

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CILMA LAURINDA FREITAS

**MITOLOGIA DOS ORIXÁS E UMBANDA:
DUAS BACIAS SEMÂNTICAS NA PERSPECTIVA DE DURAND**

GOIÂNIA
2016

CILMA LAURINDA FREITAS

**MITOLOGIA DOS ORIXÁS E UMBANDA:
DUAS BACIAS SEMÂNTICAS NA PERSPECTIVA DE DURAND**

Tese apresentada ao Programa de Doutorado em Ciências da Religião da Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para obtenção do grau de Doutora.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Irene Dias de Oliveira

GOIÂNIA
2016

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

F866m Freitas, Cilma Laurinda.
Mitologia dos orixás e umbanda [manuscrito] : duas
bacias semânticas na perspectiva de Durand / Cilma Laurinda
Freitas – Goiânia, 2016.
307 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências
da Religião, 2016.

“Orientadora: Dra. Irene Dias de Oliveira”.

Bibliografia.


1. Umbanda. 2. Orixás. 3. Semântica. I. Título.

CDU 279.28(043)

**MITOLOGIA DOS ORIXÁS E UMBANDA: DUAS BACIAS SEMÂNTICAS NA
PERSPECTIVA DE DURAND**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 20 de dezembro de 2016.

BANCA EXAMINADORA


Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente)


Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás


Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás


Dr. Manuel Ferreira Lima Filho / UFG


Dr. Paulo Petronílio Correia / UnB

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente)

Dr. Nelson Fernando da Silva Inocêncio / UnB

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida, pelo amor e pela alegria de viver a plenitude terrena.

Aos meus guias e mentores espirituais da Colônia da Luz, pelas orientações e ensinamentos ao longo dos meus 25 anos na prática da fé umbandista.

Aos meus professores e colegas do Programa de Ciências da Religião, em especial à Prof.^a Dr.^a Irene, pelo carinho, paciência e atenção ao longo desses cinco anos de ensino e aprendizagem (mestrado e doutorado).

Gratidão a todos aqueles que de alguma forma contribuíram comigo durante essa longa caminhada acadêmica.

Não somos candomblecistas, não somos espíritas nem católicos.

Pode parecer uma bobagem essa afirmação; no entanto é muito raro quem pense a Umbanda a partir de um ponto de vista neutro, independente e autônomo com relação a outras religiões.

Praticantes e adeptos de outras religiões não explicam e não devem tentar explicar a Umbanda!

Apenas o umbandista pode explicar o que é Umbanda.

Rubens Saraceni

DECICATÓRIA

Dedico esta tese

À minha amada fênix Dumissiana/Duda/Mami (*in memorian*), que ascendeu às esferas espirituais; uma mulher sábia, amorosa, guerreira, de uma dedicação extremada aos seus filhos, netos, familiares e amigos; a saudade da sua presença física é muita, mas temos a convicção de que hoje ela continua cuidando de todos nós, sem as vestes carnisais, pois hoje ela vive na Luz, se ajudando e ajudando os Caminheiros em suas jornadas evolutivas.

Ao meu amado e iluminado filho, Lucius, pela compreensão, amor e carinho.

À minha irmã Celma, pelo carinho e incentivo em todas as horas, principalmente no desespero e na agonia do “não vou dar conta”.

À professora mestre Cleide Coutinho, pela amizade incondicional em estar comigo nesse aprendizado de Amor e Luz.

Finalmente, a todos os adeptos da Umbanda.

RESUMO

Com base em alguns conceitos de Gilbert Durand (tópica sociocultural do imaginário, bacia semântica, mitoanálise, regimes diurno e noturno do imaginário), esta tese de doutorado investiga duas tópicas socioculturais do campo religioso, a mitologia dos orixás (africana) e a Umbanda (brasileira), ambas consideradas como bacias semânticas e tipificadas como pertencentes ao regime noturno do imaginário (estando, porém, a Umbanda em fase de transição de regime). No estudo do imaginário de diversos povos, Durand organizou a expressão mitológica em dois regimes diferentes, o regime diurno e o regime noturno, sendo o primeiro o regime das antíteses, do maniqueísmo, do universo dividido em opostos (bem *versus* mal, trevas *versus* luz), do homem atormentado, polêmico, dual, dividido em seu psiquismo e que precisa colocar ordem no caos; e o segundo aquele que unifica e sintetiza os opostos do universo, o regime do homem uno e apaziguado consigo mesmo. A grande família dos orixás, com sua unidade temática, seu *habitus* e ideologia eufemizante, é exemplo do regime noturno, revelando o *ethos* de um povo psicologicamente apaziguado consigo mesmo, que resolve todos os seus problemas existenciais por meio do oráculo de Ifá mediante oferendas aos orixás, que atendem sempre aos pedidos por felicidade, bem-estar e fortuna. Fruto de criação coletiva oral, memorizada pelos babalaôs e repassada de geração a geração, a mitologia dos orixás é o conjunto das narrativas sobre os orixás, os deuses do povo africano iorubá. Pelo fenômeno mediúnico da possessão, nos cultos os fiéis recebem seus deuses em rituais marcados com sons de tambores, músicas, danças e festas, tradição que chegou ao Brasil com os escravos a partir do século XVI, sincretizando-se com o Catolicismo, como mecanismo para se evitar a discriminação que os negros sofriam dos seus senhores brancos, e dando origem a diversos cultos de matriz africana, dos quais se destacam hoje o Candomblé e a Umbanda. Em nosso trabalho, a mitoanálise dos orixás vem com exposição separada em significante e significado (as duas partes componentes do signo linguístico e dos signos simbólicos), sendo o significante a parte sensível, figurativa, concreta e imagética, com as narrativas e seus contextos (personagens, enredo, ação, tempo, espaço); já o significado é o aspecto temático, abstrato, com algumas abordagens de interpretação: antropológica, histórica, social, psicanalítica e arquetípica. Filha dessa bacia semântica, a Umbanda, religião brasileira, nascida já em tempos modernos, no século XX, é fruto da síntese entre esses cultos de matriz africana, Catolicismo, Kardecismo e ritos indígenas nativos, criando ainda mitos recentes de acordo com a realidade brasileira. A Umbanda herdou muitos dos traços da bacia-mãe, sendo o mais marcante a prática de consultas em sessões mediúnicas, com médiuns incorporados por entidades espirituais, que, à semelhança dos oráculos dos orixás, atendem as pessoas em suas dificuldades existenciais, resolvendo magicamente todos os problemas que se apresentem. Assim, constituindo um discurso de legitimação e aceitação social, a Umbanda segue princípios morais, pratica o bem e faz caridade, como indicam os preceitos cristãos, sendo essa a sua feição atual.

PALAVRAS-CHAVE: imaginário simbólico, mitologia dos orixás, Umbanda, bacia semântica, regime noturno, mitoanálise.

ABSTRACT

According to some concepts of Gilbert Durand (sociocultural topic of the imaginary, semantic basin, mythanalysis, day and night regimes of the imaginary), this doctoral thesis searches for two cultural topics from the religious: the mythology of orixás (African) and the Umbanda (Brazilian). Both considered having the same semantic basins and typified as belonging to the same night regime of the imaginary (however, Umbanda is in a phase of transition of regime). In the imaginary study of several populations, Durand organized the mythological expression in two different regimes: the night and the day regimes. The first is the regime of antithesis, the Manichaeism, the universe divided in opposites (the good *versus* the evil, darkness *versus* light), the tormented man, polemic, dual, divided in his psyche and his needs to put in order the chaos. The second is the one that unifies and synthesizes the opposites of the universe, the regime of the integral human and allayed with himself. The great family of the orixás, with its thematic unity, his *habitus* and the euphemic ideology, it is the example of the night regime. This reveals the *ethos* of a population psychically allayed with itself that solves all of the existential problems by the oracle of Ifá and the offering of gifts to the orixás that answers the demands for happiness, welfare and fortune. Created by the oral collective tradition, memorized by the balalaôs and repassed generation by generation, the mythology of the orixás is the set of narratives of the orixás, the gods of the iorubá African people. The believers receiving their gods in rituals typified with drum sounds, songs, dancing and parties characterize the mediumistic phenomenon of possession, during the celebrations. This is the tradition that arrived in Brazil with the slaves in the XVI century, syncretized with the Catholicism, as a mechanism to avoid the discrimination that the blacks have suffered from their white lords, therefore, resulting in many celebrations of African matrices, which Candomblé and Umbanda stand out. In the present work, the mythanalysis of orixás shows separately the meaning and significance (the two parts of the linguistic sign and symbolic signs). To this reason, the significance is the sensitive part, figurative, concrete and linked to the imaginary with narratives and their contexts (characters, plot, action, time and space); the meaning is the thematic aspect, abstract with some approaches of interpretation: anthropological, historical, social, psychoanalytical and archetypal. The Umbanda, that was born in this semantic basin, in modern times, in the XX century, is a Brazilian religion, which was raised from the synthesis among these celebrations of African matrices, Catholicism, Kardecism and the native indigenous rites, creating, yet, recent myths according to the Brazilian reality. The Umbanda inherited many traces of the basin-mother and the most remarkable of this religion is the practice of the mediumistic appointments with mediums incorporated by spiritual entities that are similar to the oracles of the orixás, taking care of people in existential difficulties, solving magically all the problems they present. Thus, the discourse of legitimation and social acceptance is set, the Umbanda follows its moral principles; practice the good and the good through charity, like the Christian principles.

Keywords: Symbolic imaginary, mythology of the orixás, Umbanda, semantic basin, night regime, mythanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 MITOANÁLISE DAS NARRATIVAS DOS ORIXÁS (BACIA SEMÂNTICA DA MITOLOGIA DOS ORIXÁS)	21
1.1 ALGUMAS NOÇÕES USADAS POR DURAND NO ESTUDO DO IMAGINÁRIO	22
1.1.1 Mito	22
1.1.2 Mitocrítica e Mitoanálise	28
1.1.3 Bacia Semântica	32
1.1.4 O Regime Noturno do Imaginário	44
1.2 A BACIA SEMÂNTICA DA MITOLOGIA DOS ORIXÁS	52
1.2.1 O Significante	55
1.2.1.1 Olodumare	61
1.2.1.2 Os governantes do mundo: Oxalá, Orunmilá, Xangô, Ogum, Oxaguiã ..	62
1.2.1.3 Orixás femininos: Iemanjá, Iansã, Oxum, Obá, Nanã, Olocum, Euá, Onilé, Ajê Xalugá	68
1.2.1.4 Os donos da caça e da pesca: Oxóssi, Erinlé, Logum Edé	76
1.2.1.5 Os orixás da cura: Ossaim, Obaluaê	78
1.2.1.6 Os hermafroditas: Oxumarê, Otim, Odudua	82
1.2.1.7 As crianças: Ibejis	83
1.2.1.8 Os donos da cabeça: Ori, Ajalá	84
1.2.1.9 Ceder para não sucumbir ao mal: Exu, Iá Mi Oxorongá	86
1.2.1.10 Outros orixás: Oquê, Iroco, Orô, Orixá Ocô, Oraniã	88
1.2.2 O Significado	92
1.2.2.1 Interpretação pelo regime noturno	93
1.2.2.2 Interpretações mítico-religiosas e arquetípicas	105
1.2.2.3 Interpretação sociocultural, econômica, histórico-geográfica	119
1.2.2.4 Orixás: uma mitologia mundana humana	124
CAPÍTULO 2 RAÍZES HISTÓRICO-CULTURAIS DA UMBANDA	132
2.1 O PREDOMÍNIO DOS IORUBÁS	132
2.2 CANDOMBLÉ: UMA RELIGIÃO “AFRICANA”	145

2.3 SINCRETISMO ENTRE CATOLICISMO E OS CULTOS AFRO-RO-BRASILEIROS.....	166
2.4 DIFERENÇA ENTRE UMBANDA E CANDOMBLÉ.....	178
CAPÍTULO 3 UMBANDA: UMA BACIA SEMÂNTICA EM FORMAÇÃO	184
3.1 UMBANDA: UMA RELIGIÃO BRASILEIRA.....	186
3.2 O CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS, “CRIADOR” E MENTOR DA UMBANDA	191
3.3 AS SETE LINHAS DA UMBANDA	197
3.4 AS FEDERAÇÕES NA HISTÓRIA DA UMBANDA	207
3.5 “ESCOLAS” DE UMBANDA E A UMBANDA SAGRADA	214
3.6 AS MUITAS BANDAS DA UMBANDA: A UNIDADE NA DIVERSIDADE	221
3.7 UMBANDA: NEM CANDOMBLÉ NEM ESPIRITISMO	231
3.8 O QUE É A UMBANDA	244
CONCLUSÃO	292
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	301

INTRODUÇÃO

Tendo como tema a Umbanda na condição de prática religiosa brasileira de origem africana, esta tese de doutorado investiga especificamente a mitologia dos orixás e a Umbanda como bacias semânticas religiosas. A primeira, a mitologia dos orixás, na condição de bacia semântica africana reinterpretada no Brasil como o *ethos* e núcleo étnico-mítico gerador das religiões afro-brasileiras. A segunda, a Umbanda, como criação brasileira oriunda da cultura africana iorubá e mesclada com outras expressões religiosas, como cultos indígenas brasileiros e o Espiritismo Kardecista instalado no Brasil em fins do século XIX.

Nosso trabalho toma como referencial teórico a teoria do imaginário de Gilbert Durand e utiliza expressiva produção bibliográfica brasileira sobre as religiões de matriz africana no Brasil, o Candomblé e a Umbanda. Na exposição do conceito de bacia semântica, difundido nas ciências sociais como criado por Durand, este estudioso do campo do imaginário simbólico das culturas se vale das ideias de outro autor, Sorokin (Piririm Alexandrovich Sorokin), sociólogo russo, extraditado e radicado nos Estados Unidos. A noção de bacia semântica empresta maior compreensão à “tópica sociocultural do imaginário” (DURAND, 2001, p. 92), presente em todas as culturas – no nosso caso, a tópica dos cultos afro-brasileiros, com foco especial na Umbanda, bacia semântica filha de outra bacia semântica (a mitologia dos orixás).

Com este trabalho, buscamos aprofundar conhecimentos na prática religiosa da Umbanda, que muito nos interessa, e damos continuidade à reflexão iniciada em nossa dissertação de mestrado, que teve como tema e título *As ervas nos rituais de umbanda: magia e poder da natureza* (PUC-GO, 2012). Na dissertação de mestrado, usando o pensamento de Durand, fizemos a mitocrítica de um orixá, Ossaim, o Senhor das Folhas Sagradas.

Já na tese de doutorado fazemos a mitoanálise do conjunto de orixás expostos por Reginaldo Prandi no livro *Mitologia dos orixás* (2001), no qual ele narra 301 mitos de 32 orixás, sendo essa obra a base da nossa pesquisa para a descrição mitoanalítica da bacia semântica dos orixás. Essa bacia semântica, de origem africana, ocasionou, de modo direto, o nascimento do Candomblé no Brasil, e, de modo menos direto, o surgimento da Umbanda, figurando nas suas origens ao lado de outras crenças (Catolismo, Kardecismo, rituais dos índios brasileiros e até

misticismos europeus) que estavam presentes nas Macumbas em todo o país, principalmente no Rio de Janeiro. Nessas Macumbas germinava a Umbanda. Defendemos a tese de que sem a mitologia dos orixás não teria surgido a Umbanda, pois não teriam existido a Macumba e outros rituais afro-brasileiros (Quimbanda e outros), considerados de feitiçaria, e combatidos pelas classes dominantes do país. Portanto consideramos a Umbanda como bacia semântica filha da mitologia dos orixás. Isso porque a Umbanda também cultua os orixás, sendo, porém, descrita por diversos autores como uma religião brasileira eclética por congregar várias crenças religiosas.

Expressão de literatura oral coletiva, a mitologia dos orixás se apresenta como um excelente exemplo de bacia semântica para a realização de uma mitoanálise, devido à sua unidade, pois os orixás constituem uma grande família, e suas narrativas se entrecruzam em episódios nos quais os personagens se encontram, como parentes (pais, mães, filhos, irmãos), cônjuges, amigos e conhecidos, participando uns de narrativas de outros, numa convivência cheia de atritos e peripécias sob o comando de uma entidade maior, Olodumare, que é o pai de todos os orixás, e ainda sob a orientação de Orunmilá-Ifá, o Senhor da Adivinhação, que prevê o futuro de todos – sem o que os orixás não conseguem tocar a vida.

Grosso modo, a diferença entre os conceitos de mitocrítica e mitoanálise, em Durand, está na abrangência do material abordado. Tomando a literatura ocidental como foco, Durand expõe que a mitocrítica analisa uma obra (ou a obra geral) específica de um autor, enquanto a mitoanálise abrange várias obras, de vários autores, dentro de uma tendência ou corrente literária de uma época – conforme ele afirma: “Há ainda as pesquisas que se entremeiam nas “mitoanálises”, ultrapassando a obra de um único autor” (DURAND, 2001, p. 62). As narrativas da mitologia dos orixás são uma criação literária que ultrapassam a obra de um único autor, pois é coletiva, sendo produto do imaginário simbólico do povo iorubá, de uma determinada região africana, que expressa sua crença religiosa por meio da figura dos orixás, congregados em uma grande família e em constante interação com os humanos mortais, numa relação de mútua dependência.

A bacia semântica da mitologia dos orixás no seu todo, por suas características gerais, que são comuns em todas as narrativas, define-se como uma produção simbólica do regime noturno do imaginário na concepção durandiana.

Composta de narrativas curtas, com personagens, enredo, ação, tempo, espaço e contexto, a mitologia dos orixás revela um núcleo étnico-mítico religioso ou mito-antropológico dos cultos africanos repassados tradicionalmente de geração a geração por via oral e memorizadas pelos adivinhos (os babalaôs).

A literatura oral, praticada desde sempre pela humanidade, só nos últimos séculos começou a ser estudada, sendo hoje reconhecida por todo o mundo escolar e acadêmico – sendo também ainda praticada naturalmente por muitos povos, inclusive na África ocidental. Sobre o termo “literatura oral” tem-se que:

O termo foi criado por Paul Sebillot (1846-1918), no seu *Littérature Orale de la Haute Bretagne* (1881), e reúne miscelânea de narrativas e de manifestações culturais de fundo literário, transmitidas oralmente, i. é, por processos não-gráficos. Essa miscelânea é constituída de contos, lendas, mitos, adivinhações, provérbios, parlendas, cantos, orações, frases-feitas tornadas populares, estórias (Câmara Cascudo)¹.

Os mitos dos orixás estão hoje reproduzidos na forma escrita por estudiosos que, em várias partes do mundo e na própria África, dedicam-se à pesquisa sobre as religiões africanas. Portanto trata-se de uma bacia semântica de caráter religioso representativa da visão de mundo e do *ethos* (GEERTZ, 1989), do *habitus* (BOURDIEU, 1994) e da tópica sociocultural do imaginário (DURAND, 2001) originais dos iorubás (da África Ocidental) e que ainda se mantém em uma tradição de séculos (ou milênios) conservada pelo povo. E pode-se aplicar à mesma as teorias expostas por Durand (1985, 1988, 1996, 2001, 2002) – o que permite a aplicação do conceito durandiano de mitoanálise.

Dessa forma, uma pesquisa teórica e uma análise textual da mitologia dos orixás poderão identificar melhor a bacia semântica mito-antropológica religiosa e de literatura oral subjacente às narrativas e aos cultos africanos a suas divindades, que são, em parte, a divinização de ancestrais desse povo. Uma bacia semântica não de 150 ou 180 anos como as da cultura ocidental moderna (com base principalmente nas correntes literárias ou em épocas marcadas por vultos históricos), conforme expõe Durand, mas uma bacia semântica mult centenária ou milenar, que só o futuro dirá quando será substituída, na África, por outra bacia semântica, sua “filha” – possivelmente já em gestação no contato com o branco cristão e a sociedade

¹Extraído de http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=930&Itemid=2. Acesso em 03/11/12, às 21:00.

globalizada e tecnológica; ou em razão de mudanças socioculturais pelo contato com outros povos próximos ou imigrantes; ou ainda devido a transformações socioculturais e político-econômicas do próprio continente africano no seu processo interno de desenvolvimento urbano e científico. Tudo isso (e outras diversas razões estruturais quaisquer) pode afetar o campo da imaginação simbólica e do ideário coletivo, fazendo surgir(em) nova(s) bacias(s) semântica(s) do imaginário, como acontece em todas as culturas.

Não se deve esquecer ainda que, como qualquer outra, a bacia semântica dos orixás pode ficar, daqui a um tempo indefinido, restrita aos registros históricos escritos, como uma rica criação do imaginário dos povos que a produziram ou como um aspecto do folclore africano – porém, para boa parte daquele povo, ainda é uma religião.

Portanto, se, na dissertação de mestrado, a palavra “ervas” foi nossa preocupação central e tema para o qual convergiram nossa atenção e estudos, na tese de doutorado tomamos como central o conceito de bacia semântica, que perpassa todo o nosso texto, mesmo que não o abordemos diretamente em todos os capítulos. Esse conceito norteador e catalisador (de estilos artísticos, de traços culturais, de tendências literárias, de ideologias de épocas, de manifestações religiosas, etc.) pode ser aplicado tanto à mitologia dos orixás quanto ao estudo do Candomblé e da Umbanda como manifestações religiosas brasileiras.

