chamadas ‘consultas’. Nem todas as entidades ou Orixás, porém, fazem este tipo de manifestação. São os Caboclos, os Pretos-velhos, os Exus e as crianças que formam o conjunto para esta finalidade, segundo Ortiz (1999). Assim, nesta caracterização passa a haver três domínios distintos: da natureza, representada pelos Caboclos/índios; do mundo civilizado, representado pelos Pretos-velhos e crianças e do mundo marginal, avesso da civilização, periférico, representado pelos exus (Birman, 1985). Negrão (1996) indica, além das supra referenciadas, uma outra entidade: os Baianos, que serão caracterizados logo após a descrição das entidades crianças.

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

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

Essa é uma clara e marcante influência do espiritismo kardecista.

5. Fraternidade e solidariedade humanas como exercício da lei do amor que deve ser praticado, no sentido mais alto, para a vida. Junto com o fato de se ligarem com forças sobrenaturais que são identificadas negativamente na sociedade, há uma outra visão: cultivar uma imagem social mais próxima dos valores dominantes. Diante deste quadro paradoxal, a Umbanda pretende ficar com as duas alternativas.

Para uni-las, segundo Birman (1985), os praticantes resumem a função do centro em 'prestar caridade'. Por um lado este é um valor aceito na sociedade 'branca' e 'evoluída' e, por outro, não só as consultas são meios de fazer caridade como eles fazem de outras formas: distribuir alimentos ou roupas para as pessoas pobres. Assim, a caridade é o aspecto

mais branco dos brancos por fazer cotidianamente aquilo que na cultura deles é visto como um dos símbolos de um alto grau de elevação moral, mas é também negro, pelas entidades negras que trabalham e pertencem à sua cabeça, e pelo mesmo motivo é índio, malandro, criança, guerreiro valente, abridor de caminhos – junta, pois numa só pessoa estes aspectos conflitivos, sem precisar negar a existência de nenhum deles (Birman 1985, p. 66-7).

2.3.2. Culto e Entidades

De acordo com Berkenbrock (1998, p. 158)

o culto faz parte da estrutura da fé. Apesar das muitas variações existentes na forma de organizar o culto na Umbanda, há uma estrutura básica de culto, da qual fazem parte os seguintes pontos: 1. Preparação ou introdução; 2. Invocação das entidades e incorporação; 3. Consulta dos espíritos incorporados; 4. Despedida dos espíritos e encerramento.

O autor continua explicando que na preparação podem ser feitas orações, saudação do altar ou o cantar de músicas. A invocação das entidades acontece por meio de cantos, danças e sinais. Logo depois do transe os médiuns incorporados iniciam as consultas, que abrangem desde um conselho, uma benção, ou até "receitas para superar algum problema ou doença. Depois das consultas, os

espíritos são despedidos, encerrando-se, assim, também, a situação de transe. O culto é então encerrado” (Berkenbrock, 1998, p. 158).

A respeito das entidades ou espíritos que dão estas consultas é importante se fazer o detalhamento da caracterização de cada tipo.

Sendo assim, Ortiz (1999) mostra que na concepção da Umbanda os Caboclos/índios possuem qualidades que se vinculam ao estado selvagem: altivez, força, orgulho, indocilidade, quando incorporados batem com as mãos no peito, podem soltar gritos e andam com porte ereto. Seus nomes mostram sua ligação com a natureza, indicam como são e a que lugar pertencem: Pena Branca, Arranca-Toco, Rompe-Mato. Em alguns terreiros é possível encontrar determinados Caboclos de origem Tupi e a comunicação com os consultantes necessita de um assistente para a tradução. Essa assistência também é necessária quando ‘descem’ Pretos-velhos de origem ‘moçambiquenha’, que fariam um dialeto próprio.

Com relação aos Pretos-velhos, eles “são os espíritos dos antigos escravos negros” (Ortiz, 1999, p. 73) e se manifestam encurvados pela idade, falando errado, às vezes bebendo vinho numa cuia, pitando cachimbo, numa lembrança do ex-escravo africano das nossas senzalas. As características deles são a amabilidade, a paciência para ouvir, a bondade, a humildade, a generosidade e o paternalismo. Essa última inclusive é visível no tratamento dele para com todos ao chamá-los de ‘filhos’ e destes para com ele ao chamá-lo de ‘pai’. Para reforçar o vínculo dessas entidades no seio doméstico, seus nomes são marcados pela relação familiar e pela origem africana: Pai Joaquim, Vó Rita, Vó Maria Conga, Pai Antonio da Guiné, Vó Catarina (Birman, 1985).

Ortiz (1999) considera que junto aos Pretos-velhos no mundo civilizado estão as crianças, com imagem de dependência aos adultos. Sua característica principal é

a irreverência. Sua manifestação nos terreiros demonstra tanto a infantilidade com uso de chupetas, comelança de doces, fala tatibitati⁵⁵, quanto com brincadeiras nem sempre inocentes, pois não possuem responsabilidade ou senso moral, com a justificativa que eles ‘ainda não cresceram’. Quando um culto termina com crianças é uma maneira de ‘limpar’ o ambiente, afastando os espíritos ‘atrasados’, obsessores e vibrações negativas. Mais do que consultas, este é o papel dessas entidades: manter o ambiente mais leve, positivo, ‘limpo’, a exemplo disso, existe a festa de Cosme e Damião, onde as crianças da terra são convidadas. As entidades ‘crianças’ têm nomes como Luizinho, Zezinho, Tupãzinho e outros.

Para os Baianos, pode ser referenciado o que Negrão (1996, p. 216) observa

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. (...) 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.

Eles são considerados os mais acessíveis entre os espíritos no atendimento dos pedidos, apesar de serem relativamente mais recentes na Umbanda (datam da década de 50). “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” (Negrão, 1996, p. 218-9). Seja pela origem nordestina, seja pela considerada ausência de elevação espiritual, “eles convivem nas giras com Exus e Zés Pilintras ou mesmo são a estes assimilados” (Negrão, 1996, p. 218).

Quanto aos Exus, eles representam, segundo Birman (1985), o outro lado da civilização, o lado inverso do privado e familiar. Nesta classificação estão incluídas as pombas-gira, versão feminina dos Exus, ligadas à sensualidade, sexualidade e

⁵⁵ Expressão usada na fonoaudiologia para designar o falar próprio de crianças pequenas.

até prostituição. O domínio de atuação do Exu é a rua, justificando a denominação de 'povo da rua', pela qual também são conhecidos. Por isso, quando "se quer fazer uma obrigação ritual para eles, os locais escolhidos são marcados por uma certa condição marginal, como os cemitérios e as encruzilhadas" (Birman, 1985, p. 41-2). É bem conhecida a ambigüidade moral dos Exus, por um lado, pela associação à imagem do diabo e, por outro, pela figura de mediadores que podem 'quebrar galho' e abrir caminhos. Exemplo disso está nos próprios nomes: Tranca-Rua, Caveira e Sete Encruzilhadas. Sua 'descida' é acompanhada de um ambiente com bebida alcoólica, perfume e enfeites para as pombas-gira e charutos, cigarros para as figuras masculinas. A linguagem usada também é condizente com palavras rudes, às vezes frases de provocação para quem os olha com certo receio ou desdém. Em geral, porém, a receptividade deles é de acordo com o tratamento que recebem. Esta é a ala que faz e desfaz os conhecidos 'trabalhos' mais ligados ao cotidiano profano, material, tais como: 'amarrar' o(a) namorado(a) ou marido(esposa), pagar dívidas, proteção contra inveja, entre outros. É feita uma diferenciação dos Exus em Ortiz (1999), que, baseado na dicotomia entre bem/mal, com seus respectivos missionários, considera que a Umbanda é a prática do bem e a Quimbanda é a prática do mal e os Exus pertenceriam a esta última prática religiosa.

Os tipos de entidades citadas acima possuem uma posição de subalternidade na nossa sociedade: índios, ex-escravos/negros, crianças, nordestinos e marginais (malandros, prostitutas). Na Umbanda, contudo, há uma inversão simbólica (Birman 1985), uma vez que nessas entidades é depositado um grande valor positivo, de confiança e de proteção. São esses grupos considerados socialmente inferiores que detêm o poder mágico e não a representação do homem branco ocidental e seu poder histórico dos tempos da 'casa grande'. Sendo assim, Birman (1985, p. 47) diz

que “o poder vem dos fracos, enquanto a ordem e a moral vêm do outro extremo da hierarquia – dos poderosos, dos brancos”. A inversão está justamente no fato de que, se no espaço profano da sociedade, é a figura do homem branco que detém o poder histórico e político, no espaço da Umbanda são as figuras marginais que assumem o poder histórico com conotação simbólica.

Pelo fato de que nas consultas as pessoas buscam soluções para seus problemas do cotidiano, existem determinados terreiros que exigem a organização em filas e às vezes, distribuição de fichas. A exemplo disso Ortiz (1999, p. 102-3) cita que

na entrada situa-se um balcão onde os consultantes recebem fichas numeradas, que correspondem à chamada das entidades espirituais. No momento da consulta um cambono⁵⁶ chama os números distribuídos pela assistência e coordena a entrada dos visitantes na sala de culto.

O tempo da consulta não é pré-determinado, podendo demorar cinco minutos ou meia hora. Para evitar um prolongar indefinido, alguns centros determinam a quantidade de consultas a serem atendidas naquele dia, via distribuição de fichas numeradas ou divisão dos consultantes para cada entidade do dia. Por exemplo, ou o centro atende cinqüenta pessoas naquela noite ou a Vó Rita atende cinco, enquanto Pai Damião atende sete e assim por diante. Aqueles que já tem uma certa freqüência chegam bem mais cedo só para marcar com o espírito de sua preferência, pois outro não serve.

Além dos tipos de espíritos citados até aqui, Negrão (1996, p. 203) referencia que: “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 ritual desempenham”. O autor, no mesmo parágrafo,

⁵⁶ Termo utilizado para designar o auxiliar.

dá alguns exemplos: “ondinas, sereias, guia hindu, estrela de guia, padres, enfermeiros, anjos, almas e outros”. Ainda que incomuns, mesmo assim podem ser encontrados, dependendo da influência que o terreiro recebe.

2.4. Formação do terreiro: fundação, hierarquia, e manutenção

Para falar sobre a organização estrutural de um terreiro ou centro é essencial elencar os elementos principais: sua formação, hierarquia e manutenção.

A fundação de uma nova casa, de acordo com Birman (1985), geralmente se dá pela dissidência em uma casa já consagrada. Os dissidentes fundam uma nova casa e começam a atender. Às vezes, ainda “é um médium que se considera ‘preparado’, que tem *cabeça feita*, e mais, alguma clientela estabelecida” (Birman, 1985, p. 74). O líder deste movimento será o pai ou mãe-de-santo e seus guias são as entidades mais importantes e, portanto, os responsáveis pelas obrigações maiores ou trabalhos mais difíceis, começando aí o processo de hierarquia e de consolidação da casa. A organização hierárquica da casa de Umbanda segue o padrão de hierarquia ‘espiritual’. Há pelo menos três graus de hierarquia. O primeiro é o líder, já citado. Berkenbrock (1998, p. 159) cita que

no segundo grau está o pai-pequeno ou mãe-pequena, que é ajudante da liderança e assume as funções dela na sua ausência. Depois vem o corpo dos médiuns, isto é, as pessoas que incorporam durante o culto. No último grau estão os ajudantes. Estes são especializados em diversos serviços, como ajudar os médiuns durante as consultas, escrever e interpretar as receitas ou responsabilizar-se pela apresentação do espaço do culto ou pela música.

Na mesma página, o autor complementa afirmando que “para se chegar a algum grau da hierarquia faz-se necessária uma iniciação”, através da qual se aprende desde o desenvolvimento da mediunidade (capacidade de incorporar uma entidade e a interpretar de forma correta), até a ordem do culto, a teologia, termos

religiosos e as obrigações. Tanto a iniciação, quanto a hierarquia, porém, podem sofrer alterações de casa para casa. Onde a influência do Candomblé é maior, a iniciação é mais ligada a descobrir o 'pai de cabeça'⁵⁷ em seu respectivo ritual. Onde a influência kardecista é maior, a iniciação é mais ligada ao estudo do *Evangelho Segundo o Espiritismo*⁵⁸. Essa diferenciação é determinada pela liderança e sua forma de se relacionar com as diversas e freqüentes influências. Porém, o controle do fenômeno de incorporação dentro dos rituais apropriados é comum a todos.

Vinculada à organização da casa está a discussão em torno de sua manutenção. Em geral não requer muito trabalho ou dinheiro manter um terreiro, uma vez que o material exigido é pouco e barato. Mesmo assim, também neste aspecto, há diversificação quanto à maneira de fazê-lo. Podem ser encontrados centros que 'passam' uma cesta pedindo qualquer contribuição e/ou maço de velas. Há os que já possuem os colaboradores fixos e nada pedem aos freqüentadores. Ortiz (1999, p. 103) se refere a isso quando cita que

diante dos gastos do funcionamento do culto, substitui-se o sistema de ajuda mútua, que é aleatório, por uma forma de cotização fixa, onde os participantes pagam uma espécie de mensalidade. Do ponto de vista burocrático dois resultados são obtidos: a codificação da contribuição de cada um e a facilitação do trabalho de contabilidade.

A alternativa encontrada por alguns é de promover eventos diversos como festival de sorvete, festas juninas e outros para levantar fundos.

Outro aspecto importante para a manutenção de uma casa é a sua consolidação e isso depende principalmente do reconhecimento paulatino dos seus guias (a começar dos guias do/a líder). Por exemplo, se são menos ou mais capacitados a resolver os problemas das pessoas à sua volta. Uma questão que se coloca é importância dos pais/mães de santo neste momento, já que são eles que

⁵⁷ Termo utilizado no Candomblé para designar o guia espiritual.

⁵⁸ Uma das principais obras do espiritismo kardecista.

serão os juízes e orientadores. Esse reconhecimento aliás, faz parte de um processo cíclico, já que, quanto mais prestígio acumular mais recursos estarão disponíveis e estes, por sua vez, irão contribuir para aumentar o seu prestígio (Fry *apud* Birman, 1985).

Neste ponto é importante detalhar o tema já pincelado: 'Um e Múltiplo' como aspecto intrigante dentro da Umbanda. Para começar, esse é um ponto fundamental da permeabilidade às variações, dentro da autonomia de cada centro.

Isso se explica porque todos os grupos sociais estão sujeitos à influências culturais diversas, o processo porém não acontece sem uma 'digestão' ou adaptação às experiências próprias daquele grupo. "Na Umbanda o que observamos é um campo mais permeável às influências, já que nele não encontramos as barreiras impostas pela existência de uma hierarquia única que reúna todos os fiéis nos mesmos gestos" (Birman, 1985, p. 85). Cada influência deixa a marca de sua prática religiosa, fazendo uma composição de padrões diversificados.

Segundo Birman (1985) dessas influências

encontramos, pois, umbandas misturadas com o Candomblé, o catolicismo, o judaísmo, com cultos orientais, espiritismo, com a maçonaria, o esoterismo... É claro, no entanto, que algumas influências estão mais presentes do que outras, como é o caso do Candomblé, do espiritismo e do catolicismo (Birman, 1985, p. 90).

A autora continua explicitando que entre esses movimentos existem duas vertentes de valoração: ou se valoriza a religião pelo poder sobre 'forças periféricas' ou se valoriza critérios morais, evolutivos. Em terreiros com influência do Candomblé, o referencial maior é, naturalmente, a África e valorizam os atabaques, as oferendas (inclusive rituais com sacrifício de animais). Os trabalhos ditos mais 'fortes' ou 'perigosos' envolvem, além das tradicionais velas (a cor é de acordo com o Orixá), cachaça, pólvora, enxofre, charuto, entre outros. Quanto mais simbólico, mais aumenta o valor e a eficácia mágica.