Segundo a literatura especializada, a Umbanda é uma prática religiosa brasileira resultante do sincretismo entre três religiões: os cultos africanos trazidos pelos escravos negros, o Catolicismo e o Espiritismo Kardecista, tendo ainda absorvido alguns traços da cultura dos indígenas nativos, e se diversificado, ao longo do tempo, em diversos tipos de Umbanda, praticados hoje em todo o país. Trata-se, então, de um fenômeno de formação complexa, fruto histórico e cultural da miscigenação dos povos que estão na formação do Brasil (portugueses, indígenas, negros africanos e imigrantes de várias etnias). Se o Cristianismo entra com suas crenças e santos na composição desse amálgama religioso, o imaginário africano dos orixás de culto à natureza e aos ancestrais mortos, por meio do transe mediúnico (ou possessão), é o componente fundamental, sem o qual não existiria Umbanda – que, nesse aspecto específico, liga-se ao Espiritismo.

Hoje é consensual, quanto à origem dos mitos dos cultos afro-brasileiros, a atuação de uma cultura que sobressaiu dentre outras, a iorubá. A literatura

brasileira sobre a Umbanda revela algum desacordo em certos pontos. Alega-se, porém, que as divergências se devem às diferenças etnográficas dos grupos de escravos, que provinham de regiões diferentes, distantes e mesmo inimigas na África Ocidental. Assim, casas religiosas e práticas ritualísticas da Umbanda brasileira apresentam distinções em muitos princípios, concepções e detalhes ritualísticos. Julga-se ainda que tais diferenças foram criadas no Brasil, a partir do nascimento e registro oficial da Umbanda, no início do século XX, por diversas entidades umbandistas – até porque está sendo postulado que a Umbanda é uma religião brasileira, como expressam os vários autores consultados, e não africana, não sendo, portanto, todas as suas diferenças devidas aos diferentes grupos africanos (ou “nações”) que vieram para o Brasil. Como é uma religião recente (de apenas um século), os estudos sobre ela estão no início e terão ainda muito que revelar.

Contudo, independentemente de nações ou tribos (iorubá, nagô, banto, kêto, gêge, ijexá), se todos fazem culto aos orixás ou ancestrais, as diversas manifestações da Umbanda guardam semelhanças entre si, e os rituais possuem pontos em comum, apesar das diversidades. As primeiras levas de escravos a vir para o Brasil eram em sua maioria de dois grandes grupos: bantos e sudaneses. Os bantos vieram das regiões de Angola, Congo, Camarões, Rodésia, Quênia, Moçambique e eram pessoas de índole mais passiva. Os sudaneses provinham do Sudão, Nigéria, Daomé, Guiné, Togo, Senegal e se distinguiam dos bantos por serem mais fortes fisicamente e mais combativos. Do grupo sudanês saiu a cultura iorubá (da Nigéria e Daomé), que, já na África, se sobressaía e, no Brasil, congregou os demais cultos africanos, do que resultou o núcleo étnico-mítico que formaria as bases místicas das religiões afro-brasileiras (notadamente Candomblé e Umbanda). Uma ampla literatura geral, descritiva e analítica, em nível acadêmico, expõe os ritos afro-brasileiros e os grupos ou “nações” africanas que lhes deram formação. Essas obras retratam com certa clareza a estrutura social e antropológica em que a mitologia dos orixás surgiu.

É fundamental acompanhar a trajetória de desenvolvimento do Candomblé e da Umbanda no Brasil para se compreender a mitologia dos orixás – como, inversamente, é fundamental conhecer a mitologia dos orixás a fim de se compreender o Candomblé e a Umbanda. Quanto ao Candomblé, especificamente no Brasil, os estudiosos dos cultos afro-brasileiros historicam o seu nascimento

medroso, feito às escondidas, em rituais camuflados por rezas e imagens católicas, ante o preconceito, discriminação e perseguição que sofreram durante séculos as manifestações religiosas dos negros escravos e seus descendentes – acredita-se que esse processo tenha se iniciado no século XVI, com a vinda dos escravos. As práticas religiosas africanas realizadas no Brasil permaneceram por longo período na obscuridade imposta por reações sociais, culturais e políticas negativas da sociedade brasileira. O Candomblé teve um crescimento menos conturbado no Nordeste e no Rio de Janeiro, já a partir de fins do século XVI, por se limitar mais às periferias. Por sua vez, a Umbanda, no século XX, com a iniciativa de federações umbandistas paulistas e paulistanas, então nascentes, recebeu estruturação, organização e oficialização perante o Estado brasileiro como religião legítima e idônea, com direito a culto aberto e realização de atividades religiosas por seus adeptos em clima de respeito, segurança e com garantias legais. Antes disso, durante alguns séculos, as manifestações de rituais afro-brasileiros eram denominadas pejorativamente de “macumba” e “feitiçaria”, sendo alvo de críticas severas e perseguições policiais, políticas, populares e de meios de comunicação.

Desde o nascimento oficial, diferentes vertentes umbandistas têm se formado, de acordo com a diversidade de local, médiuns e entidades espirituais manifestantes e orientadoras de como organizar cada casa de oração. Conforme dizem alguns estudiosos, são muitas as “bandas” da Umbanda, espalhadas pelo país, com características distintas em diversos aspectos e em detalhes de rituais. A maioria, no entanto, pertence à linha geral que se convencionou chamar de “linha branca”, típica do sincretismo religioso com o Cristianismo, em seus desdobramentos de Catolicismo e Espiritismo Kardecista.

O que se constata, então, é que a sociedade brasileira absorveu os cultos dos escravos negros, mesclou-os com o seu Cristianismo original e produziu novas manifestações religiosas, em clara abertura ao multiculturalismo e ao sistema simbólico de outras culturas.

Nesta nossa pesquisa, defendemos as seguintes ideias centrais, envolvendo a mitologia dos orixás e a Umbanda: 1) a mitologia dos orixás, base das religiões afro-brasileiras, se constitui como uma bacia semântica nos moldes durandianos; 2) a mitologia dos orixás é uma bacia semântica do regime noturno do imaginário; 3) a mitologia dos orixás, transposta para o Brasil, mantém-se no Candomblé brasileiro, que tem uma grande unidade como religião de tradição

africana; 4) a mitologia dos orixás também está presente na Umbanda; 5) a partir da entrada do Espiritismo Kardecista no Brasil, a Umbanda (antes designada de Macumba) se firmou como uma religião brasileira diferenciada, e, dispersa em várias linhas, realiza um trajeto de afastamento da mitologia dos orixás e maior aproximação do Espiritismo cristão; 6) corrente majoritária de teóricos da Umbanda afirma que a religião foi criada em 1908 pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, não sendo diretamente originada da mitologia dos orixás; 7) a Umbanda constitui-se uma nova bacia semântica, formada no Brasil, filha da mitologia dos orixás, mas é uma religião eclética, tendo outras influências religiosas. Nosso intuito com a organização dessas ideias centrais assim dispostas, em sequência, é obter e afirmar uma visão holística, formando um circuito que parte da bacia semântica africana original, conservada na África e mantida no Candomblé brasileiro, e termina na atual bacia semântica da Umbanda, mostrando a mitologia dos orixás no seu vigor e a diluição ou esmaecimento da mesma na atual Umbanda brasileira – que, se não nega a mitologia dos orixás abertamente, pelo menos não tem mais nela o foco da sua religiosidade.

Como metodologia de trabalho, adotamos o processo de leitura e interpretação de obras sobre os conteúdos pretendidos, com nossa redação própria a partir do entendimento quanto aos autores consultados. Assim, esta pesquisa qualitativa realizou-se por meio de análise teórico-bibliográfica, descritiva e compilativa da literatura sobre os assuntos propostos: raízes africanas da Umbanda, cultura iorubá, cultos africanos, Umbanda, Candomblé, formação da Umbanda, bacia semântica da mitologia dos orixás, mitoanálise das narrativas dos orixás e bacia semântica da Umbanda. Foram estudadas as obras básicas referenciadas e obras subsidiárias para a elaboração e a defesa da tese proposta, com a extração dos conceitos necessários para o desenvolvimento do nosso trabalho e o cumprimento dos objetivos apresentados. Também foram usados como referência *sites* da internet.

Estruturamos o nosso texto em três partes, cada uma com itens e subitens, da seguinte forma: a primeira parte (ou capítulo), com o título de Mitoanálise das Narrativas dos Orixás (Bacia Semântica da Mitologia dos Orixás), se subdivide em dois itens: Algumas Noções Usadas por Durand no Estudo do Imaginário (com os subitens: Mito; Mitocrítica e Mitoanálise; Bacia Semântica; O Regime Noturno do Imaginário) e A Bacia Semântica da Mitologia dos Orixás, item

subdividido em dois: Significante e Significado. O significante, mais longo, traz resumo e trechos de 301 mitos sobre 32 orixás. O significado se subdivide em quatro subitens: Interpretação pelo regime noturno; Interpretações mítico-religiosas e arquetípicas; Interpretação sociocultural, econômica, histórico-geográfica; Orixás: uma mitologia mundana humana. Dois autores são básicos nesse capítulo: Reginaldo Prandi, com a obra *Mitologia dos orixás* (2001), e Gilbert Durand, com várias obras que tratam do imaginário simbólico, dos regimes diurno e noturno do imaginário e dos conceitos de mitoanálise e de bacia semântica – entre outros.

Considerada como um grande signo do imaginário simbólico da cultura africana iorubá, a análise da mitologia dos orixás se biparte na dicotomia significante-significado, como todo signo simbólico, a exemplo do signo linguístico, como demonstrou Saussure (2006, p. 79-81). Formado de significante e significado, o signo linguístico pode ser comparado a uma moeda (que tem duas faces coladas e inseparáveis) ou a uma folha de papel (cuja estrutura é obrigatoriamente formada de anverso e verso), ficando assim unida a imagem sonora ou acústica (os fonemas, a forma, a parte sensível do signo) a um conceito (a ideia, o conteúdo, a parte abstrata do signo). A partir de Saussure a dicotomia significante e significado se estendeu aos signos simbólicos de modo geral (como apitos e placas de trânsito, bandeiras, gestos, a suástica, a estrela de Davi, a cruz vermelha, sinais de luzes, etc.). Dessa forma, todo signo simbólico possui significante e significado. Lévi-Strauss (1989, p. 33) expressa a respeito:

Ora, existe um intermediário entre a imagem e o conceito: é o signo, desde que sempre se pode defini-lo da forma inaugurada por Saussure a respeito dessa categoria particular que formam os signos linguísticos, como um elo entre uma imagem e um conceito, que, na união assim estabelecida, desempenham respectivamente os papéis de significante e significado.

E Lévi-Strauss complementa: “A imagem não pode ser a ideia, mas ela pode desempenhar o papel de signo ou, mais exatamente, coabitar com a ideia no interior de um signo” (1989, p. 36). Em nosso trabalho, quisemos fazer uma analogia aos signos, tomando as duas partes, significante e significado, para expor, com mais ênfase, a mitologia dos orixás – considerando que estamos lidando com o imaginário simbólico, com uma tópica sociocultural criada pela fantasia de um povo a partir da sua realidade de mundo (que seria o referencial desse signo).

Tomamos como significante a parte literária, as narrativas, com personagens, enredo, ação, tempo, espaço, fatos. É a parte da imagem, da forma (e

inclusive Prandi usa figurinhas referentes a cada orixá; no início de cada conjunto de mitos ele põe uma página com desenhos ilustrativos relacionados às características do orixá apresentado). Já o significado é a parte relacionada à interpretação, à mensagem que as narrativas transmitem, ao entendimento que se tem com a sua leitura, e que conduzem, no conjunto, à interpretação da bacia semântica. Portanto o significante é imagem, e o significado é ideia. O significante é concreto, o significado é abstrato. O significante é apreensível pelos órgãos do sentido, o significado é apreensível pelo pensamento.

A segunda parte (segundo capítulo) do nosso trabalho, Raízes Histórico-Culturais da Umbanda, de menor extensão, expõe aspectos que explicam a existência e a vida dos mitos africanos no Brasil e que garantiram o surgimento da Umbanda, fazendo uma ponte entre esta e a bacia semântica da mitologia dos orixás. De formação mais recente (século XX), a Umbanda não surgiu do nada, nem apenas da mente excepcional de algum mentor iluminado (embora haja obras que citam esse mentor, que fundou a Umbanda em 1908 no Rio de Janeiro). Portanto a Umbanda está ligada aos ritos africanos, cuja continuidade no Brasil foi garantida pelo Candomblé. Assim, a segunda parte da nossa pesquisa apresenta mais informações relacionadas aos cultos afro-brasileiros e contém quatro itens: O Predomínio dos Iorubás; Candomblé: uma Religião “Africana”; Sincretismo entre Catolicismo e os Cultos Afro-Brasileiros; Diferença entre Umbanda e Candomblé.

Além de uma expressão cultural própria, o Candomblé, sob o nosso ponto de vista, tem a importância de haver mantido, desde o início, desde o século XVI, a tradição africana trazida pelos escravos negros. Portanto concordamos com estudiosos candomblecistas: no Brasil, praticou-se primeiramente o Candomblé, com rituais muito próximos do original realizado na África. Tanto que Prandi, no epílogo de sua obra, de quase 600 páginas, depois da exposição de 300 mitos da mitologia dos orixás, escreve, no epílogo, o 301º mito: “*E foi inventado o candomblé...*” (2001, p. 526-528). Ou seja, conforme Prandi, com a mitologia dos orixás foi inventado o Candomblé, não a Umbanda. O Candomblé vicejou nos terreiros das periferias de cidades do Nordeste, principalmente na Bahia e em Pernambuco, como também no Rio de Janeiro, sendo praticado pelos negros e adeptos brancos, seguindo o mais fielmente possível a linha africana.

Por sua vez, a Umbanda, bem posterior, criada por letrados e intelectuais, diversificada e sincretizada com rituais de outras expressões religiosas (como

descrito por diversos autores), nasceu praticamente ligada ao Espiritismo Kardecista, que só se formou na França no último quartel do século XIX, penetrando no Brasil também nessa época – e somente ligada ao Espiritismo a Umbanda se firmou como religião respeitada no século XX. Todavia a Umbanda também cultua os orixás e a natureza. Ou seja, ela mantém tradições africanas, daí nós a consideramos uma bacia semântica filha da mitologia dos orixás, exemplificando o processo normal das bacias semânticas, que se alteram com o tempo, perdendo características antigas, adquirindo novas nuances, formando, dessa forma, novas expressões culturais, novas bacias semânticas, que são filhas de bacias cronologicamente anteriores. Por isso a imagem de um rio com seus afluentes, como visualizaram os idealizadores do conceito de bacia semântica.

O Candomblé brasileiro, pelo simples fato do contato com outra cultura (a dos brancos), em um país diferente, estando os negros na condição de escravos, adquirindo traços da cultura local e ainda sincretizando-se com o Catolicismo, já se configura como uma nova bacia semântica, filha da original africana. Porém esse não é o tema da nossa pesquisa. No entanto é preciso deixar claro que ambas as expressões religiosas de matriz africana, Umbanda e Candomblé, as principais constituídas no Brasil, são tributárias da mitologia dos orixás e da cultura iorubá (nagô) – havendo, porém, outros grupos ou “nações” africanas em suas origens, como os bantos (de onde se diz ter originado a palavra “umbanda”). Daí a importância do Candomblé nas origens da Umbanda.

Finalmente, a terceira parte desta pesquisa, Umbanda: uma Bacia Semântica em Formação, concentra-se apenas na Umbanda, com os itens: Umbanda: uma Religião Brasileira; O Caboclo das Sete Encruzilhadas, “Criador” e Mentor da Umbanda; As Sete Linhas da Umbanda; As Federações na História da Umbanda; “Escolas” de Umbanda e a Umbanda Sagrada; As Muitas Bandas da Umbanda: a Unidade na Diversidade; Umbanda: nem Candomblé nem Espiritismo; O que é a Umbanda. O objetivo da terceira parte da nossa pesquisa é traçar o perfil da bacia semântica da Umbanda, que ainda se encontra em formação.

Com o trabalho assim estruturado, esperamos ter atingido os objetivos da nossa pesquisa, que era realizar a exposição de duas bacias semânticas religiosas: a da mitologia dos orixás e a da Umbanda. Esperamos que a nossa pesquisa possa trazer contribuições para avanços nos estudos das religiões africanas dos orixás, proporcionando principalmente maior compreensão sobre a Umbanda, que pretendemos continuar estudando e praticando.

CAPÍTULO 1 MITOANÁLISE DAS NARRATIVAS DOS ORIXÁS (BACIA SEMÂNTICA DA MITOLOGIA DOS ORIXÁS)

Dentro da proposta de realizarmos, na perspectiva de Gilbert Durand, a mitoanálise das narrativas dos orixás como uma bacia semântica – e do regime noturno do imaginário –, apresentamos, na primeira parte do primeiro capítulo, algumas noções teóricas preliminares e fundamentais expostas por esse autor em seus estudos sobre a mitologia do imaginário, como os conceitos de mito, mitocrítica e mitoanálise, bacia semântica (como tópica antropológica social, cultural e/ou artística), o regime noturno do imaginário (oposto ao regime diurno). Em seguida, procedemos à exposição da bacia semântica da mitologia dos orixás, que dividimos em dois itens: significante e significado. Como significante, considerado a parte sensível dos signos, expomos as narrativas dos orixás, com resumos e transcrições, tomando como referência a obra *Mitologia dos orixás*, de Reginaldo Prandi. Nesse item entram os mitos, que contêm os elementos da narrativa (enredo, personagens, ação, cenário, tempo, espaço). Na segunda parte da exposição dessa bacia semântica, vem o significado, considerado a parte abstrata do signo, o seu sentido, significação e interpretação semântica. Apresentamos então quatro leituras (significados) da mitologia dos orixás: interpretação pelo regime noturno; interpretações mítico-religiosas e arquetípicas; interpretação sociocultural, econômica, histórico-geográfica; e orixás: uma mitologia mundana humana. Com isso, julgamos ter realizado a mitoanálise da bacia semântica dos orixás, que classificamos como pertencente ao regime noturno do imaginário.

A ideia que defendemos é a de que a mitologia dos orixás constitui uma bacia semântica ou uma tópica sociocultural do imaginário dos iorubás, identificando esse povo no campo mítico-simbólico religioso, e cujas origens se perdem no tempo, até porque não há registros escritos. São narrativas orais e anônimas, de criação coletiva (como é típico dos mitos antropológicos populares) de uma cultura que ainda não conhecia a escrita.

O conceito de bacia semântica aplica-se com toda propriedade à mitologia dos orixás, sendo esta um excelente caso para a aplicação da mitoanálise, em razão de sua unidade, do aspecto de homogeneidade em seu todo. Isso porque essa mitologia apresenta os mesmos traços de estilo narrativo, de expressão cultural, etnossocial e mítico-simbólica, os mesmos ambientes geográficos e sociais,

o mesmo psiquismo e valores. Os diferentes mitos referem-se uns aos outros; deuses e deusas mantêm entre si relações diversas: familiares, afetivas, sexuais, de rivalidade e negócios, etc. E também possuem hábitos comuns. Todos eles consultam o oráculo, procuram Orunmilá/Ifá (o babalaô), reúnem-se periodicamente com Olodumare, fazem *ebós*, respeitam ou temem Exu, comem muito, têm seus cultos e seguidores, fazem festas, dançando e se divertindo. Portanto a mitologia dos orixás constitui-se um todo representativo de uma etnia, em seu aspecto cultural, social e psicológico, sua visão de mundo e em seu modo de estar no mundo.

1.1 ALGUMAS NOÇÕES USADAS POR DURAND NO ESTUDO DO IMAGINÁRIO

Os conceitos teóricos que utilizamos para a expressão do significado dessa bacia semântica são extraídos de Durand em obras sobre o imaginário simbólico (1985, 1988, 1996, 2001, 2002) e também apresentados por alguns de seus estudiosos, como Teixeira (2011), Pitta (2005), Neves (2000), Araújo (1995), Carvalho (1992). Dedicando-se aos estudos do imaginário e do simbólico, Durand abordou, em sua vasta produção, diversos conceitos relacionados à antropologia, cultura, arte, literatura, psiquismo, destacando estruturas, significados e definindo os conceitos de mito, arquétipo, esquema, constelações, símbolos – sobre os quais se realiza o trabalho de mitocrítica e mitoanálise. Ele também apresenta o conceito de bacia semântica.

1.1.1 Mito

Em nosso trabalho, seguindo Durand (1996), tomamos o termo “mito” em dois sentidos: como ideia abstrata impregnada no psiquismo das culturas e como narrativa (texto oral ou escrito) – considerando, obviamente, que o texto está repleto de sentido e significado, de história, de vozes de autores diversos, de ideologias.

O primeiro sentido é o de mais difícil compreensão. Isso porque o conceito de mito, como ideologia, em todas as áreas que se dedicam a esse tema (antropologia, sociologia, etnologia, teologia, psiquiatria, filosofia, literatura, etc.), é complexo e cheio de significações – indicando imagens também acumuladas de

significados. Segundo Durand o mito é formado de mitemas, que são as suas diversas leituras (suas “lições”); os mitemas são as unidades mínimas significativas do mito, possuindo os mitos quantidades diferentes de mitemas, sendo estes mais fortes ou mais frágeis. Ele afirma em *Campos do imaginário* (1996, p. 115): “Diria que mito só existe através de uma série de mitemas qualitativos”.

Outros estudiosos podem contribuir na compreensão de mito. Eliade (1972, p. 6) escreve, contrapondo diferentes conceitos de mito:

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo.