Os centros, como preferem ser chamados, com influência marcadamente kardecista, “dão mais lugar às elaborações que dizem respeito à moralidade do culto, à face ‘branca’, através de uma ênfase toda especial na teoria da reencarnação e nos vários níveis evolutivos a que estão submetidos os homens” (Birman, 1985, p. 91-2). Esse caráter pode ser percebido tanto nas consultas, nas quais as orientações podem estar ligadas ao perdão a quem fez algum mau, ou à caridade com intuito de ‘evolução espiritual’, quanto na simbologia

os símbolos de elevação espiritual tanto podem ser uma música de órgão ou uma luz azulada quanto qualquer outro símbolo que na nossa cultura se identifique com o ‘civilizado’, ‘erudito’, ‘puro’, moralmente elevado. O branco, a luz de vela, a uniformidade na vestimenta dos médiuns, a ausência de atabaques e de espíritos ‘atrasados’ são uma marca notória em tais centros.

A esta idéia pode ser associada, por analogia, os chamados ‘mais evoluídos’ espiritualmente com as pessoas de status social superior. Prova disto é que nos centros ‘puramente’ kardecistas, ligados à Federação Espírita, os médiuns só ‘recebem’ espíritos de médicos, advogados ou pessoas intelectualmente dotadas. É conhecido, no meio umbandístico o ‘chiste’ em que as entidades que vão num centro ‘de mesa’, como por exemplo, Dr. Gustav, ‘baixa’ num terreiro de Umbanda como Caboclo Tonho⁵⁹, numa clara crítica à discriminação dos centros de ‘mesas brancas’, crítica esta reforçada por certos terreiros e repudiada pela maioria.

Na tentativa de organizar seus próprios preceitos, distinguindo-os das outras religiões e na busca de legitimação entra em debate o corpo federativo da Umbanda. Sobre este tema Ortiz (1999, p. 186) coloca

neste processo de sistematização do produto umbandista, uma centralização de poderes decisórios torna-se indispensável; é aqui que as federações vão se manifestar com toda força. A finalidade desses órgãos é centralizar e monopolizar o poder, transformando-se ao mesmo tempo nos únicos representantes legítimos, e até

⁵⁹ Estes nomes são fictícios, apenas a título de exemplificação do ‘chiste’.

mesmo legais, da religião. O quadro geral das federações umbandistas é heterogêneo, por outro lado faltam informações para que se possa estudar em detalhe esse aspecto da questão; podemos, entretanto, situar o problema.

E é justamente neste intuito que segue o próximo assunto.

2.5. Legitimação social da Umbanda

Para Birman (1985) é justamente no seio de setores mais intelectualizados da Umbanda que surgem tentativas de codificação, de unificação, de uma centralização do poder decisório, inclusive com uma única doutrina. Neste empenho depararam-se com muitas dificuldades, não só internas – o terreiro que possui um bom funcionamento não quer mudar – mas também externas, já que uma das funções da federação, em caráter político, era enfrentar a repressão do Estado sobre a Umbanda e os cultos afro em geral. As tentativas de unificação em torno de federações e seus caminhos já foram indicadas no trilhar histórico desta religião. Mas ainda é bom destacar que, pelo menos em parte, algo que se tem de comum na prática interna da Umbanda se deve ao papel das federações, uma vez que as informações podem ser reunidas, reflexões podem ser produzidas e difundidas para os centros. O resultado disso não é só ou necessariamente uma linguagem comum, mas principalmente uma visibilidade social, uma respeitabilidade diante da sociedade.

Outra visão parte de Negrão (1996), que coloca o contexto entre terreiros (de acusações, de desconfianças e busca de legitimidade) entre os fatores principais para a formação e fortalecimento das federações

aquele que parece ser o pecado ritual mais grave da Umbanda, a mistificação, ou seja, simular o transe mediúnico, é acusação comum. O transe simulado seria utilizado como instrumento de ganho econômico. No jogo acusatório da Umbanda, contudo, é ainda mais grave a utilização dos guias para a prática do mal, de ações prejudiciais a outrem. Inexistência ou insuficiência de conhecimentos rituais e

doutrinários, prática ou tolerância de atos imorais, mistificação, exploração econômica, uso da mediunidade para fins maléficis e perversos. Tais são as acusações genericamente trocadas entre os pais-de-santo, cada qual não admitindo praticar os mesmos atos (Negrão, 1996, p. 262).

Segundo o autor há dois níveis de organização da Umbanda: a externa, das federações e a interna dos terreiros. A primeira é representada por “conjuntos heterogêneos e pouco articulados como aqueles [dos terreiros] dirigidas com preocupações predominantemente religiosas e institucionais, voltadas antes ao público externo” (Negrão, 1996, p. 325). Por isso mesmo, os mitos e ritos são disciplinados a partir dos requisitos e expectativas das vigências socioculturais. Já os terreiros “constituem-se em unidades discretas, de caráter eminentemente mágico e voltados ao seu público interno” (Negrão, 1996, p. 325). Nos terreiros, os mitos e ritos são gerados e reproduzidos com o intuito de acionar o sagrado, objetivando solucionar problemas do cotidiano. Mais adiante, porém, o autor complementa que podem ser encontradas organizações federativas mais voltadas para o mágico e terreiros com preocupações moralizadoras e institucionalizantes, evidenciando, mais uma vez a característica de complexidade da Umbanda.

Portanto é possível observar que as tentativas das federações, no sentido de alterar a dinâmica ‘união & segmentação’ falharam todas. Neste ponto Birman (1985, p. 93-4) reforça que

por mais que a variação na umbanda nesse caso seja vista como um ‘defeito’ da religião – que ainda não teria conseguido estabelecer para todos um único critério de verdade em matéria de ritual, de moralidade, de doutrina – esses umbandistas têm, ao longo do tempo, aprendido a conviver com as diferenças. Se não é e nunca foi possível eliminá-las, o jeito é conviver com elas.

Se tivessem tido mais sucesso, as federações poderiam ter influenciado fortemente a expansão da Umbanda, já que um de seus objetivos é criar uma imagem mais favorável desta religião perante a sociedade. Porém, como isso não

aconteceu, sua expansão é assim relacionada por Berkenbrock (1998, p. 167): “diversos fatores facilitaram esta expansão da Umbanda pelas cidades grandes, desde sua capacidade de adaptação a novas situações, até a forte migração populacional que se observa no Brasil”. Mais adiante, na mesma página, ele completa “o espaço exigido por uma casa de Candomblé é muito maior que o exigido por uma de Umbanda, detalhe muito importante nas grandes cidades. A Umbanda mostra aí sua grande capacidade de adaptação a novas limitações”.

Partindo deste olhar de adaptação constante, adentra-se em um campo sincrético de busca contínua para assegurar a identidade do grupo. Por isso, faz-se necessário aprofundarmos o conceito de sincretismo e ver até que ponto esta dinâmica foi utilizada pela Umbanda como confirmação de sua legitimidade nos tempos atuais.

2.6. Sincretismo como fator de preservação da identidade da Umbanda

Para Berkenbrock (1998, p. 159), “tanto na Umbanda como em outras religiões afro-brasileiras é de se admirar a sua incrível capacidade de assimilar outras idéias religiosas, retrabalhá-las e as integrar no próprio culto e na própria mundividência”. Pode ser retratada aqui que essa capacidade de assimilação e/ou adaptação também ocorre com outras idéias ou recursos, não só religiosos, mas até tecnológicos. Esta tentativa de integração da religião à sociedade é transpassada pela busca de identidade, uma vez que para confirmar como sendo de uma determinada religião, se faz necessário adaptar para interagir na sociedade, ou pelo menos com aquela comunidade específica.

Se, na formação, a religião tinha o papel de integrar os povos africanos, para manter sua identidade negra, hoje essa identidade é buscada também em nível

simbólico (como o transe religioso que permite um retorno à África), e neste campo a tecnologia está cheia de nuances para influenciar e manter essa identificação. Destas nuances pode-se destacar a possibilidade de recursos tecnológicos serem inseridos como elementos simbólicos, participantes do ritual.

Ortiz (1999) considera que os valores simbólicos afro-brasileiros se transformam em conformidade com os valores autênticos da sociedade

a religião umbandista se legitima na medida em que ela integra os valores propostos pela sociedade global. Gradativamente, passa-se da recusa inicial oposta pela sociedade à aceitação social da religião. A legitimação é sensível no que diz respeito ao mercado religioso onde a Umbanda, considerada num passado recente como heresia, torna-se, pouco a pouco, um sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé (Ortiz, 1999, p. 15).

A Umbanda se difere dos outros cultos afro-brasileiros porque é considerada como a união harmônica dos elementos que já existiam aqui: o banto, o católico, o indígena e o espírita kardecista. A Umbanda não seria uma síntese desse sincretismo mas, sim, uma síntese brasileira, com uma consciência de brasilidade. Buscando maiores informações sobre o sincretismo, em Ferretti (1995) fica claro que este elemento não é simplesmente um dado observável, mas um processo sócio-cultural, com a grande capacidade deste fenômeno religioso remontar a aspectos institucionais e rituais para disponibilizar respostas específicas a situações sociais problemáticas historicamente.

O termo 'sincretismo' gera confusão, polêmica, contradição e ambigüidade. Por isso é necessário explorar um pouco esta discussão.

O mais comum é se lembrar de sincretismo relacionado com as religiões afro-brasileiras, como se somente nelas houvesse manifestado este fenômeno. A situação sincrética, porém, tende a acontecer naturalmente no contato de culturas

diferentes, e nas respectivas expressões religiosas (Ferretti, 1995). Contudo, neste estudo o destaque maior é, naturalmente, sobre a relação sincrética na Umbanda.

O próprio Ferretti (1995), para melhor situar o(s) sentido(s) da palavra sincretismo, faz um apontamento através da história, identificando cinco tendências (ou fases) no debate sobre o fenômeno do sincretismo. A primeira fase foi a da teoria evolucionista (o sincretismo como ilusão da catequese). Depois foi a da teoria culturalista (trabalhando com os conceitos de aculturação, neoculturação, transculturação ou reinterpretação). Na terceira, Bastide (*apud* Ferretti, 1995) propôs o princípio de cisão, que juntamente com o princípio de correspondência e o de participação oferecem a melhor imagem da cosmologia afro. Para Bastide (*apud* Ferretti, 1995, p. 56) o princípio de cisão consiste no fato que

o pensamento primitivo é analógico: vai do semelhante ao semelhante. O universo para o primitivo estaria dividido em certo número de compartimentos estanques e as participações se fariam no interior dessas divisões e não de uma divisão a outra. O sincretismo deixa transparecer resíduos desta maneira de pensar. Não se trata de mistura ou identificações, o que seria um verdadeiro sincretismo, mas de semelhanças, equivalências e não identificações (por exemplo entre orixás e santos). Trata-se de um jogo de analogias.

Na quarta fase, o sincretismo foi analisado através de pares de conceitos opostos: mistura versus pureza, fusão versus separação, embranquecimento versus empretecimento, em que seria visto como construções sociais “surgidas em situações de disputa de poder e prestígio” (Ferretti, 1995, p. 88). A fase mais atual discute a idéia do sincretismo como máscara colonial para escapar à dominação e como estratégia de resistência.

A partir destas constatações, pode-se observar que há uma grande diversidade quanto ao uso e sentido do conceito ‘sincretismo’, mas a maioria está relacionada com junção, fusão e mistura. Por isso, muitas vezes o conceito de

sincretismo não é definido ou é mal definido e aplicado a uma realidade que nem sempre é examinada em todas as suas facetas.

De outro lado Rolim (*apud* Ferretti, 1995, p. 93) afirma que, no Brasil, teria ocorrido “a catolização do africanismo ou a africanização do catolicismo”, uma vez que os símbolos e ritos católicos foram usados e reinterpretados de acordo com a visão das forças vitais do mundo africano.

Em síntese, a conclusão é que o sincretismo, “apesar dos aspectos pejorativos que prevalecem é um fenômeno que existe em todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não” (Ferretti, 1995, p. 91). Desta maneira, é assumido a partir daqui que sincretismo é o resultado do encontro de culturas e suas respectivas cosmovisões, que, apesar de possuir características de suas matrizes originais, se diferencia delas, possibilitando o surgimento de uma nova cosmovisão e nova manifestação religiosa.

Levando em consideração que as culturas se encontram e, muitas vezes, se confrontam gerando tentativas de dominação de um sobre o outro, o sincretismo pode ser considerado como elemento de resistência cultural (Ferretti, 1995), uma vez que ele possibilita a sobrevivência da identidade cultural e étnica⁶⁰ de um determinado grupo.

Ao falar de sincretismo como resistência cultural, é fundamental tomar cuidado para não confundir o que foi, em sua formação, uma necessidade para a preservação da identidade étnica do negro.

⁶⁰ É entendido por identidade étnica “o sentimento pessoal e a consciência da posse de um *eu*, diante de outros *eus*, um sujeito único e que é, ao mesmo tempo, o reconhecimento individual dessa exclusividade” (Brandão, 1986, p. 37).

Isso porque, mais que a tonalidade da pele, os cânticos em línguas africanas, a dança e os gestos rituais constituem em certos grupos fator de identificação religiosa.

Em determinadas regiões o negro não pode ser considerado como minoria populacional, e tampouco as religiões afro-brasileiras podem ser consideradas como religiões exclusivas de negros, ou de classe com baixo poder aquisitivo. Se constata isso ao observar a grande quantidade de brancos, mestiços ou pessoas de classes mais abastadas freqüentando e participando dos cultos afro, especialmente da Umbanda. Sua clientela provém de todas as classes sociais. É por isso que nestes grupos a religião constitui fator de preservação da identidade, mesmo que se encontre sincretizada com outras tradições, pois na religião sincretizada há uma assunção de novos elementos ou signos, sem que se perca a significação anterior. “Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras, sendo, porém diferentes das matrizes que as geraram” (Ferretti, 1999, p. 127). Por isso, as religiões afro-brasileiras poderiam ser consideradas como fator de resistência cultural. E neste sentido a Umbanda constitui um excelente referencial.

A partir dessa contextualização, cabe examinar melhor se há possibilidade de um processo de reencantamento na prática umbandística.

2.7. Desencanto e reencanto na Umbanda

Para explanar sobre a racionalidade na Umbanda Ortiz (1999, p. 181) cita Weber e “relaciona a noção de racionalidade religiosa a duas condições precisas: ao surgimento das cidades e à existência de uma camada de intelectuais sacerdotes ou leigos”. Por causa disso, Ortiz (1999, p. 182) vai afirmar que

o esquema teórico desenvolvido por Weber se aplica bastante bem ao caso da religião umbandista; uma ressalva deve ser feita porém. A magia integrada na Umbanda não é de origem rural, mas provém da herança afro-brasileira; por outro lado, o processo de racionalização se desenvolve numa direção que inexistente para o pensamento weberiano, o da reinterpretação das práticas mágico-religiosas. Em linhas gerais, o processo de racionalização da religião umbandista segue o modelo delineado por Weber: ele se vincula a uma 'intelligentzia' de origem especificamente urbana.

Para confirmar basta rememorar que são considerados os responsáveis pela tentativa de sistematização da Umbanda pertencerem à camada mais intelectual da sociedade, ou seja, os de influência kardecista que, no intuito de unificar, acabaram, em parte, por levar “à burocratização e à institucionalização do culto” (Ortiz, 1999, p. 182), interferindo na mistificação das práticas mágico-religiosas.

Negrão (1996, p. 326) afirma que “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 CM⁶¹”. A seguir, o autor analisa a cosmovisão (des)encantada através do perfil dos pais-de-santo e de seus terreiros. Começa observando que a maioria dos pais-de-santo tem pouca participação no mundo externo à Umbanda, seja no âmbito político (atividade associativa, cargo político) ou no assistencial (creches, campanhas de arrecadação, etc.). Sobre isso, Negrão (1996, p. 326) infere: “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 âmbito cultural, poucos centros realizam cursos, ainda assim sobre a doutrina kardecista e umbandista, demonstrando a predominância do desinteresse a quaisquer assuntos que transcendam ao universo religioso. Mesmo existindo literatura antropológica e sociológica sobre a Umbanda, a preferência da

⁶¹ CM = abreviatura utilizada pelo autor para designar ‘Classe Média’.

maioria é por permanecer com os próprios escritos. A respeito da leitura de livros, Negrão (1996, p. 327) afirma que “são poucos os terreiros em que os livros exercem alguma influência, têm alguma importância no culto. Em um deles, predomina a literatura kardecista”. E declara

os pais-de-santo vivem, pois, imersos em seu mundo religioso e encantado. Sua realidade é a dos Orixás (...). 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 (Negrão, 1996, p. 328).

Ainda assim é possível encontrar terreiros que possuem

a concepção de que o mérito, o esforço próprio e a fé são pré-requisitos para que se alcancem as graças pretendidas e 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’ (Negrão, 1996, p. 329).

O autor ainda anota que pode ser observada a abordagem que vê a Umbanda como um tipo de psicologia, pelo caráter de ‘desabafo’ e pelo fato de lidar com o lado emocional das pessoas. Na análise de Negrão

a racionalização implica também a restrição do campo de abrangência das possibilidades manipulativas da Umbanda, não só porque os milagres não se conseguem, mas também porque muitos casos estão fora de sua competência, constituindo-se em campo específico de profissionais especializados (Negrão, 1996, p. 331-2).

Sob esta ótica os profissionais da ciência têm seu reconhecimento, num campo diferenciado do da religião.

Para concluir, segundo Negrão (1996, p. 332-3)

a racionalização do culto e da doutrina, entendida como a adoção, pela Umbanda, de um discurso pseudocientífico que a poria em compatibilidade com a ciência, limita-se aos livros dos intelectuais umbandistas, muito pouco lidos, conforme vimos, e ao universo de alguns poucos pais-de-santo mais próximos às federações. Aparece mais claramente no reconhecimento das disciplinas científicas como campo legítimo de resolução dos problemas para os quais os procedimentos religiosos são incompetentes, além da extirpação de formas tradicionais de manipulações mágicas.

Assim, passando pelo perfil do pai/mãe-de-santo e o de seus terreiros, pode-se inferir que a Umbanda vive atualmente um processo com o seguinte quadro: menos secular que o kardecismo, com elementos racionalizantes (busca do próprio mérito) e, ao mesmo tempo, há o re(encantar) na fé para o merecimento das graças pedidas, através “da obediência a mandamentos divinos e do cumprimento de determinados deveres éticos que tornem os homens merecedores de graças suplicadas” (Negrão, 1996, p. 333).

Pode ser observado na fala de alguns entrevistados, desse estudo, um desencantar com a prática religiosa anterior, ou com a prática da ciência, para um (re)encantar na prática da Umbanda

aqui [CEMEC] a entidade pode e deve interferir na vida das pessoas, no outro centro era só pra ouvir, mandar rezar e se conformar com a vida que a pessoa tinha.[...] ‘aqui a gente pode ajudar de verdade’ [...] ‘já vi cura acontecer aqui que nem médico dava volta, até uma menina com a “cabeça ruim” ‘

Desta maneira o próximo passo é apresentar, de maneira detalhada, o caso específico proposto nesta dissertação.

CAPÍTULO III

Centro Espírita Mensageiros da Caridade - um estudo de caso

Neste capítulo será descrito o resultado do trabalho de campo, no Centro Espírita Mensageiros da Caridade. A partir do olhar sociológico referenciado no capítulo anterior, foram feitas observações participantes e entrevistas com a presidente do centro, médiuns, auxiliares e freqüentadores, no intuito de coletar os dados referentes aos elementos que caracterizam a casa e a relação deles com a literatura apresentada.

Neste momento se faz necessário uma descrição mais detalhada do objeto de observação empírica: os rituais de transe dentro de um centro de Umbanda em Goiânia.

3.1. Sua origem

Este centro teve sua procedência na experiência vivida pela fundadora e coordenadora⁶², Tânia Torres. Após a primeira manifestação de transe, em uma casa de Umbanda, ela trabalhou ainda alguns meses nela até que, em 22 de março

⁶² No referido centro a nomenclatura usada é coordenadora ou presidente e não mãe-de-santo.

de 1989, fundou o Centro Espírita Mensageiros da Caridade. Inicialmente no Jardim Europa, numa casa alugada e, após cerca de um ano e meio e arrecadação de dinheiro via campanhas, mudaram para o atual local no Bairro Anhangüera, na periferia de Goiânia. Nas palavras da Tânia, autodenominada presidente ou coordenadora da casa

o histórico do CEMEC começou no dia em que eu fui levar uma pessoa que não estava passando bem (...) Ela me informou no caminho que era uma casa de umbanda (...). Quando entrei eles estavam cantando, haviam quatro pessoas na sala e uma deitada, que é a que estava em tratamento. Eles estavam cantando músicas de Pretos-velhos. Eu me virei, olhei pra um relógio que tinha na parede eram 4 e 20 da tarde. E quando eles começaram a cantar eu foi sentindo a música e de repente senti um certo torpor que estava tomando conta de mim, alguma coisa diferente, que eu não conseguia dominar bem e eu não me opus. Já tinha lido muito, tinha estudado muito, mas nunca tinha sentido nada, eu não me opus. (...) E quando eu abri os olhos novamente eram 4 e 40 da tarde. Então eu achei muito interessante essa primeira vinda do preto-velho, a maneira como ele chegou em mim. E a partir daí eu prometi para mim mesma que eu iria me interessar mais e comecei a ir mais vezes lá no Raul. Fiquei lá alguns meses, suficiente para a forma mediúnica de preto-velho se posicionar bem comigo e o preto-velho um dia disse que eu procurasse um local para que ele pudesse trabalhar. Eu então fui com meu marido, na época, Wallace, nós começamos a procurar um local, alugamos um cômodo ali, acho que ali é Jardim Europa, perto de onde é hoje. (...) O nome foi escolhido pela filha da Rosa (...). Ela deu esse nome: "Porque não Mensageiros da Caridade?", eu achei muito bonito. Durante um ano nós trabalhamos ali no Jardim Europa. Neste um ano o público foi chegando. Em um ano e meio nós resolvemos fazer almoços, festival de sorvete, pra comprar a casa, pra comprar um terreno pra continuar, porque era impressionante no dia em que a casa abriu nós só tínhamos nós e já estávamos com pessoas para ser atendidas.

Desta maneira, percebe-se que a fundação desta casa se deu como cita Birman (1985): de uma cisão com uma casa já estabelecida.

A Umbanda tem um histórico de perseguição, discriminação por parte de determinados setores da sociedade. O CEMEC possui o mesmo referencial, como relata Tânia

depois de algum tempo eu fui vendo que uma parte da sociedade visualizava aquele trabalho com muito preconceito. Isso foi uma surpresa pra mim, mas aí nós descobrimos a dificuldade de lidar com isso entre os próprios ... desde evangélicos e

espíritas muita pressão em cima da gente, muita agressão. Aí eu fui sentir na pele o desafio do preconceito, mas no princípio eu não tinha noção disso. (...) vivi muito, muito preconceito, muita agressão física, moral, que me prejudicou até fisicamente, saúde e tudo mais, mas passou, diria assim que distinguindo assim: até o quinto ano fui ingênua, do quinto ao oitavo ano, até oito anos eu sofri muito, e depois nada disso me afetou mais. Aí é um trabalho, que costumo brincar que Jesus deu o alvará pra casa com sete anos, a partir do alvará nada mais me assustou, nada mais me preocupou, nós só fizemos trabalhar lá, é o que a gente faz até hoje, você conhece lá, é muito trabalho.

Hoje a convivência é mais tranqüila até com os vizinhos, que, segundo declarações, só reclamam quando carros estacionam na porta das garagens.

A dirigente do centro tem curso superior e estudou na Universidade Holística de Brasília – Unipaz. Em suas palavras

prestei vestibular pra Medicina, mas parei porque meus pais tinham dificuldades financeiras. Fiz história pela Universidade do Rio de Janeiro, nascida na Zona da Mata, e criada no Rio de Janeiro e estou em Goiânia há 22 anos.(...) Me conscientizou, me trouxe lembranças boas, abriu ainda mais a cabeça da gente com uma idéia firme daquilo que a gente já acreditava, por exemplo: a palavra 'holística' quer dizer 'holos' é um todo, então a gente sabe que isso aí é antigo, na verdade não existe nada de novo, só uma atualização e um crescimento daquilo que a gente tem dentro da gente, do nosso potencial (...) então só me fez entender que a gente tem que se abrir cada vez mais para todas religiões, tomar muito cuidado, que eu tomo, porque se a gente for se prender a fanatismo ou ensinar preconceito ou podar, ela pode atrapalhar tudo. Eu costumo dizer que a ciência fez a parte dela, a religião ta faltando muito. Se você vai pro catolicismo é pecado aí cria no jovem a idéia do pecado e aí ele fica muito pequeno. Se vai para o espiritismo é carma, você está assim porque você tem um carma pra cumprir, já diminui o potencial seu. Se você vai para o evangélico já vem aquela noção de poder, aquela força de subjugação. Sob esse aspecto o 'Mensageiros' procura não fazer isso.

Isto traz à discussão alguns pontos interessantes: primeiro, a busca de formação e informação em locais comumente tidos como racionalizados, porém a Unipaz não é uma instituição acadêmica laica, sua proposta está ligada a uma proximidade com os movimentos da Nova Era. Isso abre um leque para outras práticas, como mostra Tânia

a holística me deu fundamentos e também a condição de fazer com o grupo (...) a gente na última quarta-feira do mês faz o que chamamos de espaço pra união, e aí a gente utiliza de técnicas de fitas de mentalização, de movimentos corporal com o grupo pra ele ficar mais unido. A gente não tem fronteira, o ser humano não tem fronteira não, nossa mente é ilimitada, então nós não podemos permitir que religião limite a gente, nem Jesus, e às vezes custam pra entender isso.

Para Parker (1995, p. 233) diz que o Movimento Holístico “é um movimento intelectual e científico de crítica à ciência ocidental, em função de uma leitura racionalista da unidade ‘homem-cosmo’, inspirada na filosofia do Taoísmo”.

3.2. Sua estrutura organizacional

Em sua organização geral apontamos a distribuição das sessões, dos tratamentos espirituais e dos trabalhos assistenciais. Ele possui sessões abertas ao público às segundas e quintas-feiras, a partir das 20 horas. Nas sessões de segunda-feira há a manifestação dos Pretos-velhos e às quintas a dos Caboclos e dos Baianos. De sete em sete sextas-feiras há comunicação com Exus e Pombas-gira, para um pequeno público. Essa reunião geralmente começa após as 22h 30min. Às quartas-feiras há o chamado estudo sistematizado, a partir das 20 horas, somente para os médiuns da casa, quando lêem e discutem temas ligados à doutrina espírita kardecista e outros autores ligados à sociologia e antropologia. Aos domingos praticam cerca de meia hora de cantos diversos (próprios do hinário), ocasião em que, quem assiste também participa, cantando – a isto chamam de musicoterapia. Esta parte é seguida de uma palestra com temas diversificados e que é aberta ao público em geral.

Os tratamentos espirituais são indicados durante as consultas aos Caboclos, Pretos-velhos e que consistem, além de banhos com ervas ou flores, em orações e bênçãos. Há outros: a ‘despolarização da mente’ e o tratamento com os ‘orientais’,

além de cirurgias em casos especiais. O primeiro constitui no tratamento para harmonização mental da pessoa. Ela é colocada numa salinha com aparelhos de televisão e computadores ligados para, segundo eles, criarem o campo magnetizado. Com os 'orientais' o tratamento é feito com um casal de espíritos incorporados que estariam aplicando técnicas ligadas àquela cultura e que a coordenadora comparou com acupuntura, entre outras.

Para a manutenção material do CEMEC é promovido, pelo menos uma vez ao ano, um almoço em que se paga a entrada e come-se à vontade. Todos os preparativos, incluindo a comida, são feitos pelos próprios membros da casa. A presidente declara

a gente tem um trabalho, um almoço, todo ano, este almoço sim a gente empenha pra distribuir ingressos. E a gente levanta um dinheiro bom, que dá pra pagar as despesas da casa (...). E tem a menina que cuida da limpeza, nos primeiros anos éramos nós que limpávamos (...). Mas agora não, nós temos uma menina que nós pagamos. E a sustentação da casa é feita assim. (...) mas nunca faltou nada não.

Para essa finalidade realizam, também, festivais de sorvete. Além disso, há uma colaboração simbólica, não obrigatória, no valor de cinco reais e com os quais os médiuns contribuem mensalmente.

A presidente da casa declarou ter procurado a Federação de Umbanda mas em suas palavras

não deu certo, não. (...) Porque achei confusa e bagunçada, eles são desorganizados. É diferente de religião, pois estimula a credence, parece usar a mediunidade em proveito próprio e tem pouco estudo. Aquilo é muito diferente do que eu queria então fui buscar nas obras do Chico [Xavier] e trabalhar na forma da Umbanda.

Percebe-se que a presidente decidiu caminhar com influência do kardecismo e afastada da federação. Isso confirma o que Birman (1985, p. 75) observa: “há,

portanto, uma autoridade religiosa inquestionável na figura do pai ou da mãe-de-santo”.

3.3. Sua estrutura física

A estrutura física do centro pode ser assim descrita, do lado de fora é como uma casa qualquer, com um portão grande na frente. Ultrapassando o portão, chega-se a uma pequena varanda com samambaias que dá entrada a uma sala pequena, onde todos recebem as senhas e também há uma pequena livraria/biblioteca. Nesta saleta podemos encontrar, nas paredes do lado direito e esquerdo murais com informativos dos horários das reuniões, datas e temas das palestras do semestre, aniversariantes do mês e eventos variados ligados ao centro. Nesta saleta há duas portas que dão acesso a uma sala maior, parecida com um galpão, com duas fileiras de bancos de madeira. Existem janelas que vão da saleta, ao longo das duas paredes laterais, até um acesso de cada lado para outras salas (uma sala é para tratamento espiritual, a outra é utilizada para tomar os passes⁶³ antes de falar com os pretos velhos), no fundo. À frente dos bancos fica o lugar reservado para a chamada incorporação dos médiuns, denominado de ‘altar’. Os adornos são simples: um altar com vaso de flores, velas no centro e nos cantos, um crucifixo na parede. Possui música ambiente. Com acesso pelo lado de fora, à esquerda há dois banheiros e uma sala mais ao fundo, onde são feitos os trabalhos com os Exus, Pombas-gira nos dias especiais; à direita, um corredor com uma porta ao fundo para o segundo andar, onde três salas funcionam para evangelização

⁶³ Termo e ritual herdado do espiritismo kardecista, que consiste, em um lugar calmo, o médium com mãos postas com as palmas para baixo, fazer uma oração, pedindo bênçãos para ‘limpar’ o ambiente e trazer ‘bons fluídos’.

infantil e para adolescentes, durante os cultos, ou para as consultas médicas durante o dia. Ver anexos II e III, os croquis.

3.4. Seu ritual

O ritual ou culto⁶⁴ constitui o cerne da Umbanda, porque é através dele que acontece a manifestação dos espíritos no corpo do adepto, ocorrendo assim, o contato entre o sagrado (entidades) e o profano (as pessoas ‘encarnadas’). Dessa maneira, a descrição segue a seguinte ordem: reuniões públicas de segundas e quintas-feiras, sendo que os dois rituais seguem a mesma forma de organização: preparação; invocação das entidades e incorporação; consulta às entidades incorporadas; e ‘subida’ dos espíritos e encerramento, como descreveu Berkenbrock (1998). Existe, porém, diferença no tipo de entidade para cada dia: às segundas são os Pretos-velhos e às quintas são os Caboclos e Baianos.

A partir das 19 horas há uma responsável que distribui senhas para as consultas. Às 19h 30min começam os cânticos, seguindo as letras do hinário (distribuído nos bancos) e os pedidos dos participantes. Um assistente com violão atende alguns pedidos, sugere músicas com objetivo de manter as pessoas ‘serenas’ naquele momento. Às 20 horas, em ponto, inicia-se com a dirigente dando as boas-vindas, e um convidado ministrando uma palestra com um tema pré-programado, com duração de 40 minutos. Em seguida, a dirigente do centro faz uma oração, os médiuns e os assistentes se reúnem em um semi-círculo, no local já descrito, de mãos dadas e inicia-se os ‘pontos cantados’ (discriminados abaixo), puxados pela dirigente e acompanhados por todos os presentes que conhecem as letras, para a chamada dos espíritos, cada um com seus próprios ‘pontos cantados’.