Conforme Eliade, atualmente a palavra “mito” é mais empregada em dois sentidos, como “ficção” ou “ilusão”, e como “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar” (principalmente por etnólogos, sociólogos e historiadores da religião). Em suas pesquisas, Eliade se entende e se interessa mais pelo mito “vivo”, “no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência” (1972, p. 6).

Eliade inicia seu estudo sobre os mitos a partir da mitologia grega, egípcia e indiana. No entanto ele afirma que “todas as grandes religiões mediterrâneas e asiáticas possuem mitologias” (1972, p. 8). Ou seja, nessa obra ele realiza um giro por diversas mitologias, na tentativa de compreender a história do pensamento humano através dos tempos, chegando ao pensamento contemporâneo. Ele cita um exemplo da Oceania, o do cargo *cults*, cultos proféticos que “proclamavam a iminência de uma era fabulosa de abundância e beatitude”, quando os indígenas se libertariam e voltariam a ser senhores das suas ilhas.

Estendendo esse fenômeno a outros povos, Eliade refere-se à África, em um detalhe que interessa ao nosso trabalho, que é o da atuação dos mortos no mundo dos vivos. Ele conta que no Congo, em 1960, “por ocasião da independência do país”, “em algumas aldeias, os indígenas retiraram os tetos das casas a fim de dar passagem às moedas de ouro que seus ancestrais fariam chover”. E continua: “Em outras partes, em meio ao abandono geral, somente os caminhos que conduziam aos cemitérios foram conservados, a fim de permitir que os ancestrais

chegassem à aldeia” (1972, p. 7). A crença nos ancestrais, na sua presença, no seu auxílio era um mito entre os iorubás.

Quanto a uma definição precisa de mito, Eliade escreve:

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares (1972, p. 9).

Para Eliade a melhor definição de mito (“a menos imperfeita”), por ser a mais ampla, é aquela que apresenta mito como uma história sagrada, ocorrida no tempo primordial, “o tempo fabuloso do ‘princípio’”, produzida por entes sobrenaturais, abordando o Cosmo ou parte dele, como “uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição” (1972, p. 9). Pela ação dos entes naturais, uma realidade passou a existir, algo foi produzido e “começou a ser”. Os personagens dessas narrativas são os entes naturais. Trata-se de uma irrupção do sagrado no mundo, fundamentando-o, fazendo-o como se apresenta para a vida humana. Eliade acrescenta: “é importante frisar, desde já, um fato que nos parece essencial: o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo está aí para prová-lo” (1972, p. 9). Assim, os entes sobrenaturais determinam condutas e atividades profanas do homem.

Esse estudioso prossegue, expondo a função do mito: “a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria” (1972, p. 10). Esse fato pode ser observado entre os orixás, que são deuses e têm comportamentos humanos, como a dizer que os deuses exemplificam o modo de ser e agir para os mortais.

Outro detalhe do mito exposto por Eliade pode ser observado entre os iorubás. Eliade escreve que “os mitos não podem ser indiferentemente narrados” (1972, p. 11). Em algumas tribos, não podem ser recitados a não-iniciados, como mulheres e crianças. O mesmo acontecia com os mitos dos orixás, que eram decorados somente pelos babalaôs, os iniciados no culto de Ifá.

Em *Campos do imaginário* (1996), Durand expõe dois sentidos para mito:

um abstrato, significando ideia, tema, arquétipo do psiquismo humano; e um sentido mais concreto, significando história narrada, texto (oral ou escrito) – “*Mito (do grego “mythos”: aquilo que se relata”* (DURAND, 1985, p. 244).

Em Linguística esse último sentido seria considerado um gênero textual (gênero como as várias modalidades de textos existentes e possíveis). Portanto, nesse segundo sentido, mito é uma narração, podendo ser lenda, conto, fábula, romance, narrativa literária. Esse é o sentido discursivo do mito. E como narrativa o mito ocorre em um tempo e um espaço, envolvendo atos, personagens, situações, cenários.

Não se pode dizer qual sentido é prioritário e original: uma narrativa nasceu de uma ideia antropológico-cultural-psíquica, ou a partir de uma narrativa (oral, popular, folclórica) formou-se uma profunda ideia antropológico-cultural-psíquica (os arquétipos)? O que se pode afirmar é que o mito é existencial (daí a origem da sua matéria-prima), expressando o sujeito no mundo. Durand afirma: “É nas situações cosmológicas, escatológicas, teológicas, etc., problemáticas, que o mito vai encontrar o seu ponto de aplicação preferido” (1986, p. 44). O mito se fixa, conservando sua semântica e seu sentido, pela repetição e pela redundância, mantendo-se diacronicamente (através do tempo). Nesse sentido o mito expressa aspectos do *ethos*, da índole, do psiquismo, da alma de um povo.

Exemplos de mitos trazem as epopeias, as narrativas ditas mitológicas, os poemas épicos clássicos. Esses gêneros narrativos falam do fabuloso, do trágico, do heroísmo, de dramas e tragédias, do senso de justiça, da poesia, da beleza – que representam arquétipos, esquemas e símbolos que habitam o íntimo do homem, como povo e como indivíduo.

O próprio Durand demonstra que esses dois sentidos de mito então entremeados. Ele diz: “Ainda segundo Littré, o mito (sentido 2) é uma “narração relativa a tempos ou feitos que a história não esclarece...” englobando tanto a lenda, como o conto, a narrativa literária, o romance, a fábula e a poesia” (1996, p. 41) e “o mito surge em primeiro lugar como um discurso que traz, nomeadamente, para o palco personagens, situações e cenários mais ou menos naturais” (1996, p. 94). Assim, o mito narra uma história com enredo, personagens, tempo, espaço, ação, contexto, que traz um fundo psíquico-antropológico profundo. Admitindo não serem consensuais as definições, Durand escreve:

Enfim, os etnólogos têm necessidade de restringir ainda mais esta definição ao fazer do mito a narrativa simbólica constitutiva de uma mentalidade e, particularmente, do seu credo teológico, filosófico e científico. Constatamos que a definição do termo “mito”, que vai da fábula ao acto de fé, não é mais exacta do que a do termo “poesia”.

[...]

De facto, o mito é ainda uma linguagem... [...]; o mito é narrativa simbólica, conjunto discursivo de símbolos, mas o que nele tem primazia é o símbolo e não tanto os processos da narrativa (1996, p. 41-42).

Julgando sua definição de mito mais ampla que a de certos helenistas, Durand aponta “quatro demarcações” para caracterizar o mito: mito é discurso narrativo; o mito se organiza em “mitemas” (conceito de Lévy-Strauss); o mito tem “pregnância simbólica”; o mito possui uma lógica especial, uma lógica própria. A demarcação da pregnância é fundamental para a existência e força do mito. A pregnância simbólica (expressão de Cassirer, segundo DURAND, 1996, p. 95) é um processo de gruação de elementos, significando a forte impregnação de sentidos no mito, conferindo-lhe o *status* de verdade. Segundo o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, “pregnância” (do inglês *pregnance*) é a “qualidade que tem uma forma de impregnar o espírito do indivíduo e de ser por ele percebida no processo de gruação de elementos; a força da forma”². Portanto por pregnância simbólica se entende a reunião, a aglutinação, a agregação de mitemas (de ideias, sensações, imagens) que fortalecem o mito, tornando-o exatamente um mito, com a força de representar processos semânticos (de sentidos) dentro de uma sociedade ou grupo antropológico. Sem a pregnância simbólica, o mito é fraco, ou nem se torna um verdadeiro mito. Portanto “pregnância” significa o processo de impregnar; o resultado de tornar algo prenante (no caso, o símbolo). E “impregnar” significa intensificar, encher, saturar, adensar, carregar.

Segundo Durand (1996, p. 95), a lógica especial do mito (e do imaginário) é pré-lógica, é uma alogia, por isso os objetos do mito e do imaginário são ambíguos, anficológicos, comportando antagonismos e contraditoriedades – como nos sonhos, sendo o onírico (quase sempre alógico) um lugar privilegiado da imaginação simbólica. O mito realiza um trajeto antropológico na existência do grupo humano. Não se sabe quando e como ele nasce.

O mito tem ainda o caráter de perenidade, como tem o de desgaste, sendo maleável, alterando-se e podendo receber elementos diferentes e novos.

² Pregnância. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Verbetes.

Sobre essa característica de mutabilidade do mito, Durand afirma: “Se eu quisesse simplificar e utilizar uma linguagem baixamente positivista, diria que a estrutura de um mito está sempre preenchida ‘pela raça, pelo meio e pelo momento’” (1996, p. 97).

Em síntese, mito não é exatamente e somente uma narrativa (história), que é linguagem de superfície (apreensível pelos sentidos), mas também e principalmente o que há, em nível profundo, por trás da narrativa – cuja percepção requer conhecimentos, reflexão, introspecção e acuidade de análise (apreensível pela reflexão). Nesse sentido, mito está para o tema do texto, paralelamente às figuras (enredo, personagens, ação, cenário, tempo) do mesmo texto. Um exemplo da duplicidade conceitual de mito é Durand detectar o arquétipo (tema profundo) da “filantropia” na história de Prometeu (1996, p. 92-93).

Durand (1996, p. 153-154) esclarece a relação entre os conceitos de mito e arquétipo no imaginário simbólico:

Os “arquétipos” não são formas abstractas e estáticas, mas dinamismos figurativos [...]. E como o arquétipo aparece com a matriz das “grandes imagens” [...], é o mito que constitui o primeiro discurso – *sermo mythicus*. [...]. Do mesmo modo que o arquétipo era a “matriz” de todo o imaginário, o *sermo mythicus* torna-se a matriz de todo o “discurso” e, portanto, de toda a literatura, quer a oral quer a escrita.

Everardo Rocha, em *O que é mito* (1996), também entende que esse conceito é de difícil definição, um labirinto de muitas significações. O mito tem significação ambivalente. É narrativa, fala, discurso, mas não uma fala ou narrativa qualquer. Por trás da palavra “mito” há uma constelação de ideias. O mito expressa a sociedade, em seus paradoxos, inquietações, contradições, dúvidas – que são expostos em narrativas. Segundo esse autor, qualquer mitólogo concorda com essa definição. E, como Durand, Everardo considera que o mito expõe sua verdade por meio de uma lógica própria, que pode ser uma lógica de contradições.

Reginaldo Prandi, em *Mitologia dos orixás* (2001), emprega o termo “mito” com o sentido de narrativa. Cada história narrada é um mito. Porém cada narrativa está carregada de mitologia representativa da religiosidade do povo iorubano. Cada mito narrado traz mitemas e mensagens abstratas latentes, tem uma linguagem alógica, é atemporal, revela magia e poder sobrenatural – mesmo ocorrendo com personagens de feitio humano, com enredos da vida social comum. As narrativas

possuem, portanto, dois níveis, o figurativo e o temático, representando características ou realidades antropológicas fundamentais instaladas na alma humana, no próprio ser humano ontologicamente considerado, e agindo no mundo.

1.1.2 Mitocrítica e Mitoanálise

Numa primeira definição, “mitocrítica” e “mitoanálise” são a crítica e a análise dos mitos, que se expressam por meio de signos, verbais ou não verbais. Porém há diferença entre os dois conceitos. Além disso, os dois termos se estendem para a produção literária e outras manifestações culturais que formam um conjunto em torno de um núcleo semântico. Teixeira e Araújo, no capítulo “Metodologias de investigação do imaginário” (2011), expõem as diferenças e os significados de mitocrítica e mitoanálise. Para o conceito de mitocrítica citam Durand:

A mitocrítica evidencia, num autor, numa obra de uma determinada época e meio, os mitos diretores e as suas transformações significativas. Permite mostrar como é que um determinado sinal de caráter pessoal do autor contribui para a transformação da mitologia estabelecida ou, pelo contrário, acentua este ou aquele mito diretor estabelecido³ (TEIXEIRA; ARAÚJO, 2011, p. 57).

O conjunto de conceitos definidores do mito Durand designa de “aparelho mítico”. O aparelho mítico se expressa em uma “metodologia”, que é formada de mitocrítica e de mitoanálise, proporcionando a compreensão das culturas e do homem por meio dos produtos da imaginação, do simbólico, da arte. Durand escreve:

Assim, a descrição, a classificação e o estudo daquilo a que chamo o aparelho mítico pode constituir um auxílio precioso para o antropólogo da detecção de ideologias [...], de terminologias de uma sociedade e de uma época, aquilo que designei de mitocrítica quando se trata de antropologia e de mitocrítica quando se trata de textos literários (DURAND, 1996, p. 116).

O mito é o centro da mitocrítica e da mitoanálise em todos os sentidos, como discurso narrativo, como fundamento antropológico, cultural, social, psicológico (imagens estruturadas e estruturantes); como materialização e

³ A obra de Durand a que se referem é *Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse* (1979, p. 313).

representação de arquétipos, no sentido junguiano (expressão do inconsciente coletivo, a camada mais profunda da mente humana, imagens psíquicas primeiras e universais de um povo, imagens recônditas, manifestações da essência da alma, impressões psíquicas simbólicas e imaginárias – evidentemente dentro de contextos histórico-cultural-antropológicos). Diante disso, afirma Carvalho (1992, p. 60): “Dentre os conceitos-chave de uma sociologia profunda, Durand evidencia o conceito de inconsciente coletivo com seus “hormônios de sentido”, os arquétipos”. Sobre os arquétipos, manifesta-se Durand:

A arquetipologia traça as “categorias do irracional”. [...] Essas matrizes [...] nunca estão “vazias”. [...] figurativos, “concavidades” (ou “moldes”) [...] necessariamente, se realizam e se preenchem [...] pelo meio ambiente imediato, o “nicho ecológico”. Surgem, então, “as grandes imagens”, ou “imagens arquétipos”, motivadas simultaneamente pelo inevitável meio cósmico (o curso do sol, o vento, a água, o fogo, a terra, a rocha, o curso e as fases da lua, o calor e o frio, etc.) e pelo incontornável “meio” sociofamiliar (a mãe alimentadora, os “outros”: irmãos, pai, os chefes, etc.) (1996, p. 153).

A mitocrítica e a mitoanálise são aprofundadas por Durand sob o que ele designa de “método arquetipológico” (*Campos do Imaginário*, 1996). De início ele justifica que o método é válido para qualquer mensagem emanada do homem e não apenas para a linguagem “literária” (1996, p. 145). Com esse método ele pretendeu atingir o verdadeiro “indicador” antropológico (1996, p. 150), expondo as imagens e os sentidos do imaginário, em seu mais profundo irracional e inconsciente. Assim é constituído o campo do imaginário e do simbólico, cuja apreensão requer um “trajeto antropológico” e a análise das “bacias de recepção” – que se centram nos mitos e que formam bacias semânticas.

Teixeira afirma e cita Durand (1979, p. 36):

Gilbert Durand cria o conceito de mitocrítica (1970) a partir da Psicocrítica de Charles Mauron, muito particularmente de sua obra intitulada *Das metáforas obsedantes ao mito pessoal, introdução à psicocrítica* (1949). Mais precisamente ele afirma que: É a partir das reflexões sobre o primado do mito que se deduziu um método de análise do ‘texto’ mítico (narração, representação ritual, icônica etc.) de que Lévy-Strauss – retomando as ideias de Campbell sobre a ‘sincronicidade’ do mito do herói – foi o investigador em França e a cujos aperfeiçoamentos chamei ‘mitocrítica’ (TEIXEIRA, 2011, p. 59).

Mitocrítica e mitoanálise são complementares, pois, conforme Durand, “os

‘últimos passos’ da mitocrítica caminham progressivamente para uma mitanálise e mesmo para uma filosofia – totalmente empírica – da história e da cultura” (1996, p. 258). A mitocrítica é um dos métodos de se trabalhar com a literatura (com as obras literárias de todas as épocas e estilos), e, após citar vários exemplos de estudos sobre as ressonâncias míticas em diversas obras literárias, Durand enfatiza “a boa saúde e a eficácia das análises literárias através do método mitocrítico” (1986, p. 158). Ele escreve:

A mitocrítica evidencia, num autor, na “obra” de uma época e de um meio dados, os mitos diretivos, regentes, e suas transformações significativas. Possibilita mostrar qual traço de caráter pessoal do autor contribui para a transformação da mitologia epocal dominante ou, ao contrário, acentua tal ou qual mito instituído (DURAND, 1985, p. 255).

Já sobre a mitanálise ele declara:

MITANÁLISE⁴ Em 1972, considerando o modelo da psicanálise, forjei essa noção; designa um método de análise científica dos mitos visando-se à extração do sentido psicológico [...] ou sociológico [...]. [...] a mitanálise discernirá tipos de “anima” segundo as tipologias da mitologia antiga. Para mim a mitanálise sociológica [...] tenta apreender os grandes mitos que orientam (ou desorientam...) os momentos históricos, os tipos de grupos e de relações sociais (1985, p. 246).

O próprio título sob o qual ele expõe o método arquetipológico expressa a complementaridade e a progressão analítica entre a mitocrítica e a mitanálise: “Método arquetipológico: da mitocrítica à mitanálise” (1996, p. 145). A mitocrítica se amplia nos diferentes campos da literatura e dos “discursos” estéticos em geral – tornando-se uma mitanálise. Na mitanálise, a pesquisa não se restringe a um único autor ou único texto; ao contrário, ela alarga “a sua análise ao conjunto do discurso social, político, banal, ideológico, etc., de uma sociedade e de uma época” (1996, p. 158), pedindo auxílio a outras metodologias “para além da perspectiva das “ciências da literatura’ por si limitadas” (1996, p. 158). E ele assevera: “É assim que se passa de uma mitocrítica pontual a uma mitanálise mais generalizada” (1996, p. 158). Pela mitanálise procura-se compreender através dos mitos as grandes correntes de pensamento, as tendências de qualquer época, pois todas produziram/produzem um imaginário mais abrangente, como: estruturalismo, funcionalismo, sociedades indo-europeias, feudalismo, romantismo (e todas as

⁴ MITANÁLISE em caixa-alta, como está no original do autor, Gilbert Durand, na obra referida.

correntes literárias), folclore românico-eslavo, nazismo, estalinismo, anarquismo, literatura do extremo Ocidente, etc. Isso é o que ele designa de “tópica – sendo tópica cada corrente mais ampla de pensamento.

Durand considera que o método “mitodológico” é “a ciência do homem, iluminada por tantas investigações convergentes de diferentes disciplinas”, e declara:

De uma ciência do homem reunificada em torno de uma dupla aplicação – mitocrítica e mitanalítica – metodológica (que nos sentimos tentados a escrever, desde logo, “mitodológica”) emergiam os prolegómenos de uma orientação epistemológica e filosófica nova, não de uma novidade fugaz do tipo “pronto a vestir” intelectual, mas nova no sentido de renovada pelo encontro de mitos, de sensibilidades e de filosofemas ocultados (1996, p. 159).

A mitoanálise associa intrinsecamente o psicológico e o sociológico (DURAND, 1985), o que é inegável, já que o psicológico é formado, necessariamente, em uma dada sociedade, e “as instâncias míticas existem de um modo latente ou difuso na sociedade”, sendo que “os personagens mitológicos são passíveis de uma análise sócio-histórica” (1985, p. 246). Para Durand, as entidades mitológicas não são apenas formas, mas força e “poderes”. Assim, a mitoanálise psicológica e a mitoanálise sociológica formam um todo analítico sobre o imaginário coletivo antropológico de um povo, revelando seu *ethos*, em que se radicam as formas da sua semântica e seu espírito cultural, as formas do feixe de mitemas originais de cada povo. Durand escreve (1985, p. 246):

Uma ou outra forma de mitanalise não diferem entre si senão pelo campo de sua aplicação prática. Ambas subsumem o modelo irreversível da psicanálise e da psicologia profunda, um desnível antropológico entre o latente e o patente, o consciente antropológico e o inconsciente. Valem-se, também, do mesmo método de base para lidar com o mito (1985, p. 246).

Para Neves (2000, p. 1), a mitoanálise é uma abordagem que envolve “todo o conteúdo antropológico de uma sociedade – não mais um texto, mas um contexto social que envolve igualmente um reagrupamento de núcleos semânticos”. É a esse processo que Durand denomina “tópica”, obtida com a mitoanálise. Em um item intitulado “Da mitocrítica à mitanalise: rumo a uma tópica” (1996, p. 158), ele descreve o processo que vai da análise do discurso mítico-antropológico individual de um autor ao discurso mítico-antropológico de uma sociedade em dado contexto

histórico-cultural – envolvendo várias obras ou uma obra anônima coletiva, como é o caso da mitologia dos orixás, que analisamos neste nosso trabalho. A tópica, uma categoria que pode ser definida como uma espécie de museu das representações do imaginário de um grupo social, dentro de determinado contexto histórico-cultural, revela as manifestações simbólicas da alma desse grupo, expressando crenças, valores, ideologias, sentimentos, modo de vida. Durand esclarece e exemplifica o conceito de tópica, abrangendo diversos ângulos da sociedade:

Inspirando-me em esquemas célebres, elaborei uma “tópica”, elemento de base de uma “sociologia das profundezas [...]”. Todo o “momento” sociocultural desenha-se como um anel onde persiste, numa ambiguidade sistêmica, uma emergência aparente mantida por funções sociais reconhecidas (dirigentes, codificadores, funcionários, modelos pedagógicos, etc.) dispendo o imaginário em ideologias, códigos, pedagogias, epistemologias, etc., e recalçando – “marginalizando” – os papéis desclassificados que então constituem fermentos de contestações, de dissidência e de marginalia numa espécie de semiconsciente colectivo, refugiado no “social” cotidiano [...] (1996, p. 162).