⁶⁴ Por eles denominados de cultos, os rituais às segundas e quintas-feiras.

As músicas (os 'pontos cantados') estão em ordem e foram anotadas durante sua execução, pois não há registro escrito. Primeiro, as de segunda-feira:

1. A melhor oração é o amor bis
caridade é a maior oração
gentileza, auxílio e perdão
são as preces sublimes do meu coração
Jesus , Oh pai de bondade
Oh fonte bendita de amor
Oramos com fé e humildade
Amparo ao irmão sofredor
Pedimos oh! Mestre divino
Tirai-nos este desatino
E dai-nos o sublime do amor

2. Não desanime Deus proverá
Deus velará por ti
Sob suas asas
Deus cuidará de ti
Por toda a vida, na dor, na lida
Jamais te deixará
Deus zelará por ti
Se em seu peito ficar a dor
Deus zelará por ti
Tu já provaste seu grande amor
Deus velará por ti
Coro

3. Oh! Senhora do Rosário
Sua casa cheira
Cheira cravo e cheira rosa, flor de laranjeira
Vem ver os pretos velhos trabalhar nesta aruanda
Cheira cravo e cheira rosa, flor de laranjeira

4. Navio negreiro
Vem em alto mar
Trazendo os africanos
Para trabalhar
Saraváh, Povo de Zambi
Tem histórias e tua ginga em qualquer lugar

5. Vovó êh! É donda de congá
com galhinhos de arruda
Vovó sabe trabalhar
Eu quero ver! Eu quero ver!
Eu quero ver! Eu quero ver, vovó
Se filho de umbanda tem querer

As de quinta-feira são as seguintes:

6. Quando as ondas do mar da vida, quiserem te derrubar
Segura nas mãos de Deus e vai
Se as tristezas dessa vida quiserem te sufocar
Segura nas mãos de Deus e vai
Se a jornada é pesada e te cansas a caminhada
Segura nas mãos de Deus e vai
O espírito do Senhor sempre te revestirá

Segura nas mãos de Deus e vai

Segura nas mãos de Deus, Segura nas mãos de Deus

Pois ela, ela te sustentará

Segura nas mãos de Deus e vai

Não temas segue adiante, e não olhes para trás

Segura nas mãos de Deus e vai

Orando, perdando, confiando e amando

Segura nas mãos de Deus e vai

Jesus Cristo prometeu que jamais te deixará

Segura nas mãos de Deus e vai *coro*

} *Coro*

7. Maria de Nazaré, Maria me cativou

Fez mais forte a minha fé

E por filho me adotou

Às vezes eu paro e fico a pensar

E sem perceber me vejo a orar

O meu coração se põe a cantar

Pra Virgem de Nazaré

Menina que Deus amou e escolheu

Maria que o povo inteiro escolheu

Senhora e mãe do Céu:

Ave Maria, Ave Maria, Ave Maria, Mãe de Jesus

} *Coro*

Mãe que quero bem, Mãe do puro amor

Igual a você ninguém, Mãe pura do meu Senhor

Em cada mulher que a terra criou

Um traço de Deus Maria deixou

Um sonho de mãe Maria plantou

Pra o mundo encontrar a paz

Maria que fez o Cristo falar

Maria que fez Jesus caminhar

Maria que só viveu pro seu Deus *Coro*

8. “Salve a Umbanda,
Salve os Orixás,
Salve a Bahia ”
- Saudação feita pela presidente da casa e respondida com ‘Salve’ a cada linha, por todos os presentes, antes de iniciar a música.*

Bahia terra de glórias e alegrias

A Umbanda clama por seus guias

Vinde até nós, cantos de amor

Bahia, me curvo à sua magia

De corpo e alma a seus guias

Eis-me a seus pés pleno de amor

Lançai a seu filho, mansamente a força da sua corrente

Vinde até nós contos de amor

9. Eu fui à Bahia e implorei ao meu Senhor do Bonfim

Que ele me ajudasse a seguir a Umbanda

Meu caminho até o fim

Meu Senhor do Bonfim me ajude } Duas vezes
Eu preciso de paz e saúde }

10. Bahia, Oh! África

Vem cá, vem nos ajudar

Força baiana, força africana, força divina } Duas vezes
Vem cá, vem cá }

11. Baiano quando vem, vem beirando a beira mar
Pega a conga no celeiro, deixa conga serenar
Auê! Baiano! Auê! Baiano! Na serra da mantiqueira

À medida em que as músicas se desenvolvem, dois assistentes recebem das mãos da dirigente ramos de arruda e recipientes com uma mistura de água e éter e são ‘borrifados’ todos os assistentes. Posteriormente um para cada fileira de bancos, vão borrifando, sobre todos os presentes, com a finalidade de ‘fluidificar’ o ambiente.

Aos poucos, os médiuns ‘tremem’ e curvam-se, caracterizando a chamada ‘incorporação’. Alguns assistentes vão para uma sala separada, a fim de se prepararem para dar o ‘passe energético’. Outros assistentes ajudam os espíritos agora incorporados: alguns a se sentarem; em outros colocam um chapéu de palha e, para alguns, uma bengala de madeira simples. Estes próprios assistentes consultam e pedem benção aos guias de sua preferência, ou àqueles disponíveis. Enquanto isso, diante da porta do passe se organiza uma fila de crianças e seus acompanhantes, que, depois do passe se consultam com as entidades (crianças são as primeiras a serem atendidas).

Ao longo desse tempo outra assistente ou colaboradora, fora do semi-círculo, vai aos poucos fazendo a chamada dos números (em torno de vinte por vez) das senhas para o passe, na sala adjacente. Estes pequenos grupos chamados depois se encaminham para a consulta, em outra fila, desta vez diante do ‘altar’. A entidade incorporada saúda, à sua maneira, dá um passe, conversa, escuta, dá conselho, orientação, podendo também encaminhar para algum tratamento ou trabalho especial⁶⁵, e abençoa no final. Esta consulta não tem tempo marcado para durar. Um dos Baianos mais requisitados é o chamado ‘Trindade’, que só atende seis

⁶⁵ Melhor explicitado mais adiante.

peças por culto (a coordenadora do centro é o 'burro' ou a médium de incorporação desta entidade).

O número de pessoas atendidas, também varia (entre 90 a 130 por culto). Os outros médiuns incorporados ficam até que todos aqueles que pegaram a senha sejam atendidos; isto acontece em torno das 22h 30min. À medida em que são atendidas, as pessoas vão embora. Os médiuns, à medida em que terminam os seus atendimentos, levantam-se, vão até o centro do 'altar', fazem uma referência, estremece e, assim, se encerra a incorporação. Ao final, todos os médiuns e assistentes fazem nova oração, reverenciam frente ao 'altar', e se organizam para sair (fechando as janelas, recolhendo os chapéus, os banquinhos e outros acessórios).

A descrição do ritual dos Pretos-velhos às segundas-feiras também se encaixa para descrever o das quintas-feiras com os Caboclos e Baianos.

Quando aqui é citado 'Preto-velho', estão incluídas também as 'Pretas-velhas', 'caboclas' e 'bainas' tais como: 'Vó Rita', 'Vó Maria', 'Maria Padilha', 'Benedita', 'Vó Joana' e outras.

Todos os trabalhadores da casa, desde a assistente que distribui as senhas até a dirigente, vestem-se de branco, impreterivelmente, confirmando Birman (1985), que descreve a indumentária, entre outros símbolos. Todos possuem uma postura de concentração e seriedade no trabalho e, ao mesmo tempo, demonstram um acolhimento, educação e atenção para com todos os presentes, sejam freqüentadores assíduos ou apenas curiosos.

3.5. Tratamentos e Trabalhos especiais

Os Pretos-velhos e Caboclos podem indicar algum tratamento ou trabalho especial, marcando o dia após a consulta, na recepção. As próprias entidades podem indicar para os profissionais que prestam serviço voluntário para o centro: ginecologista, psicóloga, oftalmologista. Os tratamentos espirituais existentes no centro são: a ‘despolarização da mente’, ‘os orientais’ e as ‘cirurgias espirituais’, como já foi mencionado.

A ‘despolarização da mente’ acontece na chamada ‘sala de tratamento’ (ver mapa anexo II) com aparelhos eletrônicos. Ali estão dispostos uma televisão, um computador e um vídeo cassete ligados no canto oposto ao da porta. Sentados de costas para esses aparelhos ficam os médiuns, não incorporados, para a ‘doação de energia’. E, na frente destes, estão cinco cadeiras voltadas para a parede, onde se sentam as pessoas que vão fazer o tratamento. Tânia descreve assim

quanto à despolarização da mente, eu diria que são neurologistas, psiquiatras, médicos do outro plano que trabalham desta forma, no plano espiritual – pra poder fazer a comparação pra pessoa poder entender. Na sala tem computador, um vídeo e uma televisão ligados, luzes de três cores que são as cores primárias: azul, verde e o amarelo. Há alguns anos atrás não havia na terra nem computador, nem televisão, eles são condutores de ondas novos, (...) a gente parte do princípio que juntando (...) o campo magnético de tecnologia com o magnetismo humano, mais as cores, mais a predisposição de quem está ali pra doar e pra receber, acontece o tratamento na área neurológica.

Isso relembra a referência de Parker (1995) aos modernos meios de comunicação

estamos frente à presença de um tipo peculiar de mercadoria – a mercadoria tecnológica – cujo valor de uso não só gera a possibilidade de satisfazer uma posse material e uma posição social, mas, ao mesmo tempo, oferece a possibilidade da satisfação de necessidades de tipo muito mais profundo, da ordem simbólico-qualitativa (...) substitutos funcionais das instituições de socialização na sociedade tradicional (Parker, 1995, p. 118).

Há uma assistente responsável pela chamada das pessoas, pela organização da entrada na 'sala de tratamento', em pequenos grupos e pelo tempo de permanência. O objetivo é restabelecer o equilíbrio energético do cérebro e o 'tratamento' ocorre em dias de lua minguante.

O segundo tipo de tratamento é ministrado pelas chamadas entidades vindas do Oriente. Na 'sala de tratamento', desta vez com sete macas⁶⁶, um lençol em cada uma e recipiente com água, éter e um ramo de arruda, dois médiuns, guiados por um casal oriental, postam as mãos sobre cada 'paciente' deitado na cama, borrifa-os com a água e, em seguida, os cobre com o lençol. A explicação da dirigente é a seguinte

hoje a gente conhece muitas técnicas alternativas: acupuntura, aquele tratamento que tira o fio de cabelo, muitas técnicas que a gente está trazendo da cultura oriental. Então eles [os orientais] trabalhariam com estas técnicas, técnicas alternativas. Segundo a espiritualidade é um casal, um homem, uma mulher que trabalham (...) seriam como se fossem médicos com técnicas variadas (...) Este tratamento seria mais ou menos assim: como marcar uma consulta, a pessoa vai, ela deita-se na maca, o médium atua, mas não atua incorporado, tá, só a nível de energia com a água e manuseando nosso próprio campo de energia.

O objetivo é restabelecer o equilíbrio físico e emocional do organismo. Este tratamento é marcado em dias de lua nova e cheia, chamadas lua pequena e lua grande, respectivamente. Para a dirigente, a relação entre a lua e o ser humano é natural

a lua tem uma influência enorme, por exemplo, na maré, imagine na nossa emoção, na nossa vida, nas mulheres, na etapa da menstruação. A lua tem sua função, o homem anda muito inconsciente disso, anda automatizado.

Se para Weber (1991) as ações cheias de encantamento perdem o sentido de existirem numa sociedade racional, esse apontamento chamativo do tratamento vinculado à energia da lua traz de volta a relação mítica entre este elemento da

⁶⁶ Segundo a presidente do centro 'sete' foi o número de macas que couberam na sala, apenas isso.

natureza e a vida do ser humano. Por isso há um componente de reencantamento presente.

Tanto a 'despolarização' quanto 'os orientais' acontecem às segundas e quintas-feiras, paralelamente às consultas aos Pretos-velhos e Caboclos e de acordo com a lua de cada tratamento. Quem vai fazer tratamento naquele dia deve seguir as seguintes recomendações: dois dias antes e dois dias depois ler o evangelho; manter-se calmo; não ingerir bebida alcoólica; não fumar; não comer carne; pimenta ou outros alimentos pesados; trazer uma água para ser fluidificada; vir nas datas marcadas com roupas claras e tomar água fluidificada nos dias seguintes ao do tratamento.

A duração do processo, dentro da sala de tratamento é de dez minutos para cada sessão. Entram de sete em sete pessoas (no caso dos 'orientais') ou de cinco em cinco (no caso da 'despolarização') até que todos com tratamento marcado para aquele dia sejam atendidos. No dia em que a pessoa tem tratamento, ela não consulta as entidades.

Os tratamentos de cirurgia são casos especiais, que acontecem na lua crescente, segundo a Tânia

nos tratamentos de cirurgia, seriam médicos-cirurgiões dos mais variados, das mais variadas especialidades, o que não muda muito de lá pra cá⁶⁷, é só dimensão, aí eles estariam lá e atuariam incorporados nos médiuns. Então seria um tratamento alternativo, com técnicas até desconhecidas por nós ainda, mas que vai desde a acupuntura até a homeopatia, a maneira de trabalhar deles, teriam os neurologistas, os psiquiatras, o clínico geral e os cirurgiões espirituais que atuam através dos médiuns, nos tratamentos paralelos.

Esta interferência direta mostra uma praticidade que não é encontrada no sistema de saúde brasileiro, principalmente público. Não há burocracia para os

⁶⁷ Do mundo espiritual para o mundo carnal.

tratamentos oferecidos, se a pessoa precisa, ela será atendida, basta marcar os dias de acordo com a lua. Aliando este quadro ao fato do aumento da procura pelos tratamentos, ficam evidentes os seguintes pontos: uma minimização da burocracia para atender uma necessidade imediata; e uma substituição do poder funcional e simbólico de médicos do campo profano, pelo do sagrado. Esses aspectos apontam para o chamado 'desencantamento do mundo', por parte da funcionalidade do centro.

Há também os chamados 'trabalhos com os Exus', que acontecem de sete em sete sextas-feiras, somente para convidados ou indicados nos trabalhos de segunda e quinta. É considerada uma troca entre os Exus e as pessoas pois, para os primeiros, serviria para desenvolver a emoção, a piedade, a ternura e, para as pessoas, a funcionalidade é pragmática, uma vez que os Exus, nas palavras da presidente: "são lobistas, eles vão na frente fazendo acordo pra gente vencer aqui na terra: profissionalmente, abrindo caminhos a medida que a gente fica preparado pra isso". As Pombas-gira, versão feminina dos exus, simbolizam o desejo, não só sexual, mas também o de viver, de ser feliz. O Exu simboliza o poder, a força, a proteção nos caminhos. Não é permitido que estas entidades peçam oferendas ou presentes aos visitantes. A ambientação através de bebida e cigarro é fornecida pelos próprios médiuns.

3.6. Assistência Social

A casa mantém um convênio voluntário com profissionais como clínico geral, psicóloga, oftalmologista e ginecologista, além de farmácias que doam medicamentos e empresas que fazem doações para cesta de alimentos. Os dois primeiros atendem no próprio centro, nas salas do primeiro andar, com hora

marcada e a fila de espera pode chegar a dois meses para a primeira consulta. Para o oftalmologista e o ginecologista, bem como para os medicamentos, existe uma ficha fornecida pelo centro, que permite o atendimento por estes profissionais em seus consultórios e a doação de medicamentos por alguma das dezoito farmácias com essa disposição. A presidente do centro conta com o apoio médico inclusive para ultra-som e cirurgias conseguidas gratuitamente. Também há uma campanha constante para arrecadação de cestas básicas, roupas infantis e gêneros outros para pessoas carentes. Para isto o centro conta com a doação de empresas diversas da capital. Este trabalho assistencial recorda Negrão (1996) quando analisa a atuação de pais-de-santo na sociedade laica. O autor descreve como mínima ou ausente. Na casa em questão, porém, ao contrário, a assistência fora do centro é diversificada e ativa, envolvendo a maior parte daquela comunidade.

As palestras de domingo, citadas anteriormente, contam há sete anos, com uma divulgação mensal através de rádio, televisão e jornal. Alguns dos palestrantes são nomes conhecidos como Pierre Weil e Roberto Crema. O objetivo destes encontros está explicitado no folder de sua divulgação com os dizeres

Nossos encontros de domingo estão voltados à sociedade e são gratuitos. Os diálogos temáticos, vivências e terapias são direcionados ao nosso bem estar físico e espiritual, sem se limitar às fronteiras sócios culturais e religiosas, em busca da construção de uma sociedade fraterna, sadia e justa.

No centro funciona uma pequena livraria com literatura espírita kardecista e espiritualista. Ela também faz o papel de biblioteca emprestando seus exemplares.

3.7. Prática umbandística e sua abertura ao novo

É possível perceber claramente as influências do catolicismo, do Candomblé e do kardecismo na prática deste centro. Para citar as mais prementes: do catolicismo símbolos tais como a cruz, flores, velas, as músicas (como as de número

seis e sete); do Candomblé a proximidade paternalista entre os 'espíritos' e os homens, a ritualística para sua invocação, a indumentária branca, mesmo que não africana, músicas (como as de número quatro, dez e onze) e do kardecismo, músicas (como a de número um), a busca de uma prática caritativa, as obras de Kardec, com leituras regulares e palestras com temas de evocação espiritualista, o hábito de estudo, mesmo que só dentro desta literatura, numa tentativa de 'racionalizar', buscar informações que melhorem o trabalho, a nomenclatura também é um grande diferenciador: 'médium', 'incorporação', 'campo magnético', 'entidade', 'fluidificação da água', 'encarnado', 'passe', os tratamentos espirituais com passe.

Também se observa a influência dos movimentos de Nova Era (como resultante da diversidade da pós-modernidade), conseqüência da formação holística da dirigente da casa. Da cromoterapia: luzes azul e verde para 'criar' o ambiente adequado; a nomenclatura: 'energia positiva'; os guias orientais, que têm pouca freqüência, como cita Negrão (1996).

Esta abertura ao novo não é gratuita. Primeiro porque já existe no próprio germe da Umbanda: sua formação se deu de maneira sincrética. Não houve, porém, uma cristalização, ao contrário, ainda hoje há uma adoção ou reinterpretação de elementos outros, fora do cotidiano da Umbanda, como foi mostrado pelos aparelhos eletrônicos e as práticas esotéricas. Esta continuidade do processo sincrético é outro ponto pelo qual se sustenta a própria identidade da casa.

Em conseqüência disso, existe uma abertura para novos adeptos. A este junta-se outro fator para a reafirmação da casa. É o fato do descontentamento dos novos adeptos com suas igrejas anteriores, mostrado nas entrevistas com membros e freqüentadores. Não um descontentamento passageiro ou particular, é propriamente um desencantar dessas pessoas para com a instituição religiosa para

as quais, muitas delas dedicaram dez ou vinte anos de suas vidas. É desencantamento porque, segundo Parker (1995), as instituições religiosas tradicionais estariam perdendo sua característica misteriosa e iniciática.

De qualquer maneira, a instituição religiosa tradicional não respondia ou não correspondia mais aos anseios. É o desencantar do mundo religioso que a pessoa conhecia. E é ela quem vai (re)descobrir o mágico em uma prática religiosa que, para ela, naquele momento, apoia suas necessidades imediatas e primordiais como ser humano: proteção, acolhimento, aconselhamento, 'bronca', orientação. A partir daqui, surge a discussão a seguir.

CAPÍTULO IV

Umbanda na pós-modernidade: possibilidade de reencantamento?

As buscas religiosas na América Latina, segundo Parker (1995, p. 233), “revelam uma velada crítica às igrejas históricas tradicionais que teriam perdido seu caráter iniciático e misterioso, prevalecendo o seu caráter institucional, comunitário ou ético-transformador da realidade”. Isso abre espaço para dois caminhos: uma expansão da secularização da sociedade em seu âmbito geral; ou expandem as opções religiosas. Cox (1971) considera a América Latina com a particular característica de lidar com esta situação aparentemente paradoxal. Segundo ele, “a sua mistura picante de diversos ingredientes propicia uma das razões indispensáveis da vitalidade e do fascínio dos latino-americanos” (Cox, 1971 p. 6). Isso explicaria as razões pelas quais “os movimentos religiosos de muitas e diferentes variedades, da umbanda ao pentecostalismo, continuam a brotar por toda parte” (Cox, 1971, p. 6).

O fato de ter sido citada no contexto acima se deve ao fato de que a Umbanda possui o aspecto de mudança e de adaptação como características intrínsecas. Percebemos isto em sua formação e desenvolvimento. Estes fatores, diante da pluralidade de ofertas religiosas da pós-modernidade, conferem à

Umbanda o ponto de sua sobrevivência e expansão. Isso porque, dentro de sua própria ritualística há uma diversidade considerável, marcante a ponto de se tornar uma de suas características.

Com relação à Umbanda, por exemplo, no que diz respeito ao atendimento ao público, existe espaço para qualquer classe social, uma vez que diante da sociedade atual todas as pessoas buscam alívio para seu sofrimento. Indivíduos oriundos de classe menos favorecida financeiramente procuram algo que lhes dê um certo conforto para a situação precária atual e uma esperança nem porvir, mesmo que seja no porvir 'pós-morte'; os de classe mais abastadas, procuram justificativas para a posição e proteção contra doenças e falências. Este é o momento da religião, pois é ela que permite essa possibilidade. Se for pensado que, dentro dessa possibilidade religiosa, existe um 'contato direto' com quem está do 'outro lado', sendo possível conversar, chorar mágoas, fazer pedidos para soluções dos problemas imediatos (emprego, namorado(a), negócios, 'mal-olhado', saúde) com o próprio representante desse 'outro lado', melhor ainda. Seria como ir para o céu só para fazer um pedido pessoalmente com um santo, ou representante da divindade. Seria conversar diretamente com aquele(a) em que se confia. Este é o trabalho da Umbanda.

Desta maneira a Umbanda aparece então como a resposta a todos os pobres e todos os ricos. Como se fosse uma tábua de salvação que todos que esperavam e pela qual todos rezavam. Esta não é uma apologia da Umbanda como se ela fosse uma panacéia, porque a Umbanda não é isso. Não é a exaltação de suas qualidades para que todos a procurem. É apenas uma explicação, entre outras, do motivo pelo qual todos aqueles que estão lá a procuraram. Sabemos que a Umbanda não é a única opção na nossa sociedade de uma expressão com o transcendente, mas para

aqueles que estão lá é ela que está dando plausibilidade naquele momento. Plausibilidade não só para dar respostas ou possíveis soluções, mas também como um marcante posicionador para aquele indivíduo de um espaço social e principalmente espiritual, despertador de um sentido simbólico perdido ou esquecido, bem como, reafirmador sua própria identidade enquanto ser.

A Umbanda, neste ponto, está reivindicando a identidade social de seus praticantes e adeptos através de práticas religiosas que estão cheias do simbólico místico e mítico, por isso é uma possibilidade de remagicização⁶⁸ do mundo atual. Uma possibilidade que através dos Pretos-velhos, Pombas-gira, Exus, Caboclos e outros símbolos dos nossos antepassados, ancestrais receitando, juntamente com algum sermão ou conselho, banhos, flores, ervas (elementos da natureza que simbolicamente trazem purificação), rezas, velas, oferendas, nos faz lembrar que também somos natureza e a ligação ocorre com a imputação de significado sobrenatural em objetos ou práticas do cotidiano. Eis a magicização, pois as entidades estão possibilitando esta ponte.

A Umbanda não possui este quadro gratuita ou prontamente. Ao contrário, sempre foi sua característica marcante a adaptabilidade. Adaptabilidade aos tempos de perseguição, em sua formação – resistindo sem necessariamente partir para um confronto direto; aos tempos de institucionalização, em que firmou-se outra característica sua: cada centro possui autonomia sem perder seu eixo. Adaptabilidade para sua formação, para sua confrontação, para sua confirmação, para sua continuação enquanto expressão religiosa.

E é com esta face sincrética que lhe é própria que a Umbanda se apresenta como sendo a mais brasileira das religiões, com cara de fé, de esperança, de

⁶⁸ Tornar novamente mágica a relação entre o indivíduo e seu mundo, provocar um (re)encantamento.

confiança no divino apesar das diversidades e do sofrimento. Essa é a cara do brasileiro.

O centro estudado demonstrou não só uma tendência a uma adaptação constante, característica da Umbanda, como também vinculou esta necessidade de aparelhos eletrônicos à sua própria simbologia, uma vez que é o próprio guia espiritual da casa que reivindica tais mudanças, não deixando margem para contestações, nem fogindo do seu sistema religioso.

A utilização de meios eletrônicos, com caráter de tratamento espiritual, representa um diferencial na valoração destes objetos, como cita Parker (1985, p. 118)

os modernos meios de comunicação, um televisor, um vídeo, um computador, o minitel, só para citar alguns exemplos, não só possibilitam que o indivíduo entre em contato com outros indivíduos, isto é, não só atuam como meios de comunicação entre um receptor e um emissor. Esses objetos se transformam em verdadeiros 'ícones eletrônicos' com toda a ambigüidade de sua carga sagrada: tremendos e fascinantes. Trata-se de mercadorias-símbolos que na realidade possibilitam a 'reinvenção' de todo um mundo radicalmente distinto, que supera os limites restritos da vida cotidiana e, neste sentido, 'mudam a vida' do sujeito receptor.

Esta é a capacidade de adaptação: absorver o novo, conservando a essência da sua identidade. Porém, neste caso, não houve uma sacralização dos meios de comunicação utilizados nos tratamentos espirituais, eles devem fornecer 'campo magnético de tecnologia' como um elemento para a terapêutica. A televisão, o vídeo, o computador em si continuam a ter seus significados seculares, no momento do tratamento eles cumprem o papel de instrumento para auxiliar na cura. Os aparelhos destinados para esta função não desempenham outra.

Por isso o sincretismo é considerado um fator fundamental para a adaptação daquilo que nasceu ontem, cresce hoje com intenção de continuidade para o amanhã, podendo ser o instrumento principal para a conservação da identidade

religiosa. E a identidade da Umbanda se liga à continuidade da magicização dos seus rituais e às orientações dos conhecidos 'guias espirituais'.

Esta expansão, porém, não ocorre de maneira pacífica, pois houve perseguições policiais a pais/mães-de-santo, acusados de prática de curandeirismo e de exercício ilegal da medicina, como citou Negrão (1996).

Hoje, no Brasil, a Umbanda conseguiu alcançar um grau de aceitação e legitimação social suficiente para permitir seu desenvolvimento e funcionamento relativamente tranquilos, apesar da segregação provocada por alguns setores da sociedade, principalmente por parte das religiões neopentecostais, como já foi mencionado.

Num esforço de melhorar sua imagem frente à sociedade, membros da Umbanda utilizam estratégias específicas como tentar se aproximar do modelo socialmente aceito do que seja uma religião. Para tanto, aderem a cânticos católicos, como pôde ser percebido em algumas músicas descritas neste trabalho; ou parte do sistema kardecista, como leitura de suas obras e o jargão utilizado. Também promovem eventos públicos como festivais e ainda ingressam nos meios de comunicação de massa, o que provoca um acesso mais universal e público. Percebemos isso tanto na promoção de festivais de sorvete e almoços para levantar fundos para o sustento da casa, quanto na divulgação dos trabalhos e palestras de domingo na televisão e rádio.

Também foi possível observar o vínculo com profissionais liberais que prestam assistência gratuita mediante prévio agendamento: uma psicóloga, uma assistente social e um médico homeopata. O acervo da livraria existente é predominantemente espírita kardecista. A estes aspectos devem ser acrescentados outros, tais como a influência recente de elementos da nova era como

musicoterapia, meditação, introduzidos pela coordenadora do centro. A partir disso há uma convergência para três âmbitos: o primeiro diz respeito à necessidade de se manter contato com o mundo exterior, através dos profissionais, gerando a possibilidade de uma relação mais duradoura entre frequentadores e centro. O segundo se refere ao esforço por mostrar, ou praticar uma intelectualidade que imprime a idéia de conhecimento arrojado e conseqüente sabedoria. Finalmente, o terceiro âmbito indica uma busca de reencantamento do centro, com a inserção de elementos sincréticos, dentro da sociedade intelectualizada atual. Sempre através da interferência dos guias espirituais.

Weber (1991) não escreveu sobre a Umbanda, especificamente, mas descreve um quadro em que se pode ver o vínculo mágico-religioso que 'espíritos incorporados' podem exercer

a cura das almas, a assistência religiosa aos indivíduos, é em sua forma racional-sistemática também um produto da religião profética revelada. Sua fonte é o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio ou deus enfurecido (Weber, 1991, p. 318).

No que foi dito a respeito de 'possessão', pode-se perceber que este fenômeno, na Umbanda, auxilia a manter o lado mágico do cerimonial religioso, bem como, em suas consultas, permite o aconselhamento 'adequado' para 'solucionar' as adversidades. Há também o fator de que o fenômeno da incorporação serve de instrumento para justificar a adesão a novas tecnologias pelo culto, sem perder sua essência, que é a comunicação com os espíritos, uma vez que são as próprias entidades que 'orientam' para essas modificações, sem ter que necessariamente acalmar um espírito enfurecido, ainda que seja possível oferecer velas, flores ou orações a ele.

A magicização percebida é da adaptação às tecnologias modernas ocorrendo sob o prisma, a autorização e a orientação dos chamados 'guias espirituais'. É o transcendente, ou seja, as entidades é que auxiliam a manter o sagrado em um mundo profano.

Para ilustrar a idéia de 'Um e Múltiplo', estudada anteriormente, no CEMEC, a presidente 'incorpora' o guia espiritual Caboclo Trindade, às quintas-feiras, o preto-velho Pai João às segundas-feiras e Maria Padilha, no ritual dos Exus.

A simbologia discutida nas referências teóricas se for comparada à apresentada pelo campo, apresenta diferenciações. Isso se explica porque o centro estudado pode ser classificado como de Umbanda 'branca' ou kardecista. Percebe-se isso a partir dos próprios Orixás, tratados por 'entidades': não há menção das representações do Candomblé, Iemanjá, Xangô ou Ogum. Apenas há referência aos Caboclos, Pretos-velhos, crianças e Exus. As pessoas que 'recebem' são chamadas 'médiuns' e não 'cavalo' ou 'filho de santo' e não usam colares de seus guias. A distinção não é só de nomenclatura, a própria postura dos membros, o estudo sistemático às quartas-feiras, as palestras com intuito de esclarecer e confortar são resultado da forte influência do espiritismo kardecista.

Percebe-se esta influência também na questão da caridade, com uma especificidade a mais: é uma prática que une pontos ditos contraditórios com boa dose de harmonia, ou seja, a articulação num mesmo espaço ou pessoa de aspectos ditos primitivos e evoluídos, a-éticos e moralizantes, civilizados e selvagens.

E a convivência dos contraditórios se fundamenta dentro da identidade da Umbanda pelas próprias entidades, que representam os tipos nacionais: o índio (Caboclo) e o negro (Preto-velho) como os mais marcantes. Isso integra a influência

das etnias que formam nossa identidade. Inclusive porque este tema liga-se à relação 'Um e Múltiplo', uma relação que podemos estender ao fato que, diante da diversidade, se mantém a unicidade, a essência do significado. Na formação da identidade brasileira se lida o tempo todo com a diversidade, de norte ao sul do país, percebe-se características diferentes: roupas, sotaques, comidas e festas regionais. Ainda assim, permanecem pontos em comum, que não só futebol e carnaval, mas também política e no sentido de religiosidade que fortemente guia nossas vidas, de uma maneira direta ou indireta.