Durand prossegue:

Desta forma, o método arquetipológico nos seus desenvolvimentos heurísticos chega a cobrir todo o campo da antropologia. Os conceitos operatórios que ele liberta, tais como “estrutura figurativa”, “trajecto antropológico”, “mitocrítica”, “mitanálise”, “politeísmo irreductível” dos esquemas imaginários, “tópica de tipo sistêmico”, “*trend* secular”, “bacia semântica”, etc. cobrem com uma rede determinista o conjunto das questões que a ciência do homem se coloca. Este método aparece também na sua filosofia subjacente como uma renovação do humanismo, segundo a famosa fórmula “nada do que é humano lhe é estranho” (1996, p. 168).

Descritos e comentados por diversos sociólogos e antropólogos, os rituais afro-brasileiros expressos na mitologia dos orixás descrevem uma tópica dos iorubás, com seus traços culturais, sociais e psicológicos, comportando uma mitoanálise, expressando suas crenças, valores e visão de mundo.

1.1.3 Bacia Semântica

Na “mitodologia” de Durand (neologismo que ele propõe para designar o complexo e vasto campo de estudos dos mitos), destaca-se o conceito de bacia semântica. Esse estudioso declara sobre a noção de bacia semântica: “O pluralismo taxinômico, a tópica e a dinâmica permitem abarcar as bacias semânticas que

articulam aquilo que é “próprio do homem”, o imaginário, com uma precisão mensurável” (2001, p. 117) – mensurável, em termos de bacia semântica, significa apreensível em um conjunto de ideias e representações de uma época, que será diferente de outras épocas, ao ponto de se dizer que cada época tem seu estilo, seus modismos, seus líderes, seus ideólogos, seus ídolos, suas atitudes marcantes, seu tipo de arte, seu tom.

No estudo antropológico e mitológico do imaginário, Durand lembra que todas as sociedades possuem “uma memória armazenada nas suas instituições informativas: monumentos, documentos, modos de vida, línguas naturais” (1996, p. 164). Esse processo pressupõe uma “sobreposição das fases tópicas”, no sentido de que mitos nascem e se esgotam continuamente, uns influenciando outros, num processo dialético constante. “O renascimento de um mito desenha-se com muita antecedência sob os mitologemas dominantes que se esgotam (perdem o seu “dinamismo” mitogênico)” (1996, p. 164). Esses estratos diversos, às vezes contraditórios, memorizados pela cultura, são reutilizados em ressurgimentos de mitologemas, em tempos diferentes, porque o armazenamento é limitado. Durand declara: “No devir humano, como na morfogênese matemática, física ou biológica, não existe uma infinidade de escolhas. As ocorrências são em número limitado e impõe-se a reutilização” (1996, p. 164). Ele prossegue:

Estas reutilizações não são de forma nenhuma repetições mecanicamente estereotipadas. Como o explica o conceito de “re-injecção”, cada utilização é modificada pelo crescimento das existências de informação e elas entalham num conjunto sociocultural aquilo que chamamos “bacias semânticas”, identificadas por regimes imaginários específicos e mitos privilegiados” (1986, p. 165).

Clareando o conceito de bacia semântica, em um item denominado “A dinâmica do imaginário: a bacia semântica” (2001, p. 100 a 120), Durand destaca o fenômeno da existência de fases no curso da história, a presença de momentos culturais e artísticos diferentes, indicando mudanças e tornando característica cada época:

Todos os pesquisadores que se debruçaram sobre a história sempre constataram que as mudanças numa determinada sociedade nunca se efetuavam de modo amorfo e anômico (sem forma nem regra), mas que entre os eventos instantâneos e os “tempos muito longos” (Fernand Braudel) há períodos médios e homogêneos quanto aos estilos, às modas e aos meios de expressão (2001, p. 100).

Portanto o imaginário sociocultural realiza-se por fases, cronologicamente, formatando fases diferentes no *continuum* histórico da existência dos grupos sociais. Numa imagem do processo, Durand usa o termo “anel” e imagina “uma espécie de escala topológica dos ‘anéis’”, que constituem subsistemas, havendo anéis “mais englobantes e mais diferenciados do que os outros em termos de duração”, distinguindo-se segmentos semântico-estilísticos de “longa duração”. Como exemplo, o autor cita o “anel românico” dos séculos XI ao XII; um anel “gótico” do século XIII ao XIV; um “humanista” do século XV ao XVI; um “barroco” do século XVI ao XVIII; um anel “romântico”; um anel “decadente”; etc. Embora descrevam uma sequência no tempo, os anéis não seguem uma cronologia linear reta, mostrando, ao contrário, um desenho de interligação, interação, interdependência, emergindo um anel subsequente de um anel anterior, sucessivamente, numa progressão sem fim, com superações e às vezes reformulações de traços de anéis passados. Expressando a mesma ideia simbolicamente, ele escreve: “O fruto do Outono encontrava-se já na flor da Primavera, o botão da Primavera estava já sob a folha morta do Outono...” (1996, p. 163). É como se houvesse uma lenta maturação intrínseca, latente, que explodisse sob uma motivação extrínseca, dando origem a uma nova formação cultural simbólica.

Empregando um termo dos economistas, Durand chama esses anéis de “*trends*”⁵, e, na sua teoria do imaginário simbólico, de “bacias semânticas”. Conforme o autor, a noção de “bacia semântica” surgiu por analogia à “bacia fluvial” (dos rios), usada por embriólogos a fim de descrever certo processo do encaminhamento formativo necessário para a maturação do embrião. Também nas tópicas de Durand (ou anéis, ou fases do imaginário sociocultural), o processo de formação, deformação e mudança do pensamento (mítico, simbólico, artístico, cultural, psicológico, arquetípico) dos grupos se dá por etapas imbricadas umas nas outras numa linha de continuidade e descontinuidade, em uma dinâmica sociocultural dialética constante, ininterrupta e integrada.

Assim ele explica a criação da expressão “bacia semântica”:

Mantendo a metáfora potamológica (referente a rio = *potamos*) [...], o conceito de “bacia semântica” permite [...] a análise mais detalhada em

⁵ *Trend*. (inglês). Economia. Movimento econômico (histórico, ético etc.) de longa duração. <https://www.google.com.br/search?q=significado+de+trend+em+economia&oq=significado+de+tren&aqs=chrome.0.69i59j69i57j0l4.6872j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>.

subconjuntos – seis, para ser exato – de uma era e área do imaginário: seu estilo, mitos condutores, motivos pictóricos, temáticas literárias, etc. numa mitoanálise generalizada, isto é, propondo uma “medida” para justificar a mudança [...] (2001, p. 103).

Nessa parte dos seus estudos, Durand refere-se ao estudo do sociólogo russo radicado nos Estados Unidos Pitirim Sorokin, que, “após uma pesquisa sociológica gigantesca efetuada por sua equipe de Harvard, foi o primeiro a elaborar a classificação da “dinâmica sociocultural” de uma entidade sócio-histórica num número de fases” (2001, p. 102). As fases expostas por Sorokin são apenas três (*sensate, ideational, idealistic*), número que Durand considera restrito. Durand julga que essas três fases ficaram vagas quanto à duração e também ao conteúdo (figuras míticas, estilos, motivos pictóricos, temas literários, etc.). Então ele amplia o esquema de Sorokin com a finalidade de preencher essas lacunas metodológicas. Durand escreve: “Assim, levando em consideração estas várias constatações, aperfeiçooamos⁶ o conceito de “bacia semântica”. Ele já estava implícito em nossa tópica, matizando em subconjuntos o movimento sistêmico” (2001, p. 103).

As seis fases da bacia semântica descritas por Durand (também em metáforas potamológicas, em referência aos rios) são: 1) escoamento (o nascimento, a eflorescência de pequenas correntes ainda desconexas, às vezes antagônicas; porém com algum elemento do momento histórico congregando vários

⁶ Duas palavras nesse trecho de Durand lançam dúvida quanto ao verdadeiro autor da expressão “bacia semântica”, se é ele ou Sorokin: “aperfeiçooamos” e “estava implícito”. Ele diz que “aperfeiçooou” o conceito de bacia semântica e não que o “criou”. Só se aperfeiçoa o que já existe (no caso, o conceito denominado “bacia semântica”). Por outro lado, ele admite que o conceito estava implícito em sua tópica, mas não explícito (exposto, escrito). Nessa obra (2001), após aperfeiçoar o processo de bacia semântica, ampliando de três (propostas por Sorokin) para seis as fases da dinâmica sociocultural de uma entidade sócio-histórica (2001, p. 104-114), Durand volta a falar em Sorokin ao expor a sexta e última fase da “bacia semântica”: “Esta ocorre quando a corrente mitogênica (...) se desgasta, atingindo, segundo Sorokin, uma saturação “limite” (*op. cit.* 114). Ou seja, Sorokin também trabalhou com as fases da bacia semântica. O detalhe de três ou seis fases não importa muito (o que importa é que Sorokin pode ter usado, antes de Durand, a expressão “bacia semântica”). Durand fecha o assunto com outro detalhe do seu anunciado aperfeiçoamento, voltando a usar o nome de Sorokin: “Agora, resta responder à pergunta que não foi resolvida por Sorokin: a duração de uma “bacia semântica” (2001, p. 115). Essa frase dá de entender que Sorokin usou a expressão “bacia semântica”, sem definir a sua duração. Diante de tudo isso, pode-se pensar que, se a noção de “bacia semântica” (tão criativa, interessante e divulgada) fosse original de Durand, ele teria dito claramente que a criou (como afirma ter forjado a noção de mitanálise (1985, p. 246)), o que ele não faz (como também não declara abertamente que o conceito seja de Sorokin). Portanto somente uma leitura cuidadosa de todas as obras de Sorokin (Durand cita a obra *Social and cultural dynamics*, 4 volumes, Porter Sargent Pub., 1957) poderia proporcionar essa resposta (por talvez conter a noção de bacia semântica); ou a leitura de toda a obra de Durand com o objetivo de verificar se em outra apresentação ele declara a autoria do conceito de “bacia semântica”. No entanto tal esclarecimento não é relevante para esta nossa pesquisa. Portanto seguimos a tradição atual de considerar de Durand o conceito de “bacia semântica” (todos os documentos colocados na internet (e são muitos) afirmam que é de Durand esse conceito). Sorokin (1889-1968) é bem anterior a Durand (1921-2012).

dos escoamentos da época histórica; então “escorre um novo imaginário”); 2) divisão das águas (“momento da junção de alguns escoamentos que formam uma oposição mais ou menos acirrada contra os estados imaginários precedentes e outros escoamentos atuais”; “esta é a fase propícia para as querelas das Escolas”, para o confronto de forças políticas, ideológicas, etc.; 3) confluências (pequenas correntes paralelas que contribuem na formação do rio, além dos seus afluentes; na fase da organização dos rios, as confluências desempenham um grande papel. “Assim como um rio é formado dos seus afluentes, uma corrente nitidamente consolidada necessita ser reconfortada pelo reconhecimento, o apoio das autoridades locais e das personalidades e instituições”); 4) nome do rio (“O *nome do rio*, que, de alguma forma, é o “nome do pai” solidamente mitificado, esboça-se quando um personagem real ou fictício caracteriza a bacia semântica como um todo” – DURAND, 2001, p. 111-112); 5) organização dos rios/ordenamento das margens conceptuais ou ideológicas (organização dos afluentes e das margens, “consolidação teórica dos fluxos imaginários”, às vezes com exageros da tendência por seguidores ou “segundos fundadores”); 6) declínio / deltas e meandros (“Esta ocorre quando a corrente mitogênica – o “inventor” dos mitos – que transportou o imaginário específico ao longo de todo o curso do rio se desgasta, atingindo, segundo Sorokin⁷, uma saturação “limite”, e deixa-se penetrar aos poucos pelos escoamentos anunciadores dos deuses por vir”, DURAND, 2001, p. 114); é a “morte” de uma bacia semântica, o desagregamento, quando nova bacia está se formando).

Em outra obra (1996), Durand afirma sobre essas seis fases da bacia semântica:

Estas seis etapas englobam as duas fases da nossa tópica mas sem as isolar em seis sectores. Elas escalonam-se num movimento em espiral – sob as “margens” filosóficas de uma bacia semântica formam-se já “escoamentos” de uma outra bacia e, sob “os deltas e os meandros”, determina-se a “separação das águas” do rio que está para vir... (1996, p. 165).

Na exposição da teoria das seis fases da noção de bacia semântica, Durand emprega exemplos da cultura ocidental, principalmente europeia – sociedades “quentes”, mais ricas em documentos e monumentos culturais –, abrangendo o período do século XII ao XX e envolvendo movimentos culturais em

⁷ Expressa menção a Sorokin.

diversas áreas: literatura, música, pintura, escultura, teatro, arquitetura, ciência, matemática, filosofia, psiquiatria, religião, política, etc. E conclui essa grande fase da cultura ocidental incluindo-se, já na modernidade:

Quanto às “margens” do imaginário da nossa modernidade, estas foram organizadas por toda uma plêiade de pesquisadores – cujos trabalhos já indicamos na segunda parte deste livro, e dentre (*sic*) os quais nos incluímos – que construíram, a partir da década de 50, o edifício de uma filosofia do imaginário e de uma “mitodologia” (2001, p. 114).

Continuando a expor o conceito de bacia semântica, Durand utiliza outra metáfora para transmitir a ideia das mudanças no imaginário sociocultural: “Um sistema sociocultural imaginário destaca-se sempre de um conjunto mais vasto e contém os conjuntos mais restritos. E assim ao infinito. Um imaginário social, mitológico, religioso, ético e artístico sempre tem um pai, mãe e filhos” (2001, p. 104) – essa metáfora da constituição familiar empregaremos na apresentação da Umbanda, que estamos considerando filha da mitologia dos orixás.

Ainda em referência a Sorokin, Durand escreve: “Agora, resta responder à pergunta que não foi resolvida por Sorokin: a duração de uma ‘bacia semântica’”. E ele escreve sobre a duração, calculando-a em três ou quatro gerações, ou em 150 a 180 anos:

A mudança profunda do imaginário de uma época foi, muitas vezes, equiparada a uma simples mudança de gerações. Esta revolta periódica de “pais contra filhos” é curta demais para cobrir a amplitude de uma bacia semântica. Constatamos que sua duração, desde os primeiros escoamentos perceptíveis até os meandros terminais, era de cento e cinquenta a cento e oitenta anos. Uma duração justificada, por um lado, pelo núcleo de três ou quatro gerações que constituem as informações “à boca pequena”, o “ouvi dizer que” familiar entre o avô ou o mais velho e o neto, ou seja, numa continuidade de cem a cento e vinte anos à qual acrescenta-se, por um lado, o tempo da institucionalização pedagógica de cinquenta a sessenta anos, que permite o imaginário familiar, sob a pressão de eventos extrínsecos (a usura da “bacia semântica”, as profundas mudanças políticas, as guerras etc.), se transformar num imaginário mais coletivo e invadir a sociedade ambiental global (2001, p. 115-116).

Quanto à sua noção de tópica, na qual Durand declara já estar implícita a de bacia semântica, ela se condensa no imaginário mítico antropológico das sociedades. “Tópica”, como termo da filosofia, indica os sistemas ou “lugares” objetos dos raciocínios (argumentação, fundamentação, instrumentos de persuasão, teorizações, conceitualizações, epistemologias), com configurações especiais

próprias e identificadoras do campo de raciocínio. Sob o título de “O social e o mítico: para uma tópica sociológica”, Durand se refere a tópicos psicanalíticos de Freud e Jung e discorre sobre as hipóteses de um “novo espírito antropológico”, dentro de uma revolução epistemológica.

Ele fala sobre a noção de “profundidade”, conceito-chave da psicanálise, que demorou para chegar à sociologia. Assim, ele sente a “nostalgia de uma tópica” em ciências sociais. E declara lamentando:

Contudo, esta mão estendida pela tópica psicanalítica a partir de 1909-1912 não foi agarrada, tanto o atraso epistemológico da sociologia se iria eternizar ao longo dos primeiros 50 anos do século. [...]... e a noção de “profundidade” e a nostalgia de uma tópica, apesar do atraso epistemológico que acabamos de sublinhar, continuou a assombrar a ciência do homem, e nomeadamente a sociologia (1996, p. 122-123).

Na formação de uma tópica antropológica social ele destaca a relevância dos “resíduos” fixos da coisa social, da narrativa sagrada e da religião, afirmando que “os deuses e os mitos exprimem a pregnância social de todo o elo social” (1996, p. 124). E cita a sociologia de Georges Gurvitch, que, por volta de 1950-1960, enxerga, sob a superfície das morfologias, organizações, papéis e modelos sociais, a existência de “ideias e valores” e “símbolos sociais” subjacentes que formam “patamares em profundidade”, os quais “definem a superfície da sociabilidade como o simples significante de uma significação simbólica profunda” (1996, p. 124). Durand prossegue, citando também Roger Bastide (estudioso fundamental nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda):

Numa palavra, a sociologia de Gurvitch entrevê que, por detrás dos aspectos factuais da sociologia, existe uma narrativa significativa, um recital sintomático fundador. É ao meu falecido mestre e amigo Roger Bastide que se deve conceder o mérito, em estudos aprofundados e célebres, de colocar empiricamente em evidência a noção de profundidade simbólica. Bastide apercebe-se de que, em conjuntos socioculturais maltratados por brutais aculturações (no caso vertente a deportação de escravos negros para as Américas), subsiste sempre um núcleo “coriáceo”, invencível face a todos os esforços de desculturação. E esse núcleo situa-se nas profundezas das crenças religiosas e das narrativas míticas constituintes da sociedade perdida, das suas instituições, das suas morfologias (1996, p. 125).

Porém Durand cita outro estudioso, Georges Dumézil, que realizou um trabalho filológico (linguístico) minucioso sobre narrativas históricas do lendário indo-europeu (a língua-mãe de todas as línguas), mostrando um alicerce mitológico

profundo, a heterogeneidade e mesmo contraditoriedade dos mitos. Ele escreve sobre Dumézil:

Mas a obra fundadora por excelência de uma “nova sociologia” a partir de uma inversão epistemológica radical e de uma reposição heurística do mito como infra-estrutura funcional é aquela, monumental, de Georges Dumézil – cuja publicação se inicia em 1948 (...) e chega até aos nossos dias [...]. Desta forma, Dumézil esboçava os três postulados de uma temática: toda a intenção histórica de uma dada sociedade se converte em mito; toda a sociedade repousa sobre um alicerce mítico diversificado; e todo o mito é, ele próprio, um “recital” de mitemas dilemáticos (1996, p. 125-126).

Dizendo-se um antropólogo “fixista”, Durand reforça o valor das raízes antropológicas, da “história imóvel” ou “história pesada”, da “quase-imobilidade de uma certa história”, da “coriacidade”⁸ (expressão de Bastide), da “identidade semântica de uma sociedade”, do “alicerce mitológico” – “o alicerce mais profundo e mais indestrutível sobre o qual se processam as peripécias e os acasos de uma sociedade” (1996, p. 128). Com tudo isso ele busca a “profundidade” e a “invariância profunda” – amparando-se em intenção semelhante de profundidade por parte da matemática e da linguística (com Noam Chomsky e a estrutura profunda subjacente à estrutura de superfície). E prossegue com a proposta de uma “sociologia das profundezas”, dizendo:

Quanto a mim, numa modesta conferência⁹, não me é possível nem reconstituir todas as filiações e todos os contributos epistemológicos, nem as redes metodológicas que permitem uma responsabilização científica da noção de “invariantes profundas” (não omitamos o plural!). Gostaria de ilustrar por meio de dois exemplos paradigmáticos a pertinência desta sociologia das profundezas (1996, p. 129).

E ele destaca a contribuição de um latinista (Patrice Cambronne) e de um estudioso de Letras (Gilbert Bosetti). Este último, em um “trabalho magistral”, pesquisando a literatura narrativa italiana, põe “em relevo o primado das longas durações míticas sobre os tumultos e as reviravoltas ideológicas”, abordando mitos da infância – enraizados na “história imóvel” de todo um povo e um exemplo que “parte de uma mitocrítica para desembocar numa mitanálise social”, revelando uma Itália que “gosta de se ver como a “terra da infância” (1996, p. 132-133). Após citar

⁸ Coriáceo, coriacidade: relativo a couro, duro ou semelhante ao couro.

⁹ A obra *Campos do imaginário* (1986), de Gilbert Durand, é uma coletânea de artigos/conferências do autor.

outros exemplos de análises literárias, Durand declara, prosseguindo na busca de uma tópica: “Precisaríamos de nos debruçar sobre a reflexão tópica que se destaca de todos estes trabalhos”. E avança com o conceito de profundidade e a importância do mito:

Com a noção testada de “profundidade” e de profundidade “mítica”, estamos de posse de certos elementos para esboçar um tópico¹⁰ (*sic*). Sabemos, em primeiro lugar, que o profundo e o mítico coincidem. O mítico seria como o inconsciente onde se formulam e tentam resolver-se em imagens as grandes questões às quais o consciente nunca consegue dar respostas lógicas sem antinomias, as grandes questões da condição humana: “Donde vimos? Quem somos nós? Para onde vamos?” “O que nos espera depois da morte? O que é que nos identifica e fundamenta o nosso consenso social? Donde vêm o mundo e o homem?” Consciente/inconsciente, não será isto colocarmo-nos na primeira tópica da psicanálise? (1996, p. 133-134).