Isto se encaixa nas colocações, feitas anteriormente, sobre as buscas religiosas na América Latina, em que Parker (1995) critica as igrejas históricas tradicionais terem perdido seu caráter misterioso, prevalecendo apenas o institucional. É retomado este tema aqui, porque isso abre espaço para dois caminhos: uma expansão da secularização da sociedade em seu âmbito geral; ou expandem as opções religiosas. Cox (1971) coloca a América Latina com a particular característica de lidar com esta situação aparentemente paradoxal. Segundo ele “a sua mistura picante de diversos ingredientes propicia uma das razões indispensáveis da vitalidade e do fascínio dos latino-americanos” (Cox, 1971 p. 6). Isto explicaria porque “os movimentos religiosos de muitas e diferentes variedades, da umbanda ao pentecostalismo, continuam a brotar por toda parte” (Cox, 1971, p. 6).

Não se pode esquecer que, como característica da religiosidade, o povo brasileiro está acostumado às interferências dos santos e das almas, idéia que é constantemente auto alimentada. Em conseqüência, estamos acostumados a conviver com o múltiplo, o diverso. A Umbanda, no campo religioso, mostra uma representatividade forte neste sentido, seja por seus Orixás ou espíritos, seja pela

“analogia entre o tipo brasileiro, compreendido como uma conjugação das três raças, e o médium umbandista” (Birman, 1985, p. 72), seja por sua capacidade de adaptação à novas influências.

Ainda assim é inegável o aspecto mágico da Umbanda, mesmo com todo o avanço tecnológico e científico atual é possível pensar na sobrevivência da magia. A magia que acontece na relação entre seres humanos, no contato com o sobrenatural para resolver os problemas e é na crença de que esse contato em si garantirá metade do caminho para resolver os problemas que reside a magicização. Esta também traça um caminho de adaptações. É neste sentido que a Umbanda vem caminhando desde o começo. Sua existência, primeiramente, se deve a isso. Nos tempos atuais as possibilidades de adaptação se ligam à própria tecnologia. No centro estudado, foi possível ver que os tratamentos espirituais adquiriram aspecto novo, com televisão, vídeo e computador. Assim também, os cultos abertos ao público, com aparelhos de som para reproduzir música tranqüila, televisão com filmes transmitindo paisagens, e lâmpadas azuis para a harmonização do ambiente. Tudo isso sem perder o objetivo e significados originais: proporcionar, através da comunicação com as entidades, alguma possibilidade de alívio, conforto e, quem sabe, até redenção para quem as procura.

Se à primeira e rápida olhada essas mudanças possam parecer um desvirtuamento, quem acompanha com mais vagar, como o que foi feito, vai perceber que essas modificações foram assinaladas, pontuadas pelos próprios guias espirituais da casa. E é exatamente aqui que o mágico permanece, que a possibilidade de (re)encantamento (re)vive. Passa pelo fato de que as mudanças mais marcantes só são postas em prática mediante a orientação e comando do sobrenatural e passa ainda, pela confiança quase cega diante dessas orientações:

'eles sabem mais do que nós'. E não pode ser esquecida a crença de que basta segui-las e os problemas serão solucionados, ou pelo menos estarão muito bem encaminhados, já que o próprio espírito 'me disse' que tudo ficaria bem. Ora se alguém que 'sabe' mais (até porque está do outro lado e vê mais), diz para ficar tranquilo, a confiança é a consequência natural.

Sendo assim, a Umbanda representa hoje um espaço que permite a comunicação direta com poderes extramundanos que auxiliam nos problemas do cotidiano. Diante de uma sociedade secularizada como a brasileira, este é um quadro que se apresenta como busca de reencantamento. A necessidade hoje desta procura é muito maior, inclusive por causa da alta tecnologia.

Existem dentro da Umbanda elementos do processo descrito por Weber (1991) de racionalização de uma religião, tanto num âmbito interno, como externo. Internamente, o estudo sistemático manifesta a intenção de 'estar sempre atualizado', demonstrando uma certa intelectualidade, mesmo que mais voltada ao religioso (inerente a uma camada de intelectuais kardecistas). No âmbito externo podem ser verificados dois aspectos. Os centros urbanos, nichos naturais da Umbanda, correspondem ao local onde a racionalidade desempenha um papel preponderante. Outro aspecto está na tentativa de unificação do movimento, "que leva em parte à burocratização e à institucionalização do culto" (Ortiz, 1999, p. 182). Mais adiante, o mesmo autor afirma que "a ideologia umbandista conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros dentro de uma sociedade moderna; desta forma existe ruptura, esquecimento e reinterpretação dos antigos valores tradicionais" (Ortiz, 1999, p. 212).

Ligando estes fatores à possibilidade de reinterpretação', encontra-se o leque de opções próprio da pós-modernidade, que abre espaço não só para a adoção de

novos rituais, inclusive esotéricos, na prática umbandística, como também a entrada de novos adeptos e freqüentadores, pois estes podem se identificar com algo de sua própria religião, quando esta não responde mais às suas expectativas, aos seus anseios. Essa é a maneira encontrada pela comunidade do CEMEC para manter sua identidade sincrética, utilizando elementos da pós-modernidade: a diversidade da prática umbandística de um terreiro para outro e os objetos eletrônicos usados dentro do tratamento espiritual, por isso 'reinterpretação' de sua função, sem torná-lo sagrado. Isto não é uma escolha voluntária e aleatória, está vinculada às chamadas intervenções dos guias. Neste aspecto há uma magicização na relação entre os aparelhos eletrônicos e as pessoas em tratamento.

As pesquisas colocadas apontam para um desencanto dos adeptos e freqüentadores, para com a religião que tradicionalmente freqüentavam, bem como um desacreditar no tratamento das ciências modernas: a Medicina, Psiquiatria e Psicologia. Até mesmo o serviço assistencial realizado no CEMEC, está sob a orientação dos guias espirituais, seja pela indicação a algum consultante destes serviços, seja pela crença que esses profissionais têm, uma vez que acreditam terem sido guiados para esta assistência, através das entidades da casa.

As pessoas se reencantam na Umbanda praticada no CEMEC? Este estudo demonstrou que elas encontram respostas às suas necessidades e anseios, de uma forma bem mais completa que em suas igrejas, segundo os próprios depoimentos. O centro intenciona propiciar um 'tratamento' do corpo, da mente, do espírito e, até mesmo do financeiro. Isso porque representam um modelo integrativo, construindo uma ideologia de aceitação da diversidade que possibilite (re)afirmação da identidade do indivíduo na comunidade em que vive e na sociedade como um todo.

Por tudo isto fica um pensamento sobre a insaciável busca de '(re)encanto do mundo'

O paradoxo do sagrado parece consistir no fato, averiguável empiricamente, de que quanto mais uma sociedade se racionaliza, tanto mais aumenta a fome, por assim dizer, do supramundano e do invisível (Ferrarotti apud Martelli, 1995, p. 279).

O CEMEC tentou se institucionalizar, quis manter uma postura mais intelectualizada com estudo sistemático e livraria, mas a resposta mais acertada veio através de sua forma sincrética, que permitiu adotar elementos da pós-modernidade, como meios eletrônicos e tratamento com orientais e meditação, vinculando o uso deles à orientação das entidades. Desta maneira, fica assegurado o eixo de significação umbandística: o fenômeno da incorporação. Em consequência, é reafirmada a identidade da religião e a redescoberta de um encantamento para as pessoas que a freqüentam e encontram nela respostas aos seus anseios e necessidades de felicidade, prosperidade e tranqüilidade. É um campo aberto como possibilidade religiosa na sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Rumor de Anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERKENBROCK, Volney. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

COMBLIM, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970.

COX, Harvey. *A cidade do homem*. Tradução Jovelino Pereira Ramos e Myra Ramos. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Tradução Antonio Angonese. São Paulo: EDUSC, 1999.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

_____. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In.: CAROSO, Bacelar; BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/ Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. Dois mil anos sem um novo Deus. Tradução Claudia Cavalcante. In: DERRIBA, Jacques; VATTIMO, Gianni (orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

JOHNSON, Allan. *Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 5.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Tradução Maria Georgina Segurado. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa: Ed. 70, 1984.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Tradução Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

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

ORO, Ari Pedro. *Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Rio de Janeiro/Porto Alegre: Vozes/UFRS, 1999.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARKER, Cristian. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: *Novos estudos*, n. 49, São Paulo: CEBRAP, p. 97-117, 1997.

PORDEUS JÚNIOR, Ismael. Espaço, tempo e memória na Umbanda luso-afro-brasileira. In.: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. In.: CAROSO, Bacelar e BACELAR, Jéferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.

RIBEIRO JÚNIOR, João. *O que é magia*. Coleção primeiros passos. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religiões africanas no Brasil e catolicismo: um questionamento: África*. São Paulo: USP-FFLCH-Ver. Do C.E.A. 1(1), 1979, p. 41-62.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*.

2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 4. ed. Tradução Regis Barbosa e Karen

Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, 1991.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 14.ed. São Paulo:

Pioneira,1999.

ANEXOS

ANEXO I

TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS

Nas palavras da presidente do centro:

1. Histórico do CEMEC

O histórico do CEMEC começou no dia em que eu fui levar uma pessoa que não estava passando bem, fui dar uma carona a uma amiga que ia levar uma pessoa que não estava passando a uma casa espírita. Ela me informou no caminho que era uma casa de umbanda, que a menininha passava por um tratamento e o carro dela tinha estourado um pneu fui levar. Quando cheguei, eu fiquei muito discretamente do lado de fora, porque eu tinha muitas restrições a esta parte mediúnica. Num determinado momento, toda hora a pessoa que estava conduzindo o trabalho vinha falar comigo “A senhora não quer entrar?” “A senhora não quer entrar?” e eu senti que estava sendo deselegante por não entrar. Eu pensei “gente eu tenho que parar com isso, ele está sendo tão educado”. Entrei. Quando entrei eles estavam cantando, haviam quatro pessoas na sala e uma deitada, que é a que estava em tratamento. Eles estavam cantando músicas de Pretos-velhos. Eu me virei, olhei pra um relógio que tinha na parede eram 4 e 20 da tarde. E quando eles começaram a cantar eu foi sentindo a música e de repente senti um certo torpor que estava tomando conta de mim, alguma coisa diferente, que eu não conseguia dominar bem e eu não me opôs. Já tinha lido muito, tinha estudado muito, mas nunca tinha sentido nada, eu não me opôs. E quando eu voltei, há! Houve um determinado momento que ele pegou, eu senti que ele pegou uma coisa e colocou no meu pescoço, foi a última lembrança que eu tenho. E quando eu abri os olhos novamente eram 4 e 40 da tarde. Então eu achei muito interessante essa primeira vinda do preto-velho, a maneira como ele chegou em mim. E a partir daí eu prometi

para mim mesma que eu iria me interessar mais e comecei a ir mais vezes lá no Raul. Fiquei lá alguns meses, suficiente para a forma mediúnica de preto-velho se posicionar bem comigo e o preto-velho um dia disse que eu procurasse um local para que ele pudesse trabalhar. Eu então fui com meu marido, na época, Wallace nós começamos a procurar um local, alugamos um cômodo ali, acho que ali é Jardim Europa, perto de onde é hoje [Bairro Anhangüera]⁶⁹. Alugamos e no dia 22 de março de 1989 nós abrimos o “Mensageiros da Caridade”. O nome foi escolhido pela filha da Rosa, que é uma grande amiga, que começou comigo; era: eu, o Wallace, a Rosa, a Terezinha, o Breno, éramos os cinco aquela noite. Ela deu esse nome: “Porque não Mensageiros da Caridade?”, eu achei muito bonito. Durante um ano nós trabalhamos ali no Jardim Europa. Neste um ano o público foi chegando. Em um ano e meio nós resolvemos fazer almoços, festival de sorvete, pra comprar a casa, pra comprar um terreno pra continuar, porque era impressionante no dia em que a casa abriu nós só tínhamos nós e já estávamos com pessoas para ser atendidas. Aí, Sandra, foi acontecendo, veio chegando o grupo, chegou a Bia, depois chegou a Maria Ofélia, tudo isso num ano, num ano e meio eles chegaram todos. E todos aqueles que estão lá até hoje: a Maria, a Maria do Toniltom, a Maria Ofélia, o Seu Júlio com a Lena, a Maria Helena o pessoal foi chegando. E a cada um que chegava era muito interessante, parecia que era um reencontro, todos nós chorávamos, é coisa que contando só vivência mesmo, não é possível contar. Então este é o histórico do nascimento do ‘Mensageiros’. Em um ano e meio tudo aconteceu, e aí estamos lá até hoje, vamos fazer quatorze anos pra este ano agora, esta é a base.

Era no Jardim Europa durante um ano e meio, depois nós compramos e em setembro, não, compramos em maio, começamos a construção em setembro, em

⁶⁹ As chaves indicam temas ou observações feitas pela entrevistadora.

dezembro já estávamos lá, mesmo sem reboco, então o “Mensageiros” está com quatorze anos, está ali há doze anos, foi muito rápido, foi tudo muito rápido, até hoje eu não sei direito como foi que ..., porque nós saímos fazendo almoço, festival de sorvete, compramos ali. Nós fomos o segundo a chegar. Pessoal pergunta “eles não te estranham na rua?”, eu digo “acho que não, porque eles chegaram nós já estávamos lá”. Ali não tinha asfalto, não tinha construção, não tinha nada.

[Os vizinhos] Quando eles chegaram, nós já estávamos lá, só que não estava pintadinho como tá agora era reboco aí havia sim uma certa prevenção, mas nunca... O que eles reclamam muito é porque fica muito cheio de carro, às vezes estacionam na frente das garagens, mas nunca brigaram conosco não. A discriminação vinha mesmo da sociedade como um todo e das religiões na nossa forma de trabalho. Coisa que me fez sofrer, como te disse, do quinto ao oitavo ano, dali pra frente, não preocupo com isso mais não.

2. Você sentiu algum tipo de oposição, por ser um centro de Umbanda?

No princípio não, no princípio não, pra mim era uma coisa tão bonita, tão sagrada, né, a gente quando começa alguma coisa, a gente não tem noção de preconceitos, nem de nada disso, então a gente sempre foi trabalhando nos cinco primeiros anos. Havia a casa pra construir, havia necessidades, não tinha água, a gente tinha que limpar a casa sempre cheia; então eu não atentava pra isso. Agora, depois de algum tempo eu fui vendo que uma parte da sociedade visualizava aquele trabalho com muito preconceito. Isso foi uma surpresa pra mim, mas aí nós descobrimos a dificuldade de lidar com isso entre os próprios ... desde evangélicos e espíritas muita pressão em cima da gente, muita agressão. Aí eu fui sentir na pele o desafio do preconceito, mas no princípio eu não tinha noção disso. Era uma ingenuidade sadia, que me salvou de enlouquecer. Porque quando eu descobri que

havia preconceito aí eu já estava mais experiente, aí enfrentamos sim, muitos desafios. Quando nós montamos as manhãs de domingo, com coisas que aconteceram na minha vida, com perguntas, agressões na rua, coisas sérias mesmo, eu ficava pensando 'Meu Deus que absurdo uma coisa dessa', mas vivi muito, muito preconceito, muita agressão física, moral, que me prejudicou até fisicamente, saúde e tudo mais, mas passou, diria assim que distinguindo assim: até o quinto ano fui ingênua, do quinto ao oitavo ano, até oito anos eu sofri muito, e depois nada disso me afetou mais. Aí é um trabalho, que costumo brincar que Jesus deu o alvará pra casa com sete anos, a partir do alvará nada mais me assustou, nada mais me preocupou, nós só fizemos trabalhar lá, é o que a gente faz até hoje, você conhece lá, é muito trabalho.