Retomando a tópica freudiana do inconsciente coletivo, Durand declara: “É, pois, esta tópica suavizada, menos claramente dialéctica do que a segunda e dramática tópica freudiana¹¹, que nos pode servir de padrão para moldar a individuação social” (1996, p. 135). Nesse processo entram os “mitos reguladores”, as “lições lendárias”, os núcleos coriáceos redundantes e reforçados, as “metáforas biológicas”, “as inflexões mentais da sua língua natural”, as imagens arquetípicas coletivas. Tudo isso persiste porque as sociedades não são “mortais”, as sociedades não têm um “fim” (1996, p. 136). Comparando indivíduo e coletividade, Durand lembra que a sociedade não tem sexo, não tem “pulsões” – “e é apenas o imaginário que a reveste de uma roupagem ou de uma couraça, e a sua libido apenas pode ser o seu instinto a persistir o seu ser” (1996, p. 135). No devir de qualquer corpo social, mitos entram para a reserva ou saem dela, sendo revividos. Mitos ficam em estado latente. E ocorrem “remitologizações”.

Nesse processo há uma “dialéctica particular” entre o “consciente coletivo” e o “inconsciente coletivo”, configurando a “tópica que distingue as superfícies conscientes do social e as suas profundezas míticas”. Segundo Durand, a sociedade tem mecanismos especiais para sobreviver e manter seus mitos, aconteça o que

¹⁰ Não sabemos se aqui deveria estar escrito “uma tópica”, no feminino. O título do capítulo é “O social e o mítico: para uma tópica sociológica”. E o termo sempre exposto por Durand é “tópica”.

¹¹ Durand data a primeira tópica freudiana de 1902, e a segunda de 1921. A primeira é a teoria de três elementos: inconsciente, pré-consciente, consciente. A segunda também de três: id, ego, superego. Dicionário de filosofia <http://dutracarlito.com/dicionario-de-filosofia-japiassu.pdf>. Acesso em 12/05/2016, 17:50.

acontecer na sua caminhada, e para ela, no coletivo, o importante é se manter. Ele escreve:

Para uma sociedade, o único problema é o de persistir no seu ser, e não o de satisfazer uma libido imperialista”. Persistir na sua identidade maugrado (*sic*) os acasos e os desgastes da história, maugrado (*sic*) os golpes do destino, maugrado (*sic*) as acelerações ou os acidentes das técnicas. Assim sendo, todos os meios são bons, particularmente aqueles que apresentam o menor nível de risco de possíveis rupturas. Na relação inconsciente/consciente coletivo, o “ardil” ultrapassa o confronto brutal. Do mesmo modo, a história social é feita do eterno retorno e do eterno eclipse de mitos que emergem lentamente do inconsciente coletivo, pactuam e enganam os mitologemas das instituições e numa longa duração fagocitam, mitema atrás de mitema, os magistérios racionalizados, os seus códigos e as suas instituições. O verdadeiro “contrato social” é o do amálgama das contradições, das inflexões das maiorias, das concessões sistêmicas no lento bailado da história (1996, p. 139).

Expondo a sua tópica social, antropológica e mitológica, Durand realmente deixa implícita a ideia de bacia semântica, quando ressalta as contradições e diversidades, que coexistem no amálgama sociocultural das contradições e subconjuntos, das “inflexões da maioria” (cada inflexão da maioria, de tempos em tempos, pode se constituir uma bacia semântica), que não permanecem iguais e homogêneas. Ele prossegue, em tom metafórico, destacando a heterogeneidade da cultura, cuja complexidade de expressões (míticas, ideológicas, pedagógicas, políticas, literárias, religiosas, filosóficas) de fato gera mudanças periódicas, produzindo correntes, tendências, estilos diferentes, em ciclos sucessivos de mudança, ininterruptamente:

E isto de uma forma tanto mais complexa quando a sociedade não possui um “isto” obsessivo e único, é ela própria um nexos de subconjuntos, nexos mecânico ou orgânico, tanto faz, tendo eles próprios a sua própria singularidade e a sua mitologia fundadora particular. É um imenso polipeiro hierárquico, mas onde a hierarquia não é mais do que o princípio generalizado do “querer estar junto, e persistir nesse ser”. Imenso polipeiro onde a arqueologia descobre por vezes atóis imputrescíveis, corais coriáceos que não há maré nem tempestade que destrua (1996, p. 140).

Prosseguindo, Durand refere-se ao “eu” social particular, em tensão “entre as instituições e as ideologias flutuantes” e “a base primária das grandes interrogações míticas”, formado de um “pluralismo coerente”. Ele cita Maffesoli, para quem a diversidade cultural social é o “cimento que permite que o conjunto social seja um todo contraditório mas ordenado” (DURAND, 1996, p. 140). Assim, a

existência coletiva “se revela ao desdobrar-se para se representar a si mesma”, reduzida a “núcleos sêmicos” ou “núcleos dramáticos”, como numa teatralidade em que os atuantes e atores são a sociedade, por meio do “eu” social, do inconsciente social. Uma análise sistemática a partir do “eu” social “seria muito frutífera e permitiria induzir os mitologemas essenciais da sociedade, já que “no seio do eu individuando uma sociedade, refracta-se o pluralismo dos “papéis” e das situações”. Para Durand a sociedade seria um grande teatro com muitas encenações. Ele escreve: “O “eu” de uma sociedade é a sua encenação. O teatro, o cinema, a literatura e particularmente esse “teatro de bolso” que é o romanesco são a amostra por excelência da sociedade” (1996, p. 141).

Ele encerra esta sua exposição sobre a “tópica social” e “da sociabilidade”, falando sobre a “saúde social”, a “patologia social”, a “pluralidade das codificações”, o “pluralismo das imagens-arquétipos”, de “uma sociologia das profundezas”, de uma “sociedade saudável” que não exclui subgrupos ou minorias e que “alimenta o seu inconsciente com o politeísmo dos mitos”. Expõe Durand, confirmando a sua tópica:

Esta abordagem “tópica” da sociabilidade, colocando na lenta nora da história o poço profundo onde borbulha o balbucio dos mitos e o cume sempre ameaçado onde se esgotam as codificações, enquanto a representação social, misturando o mito com as notações mais quotidianas, constitui a “personalidade” de uma sociedade, esta abordagem tópica onde a pluralidade dos valores se manifesta a cada escalonamento (politeísmo dos mitos, papéis múltiplos dos actores do drama social, abundância dos códigos, das regulamentações das instituições) permite talvez responder com uma certa pertinência à obsecante questão durkheimiana sobre a distinção entre o “normal” e o “patológico”. [...] A saúde social é o jogo livre, horizontal como vertical na “tópica”, das pluralidades. [...] A sociedade de “boa saúde” é aquela onde se exerce um pluralismo dos valores a todos os níveis. Tópica: pluralidade das codificações e divisão dos poderes institucionais (1996, p. 142).

Essa “sociologia das profundezas”, com um pluralismo das imagens-arquétipos, constitui a tópica de Durand, na qual certamente se encontra implícita a noção de *bacia semântica*, conceito hoje difundido nas mais variadas áreas do conhecimento e da produção cultural, como provam muitos arquivos expostos na internet.

Ivanor Luiz Guarnieri, articulista de Vilhena, Rondônia, Brasil, em tom jornalístico, generalizando a ideia de *bacia semântica* de modo bastante simples expõe (no texto abaixo, sublinhamos a expressão “*bacia semântica*”):

Em tempos de preocupação com a cultura e no embalo das alegres notícias sobre eventos mil que ocorrem por esses lados, além da honrosa ideia de elogiar as iniciativas, convém ao escrevente destas linhas pensar, com seu leitor, acerca de uma ideia antropológica, de Gilbert Durand, já bastante conhecida: a bacia semântica.

A 'bacia semântica' em termos gerais é o conjunto de ideias, significados, expressões de dada sociedade, na qual o indivíduo nasce. Incluo-me entre os que são afetados pela bacia semântica e, se o leitor permitir, o incluo também, pois dela ninguém escapa. Conhecemos o mundo, aprendemos a falar e junto com a língua aprendida adquirimos os significados sobre as coisas. No fundo as palavras são conceitos com os quais tratamos a realidade.

Se colocarmos a expressão “bacia semântica” em um site de pesquisa da internet, como o Google, por exemplo, encontraremos muitos documentos usando o conceito de bacia semântica, como este que relata uma pesquisa realizada com estudantes universitários, considerando seus perfis na rede social Facebook, a partir de estudos sobre o trajeto antropológico de Gilbert Durand (“Imaginário e representação das imagens de perfil no Facebook”), produzido por Iracy Gallo Ritzmann (*et alii*), professora doutora da Universidade Federal do Pará, com sublinhado nosso:

O imaginário manifesta-se especialmente para Durand (1999) como um espaço ‘entre saberes’, um museu, considerado pelo autor como lugar de todas as imagens produzidas pelo homem em diferentes lugares e diversos tempos. “(...) todo o imaginário humano articula-se por meio de estruturas plurais e irredutíveis, limitadas a três classes que gravitam ao redor dos processos matriciais do “separar” (heróico), “incluir” (místico) e “dramatizar” (disseminador), ou pela distribuição das imagens de uma narrativa ao longo do tempo” (DURAND, 2011, p. 40). Outra forte metáfora utilizada por este autor é a da bacia semântica, na qual estão – de forma dinâmica – latentes os sentidos e significados que damos ao mundo e onde podemos ‘nos banhar’, ou seja, criar e construir novos significados. Uma bacia sempre alimentada pelas imagens, em eterno movimento com seus fluxos e correntezas. (sem sublinhado no original)

Mais um exemplo ilustra o uso que se vem fazendo da expressão “bacia semântica”. Trata-se de capítulo produzido por Cláudio Cardoso de Paiva (2012) sobre a nova realidade sociocultural de internet, hipermídias e redes sociais, nas quais as pessoas interagem de forma colaborativa, “formando laços afetivos, comerciais e políticos”. Nesse texto, Paiva considera a bacia semântica da “dimensão luminosa da midiatização cultural” – e ainda denuncia os excluídos, os que, por falta de condições tecnológicas, não têm acesso à internet, formando “os *outsiders* do século XXI”:

Basta observarmos os acontecimentos recentes como Primavera Árabe, Occupy Wall Street, Campanha Ficha Limpa, Movimento de Combate à Corrupção etc., para percebermos como as estratégias de comunicação são tramadas, simultaneamente, de maneira presencial e em rede. São experiências envolvidas pelos fenômenos de mediação e midiatização, noções que habitam a mesma bacia semântica e ideológica, mas guardam especificidades e referem agenciamentos técnicos e sociais distintos (PAIVA, 2012, p. 150). (sem sublinhado no original)

Um último exemplo que usamos para demonstrar a difusão do conceito de bacia semântica vem de Luiz Gonzaga Motta, em documento elaborado sobre a realidade sociocultural da América Latina: “O imaginário: em busca de uma síntese entre o ideológico e o simbólico na análise da dinâmica sócio-cultural latino-americana” (2002, p. 111). Ele argumenta: “para entender a dinâmica dessa complexa e contraditória efervescência sócio-cultural latino-americana propomos a aplicação do modelo de Gilbert Durand”, e apresenta a metáfora da bacia semântica (bacia fluvial):

Durand entende que as mudanças na história ocorrem através de eventos curtos mais ou menos isolados, outros de duração periódica média e mais homogêneos e aqueles que duram por tempos mais longos e permanentes. Estes eventos não necessariamente se sucedem como causa e efeito cronológicos no tempo, embora se possa determinar com certa nitidez movimentos ou ciclos econômicos por um lado e, por outro, conteúdos semânticos (motivos pictóricos, temas literários, figuras míticas predominantes) que marcam estilos de um momento ou de uma época. Para situar estes movimentos ele utiliza a metáfora da bacia fluvial, tomando o termo emprestado das ciências exatas, especialmente da embriologia. Esta bacia fluvial seria semelhante ao curso de um rio e o fluxo de seus afluentes, assim como uma dinâmica sócio-cultural é formada por diversas influências (afluentes) e por um curso principal, mas não necessariamente fluindo uma depois das outras. Pode haver, e quase sempre há, uma corrente central, o leito do rio, mas a imagem é a de águas que se interpenetram continuamente, derramando-se umas sobre as outras num fluxo contínuo de inter-influências e contaminações. Para o autor, a vantagem do uso da metáfora é que ela ajudaria integrar as evoluções do imaginário de uma região, seus estilos, estéticas, mitos condutores, utopias, sua moral, motivos pictóricos, modas, temáticas literárias, suas tradições orais (MOTTA, 2002, p. 111).

Como já afirmado, neste nosso trabalho, tomamos a mitologia dos orixás como uma bacia semântica, da qual derivaram outras bacias semânticas “filhas”.

1.1.4 O Regime Noturno do Imaginário

O conceito durandiano de “regime noturno do imaginário” se explica por

oposição ao “regime diurno” (e vice-versa), revelando uma organização dicotômica do imaginário. Por isso abordamos rapidamente, neste item, também o regime diurno – embora nosso foco seja o regime noturno, aplicado à mitologia dos orixás (e extensivo ao Candomblé e à Umbanda de tendências não cristãs).

Antes de subdividir os regimes em dois, Durand define o que ele designa por regime. Estudando o imaginário e a mitologia em diversas culturas (europeia, semítica, assíria, egípcia, mexicana, tropicais, equatoriais, etc.), Durand (2002) organizou os sistemas mitológicos em dois regimes, o regime diurno e o regime noturno, definindo regime a partir do isomorfismo constatado em agrupamentos dos símbolos (formando relações entre estruturas, constelações, esquemas, arquétipos). Para esse estudioso, o isomorfismo de constelações simbólicas das culturas apresentou duas características marcantes: a coincidência estável do imaginário simbólico em determinadas culturas; a possibilidade de agrupar, organizar e definir o imaginário simbólico dos povos em dois grupos bem demarcados.

Enfim, este isomorfismo dos esquemas, arquétipos e símbolos no seio dos sistemas míticos ou de constelações estáticas levar-nos-á a verificar a existência de certos protocolos normativos das representações imaginárias, bem definidos e relativamente estáveis, agrupados em torno dos esquemas originais e a que chamaremos estruturas. [...] Esses agrupamentos de estruturas definem o que chamaremos de *Regime* do imaginário. [...] De momento, contentemo-nos em definir uma estrutura como uma forma transformável, desempenhando o papel de protocolo motivador para todo um agrupamento de imagens e suscetível ela própria de se agrupar numa estrutura mais geral a que chamaremos *Regime* (DURAND, 2002, p. 63-64).

A noção de regime parte da constatação da existência de núcleos semânticos no processo simbólico – pois “os símbolos tendem para um mesmo ponto” (PITTA, 2005, p. 20), formando as constelações e os esquemas, de onde surgem os arquétipos dominantes. Cada cultura cria o seu próprio “trajeto antropológico” (Durand), organizando de acordo com o seu psiquismo e seu *ethos* os seus mitos, que são expressos por meio de pulsões, sensibilidade e visão de mundo próprias. Formam-se então os núcleos mitológicos, ou seja, nichos que congregam símbolos e imagens comuns. Assim se chegou à estruturação em dois regimes, cada um (diurno e noturno) congregando mitos com semelhanças tipológicas e ideológicas, de modo a definirem perfis próprios que permitem sejam identificados como conjuntos de forte coesão em torno de um núcleo. Dessa forma, representando ideias psíquicas profundas, é o próprio imaginário, na organização

dos mitos e imagens antropológicas, que cria os dois regimes, apresentando duas intenções diferentes: uma que divide o universo em opostos (o regime diurno), e outra que une os opostos do universo (o regime noturno) – aos estudiosos resta somente recolher e tentar decifrar esse material psico-antropológico-cultural criado pela mente coletiva simbólica dos povos.

O regime diurno é caracterizado pela luz do dia, que permite as distinções, acentuando opostos. Contrariamente, o regime noturno ignora os opostos, amenizando-os e neutralizando-os, sendo, por isso, caracterizado pela noite, que unifica, encobrendo as diferenças. Portanto, opostamente, ao invés da divisão, o regime noturno é de complementação, harmonização e unificação. Dessa forma, na análise das estruturas antropológicas do imaginário, que revelam aspectos psicossociais e o *ethos* de um povo, a dicotomia durandiana regime diurno *versus* regime noturno resume-se em outra dicotomia: dualidade/antítese *versus* unidade/síntese. Sendo o regime diurno dual (duplo), e uno o regime noturno. Assim, as estruturas antropológicas e psíquicas do imaginário expressam simbolicamente a alma humana de dois modos: ou dividida em luta interna ou equilibrada e apaziguada consigo mesma. Durand acrescenta ainda um elemento básico fundamental subjacente aos dois regimes: “Os dois *Regimes* da imagem são, assim, os dois aspectos dos símbolos da libido” (DURAND, 2002, p. 197).

Ele escreve sobre o regime diurno: “O *Regime Diurno* da imagem define-se, portanto, de uma maneira geral, como o regime da antítese” (2002, p. 67). No “maniqueísmo das imagens diurnas”, encontra-se o homem em luta agônica, debatendo-se na “antítese luz-trevas”, enfrentando suas duas partes contraditórias: a física (orgânica) e a espiritual (mental), e ainda o bem e mal. Trata-se do homem dividido. Por isso o homem do regime diurno é atormentado, tentando colocar ordem na desordem, já que possui duas faces, uma negativa e outra positiva. Daí ser dualista e polêmico, pois vive em conflito e digladiando-se, ontologicamente, consigo mesmo.

Representando o homem dividido, o regime diurno é também dividido em duas partes, trazendo imagens diferentes nos mitos. Na primeira parte do regime diurno vêm os símbolos negativos (teriomórficos, catamórficos e nictomórficos), expressando a noção geral do terror do homem diante da passagem do tempo e da morte, trazendo monstros, animais, seres e imagens aterrorizantes e tenebrosos, que revelam as noções de trevas, escuridão, sofrimento, queda, finitude. Na

segunda parte do regime diurno (símbolos diairéticos, espetaculares e ascensionais), a simbologia é aposta, os símbolos são positivos, significando luta, vitória, subida, ascensão, luz, glória – indicando que o homem venceu arquétipos profundos (medo, terror, destino, tempo, morte). Durand conclui sobre o regime diurno:

Vimos que todo o *Regime Diurno* da representação, pelo seu fundamento diairético e polêmico, repousava sobre o jogo das figuras e imagens antitéticas. Pode-se mesmo dizer que todo o sentido do *Regime Diurno* do imaginário é pensamento “contra” as trevas, é pensamento contra o semantismo das trevas, da animalidade e da queda, ou seja, contra Cronos, o tempo mortal (2002, p. 188).

E escreve introduzindo o regime noturno (DURAND, 2002, p. 193-374), de teor positivo diante do tempo, com os ciclos da natureza, do ritmo, da intimidade e com as constelações da libido, da alimentação, da fertilidade feminina (que são forças vitais do devir – e não destruidoras):

Diante das faces do tempo, desenha-se, assim, uma outra atividade imaginativa, consistindo em captar as forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos do Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável mobilidade do tempo as seguras figuras constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno. O antídoto do tempo já não será procurado no sobre-humano da transcendência e da pureza das essências, mas na segura e quente intimidade da substância ou nas constantes rítmicas que escondem fenômenos e acidentes (2002, p. 193-194).

Para o autor, “o *Regime Noturno* da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo” (2002, p. 197), pois os símbolos desse regime constituem uma “inversão do valor afetivo atribuído às faces do tempo” (2002, p. 197), havendo uma eufemização do destino e da morte, em uma “inversão radical do sentido afetivo das imagens” (2002, p. 197). Por ser uno, o regime noturno não tem subdivisões, trazendo um conjunto único de símbolos. Pitta (2005), uma estudiosa de Durand, apresenta os três símbolos primordiais do regime noturno: símbolos de inversão (expressão de eufemismo, encaixamento e redobramento, hino à noite, à mãe e à matéria); símbolos da intimidade (com as imagens da moradia, túmulo, taça, repouso, alimentos e substâncias); símbolos cíclicos (ciclo lunar, a espiral, o simbolismo ofidiano).

Esses símbolos têm o sentido de harmonização e eufemização da morte,

do sofrimento, do tempo, do destino e dos aspectos aterrorizantes expostos no regime diurno; valorizam a ciclicidade do tempo a partir de símbolos cíclicos, símbolos de inversão e símbolos da intimidade – que têm caráter harmônico. Os símbolos cíclicos garantem a continuidade da vida, por isso não se teme nem o devir nem a morte, já que o caráter harmônico desses símbolos ressignificam a morte e o sofrimento. Portanto no regime noturno “o trajeto psíquico é contínuo” (DURAND, 2002, p. 195) – isso significa que o psiquismo não entra em contradição consigo mesmo, estando em total harmonia com a natureza e a vida, eufemizando todo o contexto físico (biológico, carnal, material, temporal, sexual), em busca de conjugação e harmonia.

Todas as constelações e metáforas do regime noturno se referem à natureza, perante a qual o ser humano mantém total aceitação. Uma delas é a constelação da água, com o culto às grandes mães e deusas aquáticas. Água límpida, calma, benéfica, em figuras e forma de rios, fontes, mar, oceano, chuvas, espelho da água. A figura feminina garante retorno e regresso para a grande mãe, que representa aconchego, colo e calor. No regime noturno há uma recuperação total dos valores femininos e da mulher. Há o retorno ao lar materno; a feminilidade é divinizada; cultuam-se as grandes mães; promove-se o “culto da Virgem-Mãe” e o “culto da mulher exorcizada e sublime” (DURAND, 2002, p. 195).

Durand faz diversas afirmações positivas sobre a questão sexual no regime noturno: a queda temporal torna-se “uma constelação feminina e em seguida sexual e erótica” (2002, p. 195); há “uma doutrina do amor que vai eufemizar o contexto carnal” (2002, p. 194); realiza-se a cortesia e o “culto da Dama” (2002, p. 195). Uma imagem relacionada é o simbolismo do peixe, ao redor do qual constelam outras imagens, chegando-se à fecundação, à gravidez, ao parto, ao nascimento, “sendo a mulher inteira assimilada a um peixe” (2002, p. 218). Assim, a libido é vista como prazer, energia e símbolo materno, como quietude e gozo.

Quanto à morte, Durand declara: “Entre nós, apesar de alguns estremecimentos de horror sagrado, herança do *Regime Diurno*, a morte eufemiza-se até a antífrase das imagens inumeráveis da intimidade” (DURAND, 2002, p. 241). E, por isomorfismo, da morte eufemizada chega-se ao culto dos funerais, aos ritos de enterramento, à paz do sepulcro, à necrofilia. O homem passa a enxergar o abismo com outros olhos e realiza a penetração em um centro, realizando uma lenta e tranquila descida para o mundo íntimo físico e psicológico, que não se apresenta

mais como um abismo e sim como um local acolhedor, morno, macio, sendo a queda vista com prazer. A deglutição, a digestão, o intestino, o ventre já não amedrontam nem enjoam o homem. Como melhores exemplos dessas constelações Durand cita a literatura romântica (o Romantismo).

Portanto, no regime noturno, o animal racional que é o homem não entra em luta interna consigo mesmo. O seu lado racional não digladia com o seu lado animal. O homem se aceita organicamente e vive de modo natural, integrado ao mundo e à natureza (da qual ele faz parte), sem angústias e questionamentos, cumprindo rituais criados pela tradição de seu povo e ancestrais. Esse regime sugere cadência do homem ao ritmo do tempo, junto com o qual ele se transforma, não se deixando vencer nem pelo tempo nem pela morte. A presença dos antepassados nos símbolos desse regime garante que o homem permanece de alguma forma.

Também fundamentais ao regime noturno são as constelações digestivas e alimentares, com a presença de comidas, bebidas, beberagens, chás sagrados. Considerando que “toda a alimentação é transubstanciação”, Durand cita Bachelard, para quem “o real é antes de tudo um alimento” (2002, p. 257). Destaca-se a imagem da loba que alimenta os gêmeos na formação de Roma. E a partir do alimento e do leite chega-se ao sangue, que não é mais símbolo da morte e sim “pai dos objetos sensíveis” (2002, p. 263).

Nesse regime eufemizam-se todos os símbolos (com suas constelações, esquemas e arquétipos), como a casa (o abrigo), que também representa calor, aconchego e repouso; a libido e o sexo, que garantem a procriação; a natureza e a terra, que promovem a vida, a imortalidade; a mandala e o círculo mandálico, que trazem a magia; o frasco, que guarda essências e poder. Pitta (2005, p. 30) afirma: “para atingir tal objetivo, o procedimento vai ser o da eufemização (modo de minimizar uma expressão muito “crua” e chocante) e a inversão dos significados simbólicos”. Eufemizar significa inverter o aspecto negativo dos símbolos, transmudando-os, dando aos símbolos uma face positiva.

A busca da vida, com a descida ao colo, à mãe, ao ventre morno, possui diversas fases, expressas nas imagens noturnas de encaixe, intimidade, quietude, repetição, que “incitam a imaginação a fabular uma narrativa que integre as diversas fases do retorno. [...] É assim que se passa insensivelmente do simbolismo místico da taça ao simbolismo cíclico do denário” (DURAND, 2002, p. 279). Nesse contexto,

destaca-se o mito do denário e do pau, símbolos cíclicos, que representam o eterno retorno na natureza, significando a perenidade do tempo. Durand escreve:

Escolhemos, para simbolizar estes dois matizes do imaginário que procura dominar o tempo, duas figuras do jogo do Tarô que resumem reciprocamente o movimento cíclico do destino e o ímpeto ascendente do progresso temporal: *o denário e o pau*. O denário¹², que nos introduz nas imagens do ciclo e das divisões circulares do tempo, aritmologia denária, duodenária, ternária ou quaternária do ciclo. O pau, que é uma redução simbólica da árvore com rebentos (2002, p. 282).

Os símbolos dessas constelações expressam a “repetição infinita de ritmos temporais e o domínio cíclico do devir”; por sua vez o devir cumpre um papel genético e progressista; e os símbolos biológicos mostram evolução e renovação contínua da vida. Trata-se, pois, dos esquemas da repetição e do domínio cíclico do devir. Os símbolos sazonais e cíclicos (presentes na natureza em fenômenos que se repetem de tempo em tempo, indicando reinício e continuidade no tempo) mostram a permanência no movimento e são representativos do devir porque ensinam que a morte é necessária para que haja renascimento na multiplicidade da natureza. Daí os arquétipos da regeneração e da perenidade. Dessa forma, o homem também se sente protegido, porque ele também se renova e não morre.

No regime noturno estão ainda as constelações das cores, da melodia, do ritmo, que também propõem harmonia, paz, tranquilidade, aceitação, normalidade. Sobre o simbolismo da melodia e das cores, Durand expõe:

O simbolismo da melodia é, portanto, como o das cores, o tema de uma regressão às aspirações mais primitivas da psique, mas também o meio de exorcizar e reabilitar por uma espécie de eufemização constante a própria substância do tempo (2002, p. 225).

Em síntese, os esquemas, arquétipos e constelações do regime noturno são o eufemismo, a inversão, o encaixamento, o centro, a intimidade, a quietude, o redobramento, a gulliverização e os símbolos liliputianos, a descida, o processo cíclico, a repetição, a permanência, a perenidade, a regeneração, o renascimento, o processo digestivo, o alimento, a deglutição, o engolimento, a feminilidade, a

¹² Denário (do latim *denariu*): Que contém dez. Antiga moeda romana que valia dez asses. O denário, que em outra tradução é um dinheiro, era a principal moeda romana de prata. Era, geralmente, o salário que um homem recebia pelo trabalho de um dia. Era moeda de grande uso por todo o império romano. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Verbete. E <http://biblia.com.br/dicionario-biblico/d/denario/>, acesso em 27/08/2016.

evolução, o progresso, a metamorfose, a tecnologia – e outros que, por isomorfismo, constelam com esses em núcleos semânticos.

Durand conclui a exposição do regime noturno com os “mitos e semantismo”, considerando o mito como narrativa mais adequado ao regime noturno. Segundo ele, para expressar semanticamente os valores positivos, não bastam os arquétipos e simbolismos internos. É necessário um “dinamismo extrínseco”, que é proporcionado pela narrativa épica. Portanto a narrativa épica é típica do regime noturno. Essa estrutura é o mito (como história narrada). Nesse sentido, mito é uma narrativa dramática ou histórica com uma tessitura, envolvendo personagens, enredo, tempo, espaço e ações, em uma composição devidamente contextualizada. Escreve o autor, expondo também o conceito de “mito” que ele emprega quanto a esse conteúdo:

Com efeito, verificamos que o *Regime Noturno* do imaginário fazia tender o simbolismo a organizar-se numa narrativa dramática ou histórica. Por outras palavras, no *Regime Noturno*, e especialmente nas suas estruturas sintéticas, as imagens arquetípicas ou simbólicas já não bastam a si próprias em seu simbolismo intrínseco, mas, por um dinamismo extrínseco, ligam-se umas às outras sob a forma de narrativa. É essa narrativa – obsecada pelos estilos da história e pelas estruturas dramáticas – que chamamos “mito”. Repetimos: é no seu sentido mais geral que entendemos o termo “mito”, fazendo entrar nesse vocábulo tudo o que está balizado por um lado pelo estatismo dos símbolos e por outro pelas verificações arqueológicas. Assim, o termo “mito” engloba para nós quer o mito propriamente dito, ou seja, a narrativa que legitima esta ou aquela fé religiosa ou mágica, a lenda e as suas intimações explicativas, o conto popular ou a narrativa romanesca (DURAND, 2002, p. 355-356).

Portanto, nesse sentido, o mito é, em sua estrutura, um discurso narrativo, com uma diacronia, com relações sincrônicas lineares, encadeamento narrativo, com mitemas (unidades de sentido) e sentido simbólico. Para Durand, “o mito, pelo seu diacronismo discursivo, é muito menos ambivalente que o simples símbolo: ele parece uma racionalização épica ou lógica” (2002, p. 373). O autor cita Lévi-Strauss (“a lenda introduz pelo seu diacronismo uma relação causal” (DURAND, 2002, p. 373) a fim de embasar o aspecto de causa e efeito presente no mito narrativo – detalhe próprio da narrativa literária. Dessa forma, Durand considera mito, na forma de narrativa, como um conjunto de *schèmes*, arquétipos e símbolos em forma de narrativa.

Esquemas são as relações anteriores que podem ser depreendidas dos gestos, demonstrando emoções, afeições, sensações. Durand define esquema

como “uma generalização dinâmica e afetiva da imagem” (2002, p. 60). E ele explica que os esquemas fazem a junção, mas não “como Kant pretendia, entre a imagem e o conceito”, e sim entre “os gestos inconscientes da sensório-motricidade, entre as dominantes reflexas e as representações”. Durand afirma: “São estes esquemas que formam o esqueleto dinâmico, o esboço funcional da imaginação” (2002, p. 60). Ele diz, por exemplo, que ao gesto postural corresponde o esquema da verticalização ascendente. Outro exemplo: “ao gesto do engolimento corresponde o esquema da descida e o acocoramento na intimidade” (2002, p. 60). Prosseguindo, Durand escreve: “Como diz Sartre, o esquema aparece como o “presentificador” dos gestos e das pulsões inconscientes” (2002, p. 60). E mais: “Os gestos diferenciados em esquemas vão determinar, em contato com o ambiente natural e social, os grandes arquétipos mais ou menos como Jung os definiu. Os arquétipos constituem as substantificações dos esquemas” (2002, p. 60). Dessa forma, qualquer gesto sensório-motor representa um ou mais esquemas – resta então definir quais esquemas estão subjacentes em cada gesto. Assim, esquemas e gestos entram na formação dos mitos.

De fácil entendimento, o mito como narrativa se presta melhor ao regime noturno, cujo pensamento é também mais simples, por não apresentar duelo ou conflito interno (na consciência do homem) e por revelar conformação harmoniosa com a realidade, a vida, o mundo, a natureza.

1.2 A BACIA SEMÂNTICA DA MITOLOGIA DOS ORIXÁS

A mitologia dos orixás é fruto de narrativas orais, criadas coletivamente pelos africanos em sua terra natal – e trazidas posteriormente para o Brasil pelos escravos negros. Essa mitologia conta a saga de uma “família” ou “sociedade” especial, a dos orixás, os deuses africanos, imortais, que convivem entre si e também com os humanos mortais. Sua existência de deuses é ambígua, porque, embora sendo divindades possuidoras de superpoderes e magias, comportam-se como seres humanos. Nessa história mais ampla e geral, todos os personagens são heróis, tendo os seus mitos particulares menores, que se entrelaçam em diversos momentos e por meio de episódios diferentes. Os heróis (deuses ou orixás) levam uma vida normal, como a dos humanos, relacionando-se em atividades comuns:

trabalhos, ocupações, festas, casamentos, amizades, inimizades, rixas, reconciliações. Eles casam entre si, fazem sexo, separam-se, brigam, fazem intrigas, vingam-se, armam ciladas e ardis, praticam incestos, fazem o bem e o mal, têm gestos maldosos e/ou generosos.

Dessa forma, todos os personagens (masculinos e femininos) são o que se denomina em estudos de literatura de “personagens esféricos”, por oposição a “personagens planos”. James Wood¹³, crítico literário inglês, ex-professor em Boston e atualmente professor da Universidade Harvard (*Harvard University*), explica, em *Como funciona a ficção*, a diferença entre personagem esférico e plano, usando outro estudioso da teoria literária:

Em *Aspectos do Romance*, Forster usou o termo "plano" (*flat*), hoje famoso, para descrever o tipo de personagem que recebe um único atributo essencial, repetido de modo inalterável em todas as suas aparições num romance. [...] Forster é francamente esnobe em relação aos personagens planos e gosta de rebaixá-los, reservando a categoria mais alta aos personagens esféricos ou completos. [...] Os personagens redondos nos "surpreendem" a cada vez que aparecem [...]. Os planos não conseguem nos surpreender e geralmente são de um histrionismo monocromático. [...] De uma maneira concisa, podemos dizer que o personagem esférico é ambíguo, tem "camadas", enquanto o plano é caricatural. Forster privilegia o "esférico" em detrimento do "plano". [...] (WOOD, 2011, 117-124).

Ou seja, os personagens planos são maniqueístas, sendo somente bons ou somente maus, comportando-se ou como os heróis (os “mocinhos”) da narrativa, de boas qualidades morais, ou como “bandidos”, de péssimas características morais. Nesse tipo de enfoque literário, o bem e o mal são nitidamente separados e não se misturam, de acordo com o esquema do maniqueísmo. Já os personagens esféricos podem praticar o bem e o mal, dependendo das circunstâncias, expressando assim uma ambivalência, uma personalidade mais complexa. Do segundo tipo são os orixás, que podem ser caracterizados como personagens esféricos no sentido que, como a maioria dos seres humanos, eles praticam ações boas e más, podendo surpreender por atitudes inusitadas. Ou seja, não se aplica aos orixás, como personagens das narrativas, a classificação maniqueísta, que isola o bem do mal.

A história dos orixás ocorre como se fosse um grande teatro,

¹³ Em <http://sobreroteirosroteiristas.blogspot.com.br/2012/03/diferenca-entre-personagens-esfericos-e.html>. Acesso em 19/05/2016, às 15:09.

desenvolvendo-se, porém, em um tempo e um espaço compostos de fragmentos de sequências e lugares. Como são narrativas curtas, os episódios em si é que são importantes. Então personagens entram e saem de cena sem preâmbulos, sem preparo para o público/leitor, sem contextualização prévia, como num toque de mágica.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura (1994), doutor pela Universidade de São Paulo e produtor de várias obras de antropologia e sociologia das religiões afro-brasileiras, ao citar Judith Gleason, doutora em literatura comparada, que pesquisa sobre as religiões africanas no Brasil, autora de livros e artigos sobre a mitologia e a literatura africana, percebe as narrativas da mitologia dos orixás também como arte e literatura. Para nós, neste trabalho, as narrativas que codificam a crença religiosa dos orixás são um tipo de literatura oral.

Na exposição da mitologia dos orixás, seguimos o paradigma da dicotomia significante-significado empregada por Ferdinand de Saussure na descrição da estrutura dos signos linguísticos ou verbais (e aplicada por outros estudiosos aos signos não verbais), em que significante representa a parte concreta dos signos (a parte visível, audível, pronunciável, palpável, sensível), estando portanto no plano da forma; e significado representa a parte abstrata (a ideia, o sentido, a definição, o conceito, a mensagem), estando assim na plano do conteúdo.

Na mitologia dos orixás, estamos considerando significante os mitos, porque são narrativas que contêm os elementos das narrativas, suscitando imagens, cenas, com tempo, espaço, personagens, enredo, cenários, episódios. Os orixás são personagens que protagonizam diversos mitos ou narrativas, como personagens principais ou secundários.

Essas narrativas são decoradas e repetidas pelos babalaôs, conforme explica Prandi:

Os mitos dos orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalaôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida. Como os iorubás não conheciam a escrita, seu corpo mítico era transmitido oralmente. [...] A partir do século XIX, primeiramente estudiosos estrangeiros, sobretudo europeus, e mais tarde letrados iorubás iniciaram a compilação desse vasto patrimônio (2001, p. 24-25).

Esse vasto patrimônio, decorado em forma de versos ou frases curtas, que narram episódios rápidos, como se fossem momentos de uma história mais ampla, constitui uma bacia semântica, de estilo literário único e inconfundível pela forma e pela temática. Representa uma sociedade, uma mentalidade, crenças e valores. Traduz a religião de um povo e seu modo de viver. Retrata a vida rural e campesina de uma sociedade iletrada que vivia em matas e pequenas comunidades, em completo entrosamento com a natureza, as plantas e os animais.

Pensando em mostrar um conjunto mais amplo de mitos dos orixás, como apresenta Reginaldo Prandi (a autor da coletânea que seguimos, embora tenhamos lido mitos dos orixás em Pierre Veger e outros autores), a fim de transmitirmos mais fielmente essa bacia semântica, decidimos expor o máximo possível de narrativas sobre os orixás, fazendo um resumo sucinto das histórias e transcrevendo trechos de algumas. Com isso pode-se perceber a recorrência de temas e cenários, como um pano de fundo cultural e místico, em todas as narrativas dos orixás.

Para maior clareza e aprofundamento, e tendo em vista a intenção de realizar a mitoaanálise, dividimos a exposição da mitologia dos orixás em duas partes: o significante (com os mitos) e o significado (com os sentidos expressos pelos mitos).

1.2.1 O Significante

Como significante apresentamos as narrativas (ou *itãs*¹⁴) sobre os orixás, em forma de resumos e transcrições, com base em Prandi (2001).

Reginaldo Prandi é professor do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo. Por mais de dez anos, contando com o patrocínio do CNPq e com uma equipe de estudantes e pesquisadores, ele estudou e colecionou o total de 301 mitos (narrativas) de 32 orixás, que resultou na obra *Mitologia dos Orixás*. Ele mesmo declara que essa obra é “sem dúvida a maior coleção organizada até hoje” (2001, p. 34).

Prandi escreve ainda sobre esse trabalho (2001, p. 33):

Considerando-se o país onde cada pesquisador realizou o trabalho de campo ou onde atua ou foi iniciado o sacerdote escritor, quando se trata de fonte religiosa, pode-se dizer que, dos 301 mitos reunidos e recontados na

¹⁴ Segundo Moura (1994, p. 11), a palavra “itàn” significa “história” em língua africana.

presente edição, 106 foram colhidos em primeira mão na África, 126 no Brasil e 69 em Cuba [...]. Coleta em primeira mão significa que a pesquisa não conseguiu encontrar para determinado mito nenhuma outra fonte com data mais antiga, embora tal fonte possa existir em alguns casos (2001, p. 33).

Ele expõe também que a mitologia iorubá tradicional é mais ampla, possuindo outros deuses diferentes. Prandi afirma (2001, p. 20):

Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum, também chamado Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana.

De acordo com Prandi, os cultos aos orixás na África são limitados a regiões e poucos têm culto disseminado por toda a extensão dos terras iorubás. “Muitos orixás são esquecidos, outros surgem em novos cultos”. O mesmo sucede nas Américas, onde o panteão iorubano “é constituído de cerca de uma vintena de orixás”, e, tanto em Cuba como no Brasil, poucos orixás são cultuados em todo o país.

Ainda historiando sobre os registros, Prandi diz que alguns pesquisadores brasileiros se referem a alguns poucos “cadernos mantidos secretamente pelo povo-de-santo como meio de preservar e passar adiante o conhecimento mítico, mágico e ritual cultivado nos terreiros brasileiros” (2001, p. 25) – fato raro porque “até bem pouco tempo atrás, a maioria dos dirigentes dos terreiros e demais iniciados era analfabeta”. E prossegue:

Até onde se tem notícia, data de 1928 o primeiro documento extenso escrito contendo os mitos da arte oracular, um caderno compilado por Agenor Miranda Rocha, membro letrado de uns dos terreiros da Bahia, em que tradições divinatórias haviam sido preservadas à moda dos antigos babalaôs, mas esse documento somente foi trazido à luz mais de meio século depois de ter sido escrito” (2001, p. 25).

Agenor Miranda Rocha, com esse caderno, constitui “a mais rica fonte primária brasileira de mitos”. Iniciado no Candomblé aos cinco anos de idade, Agenor iniciou sua compilação de mitos na Bahia e a concluiu no Rio de Janeiro, dois lugares onde era muito expressivo o Candomblé. O caderno produzido por ele foi e tem sido fonte primária para muitos estudiosos, inclusive Pierre Verger, e

“registra os *odus* ou capítulos oraculares do jogo de búzios, cada um com seus mitos, interpretações e *ebós*, isto é, as oferendas propiciatórias prescritas nas situações indicadas pelo oráculo” (2001, p. 28).

Prandi declara também que, somente a partir de meados da década de 1930, “escritores e cientistas sociais iniciaram o registro mais sistemático de mitos de orixás”. Na década de 30, o antropólogo Artur Ramos chegou a acreditar que “a mitologia iorubá no Brasil estava completamente degradada e perdida”, porém o sociólogo francês Roger Bastide, professor de Sociologia da Universidade de São Paulo,

pesquisando na Bahia nas décadas de 40 e 50, discerniu perfeitamente a presença viva dos mitos não só como narrativa, mas como substrato subentendido nos ritos mantidos nos terreiros, sobretudo nas danças, e na própria estrutura mental dos seguidores da religião dos orixás, tendo registrado inúmeros mitos (2001, p. 25-26).

Citando suas fontes de pesquisa (mais de uma centena de obras e documentos), Prandi atesta que “os primeiros mitos escritos apareceram já nas primeiras obras que trataram da religião dos orixás na África no século XIX”, e a contribuição continuou a crescer, tanto da parte de estrangeiros quanto de africanos. Sobre os africanos ele declara: “A lista de fontes africanas pode ser completada com um número muito grande de autores, agora incluindo também babalaôs africanos e cubanos e outros sacerdotes preocupados em divulgar seu conhecimento em livros” (2001, p. 26).