3. Simbologia

[luz verde e azul] Sempre nos foi pedido pra trabalhar com luz, antes era verde e amarela, aí as paredes eram beje/marrom. Quando nós pintamos as paredes pra branco, aí eles pediram pra mudar pra verde e azul. Eu acho que tem haver com cores primárias, né. O marrom com o amarelo tinha um efeito, mas como esta parede ficou branca, eles mudaram as cores das luzes, então isso em cromoterapia a gente entende né: a meta não é física, é emocional. Pra melhorar para nós, pra gente se sentir melhor. E também porque como ali a gente trabalha com a mediunidade pública se ficar muito claro, queima muito ectoplasma e a gente não consegue uma boa concentração, então tem que haver uma certa penumbra, pelo forte do trabalho que é a mediunidade, isso nos livros, nos espíritas a gente estuda bastante, então não é bem um símbolo, é uma necessidade. Sempre foi daquele jeito lá, velas brancas, retrato só de Jesus, flores, a cruz é a mesma desde o primeiro dia, só que quando a parede era marrom/beje, ela era branca, quando

nós passamos a parede para branco, a gente pintou ela de marrom pra sobressair. Sempre houve aquele altar, aquela cruz, do mesmo jeito. O trabalho é o mesmo, as músicas são as mesmas desde a primeira vez, não mudou nada. [a televisão] A televisão não; a televisão foi depois que nós começamos a estudar cada vez mais, e pra facilitar pra oradores, mas é mais pra nós mesmos, pra poder exibir fitas, o retro-projetor, uma idéia de ter condições de passar para o grupo tudo que se vê, seja uma fita, uma música, transparência, a idéia é pra estudo; a gente começou a gostar muito de estudar, sempre quis que este grupo estudasse muito. Mas estudar nada que prendesse as pessoas, desde que a casa existe, esta manhã de domingo já vão pra oito anos, sempre foi idéia de estudar: primeiras e segundas quartas-feiras o sistematizado, a terceira estudo teórico da mediunidade, a quarta quarta-feira do mês é pra estudar antropologia, sociologia, pra as pessoas entenderem que as diferenças religiosas existem pelas nossas diferenças culturais, pela nossa memória. Então achava que entender isso para as pessoas ... embora nós sejamos cristãos, eu sempre digo “não existe só Jesus”, a gente tem que procurar conhecer os outros mestres, as outras religiões. Ano passado mesmo, estudamos o Alcorão, já estudamos a história de Lutero, a história da Umbanda como marginalia, uma tese que a USP colocou uns anos atrás. Então para nós a Umbanda é apenas uma forma, é a forma do preto-velho, do Caboclo que é adequada para o Brasil, no mais é aquele sincretismo mesmo que todo mundo critica, temos um pouquinho de tudo, o resto é trabalho.

4. O curso na Universidade Holística, o que influenciou?

Me conscientizou, me trouxe lembranças boas, abriu ainda mais a cabeça da gente com uma idéia firme daquilo que a gente já acreditava, por exemplo: a palavra ‘holística’ quer dizer ‘holos’ é um todo, então a gente sabe que isso aí é antigo, na

verdade não existe nada de novo, só uma atualização e um crescimento daquilo que a gente tem dentro da gente, do nosso potencial. Então 'holístico', a palavra católico vem do grego 'catoliste' quer dizer 'todo' também, o holístico, o holos em grego, então só me fez entender que a gente tem que se abrir cada vez mais para todas religiões, tomar muito cuidado, que eu tomo, porque se a gente for se prender a fanatismo ou ensinar preconceito ou podar, ela pode atrapalhar tudo. Eu costumo dizer que a ciência fez a parte dela, a religião ta faltando muito. Se você vai pro catolicismo é pecado aí cria no jovem a idéia do pecado e aí ele fica muito pequeno. Se vai para o espiritismo é carma, você está assim porque você tem um carma pra cumprir, já diminui o potencial seu. Se você vai para o evangélico já vem aquela noção de poder, aquela força de subjugação. Sob esse aspecto o 'Mensageiros' procura não fazer isso, a Jacqueline que está trabalhando com a evangelização ela é orientada, nós conversamos sobre isso a cada dois meses pra gente não se perder, se tiver que colocar na cabeça de uma criança que ela tem um carma pra cumprir e por isso ela é infeliz, ali não; põe ela pra brincar, pra pular, pra dar cambalhota, mas não faz isso não. Não cria isso pra criança, cultiva na criança a imaginação dela, as coisas boas que a religião tem, mas nada de inculcar certo e errado ou noções de... para o ser humano que ele ainda não capaz de ser e aí ele fica prejudicado. Então sob este aspecto a holística me deu a fundamentação que eu precisava pra dirigir ali. E eu falo isso muito com o pessoal, todo nosso estudo é voltado pra isso, ontem mesmo nós tivemos uma aula em que a gente perguntava pra provar se Jesus existia. E os mais conservadores diziam "não precisa disso", e eu dizia "é uma questão de cultura, a gente não pode estar passando pros filhos a cultura da gente de uma forma aleatória, precisa de uma base, de uma fundamentação". Isso devagar, porque as pessoas não estão preparadas pra isso,

mas a gente vai tentando passar. A holística me deu fundamentos e também a condição de fazer com o grupo, quando tem cinco quartas-feiras, a gente na última quarta-feira do mês faz o que chamamos de espaço pra união, e aí a gente utiliza de técnicas de fitas de mentalização, de movimentos corporal com o grupo pra ele ficar mais unido. A gente não tem fronteira, o ser humano não tem fronteira não, nossa mente é ilimitada, então nós não podemos permitir que religião limite a gente, nem Jesus, e às vezes costumam pra entender isso. É complicado né!?

[o tema holístico nas palestras] O tema das palestras procuro fazer sempre ligada a esperança, porque eu sei que a pessoa que está ali, as segundas e quintas-feiras ela está sofrendo muito, ela doente, ela separando do marido, ela está com problemas financeiros e ela não está ali pra por exemplo escutar de Kardec, de perispírito, ela não quer saber disso, não vai pra isso, começar a falar disso vai fazer mal pra pessoa. Então eu peço que as palestras sejam feitas bem em cima de esperança, de motivação, nem sempre eu consigo, porque nós não temos bons oradores, neste ponto o espírita perde para o evangélico, que é muito preparado para a fala, o espírita não tem este preparo todo, mas não uso isto [holismo] nas palestras não. É usado na quarta-feira.

[musicoterapia aos domingos] normalmente vai alguém lá pra frente e canta, no 'Mensageiros' não, a gente prefere fazer as pessoas cantarem e nós chamamos de musicoterapia.

Eu aprendi muito, tenho aprendido muito na holística e isso é bom pra aprender entender gente, pra abrir cada vez mais o leque.

[os tratamentos] O tratamento sempre teve, os orientais existem desde a casa começou, aí depois alguns anos atrás entrou o tratamento da despolarização, a gente não tinha computador né!? Assim que começaram os computadores, o vídeo,

logo, logo a espiritualidade pediu que instalasse no quatinho, que ligassem todos os instrumentos, colocasse ali dentro energia humana, quer dizer, gente, ser humano e as pessoas passaram pelo tratamento com aquele campo de energia todo ligado. Então isso é uma coisa que acompanha aquilo que o Trindade sempre fala que é atualizar. Despolarização da mente

[sobre estas orientações do Trindade] Geralmente é às quintas-feiras, ele vem e fala “olha, dia tal começar o tratamento, um outro tipo de tratamento”, e de vez em quando ele vem pra conversar com o grupo, numa quarta-feira ele vem conversar com o grupo, mas é uma conversa de esclarecimento de trocar idéias. Mas os tratamentos quem muda são sempre ele. Então o que vem acontecendo é à medida que as coisas vêm evoluindo, ele pedindo tratamentos novos.

[Despolarização] Quanto à despolarização da mente, eu diria que são neurologistas, psiquiatras, médicos do outro plano que trabalham desta forma, no plano espiritual – pra poder fazer a comparação pra pessoa poder entender. Na sala tem computador, um vídeo e uma televisão ligados, luzes de três cores que são as cores primárias: azul, verde e o amarelo. Há alguns anos atrás não havia na terra nem computador, nem televisão, eles são condutores de ondas novos, e que misturados às nossas ondas, vamos dizer assim, que tudo na vida são ondas de possibilidades, transformar em possibilidades depende de nós. Então a gente parte do princípio que juntando assim a gente recebemos orientação. Juntando o campo magnético de tecnologia com o magnetismo humano, mais as cores, mais a predisposição de quem está ali pra doar e pra receber, acontece o tratamento na área neurológica, aí seria um neurologista trabalhando a nível de cérebro mesmo. É chamada despolarização da mente porque a mente é a chave de tudo mas atua mesmo é no cérebro, a meta é atuar dentro do cérebro, mudar alguma coisa ali,

então seria como um trabalho de neurologista, mas não tem incorporação, o médium fica sentado ali só doando energia. A despolarização acontece na lua minguante.

[o tratamento dos Orientais] Eu diria assim, por exemplo, os orientais, hoje a gente conhece muitas técnicas alternativas: acupuntura, aquele tratamento que tira o fio de cabelo, muitas técnicas que a gente está trazendo da cultura oriental. Então eles [os orientais] trabalhariam com estas técnicas, técnicas alternativas. Segundo a espiritualidade é um casal, um homem, uma mulher que trabalham, e não trabalham só no 'Mensageiros', o trabalho com os orientais não só no 'Mensageiros', eles trabalham em outros lugares. Aí eles vão e fazem este tratamento, seriam como se fossem médicos com técnicas variadas, como Dr. Ivan, ele é clínico geral, ele é homeopata, ele é acupunturista. Então são tratamentos alternativos onde não seriam usadas medicações muito pesadas, mas técnicas outras. Este tratamento seria mais ou menos assim: como marcar uma consulta, a pessoa vai, ela deita-se na maca, o médium atua, mas não atua incorporado, tá, só a nível de energia com a água e manuseando nosso próprio campo de energia. Acontece na lua nova e cheia, chamadas lua pequena e lua grande.

E nos tratamentos de cirurgia, seriam médicos-cirurgiões dos mais variados, das mais variadas especialidades, o que não muda muito de lá pra cá⁷⁰, é só dimensão, aí eles estariam lá e atuariam incorporados nos médiuns. Então seria um tratamento alternativo, com técnicas até desconhecidas por nós ainda, mas que vai desde a acupuntura até a homeopatia, a maneira de trabalhar deles, teriam os neurologistas, os psiquiatras, o clínico geral e os cirurgiões espirituais que atuam através dos médiuns, nos tratamentos paralelos. Acontecem na lua crescente.

⁷⁰ Do mundo espiritual para o mundo carnal.

A parte de passe, você sabe é normal é só troca de magnetismo mesmo e a mediunidade pública: preto-velho, Caboclo, é a nossa forma. A lua tem uma influência enorme, por exemplo, na maré, imagine na nossa emoção, na nossa vida, nas mulheres, na etapa da menstruação. A lua tem sua função, o homem anda muito inconsciente disso, anda automatizado.

[trabalho com Exus] De sete em sete semanas. Eles precisam estar na terra, são espíritos muito inteligentes, só que cognitivos, trabalham só com o trabalho intelectual, ainda como nós, precisam desenvolver a emoção, a piedade, a ternura, isso tudo que nós não trabalhamos na terra, então como eles são muito intelectuais e são muito inteligentes, eles tem facilidades de adentrar os campos mais físicos, como bancos e cuidar de interesses nossos financeiros, em presídios, ou locais que decidir fazer acordo pra gente aqui na terra; eu diria que eles são lobistas, eles vão na frente fazendo acordo pra gente vencer aqui na terra: profissionalmente, abrindo caminhos a medida que a gente fica preparado pra isso. Os Exus e as Pombas-gira, eu diria que as Pombas-gira trabalham em nós o desejo, sem desejo a gente não é nada, não é só o desejo sexual, é o desejo de viver, o desejo de ser feliz, o desejo que não entrar em tristeza, de não permitir depressão, porque sexualidade e criatividade o canal energético é o mesmo. A Pomba-gira trabalha isso, trabalha desejo da gente. E o Exu trabalha o poder, a força, a força de intelecto, a força que está esquecida, a gente fica tão pequenininho, tão cheio de pecado, que não lembra. O trabalho começa a partir das 10 horas [da noite] e não tem hora pra terminar.

[os presentes para Exus e Pomba-giras] Ali a gente não permite que eles peçam nada, a gente é que leva. A gente é que leva a bebida e o cigarro, para criar um ambiente fluídico idêntico aos bares, aos locais que a gente gosta e freqüenta, e eles não mudaram, senão não vem ninguém, pra atrair as pessoas tem que ter um

campo adequado, agora ali não é permitido ao médium incorporado pedir nada, tudo é o próprio médium que leva e deixa lá. Alguns nomes: Maria Padilha, Tonhão, Exu-Caveira, Tranca Rua, Vivian, Simone e muitos outros, não lembro de todos.

[livraria / biblioteca] Nós trabalhamos com biblioteca, emprestamos livros, a pessoa fica um período e devolve, e tem a venda de livros espíritas e outros.

[assistência social] É a gente tem um trabalho social bonito ali, eu acho. A gente tem psicólogo que atende, tem médicos lá e fora de lá, tem oftalmologista, o próprio Ivan atende. Então esse trabalho social, por que nos sempre fomos arrastados para área de saúde, a gente tem um bom nível de relações com o passar dos anos, tanto na mídia, quanto com os médicos. Tanto que nas manhãs de domingo, todo mês a gente tem um espaço na mídia: rádio, televisão, jornal, já é um hábito; no princípio foi difícil, mas agora é só chegar. Nós temos uma produtora que faz a chamada⁷¹ da manhã de domingo, que tem disponível todo mês, aí vem pra Rede Globo, vai para o SBT. Sai todo mês há sete anos. Agora não tem sido minha voz, porque não tenho tempo, mas tem uma produtora que faz a chamada, mas a do Pierre, por exemplo, foi eu que fiz a chamada. Aí tem este trabalho de divulgação na mídia, que divulga todos os oradores espíritas ou não que vem à nossa casa e o trabalho social com os médicos e as psicólogas que atendem lá e as cestas de alimentos. Nós temos dezoito farmácias que quando o médico receita e a pessoa que não tem condição, vai nessa farmácia e pega o remédio de graça. Dezoito farmácias aqui em Goiânia, que trabalham conosco. Médico de oftalmologista, clínico geral e cirurgia.

[onde atendem] É lá mesmo, na parte de cima tem um ambulatório fechado, em baixo é a psicóloga, em cima é o ambulatório médico, tem ginecologista, clínico

⁷¹ Divulgação do tema de domingo.

geral, acupunturista, e fora de lá também, por exemplo, o oftalmologista tem o Nelson e o Glausmiter que atendem, porque lá não tem como montar. Então a pessoa vai com o papelzinho dos 'Mensageiros'. E também ultrassonografia pra gestantes gratuita é o Breno que faz, toda sexta-feira, depois das 5 horas, quantas pessoas chegarem lá, grávidas, são atendidas, faz a ultrasson de graça.

[como surgiram esses 'convênios'] Foi acontecendo, eles conheceram a casa, e a casa foi tornando conhecida, vinham à casa, viam o trabalho da gente e começaram a atender, eu não sei te explicar como foi não, foi acontecendo.

[alguns deles ofereceram os préstimos] Não, eu fui procurando. Chegava alguém com problema de saúde, eu ia procurar alguém pra atender. Aí atende um, atende outro, atende outro ... foi acontecendo. Alguns foram à casa, ficaram conhecendo a casa, passaram a atender, atendem até hoje. Tem seu Juquinha, o próprio Chi Yang, que sempre que eu preciso também, se precisar pagar uma consulta no Araújo Jorge eles pagam. O trabalho social da casa não é pequeno não Sandra. Ele é pouco divulgado, porque a gente fala pouco sobre ele, mas ele é grande. Ali já teve vez da gente conseguir marcar 100 cirurgias, num ano. O número de consultas e de cestas de alimentos que a gente entrega é muito grande. É um trabalhinho bom.