No prólogo da obra Prandi apresenta Exu, um dos principais orixás, que exerce as funções de mensageiro e guardião, coletando os 301 mitos junto ao povo iorubá (porém nas próprias narrativas dos orixás poucas vezes é mencionado o povo iorubá) e depois apresentando-as a outro orixá da máxima importância, Orunmilá, que deveria conhecê-las a fim de proporcionar ajuda às pessoas. Prandi escreve (2001, p. 17):

Um dia, em terras africanas dos povos iorubás, um mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com os homens. Histórias que falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vencidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos sofridos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os

ataques da doença e da morte. Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importantes que pudessem parecer, tinham que ser devidamente consideradas. Exu deveria estar atento também aos relatos sobre as providências tomadas e as oferendas feitas aos deuses para se chegar a um final feliz em cada desafio enfrentado. Assim fez ele, reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com o sistema de enumeração dos antigos iorubás, que Exu juntou um número incontável de histórias. Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja, a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traiçoeiro, a infertilidade, a doença, a morte.

Conta-se que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome Orunmilá, também chamado Ifá, que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do oráculo de Ifá, que são chamados babalaôs ou pais do segredo.

Na tradição cultural iorubá, o oráculo é fundamental. Praticamente não se toca a vida, não se faz qualquer empreendimento nem se resolve qualquer problema sem a consulta ao adivinho, que é procurado pelas pessoas para a resolução de todas as suas questões, de qualquer tipo (procriação e educação de filhos, doenças, negócios, desavenças, embarços, viagens, mudanças, empreendimentos, guerras, catástrofes da natureza, etc.). Durante a sua longa iniciação para exercer tal ofício, o babalaô aprende essas narrativas primordiais, que dirigem e explicam a vida de todas as pessoas. Prandi (2001, p. 18) esclarece acrescentando:

Para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido antes. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular. Os mitos dessa tradição oral estão organizados em dezesseis capítulos, cada um subdividido em dezesseis partes, tudo paciente e meticulosamente decorado, já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos de língua iorubá. Acredita-se que um determinado segmento de um determinado capítulo mítico, que é chamado *odu*¹⁵, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses, os orixás. O babalaô precisa saber em qual dos capítulos e em que parte encontra-se a história que fala dos problemas do seu consulente. Ele acredita que as soluções estão lá e então joga os dezesseis búzios, ou outro instrumento de adivinhação, que lhe indica qual é o *odu* e, dentro deste, qual é o mito que procura. Acredita-se que Exu é o mensageiro responsável pela comunicação entre o adivinho e Orunmilá, o deus do oráculo, que é quem dá a resposta, e pelo transporte das oferendas ao mundo dos orixás (Prandi, 2001, p. 18).

¹⁵ *Odu*: Signo do oráculo iorubano, formado de mitos que dão indicações sobre a origem e o destino do consulente. O *odu* é obtido ao acaso, pelo lançamento de dezesseis búzios, dezesseis cocos de dendê, ou pela cadeia de adivinhação de Ifá.

Conforme Prandi, essa arte da adivinhação ainda existe na África entre o povo iorubá que segue a religião tradicional dos orixás, como também no Brasil entre os praticantes do Candomblé – e em outras regiões da América, como na santeria cubana. As consultas têm poder divino. São feitas, mesmo atualmente, em espaços específicos dos cultos (casas de oração, tendas, terreiros) a uma pessoa especial, preparada para essa missão, o babalaô, que é o adivinho e conhecedor de todos os segredos e mistérios da vida presente e de vidas passadas de cada pessoa.

As narrativas foram recolhidas em abrangentes pesquisas por ele realizadas, através de literatura sobre o assunto e consultas a sacerdotes, babalaôs, chefes e dirigentes de casas de oração dos cultos africanos e afro-brasileiros. Esses 32 orixás englobam o panteão fundamental dos deuses dessa mitologia, mas, como se trata de relatos orais, criados coletivamente pelo povo de diversas tribos africanas, e passados de geração a geração, pode haver outros orixás e até outros nomes para os orixás descritos por esse autor (e por outros pesquisadores que se dedicam aos cultos afro-brasileiros). Já na pesquisa de Prandi alguns orixás possuem mais de um nome.

Os mitos de cada orixá são escritos por Prandi em forma de versos, não ocupando a largura toda da página, e em linhas curtas e soltas, dispostas umas abaixo das outras. São narrativas curtas, em linguagem bem simples, sem muitos elementos linguísticos e estilísticos de coesão. A compreensão é perfeitamente garantida pelo conteúdo e pelo desenrolar dos acontecimentos da narrativa. São vários mitos sobre cada orixá, e cada episódio recebe um título. Em termos de sintaxe (estrutura das frases), os períodos são predominantemente simples, ou compostos por orações coordenadas, ligadas por vírgulas, e aparecem poucas conjunções, geralmente coordenadas (“e”, “mas”). Outras marcas da oralidade são evidentes, como a repetição de ideias e de nomes dos personagens.

A mitologia dos orixás é uma história sem tempo, ou melhor, seu tempo é a eternidade. O espaço é constituído pelo Céu (Orum¹⁶), onde vivem os deuses, sem muitas descrições; e pela Terra (Aiê¹⁷), onde aparecem pessoas, guerras, lutas, amores, aldeias, casas, mercado, escravos, rios, matas, animais, caça, pesca, etc. –

¹⁶ Orum: Céu, mundo sobrenatural, mundo dos orixás; cada um dos nove mundos paralelos da concepção iorubá. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

¹⁷ Aiê: Terra, mundo dos homens. Outro nome para o orixá Onilé. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

muitos desses elementos são apenas mencionados, sem maiores descrições ou detalhes. Nos cenários dos mitos, ou as coisas já estão postas ou aparecem de repente, como num toque de mágica, apenas com descrições breves, como é típico desse estilo de narrativa, que não tem muito compromisso com a lógica e a verossimilhança.

Com a exposição das mitos dos deuses, objetivamos mostrar uma melhor caracterização de cada um: os fatos vividos por eles, sua personalidade, modo de atuação, hábitos, atividades, etc., para que se tome o maior conhecimento possível da parte literária dessa bacia semântica, considerando-se que a mitoanálise literária requer o conhecimento prévio da obra de arte em si – e em nosso trabalho a mitologia dos orixás está sendo considerada a produção literária oral coletiva do povo iorubá.

Na apresentação dos mitos, dividimos os 32 orixás descritos por Reginaldo Prandi (2001) em nove grupos a partir de algum elemento aglutinador dos componentes de cada grupo. O primeiro grupo é constituído dos governantes do mundo (Oxalá, Orunmilá, Xangô, Ogum, Oxaguiã); o segundo é formado pelos orixás femininos (Iemanjá, Iansã, Oxum, Obá, Nanã, Olocum, Euá, Onilé, Ajê Xalugá); o terceiro, pelos donos da caça e da pesca (Oxóssi, Erinlé, Logum Edé); no quarto grupo vêm os orixás da cura (Ossaim, Obaluaê); no quinto entram as crianças (Ibejis); no sexto, os que designamos de hermafroditas (Oxumarê, Otim, Odudua); no sétimo grupo estão os donos da cabeça (Ori, Ajalá); no oitavo grupo, “ceder para não sucumbir ao mal”, entram Exu e as Iá Mi Oxorongá; e no nono grupo vêm outros orixás (Iroco, Oquê, Orô, Orixá Ocô, Oraniã). Esquematisando, abaixo:

- 1 – Olodumare
- 2 – Os governantes do mundo: Oxalá, Orunmilá, Xangô, Ogum, Oxaguiã
- 3 – Orixás femininos: Iemanjá, Iansã, Oxum, Obá, Nanã, Olocum, Euá, Onilé, Ajê Xalugá
- 4 – Os donos da caça e da pesca: Oxóssi, Erinlé, Logum Edé
- 5 – Os orixás da cura: Ossaim, Obaluaê
- 6 – As crianças: Ibejis
- 7 – Os hermafroditas: Oxumarê, Otim, Odudua
- 8 – Os donos da cabeça: Ori, Ajalá

9 – Ceder para não sucumbir ao mal: Exu, Iá Mi Oxorongá

10 – Outros orixás: Iroco, Oquê, Orô, Orixá Ocô, Oraniã

Muitos orixás têm mais de um nome, e usamos todos como surgem nas narrativas, expondo todos os nomes juntos apenas na entrada da exposição de cada orixá, como faz Prandi no índice e nos títulos que introduzem os orixás. Assim evitamos repetir todos os nomes em cada menção, com o fim de não tornar a escrita/leitura cansativa. Dentre todos, os três grandes orixás, os deuses que governavam o mundo eram: Obatalá, Xangô e Ifá (PRANDI, 2001, p. 257-258). No entanto colocamos também no primeiro grupo Ogum e Oxaguiã (que é o mesmo Obatalá quando jovem). Mas todos os orixás são personagens importantes, cada um em sua atividade, atribuição e domínio.

No signifiante, que é a parte das narrativas sobre os orixás, fazemos apenas uma apresentação geral sobre os deuses e seus mitos, para não alongar muito o nosso trabalho com a reprodução de várias narrativas ou resumos de todas elas. A leitura integral das mesmas pode ser encontrada em Prandi, na obra já referida: *Mitologia dos orixás* (2001).

1.2.1.1 Olodumare

No princípio era Olodumare¹⁸ (Olorum¹⁹/Olofim²⁰), o deus supremo, pai dos orixás (seus ajudantes na organização e condução do mundo).

Olodumare teve dois filhos: Oxalá e Odudua. Olodumare vive no Orum (o Céu), ora junto com outros orixás, ora sozinho, porque os orixás viviam principalmente na Terra. Tinha por esposa Olocum²¹ (a Dona dos Oceanos), que, no entanto, não é descrita na sua função de esposa. Logo abaixo de Olodumare, vem Oxalá, o seu filho mais importante. Devido ao sincretismo dos cultos afro-brasileiros com o Cristianismo, adeptos da Umbanda afirmam que é como se Olodumare correspondesse a Deus, e Oxalá a Jesus Cristo.

¹⁸ Olodumare: Deus Supremo. Criou os orixás e deu a eles as atribuições de criar e controlar o mundo. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

¹⁹ Olorum: literalmente, Dono do Céu; nome pelo qual é denominado preferencialmente no Brasil o Deus Supremo. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

²⁰ Olofim: denominação pela qual o Deus Supremo (Olodumare, Olorum) é chamado em Cuba. Na África, Olofim ou Alafim é o título do rei de Oiô. No Recife, no terreiro Sítio de Pai Adão, Olofim está assentado como qualidade de Orixalá. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

²¹ Ocum: mar, oceano. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

1.2.1.2 Os governantes do mundo: Oxalá, Orunmilá, Xangô, Ogum, Oxaguiã

Colocamos em um mesmo grupo esses cinco orixás porque eles são considerados os mais poderosos, os que mais realizaram coisas no mundo, sendo portanto os governantes do mundo. Todos eles possuíam seus poderes mágicos.

Sobre Oxalá²² (Obatalá²³/Orixalá²⁴/Oxalufã²⁵) Prandi (2001, p. 500-523)²⁶ narra dezesseis mitos. Oxalá é considerado o criador do mundo e do homem. Um mito narra que ele criou a Terra (*Aiê*), mais tarde chamada de *Ifé*²⁷. Porém outro mito conta que, a caminho para realizar essa missão, ele se embedou e adormeceu, e quem criou a Terra foi Odudua, ficando Oxalá com a tarefa de criar os seres humanos. De qualquer forma, criado por Oxalá ou por Odudua, no início o mundo era um grande pântano insalubre, no qual os orixás vinham brincar descendo por teias de aranha. Por ordem de Olodumare, Oxalá (ou Odudua) trouxe do Orum o “saco da criação”, que continha um punhado de terra, uma pomba e uma galinha, que ciscou a terra, espalhando-a. Assim se formou a terra firme.

Caracterizado como um homem já idoso e chamado o Senhor do Pano Branco por usar roupas brancas, Oxalá realizou muitos feitos e era muito respeitado,

²² Oxalá: Grande Orixá; outro nome para Obatalá; nome preferencial de Obatalá no Brasil. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

²³ Obatalá: literalmente, Rei do Pano Branco; orixá da Criação; criador do homem; considerado o maior dos orixás. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

²⁴ Orixalá: Orixá Nlá, o grande orixá; outro nome para Oxalá. Forma pela qual Oxalá ou Orinxalá é referido na nação nagô do xangô pernambucano. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

²⁵ Oxalufã: Oxalá velho; nome pelo qual Obatalá é referido no Brasil. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

²⁶ Nessa exposição dos orixás, usamos somente o livro *Mitologia dos Orixás*, de Prandi. E colocamos as páginas apenas no início da exposição de cada um, para evitar excesso de referência a autor e página em todas as citações.

²⁷ Ifé: (em língua iorubá: *Ifè*, também *Ilé-Ifè*) é uma antiga cidade Yoruba no estado de Osun, no sudoeste da Nigéria. Evidências arqueológicas indicam que o início da povoação da cidade remonta a 500 a.C. Ifé é hoje uma cidade de tamanho médio (em torno de 500.000 habitantes). Seu povo pertence ao grupo étnico Yoruba, um dos maiores na África. É centro comercial para uma região agrícola, cultivando inhame, mandioca, cacau, tabaco e algodão para tecelagem. O significado da palavra "Ife" na língua yoruba é "amor". Ifé é um dos reinos do império Ioruba. As suas origens, mergulhadas na mitologia iorubá, não fornecem, do ponto de vista cronológico, um ponto inicial preciso. Os Yorubas vieram do Nordeste, talvez do Alto Nilo, por vagas sucessivas, entre o século VI e o século XI, com paragens, em particular na região do Kanem. Ifé provavelmente foi habitada no século VI, data mais antiga fornecida até agora pelo método do radiocarbono a materiais recolhidos de escavações na cidade. Ifé foi o centro de dispersão, sendo reconhecida por todos os Yorubas como a fonte mística do poder e da legitimidade: o lugar de onde partia a consagração espiritual. Ifé era considerada uma cidade sagrada para os Yorubas. Esta foi a primeira civilização do Império Yoruba a adotar a monarquia do tipo divina (essa possibilidade é muito aceita pelos peritos na civilização de Ifé). A cidade de Ifé era cercada por uma muralha que era, ao mesmo tempo, uma fortificação e um muro de barreira. O Reino do Benin está ligado a Ifé pelo seu fundador lendário, Oranyan, filho de Oduduwa, o mesmo que será o primeiro Rei do Oyo. Informações extraídas de <https://pt.wikipedia.org/wiki/If%C3%A9>, acesso em 05/08/2016, às 16:23.

sendo chamado de Rei dos Orixás, Orixá Nlá, Orinxalá, o Grande Orixá. Ele gostava muito de inhame e inventou o pilão a fim de comer inhame amassado. Criou também Icu, a Morte. Uma narrativa conta como um dia ele espantou a morte, que estava matando muita gente.

Oxalá cria a galinha-d'angola e espanta a Morte

Há muito tempo, a Morte instalou-se numa cidade e dali não quis mais ir embora. A mortandade que ela provocava era sem tamanho e todas as pessoas do lugar estavam apavoradas. A cada instante tombava mais um morto. Para a Morte não fazia diferença alguma se o defunto fosse homem ou mulher, se o falecido fosse velho, adulto ou criança. A população, desesperada e impotente, recorreu a Oxalá, rogando-lhe que ajudasse o povo daquela infeliz cidade. Oxalá, então, mandou que fizessem oferendas, que ofertassem uma galinha preta e o pós de giz *efum*²⁸. Fizeram tudo como ordenava Oxalá. Com o *efum* pintaram as pontas das penas da galinha preta e em seguida a soltaram no mercado. Quando a Morte viu aquele estranho bicho, assustou-se e imediatamente foi embora, deixando em paz o povo daquela cidade. Desde então, as *iaôs*²⁹, sacerdotisas dos orixás, são pintadas como ela para que todos se lembrem da sabedoria de Oxalá e da sua compaixão.

Para Orunmilá³⁰, Prandi narra 19 mitos (2001, p. 440-467). Orunmilá (Ifá³¹, Orunmilá-Ifá) é o orixá da adivinhação, que é o ponto central da mitologia dos orixás. Também se vestia de branco, tradição mantida no Candomblé e na Umbanda em determinadas atividades e dias. Orunmilá inventou o oráculo, o jogo da adivinhação. Um dia ele encontrou um feiticeiro que passava por dissabores, sem encontrar soluções para problemas, levou-o para casa, apresentou-lhe as suas dezesseis esposas e contou que cada uma tinha dezesseis filhos, e cada filho tinha também dezesseis filhos. Contou-lhe muitas narrativas, com as quais o feiticeiro pôde solucionar todos os problemas. Esse era o jogo de Ifá, que Orunmilá entregou aos homens. O jogo é constituído de *odus*³². Cada *odu* conhece um segredo

²⁸ Efum: giz, pó branco. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

²⁹ Iaô: esposa jovem; filha ou filho-de-santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá.

³⁰ Orunmilá: orixá do oráculo. Importantíssimo em Cuba, onde é chamado Orula, está praticamente esquecido no Brasil, exceto em alguns xangôs tradicionais de Pernambuco e em candomblés africanizados, em que seu culto vem sendo recuperado. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

³¹ Ifá: outro nome para Orunmilá; também os apetrechos do babalaô e o próprio oráculo. Prandi, 2001, p. 566. Glossário.

³² Odu: signos do oráculo iorubano, formados de mitos que lhe dão indicações sobre a origem e o destino do consulente. O odu é obtido ao acaso, pelo lançamento, de dezesseis búzios, dezesseis

diferente, na pretensão de abordar todos os assuntos da vida: nascimento, morte, negócios, fartura, guerras, perdas, amizade, traição, família, amizade, destino, sorte. Desde então, quando alguém tem qualquer problema, consulta Ifá, faz os sacrifícios indicados e recebe a solução adequada.

Mesmo idoso, Orunmilá teve vida amorosa intensa. Possuiu muitas esposas (o que representa a poligamia dos iorubás). Além das mulheres comuns, casou-se com donzelas e princesas que os *imolés*³³ desejavam, e ainda teve uma relação sexual com lemanjá, com a qual teve um filho (uma filha, Oxum). Foi Orunmilá que proibiu o sacrifício de humanos em rituais, por causa de Olomó, uma filha que ele tivera na juventude com uma princesa perdida na floresta (Poié) e que nunca conhecera; Orunmilá tinha pedido que comprassem um escravo para um sacrifício e descobriu por acaso que a escrava adquirida era sua filha.

Também foi Orunmilá que implantou as festas na vida dos orixás e dos humanos – o que está representado no Candomblé e no Carnaval brasileiro.

Orunmilá traz a festa como dádiva de Olodumare

Dizem que certa vez Orunmilá veio à Terra
acompanhando os orixás em visita a seus filhos humanos,
que já povoavam este mundo, já trabalhavam e se reproduziam.
Foi quando ele humildemente pediu a Olorum-Olodumare
que lhe permitisse trazer aos homens
algo novo, belo e ainda não imaginado,
que mostrasse aos homens a grandeza e o poder do Ser Supremo.
E que também mostrasse o quanto Olorum
se apraz com a humanidade.
Olodumare achou justo o pedido
e mandou trazer a festa aos humanos.
Olodumare mandou trazer aos homens a música, o ritmo, a dança.
Olodumare mandou Orunmilá trazer para o Aiê os instrumentos,
os tambores que os homens chamaram de ilu e batá,
os atabaques que eles denominaram rum, rumpi e lé,
o xequerê, o gã e o agogô e outras pequenas maravilhas musicais.
Para tocar os instrumentos, Olodumare ensinou os *alabês*³⁴,
que sabem soar os instrumentos que são a voz de Olodumare.
E os enviou, instrumentos e músicos, pelas mãos de Orunmilá.
Quando ele chegou à Terra, acompanhando os orixás
e trazendo os presentes de Olodumare,

cocos de dendê, ou pela cadeia de adivinhação de Ifá. Na África, os odus são histórias em forma de poemas recitados de cor pelo babalaô. Em Cuba, os babalaôs mantêm os mitos dos odus escritos em cadernos que conservam em segredo (pataquis). No Brasil, os poemas estão esquecidos, conservando-se contudo seus nomes, nomes de orixás que fazem parte das narrativas e presságios de cada um deles. Odus são divindades enviadas por Orunmilá para ajudar os homens. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

³³ Imolé: designação das divindades que habitaram a Terra nos tempos primordiais e que participaram da Criação; o mesmo que irunmolé. Dizem que são em número de trezentos e um, ou seja, incontáveis; também se diz que são os próprios orixás. Prandi, 2001, p. 566. Glossário.

³⁴ Alabê: dono da navalha, encarregado das escarificações rituais (abérés); no Brasil, ogã tocador de atabaque, chefe da orquestra do candomblé.

a alegria dos humanos foi imensa.
 E, agradecidos, realizaram então
 a primeira e grande festa neste mundo,
 com toda a música que chegara do Orum como uma dádiva,
 homens e orixás confraternizando-se com a música e dança recebidas.
 Desde então a música e a dança estão presentes na vida dos humanos
 e são uma exigência dos orixás quando eles visitam nosso mundo.

Outro orixá governante do mundo, Xangô³⁵/Afonjá, nos quarenta mitos apresentados (PRANDI, 2001, p. 242-291), é o senhor do fogo, dos raios e das pedreiras; grande guerreiro, viveu muitas aventuras, tendo sido rei de Oió e de Cossô. Consultando sempre o oráculo e fazendo as oferendas, ele saía vitorioso em guerras, conquistando riquezas e escravos. Famoso por sua gulodice (suas comidas prediletas eram galo e *amalá*³⁶, feito com quiabo), ele comia e bebia muito e também dançava sempre em festas, lançando chamas pela boca. Usava um machado de duas lâminas.