[vocês que sustentam a casa] É. Assim como as Pomba-giras e os Exus que não pedem nada, nós também não pedimos nada. A gente tem um trabalho, um almoço, todo ano, este almoço sim a gente empenha pra distribuir ingressos. E a gente levanta um dinheiro bom, que dá pra pagar as despesas da casa, porque é muito copinho, é muito papel higiênico, o pessoal só chega e pergunta 'onde tem papel higiênico'. É muito bumbum pra cuidar ali, né, e muito copinho pra beber água. E tem a menina que cuida da limpeza, nos primeiros anos éramos nós que

limpávamos, mas vai indo a gente não agüenta, né, porque tinha que limpar em casa, tomar banho, sair correndo, e vir pra atender todo mundo, a gente acaba ficando doente. Mas agora não, nós temos uma menina que nós pagamos. E a sustentação da casa é feita assim. Tem também uma mensalidade, entre aspas, de cinco reais, que ninguém paga, mas quando aperta, puxa pra pagar, mas nunca faltou nada não. Não falta médico, não falta psicólogo, o que dá mais trabalho ali é cesta de alimento. É difícil porque a pessoa ajuda uma vez e acha que está bom, mas a fome é todo dia, o remédio ... às vezes eu digo: 'lamentavelmente a pessoa não morreu ainda, nós que continuar comprando o remédio, o paciente está vivo, precisa do remédio, não dá pra ajudar uma vez só'. Eu falo assim mesmo, e eles dizem 'então a senhora manda buscar'.

Eu acho que é o passar do tempo, não tem outra explicação, a confiança, a credibilidade, auxílio de Deus, tudo junto. Não falta nada não, dá tudo certo. De vez em quando o telhado ameaça cair, mas este ano a gente vai consertar o telhado. Então estamos bem lá, com nossos Pretos-velhos, nossos Baianos, nossos Caboclos, Exus, Pombas-gira ... gente né. Eu costumo dizer que tem mais Exus e Pombas-gira encarnados que desencarnados, mas o povo faz de conta que não vê.

[Perfil da entrevistada] Antes da formação holística existia um casamento e nós tínhamos uma farmácia. Essa farmácia era no Jardim América e era uma forma gostosa de lidar com gente. Logo que começou a Casa espírita nós tivemos problemas financeiros sérios, tivemos também o final do casamento, a continuação da Casa. Havia a direção da Casa e essa decisão foi tomada por mim porque haviam já muitos casais, pessoas que confiam na Casa, na religião; e entre o casamento e a Casa foi uma questão de maioria. Aí houve muita mudança, muita dificuldade, e finalmente a Jandira [doutora], que trabalhou comigo até julho do ano

passado, fez um ano julho agora e a universidade holística tratou o meu perfil. Eu sempre gostei de trabalhar com gente, então a ida pra universidade holística melhorou muito o trabalho da Casa, eu passei a conhecer melhor as pessoas e mudou completamente o meu perfil, porque eu comecei a saber como fazer com as pessoas. Aos poucos a Jandira que me mandava pessoas, eu passei a mandar pra ela, ela é uma doutora, eu gosto muito dela; então mudou completamente o meu perfil em tudo. [Data da formação na Unipaz-DF] Foi em 98, 99 e a formatura em maio de 2000. Aí em junho de 2000 viemos pra cá [o espaço de terapia alternativa que ela atende atualmente], já tem dois anos que estamos aqui. [Denominação] presidente ou dirigente e os outros como médiuns. Já tem cerca de 80 pessoas, só de casais são quase 30, estamos na terceira geração, já te falei isso, não? Tem os meninos que estão fazendo faculdade e eles me chamam de D. Tânia, outros de Tânia. A gente faz avaliação com o grupo duas vezes por ano, uma em julho e outra em dezembro, quando a gente avalia o desempenho da Casa. Eu creio que o meu perfil eu me sinto uma pessoa vitoriosa a nível de religião, a nível profissional, a nível pessoal, eu sou muito feliz. Gosto do que eu faço aqui e adoro os mensageiros. Agora é muita confiança, eles me ouvem porque confiam em mim. Agora isso não é fácil não, isso custa muito, a nível de emoção, porque já estamos no terceiro ou quarto grupo dos mais antigos e os novos, às vezes ameaça vir rivalidades, mas dá pra trabalhar isso nos trabalhos de quarta-feira, com terapias, com dinâmicas de grupo muito boas. Faz simulação de quem entra e quem Sai. Tem muitas dinâmicas que a gente faz e que tem ajudado muito. Eu sou uma pessoa muito realizada, sou mãe, sou avó, já foi mulher, fiz uma opção de vida a nível de trabalhar com pessoas, da qual eu não tenho o menor arrependimento. [Formação Acadêmica] Prestei vestibular pra Medicina, mas parei porque meus pais tinham dificuldades financeiras.

Fiz história pela Universidade do Rio de Janeiro, nascida na Zona da Mata, e criada no Rio de Janeiro e estou em Goiânia há 22 anos.

[Federação] Eu procurei a federação que fica lá na Fama [bairro de Goiânia], mas não deu certo, não. Conheço lá o pessoal, o Sr. Luis, o Sr. Lemes, mas prefiro ficar com meu trabalho como está agora. Porque achei confusa e bagunçada, eles são desorganizados. É diferente de religião, pois estimula a credice, parece usar a mediunidade em proveito próprio e tem pouco estudo. Aquilo é muito diferente do que eu queria então fui buscar nas obras do Chico [Xavier] e trabalhar na forma da Umbanda. Tem aquele livro “Brasil coração do mundo” do Chico e aquela outra “Irmão X”, então peguei de lá pra o trabalho de Umbanda.

[Nome das funções dos colaboradores] Aquela organização acontece dentro daquele princípio do universo que diz que o universo é desorganizado por si só, então nosso papel no universo é colocar ordem. Ali é organização que nasce por si só, quando começa todo mundo assume seu papel com muita maestria, mas ninguém tem nome diferente não, não tem nome de funções. As pessoas vão fazendo de acordo com o que se adaptam, ninguém manda não, ninguém é obrigado nem a ir. A única exceção é estudar, tem que comparecer às quartas-feiras, o estudo é importante, o resto corre por si só. Ninguém é melhor que ninguém, todo mundo trabalha muito.

Os dias de trabalho foram escolhidos ‘aleatoriamente’, em aspas porque nada é tão aleatório assim, mas procuramos não mistificar muito. Agora há diferença de energia sim, às segundas-feiras com os pretos velhos a energia é mais calma e nas quintas com os Caboclos e Baianos é mais intensa. Os Baianos são verdadeiros psicólogos, ouvem, falam. Mas a escolha do dia não teve nenhuma razão especial não. Agora a lua porque é a lua, é natureza é forte por si só. A tecnologia porque a

gente não pode dispensar nada que seja transmissor de qualquer tipo de onda. Se tem razão, objetivo para isso, deve ter mais quem somos nós para entender isso. Quando a gente acende uma vela não é porque a vela tem alguma função, não é a vela que vai curar, isso faz parte do pensamento mágico das pessoas, a vela é só uma materialização, alguma coisa que a gente precisa ver. Aí perguntam 'posso acender uma vela pro meu anjo de guarda?' Não precisa, já tem velas acesas no altar, já são para todos. Eu consegui pelo menos, desmistificar um número grande de pessoas que acreditavam nisso. Eu bato muito nisso, olha não mande ninguém acender vela, a vela não vai resolver, se mandar mande de forma consciente, sabendo que a vela é só uma fundamentação, não é solução de nada. O outro lado também era muito apegado à vela. Pra qualquer pessoa ela sinaliza um ato de fé, precisa respeitar isso, mas não pensar que ela vai curar ou resolver por isso.

[Batismo e Casamento] Normalmente é um preto-velho que faz. O batismo acontece porque como você explicar às pessoas que tem um filho que vai a casa pedindo que na religião espírita, ou seja lá o que for, não existe batismo. Então eu faço daquele jeito, falo algumas palavras, explico que o batismo é uma simbologia, uma maneira de apresentar a criança à religião, é um ato de fé por parte dos pais ao mesmo tempo é para agregar a família, os símbolos, o sal, o óleo, a água, ou seja é um momento de fé, uma hora bonita, pros familiares, para aquele espírito que está chegando à terra, e para nós também, pra mim é um privilégio estar participando ali. Acontece às 8 horas nas manhãs de domingo, quando há pedidos para isso. Pai João, o preto-velho que trabalha comigo que faz este trabalho. Os casamentos já aconteceram muitos, minha filha casou lá. É dia de festa mesmo. Tem enfeite, fica muita bonita a casa, e cheia também com todos os familiares. É uma cerimônia muito bonita também. Velórios também participamos. No dia do enterro vamos à

capela do cemitério e depois, já fizemos culto de 7 dias na casa, este na casa mesmo, e teve uma vez que fizemos um culto de 30 dias porque a família estava muito precisada.

ESQUEMA DAS ENTREVISTAS COM MEMBROS E FREQUENTADORES DO CENTRO

As entrevistas foram semi-direcionadas, realizadas com base em um questionário resumido, com questões julgadas fundamentais para esclarecer principalmente a opção de estar no CEMEC. A identificação dos entrevistados foi através dos dados: iniciais do nome, sexo, idade, setor de moradia e escolaridade.

Foram as seguintes questões para os membros do CEMEC:

1. Quanto tempo você está no CEMEC?
2. Qual seu trabalho/função aqui?
3. Qual sua crença antes de trabalhar no CEMEC? Por que mudou?
4. Qual motivo você veio para o CEMEC?
5. O que você acha do Estudos Sistematizado às quartas feiras? Mudaria algo nele?
6. Você está satisfeito aqui? Porque? Comentários:

Para os frequentadores do CEMEC:

1. Quanto tempo você vem ao CEMEC?
2. Qual o motivo que trouxe você aqui hoje? Conhece os trabalhos daqui? Quais?
3. Qual sua crença/prática religiosa: () Catolicismo () Protestantismo
() Kardecismo () Espiritualista () Outros () Nenhuma
4. Onde pratica mais sua crença religiosa: () Igreja () casa
() Outros () Nenhum

5. O resultado que você veio buscar foi: () Muito satisfatório () Satisfatório
() Pouco satisfatório () Nada satisfatório

6. Pretende voltar: () Sim () Não () Talvez. Comentários:

Os resultados destas entrevistas indicaram que apenas um dos membros tem curso superior e outro mora num bairro vizinho. Dois membros confidenciaram certa divergência quanto a determinadas ações da dirigente da casa ou ao chamada 'Estudo Sistematizado' das quartas feiras; outros três manifestaram grande afeição e gratidão; outro não opinou; mas foi unânime a opinião da importância e gratificação do trabalho que desempenham. As funções vão desde a recepcionista (também auxilia no passe), um auxiliar do passe, quatro médiuns. O tempo de casa varia entre cinco e doze anos. A predominância é de kardecistas que deixaram a federação ou outro centro para trabalhar no CEMEC. Importante destacar os motivos: 'na federação há desconfiança do médium, se ele está deixando a entidade falar ou se é ele. E há uma hierarquia entre entidade e quem faz consulta. Na federação não tem abertura para falar como amigo'; 'aqui [CEMEC] a entidade pode e deve interferir na vida das pessoas, no outro centro era só pra ouvir, mandar rezar e se conformar com a vida que a pessoa tinha'; 'aqui a gente pode ajudar de verdade'; 'já vi cura acontecer aqui que nem médico dava volta, até uma menina com a "cabeça ruim" '.

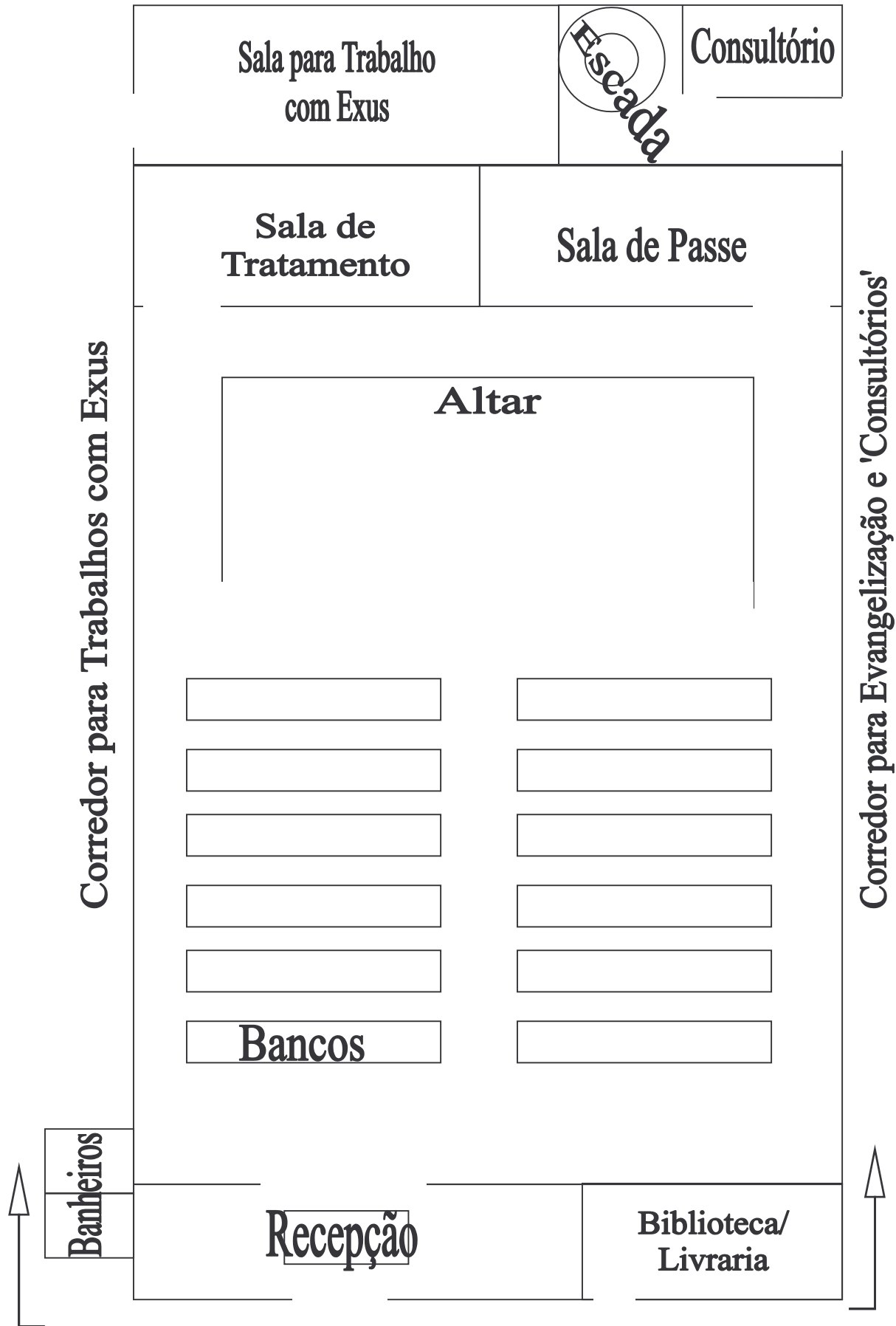
As respostas dos freqüentadores variaram um pouco: 'vim obrigada, minha mãe quer mudar minha cabeça, mas minha cabeça pertence ao Senhor Jesus, só ele pode mudar' [moça 19 anos, ficou do lado de fora do centro]; 'é organizadinho no começo, depois parece que bagunça, achei estranho, pequeno pra tanta gente, fiquei meio sufocada, não sei se volto, gosto mais da minha igreja'; 'gosto muito daqui, venho sempre que posso pra tomar passe, trouxe minha filha aqui e a dor de

cabeça sarou, sempre que ela tem alguma coisa, eu trago ela aqui e ela sara'; 'eu estava com dor no peito, já tinha feito, raio-x, exame de esteira e o diabo a quatro, os médicos não acharam nada, agora estou vindo aqui, da primeira vez pra agora já senti melhora' [homem, 36 anos, terceira vez no centro].

Neste grupo apenas uma não iria voltar, três 'talvez' e os outros seis pretendiam voltar.

Membros e freqüentadores demonstraram de um modo geral satisfação com o trabalho da casa, ao contrário de suas práticas religiosas anteriores.

ANEXO II
CROQUI DO CEMEC – TÉRREO
Sem escala



ANEXO III

CROQUI DO CEMEC – 1º ANDAR Sem escala

Consultório	Sala de Evangelização	 A circular symbol containing the word "Escada" written in a stylized, curved font, representing a staircase.
Consultório	Sala de Evangelização	