Foi Xangô que ensinou os homens a fazer fogo para cozinhar, pois antes eles só comiam alimentos crus. Ele era o filho preferido de lemanjá, sua mãe adotiva, e irmão de Ogum, com quem teve rivalidade durante toda a vida. Um mito diz que “Xangô era um negro³⁷ enorme e conquistador”. Sedutor, mulherengo, aventureiro, Xangô aproveitou bem a vida e teve uma intensa história amorosa e sexual, tomando todas as mulheres que foram de Ogum, disputando com o irmão durante toda a vida o amor de três delas, Oxum, Iansã e Obá. Chegou a fazer sexo com sua mãe adotiva, lemanjá. Teve vários filhos, que lemanjá adotava.

Xangô só tinha medo da morte e dos *eguns*³⁸. A morte de Xangô é misteriosa. Um mito diz que ele se “encantou” junto com suas esposas Iansã e Oxum, tornando-se orixás, e foram para o Orum. Outras narrativas contam que suicidou enforcando-se. Xangô teve seu culto instituído pelos *obas*³⁹ (sacerdotes de Xangô) e se tornou o orixá mais amado, temido e celebrado no território iorubá. Era o orixá da justiça.

³⁵ Xangô: orixá do trovão e da justiça; teria sido rei de Cossô e o quarto rei de Oió. Prandi, 2001, p. 570. Glossário.

³⁶ Amalá: comida predileta de Xangô; no candomblé, comida à base de quiabo, camarão seco e azeite-de-dendê; no batuque, prato preparado com folhas de mostarda. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

³⁷ Somente nos mitos de Xangô encontramos expressões como essa. Em outra narrativa (*Xangô é reconhecido por Aganju como seu filho legítimo*), ele é chamado de “negro atrevido”.

³⁸ Egum: antepassado, espírito de morto, o mesmo que Egungum; alguns orixás são eguns divinizados.

³⁹ Obá: orixá do rio Obá; uma das esposas de Xangô. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

Xangô é reconhecido como o orixá da justiça

Xangô e seus homens lutavam com um inimigo implacável.
 Os guerreiros de Xangô, capturados pelo inimigo,
 eram mutilados e torturados até a morte, sem piedade ou compaixão.
 As atrocidades já não tinham limites.
 O inimigo mandava entregar a Xangô seus homens aos pedaços.
 Xangô estava desesperado e enfurecido.
 Xangô subiu no alto de uma pedreira perto do acampamento
 e dali consultou Orunmilá sobre o que fazer.
 Xangô pediu ajuda a Orunmilá.
 Xangô estava irado e começou a bater nas pedras com o oxé⁴⁰,
 bater com seu machado duplo.
 O machado arrancava das pedras faíscas,
 que acendiam no ar famintas línguas de fogo,
 que devoravam os soldados inimigos.
 Xangô ganhou a guerra.
 Os chefes inimigos que haviam ordenado o massacre dos soldados de Xangô
 foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge da sua fúria.
 Mas os soldados inimigos que sobreviveram
 foram poupados por Xangô.
 A partir daí, o senso de justiça de Xangô
 foi admirado e cantado por todos.
 Através dos séculos,
 os orixás e os homens têm recorrido a Xangô
 para resolver todo tipo de pendência,
 julgar as discordâncias e administrar justiça.

Sobre Ogum⁴¹, Prandi (2001, p. 84-109) expõe 19 mitos. Ogum é o senhor do ferro e da forja, tendo fabricado muitas ferramentas, instrumentos agrícolas, utensílios e armas de guerra. Com isso promoveu grande progresso. Ensinou a cultivar a terra e se tornou patrono da agricultura. Homem honesto e trabalhador, ensinou aos homens tudo que sabia. Grande guerreiro, conquistava povos e adquiria riquezas para seu pai, em Ifê. Como rei de Irê, tinha o nome Onirê (o rei de Irê). Era ainda grande caçador, gostava de comer carne de cachorro, sendo por isso chamado Ogunjá (“Ogum que come cachorro”). Como ele usava uma coroa sem franjas (*acorô*⁴²), é também chamado de Ogum Alacorô.

Teve muitas mulheres, disputando três delas com Xangô (Oxum, Iansã e Obá). Mas desejou e cometeu incesto com sua mãe (Iemu) e por isso foi condenado por seu pai a viver sempre perambulando pelas estradas, sem nunca ter paradeiro. Bom e justo, ele ajudou muitas pessoas de diversas formas. Caçadores, guerreiros e ferreiros cultuam e fazem sacrifícios a Ogum, celebrando a festa de Iudê-Ogum.

Ogum cria a forja

Ogum e seus amigos Alaká e Ajero foram consultar Ifá.
 Queriam saber uma forma de se tornarem reis de suas aldeias.

⁴⁰ Oxé: machado duplo de Xangô. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

⁴¹ Ogum: rei da metalurgia, da agricultura e da guerra. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

⁴² Acorô: pequena coroa usada por Ogum. Prandi, 2001, p. 563. Glossário.

Após a consulta foram instruídos a fazer ebó,
 e a Ogum foi pedido um cachorro como oferenda.
 Tempos depois,
 os amigos de Ogum tornaram-se reis de suas aldeias,
 mas a situação de Ogum permanecia a mesma.
 Preocupado, Ogum foi novamente consultar Ifá
 e o adivinho recomendou que fizesse o *ebó*.
 Ele deveria sacrificar um cão sobre sua cabeça
 e espalhar o sangue sobre seu corpo.
 A carne deveria ser cozida e consumida por todo seu *egbé*⁴³.
 Depois, deveria esperar a próxima chuva
 e procurar um local onde houvesse ocorrido uma erosão.
 Ali deveria apanhar da areia negra e fina
 e colocá-la no fogo para queimar.
 Ansioso pelo sucesso, Ogum fez o *ebó*
 e, para sua surpresa, ao queimar aquela areia,
 ela se transformou na quente massa
 que se solidificou em ferro.
 O ferro era a mais dura substância que ele conhecia,
 mas era maleável enquanto estava quente.
 Ogum forjou primeiro uma tenaz,
 um alicate para retirar o ferro quente do fogo.
 E assim era mais fácil manejar a pasta incandescente.
 Ogum então forjou uma faca e um facão.
 Satisfeito, Ogum passou a produzir
 toda espécie de objetos de ferro,
 assim como passou a ensinar seu manuseio.
 Veio fartura e abundância para todos.
 Dali em diante, Ogum Alagbedé, o ferreiro, mudou.
 Muito prosperou e passou a ser saudado
 como Aquele que Transforma a Terra em Dinheiro.

Sobre Oxaguiã⁴⁴ são sete mitos (PRANDI, 2001, p. 486-499). Oxaguiã é o mesmo Oxalá quando jovem – foi ele que inventou o pilão para comer inhame amassado. Prandi, no entanto, expõe Oxaguiã como se fosse outro orixá, filho de Obatalá. Mas os Oxalás são muitos. Verger fala que existem mais de 150 Oxalás na África. E uma narrativa até justifica o fato de haver tantos Oxalás: um dia Oxalá foi atacado e feito em mil pedaços por malvados que invejavam sua linda plantação de inhame; Olodumare recompôs os pedaços, e cada um ficou sendo um Oxalá.

Oxaguiã aprendeu todas as artes bélicas e se tornou um grande general, adotando o nome de Ajagunã, que é o “título do mais valente entre todos os guerreiros”. Impetuoso, provocava muita discórdia. Seu pai quis repreendê-lo por isso, mas ele argumentou que só estava promovendo a ação empreendedora das pessoas e o progresso.

Ajagunã destrói palácios para o povo trabalhar

⁴³ Egbé: fazenda, associação, comunidade; no candomblé, comunidade do terreiro; também emoções profundas, coração. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

⁴⁴ Oxaguiã: Oxalá jovem; orixá da Criação; inventou o pilão para comer inhame mais facilmente, criando assim a cultura material. No Brasil e em Cuba é considerado uma qualidade de Oxalá; na África é o orixá que teria sido rei de Ejigbô, o Elejigbô. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

Ajagunã, o filho guerreiro de Oxalá,
 andava junto com Ogum fazendo a guerra.
 Onde Ogum destruía uma cidade,
 Ajagunã construía outra maior e mais próspera.
 Conquistava para seu povo todos os campos de Inhame
 e todas as riquezas em ouro e escravos.
 O jovem Oxalá não tinha descanso,
 estava sempre provocando novas situações,
 obrigando todo mundo a trabalhar e progredir.
 Onde a paz resultava em calmaria e preguiça
 ele provocava a discórdia e o movimento,
 ninguém podia se acomodar na presença de Ajagunã.
 Um dia, entre uma batalha e outra,
 Ajagunã foi à cidade de Ogum em busca de munição.
 Lá chegando, viu que o povo festejava.
 Tinham acabado a construção de um palácio novo,
 que ofereciam para o seu rei Ogum.
 A eles perguntou Ajagunã:
 “Que fazeis agora que o palácio está feito?”.
 Responderam eles:
 “Descansamos de nosso feito. Festejamos”.
 Disse Ajagunã:
 “Vosso rei está em guerra e tardará.
 Aproveitai o tempo e fazei um trabalho melhor.
 Um palácio mais belo e resistente,
 do qual ele haverá de mais se orgulhar”.
 E tocou a parede do palácio com sua espada
 e o palácio ruiu.
 Ajagunã voltou para a guerra
 e quando, de outra feita, à cidade retornou,
 lá estava o palácio refeito,
 maior, mais imponente, mais bonito.
 Ao povo que comemorava com festas
 a conclusão da nova fortaleza de Ogum,
 perguntou Oxalá Ajagunã:
 “Que fazeis agora que o palácio está feito?”.
 Responderam eles:
 “Descansamos de nosso feito. Festejamos”.
 Disse Ajagunã:
 “Vosso rei está em guerra e tardará.
 Aproveitai o tempo e fazei um trabalho melhor.
 Um palácio mais belo e resistente,
 do qual ele haverá de se orgulhar”.
 E derrubou o palácio de novo.
 E tantas vezes isso se repetiu
 que os habitantes daquela cidade se transformaram
 num povo de grandes construtores
 e sua engenharia é reconhecida até os dias de hoje.
 Porque Ajagunã não gosta de ver ninguém parado.

1.2.1.3 Orixás femininos: Iemanjá, Iansã, Oxum, Obá, Nanã, Olocum, Euá, Onilé, Ajê Xalugá

Prandi apresenta nove orixás femininos. Os mais famosos e conhecidos são Iemanjá, Iansã e Oxum.

Os mitos narrados sobre Iemanjá⁴⁵ são dezoito (PRANDI, 2001, p. 378-399). Iemanjá é a deusa do mar, sendo muito famosa no Brasil. Em alguns mitos,

⁴⁵ Iemanjá: orixá do rio Níger, dona das águas, senhora do mar, mãe dos orixás. Prandi, 2001, p. 566. Glossário.

lemanjá é a mãe dos orixás. Em outra narrativa, ela teve um filho com Aganju (a Terra Firme), Orungã, que a violentou, engravidando-a. Seu ventre ficou enorme e desse ato incestuoso foram saindo todos os orixás.

Em outras narrativas, lemanjá se casa, tem mais de um marido (Ogum, Orunmilá), tem filhos próprios e cria outras crianças. Em situações de perigo ela se transforma em rio e vai abrigar-se em sua mãe, Olocum, o oceano. Um mito diferente conta que lemanjá deu à luz também às estrelas e nuvens, além dos orixás. Dos seus sete filhos, o primogênito, Xangô, era o predileto. “Era um negro⁴⁶ bonito”, desejado pelas mulheres e invejado pelos homens. Casada com Orunmilá, lemanjá aprendeu a arte da adivinhação (antes uma arte totalmente masculina), passando a ter clientela própria. Tornou-se também a protetora ou senhora das cabeças devido a alguns episódios.

Linda e sensual, lemanjá viveu muitas aventuras amorosas e fez sexo até com seu filho Xangô. Como rainha do mar, lemanjá teve muitos pescadores e marinheiros jovens e bonitos. Levava-os para o fundo do mar, “seu líquido leite de amor”, onde eles morriam afogados. Por isso noivas e esposas correm cedo à praia esperando de volta os seus homens, levando presentes para lemanjá. “Para que lemanjá mande sempre muitos peixes e deixe viver os pescadores”. Algumas vezes lemanjá invadiu a terra, matando ou castigando a humanidade por alguma razão.

Sobre Oiá⁴⁷ (Iansã⁴⁸) Prandi (2001, p. 292-311) conta vinte mitos. O nome mais conhecido e divulgado desse orixá feminino é “Iansã” (e não “Oiá”), que significa “mãe dos nove filhos”. Linda e sedutora, Oiá/Iansã foi disputada durante toda a vida por Ogum e Xangô. Mas teve vários maridos ou casos amorosos (Ogum, Oxaguiã, Exu, Oxóssi, Logum Edé, Xangô) e com cada um aprendeu alguma habilidade: uso da espada e escudo, fogo e magia, caça e pesca. Tornou-se forte, valente e guerreira. Com Xangô, sua maior paixão e com quem viveu o resto da vida, ela adquiriu o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios.

Casada com Ogum, Oiá/Iansã criou o vento e a tempestade soprando a forja de Ogum, que preparava armas para guerras. Seu sopro atravessava toda a terra, arrastando pó, folhas e tudo o mais pelo caminho. “O povo se acostumou com o sopro de Oiá cruzando os ares e logo o chamou de vento”. Às vezes o sopro era

⁴⁶ Encontramos a palavra “negro” apenas nos mitos sobre Xangô e lemanjá.

⁴⁷ Oiá: deusa dos ventos, do raio, da tempestade; dona dos eguns; uma das esposas de Xangô. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

⁴⁸ Iansã: outro nome para Oiá; literalmente, a mãe dos nove filhos. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

tão forte que arrastava tudo, destruindo casas, arrancando árvores, arrasando aldeias e cidades. “O povo reconhecia o sopro destrutivo de Oiá e o povo chamava a isso tempestade”.

Oiá/lansã foi também o amor de outro Deus, Omulu-Obaluaê, o senhor do reino dos mortos, que dividiu com ela o seu reino, e ela se tornou a rainha dos mortos, sendo chamada “Oiá Igbalé, a condutora dos *eguns*”. Foi lansã/Oiá que inventou o *axexê*⁴⁹, o ritual funerário tão importante na tradição dos iorubás. Uma narrativa muito bonita mostra Oiá/lansã dançando com os *egunguns*.

Oiá toca o fole de Ogum para os egunguns dançarem

Oiá era esposa de Ogum
e trabalhava com ele na forja.
Ogum pediu a Oxóssi que matasse um touro selvagem,
tirou sua pele e com ele fez um fole.
Oiá manobrava o fole, soprando a chama,
enquanto Ogum usava o martelo e a bigorna.
O fogo da forja mantinha-se aceso o tempo todo.
Um dia, havia uma festa de antepassados
e os egunguns passeavam pela rua.
Cada família ia atrás do Egungum
que representava o ancestral de sua linhagem.
Todos ficavam felizes em rever seu pai ou avô
de volta ao convívio dos seus,
cada um belamente envolto em panos soltos e coloridos,
com o adorno de contas e espelhos brilhantes.
O fole de Oiá, manejado com muita força por ela,
emitia um som alto e rítmico.
Os egunguns, passando em frente à oficina de Ogum,
começaram a dançar ao som da música do fole.
Oiá, vendo a alegria dos egunguns,
tocava o fole com mais força e ritmo mais cadenciado,
feliz também com a satisfação dos antepassados.
O povo se reuniu em volta dos ancestrais e os louvou.
Os egunguns dançavam ao som do fole de Oiá.
O povo então a chamou de
“Mulher-que-Domina-o-Egungum-com-o-Som-do-Fole”.
Ogum, ao ver o ajuntamento do povo,
ficou orgulhoso de sua mulher.
Ogum tirou a coroa de sua própria cabeça,
Tirou sua *acorô* e a colocou na cabeça de Oiá.
Tomou seu lugar no fole
e mandou que ela, com a coroa na cabeça,
fosse para a rua dançar com os egunguns e com o povo.

Para Oxum⁵⁰ Prandi registra dezoito mitos (p. 318-345). Oxum é filha de Orunmilá e lemanjá (a filha que nasceu do único encontro furtivo de Orunmilá com lemanjá no palácio dela, episódio narrado nos mitos sobre Orunmilá). Foi criada pelo

⁴⁹ Axexê: rito fúnebre em que os assentos dos orixás do morto são quebrados e despachados juntamente com o despacho do egum. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

⁵⁰ Oxum: orixá do rio Oxum; deusa das águas doces, do ouro, da beleza e da vaidade; uma das esposas de Xangô. Prandi, 2001, p. 570. Glossário.

pai com mimos e caprichos, tornando-se cheia de vontades. Nos mitos de Oxum, destacam-se as suas vaidades e conquistas amorosas, mas também há fatos valorosos de trabalho, luta, ajuda ao seu povo e em guerras. Com dança e sedução, ela tirou Ogum do mato e o levou de volta à forja, quando o mundo passava fome por falta de ferramentas para a lavoura.

Em outro episódio, Oxum levou sua irmã Oiá à loucura, quando esta descobriu que era mais bonita que ela. Enraivecida, Oxum trancou sua irmã no quarto, deixando com ela o espelho da morte, que só mostrava feições horrorosas. Oiá mirou-se no espelho, desesperou-se e enlouqueceu. Em outra narrativa, Oxum seduziu lansã, que morava em outro palácio, e teve uma aventura homossexual com ela, abandonando-a em seguida. Uma narrativa conta que Oxum ficou muitos anos andando nua às margens de uma lagoa, à espera de um amor e com o rosto coberto de conchas; então um caçador se interessou, aproximou-se e viu seu rosto envelhecido, ficando horrorizado; a reação de Oxum foi matar o caçador e se jogar na água, transformando-se em peixe.

Xangô foi sua maior paixão. Por ele Oxum, que era rica, ficou pobre, restando-lhe apenas um vestido amarelado que ela lavava todos os dias. Xangô, que não a amava, passou a amá-la desde então, após tanta dedicação.

Porém Oxum teve muitos feitos nobres, usando magia, inteligência e esforço. Foi heroína salvando a Terra de uma seca levando um *ebó* a Olodumare e distribuindo, pelo caminho, os ingredientes do *ebó* a quem encontrava. Em outra missão, ela se transformou em um pavão e subiu tão alto à procura de Olodumare que se queimou com o sol, ficando parecida com um abutre. Comovido, Olodumare devolveu a chuva à Terra e nomeou o abutre seu mensageiro. Considerada uma das mães da fertilidade, Oxum teve um gesto feminista de apoio às mulheres e em represália ao poder machista dos homens.

Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens

Logo que o mundo foi criado,
 todos os orixás vieram para a Terra
 e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles,
 em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar.
 Oxum não se conformava com essa situação.
 Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos.
 Condenou todas as mulheres à esterilidade,
 de sorte que qualquer iniciativa masculina
 no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso.
 Por isso, os homens foram consultar Olodumare.
 Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer
 sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses,

sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras
 e sem descendentes para não deixar
 Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres,
 pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade
 nada poderia ir adiante.
 Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare
 e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso.
 As mulheres tornaram a gerar filhos
 e a vida na Terra prosperou.

Obá⁵¹ conta com três mitos (PRANDI, 2001, p. 312-317). Era uma mulher brigona e destemida, que tinha escolhido “a guerra como prazer nesta vida”. Ela “enfrentava qualquer situação e assim procedeu com quase todos os orixás”. Um dia ela desafiou Ogum, perdeu na luta e ele a possuiu no chão onde lutavam. Foi o seu primeiro homem.

Muito bonita, Obá tornou-se a primeira e mais importante esposa de Xangô, mas acabou perdendo-o para Oxum, que era mais esperta. Arditosamente, Oxum fez com que Obá cortasse o rabo do cavalo preferido de Xangô, levando o animal à morte. Depois, por causa de uma deliciosa comida preparada com cogumelos, Oxum ludibriou Obá e a levou a cortar as próprias orelhas, a fim de preparar a mesma comida para Xangô – “o amor de Xangô começava pelos pratos que comia”. Ao ver as orelhas no prato, ele repudiou Obá. As duas esposas brigaram; irritado, Xangô lançou raios sobre as duas; elas fugiram, embrenhando-se na mata e se transformaram nos rios Oxum e Obá, com águas turbulentas disputando o mesmo leito.

Quanto a Nanã⁵², Prandi (p. 194-201) expõe quatro mitos. Nanã apresenta-se como ajudante na construção do mundo, fornecendo a lama para que Oxalá modelasse os humanos.

Nanã fornece a lama para a modelagem do homem

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá
 de fazer o mundo e modelar o ser humano,
 o orixá tentou vários caminhos.
 Tentou fazer o homem do ar, como ele.
 Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu.
 Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
 De pedra ainda a tentativa foi pior.
 Fez de fogo e o homem se consumiu.
 Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada.
 Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro.

⁵¹ Obá: orixá do rio Obá; uma das esposas de Xangô. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

⁵² Nanã: orixá do fundo dos lagos; dona da lama com que Obatalá modelou o homem. Teria sido a mãe dos orixás Omulu e Oxumarê, que com ela formam a tríade de Voduns do Daomé incorporados ao panteão dos orixás. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

Apontou para o fundo do lago com seu *ibiri*, seu cetro e arma,
 e de lá retirou uma porção de lama.
 Nanã deu a porção de lama a Oxalá,
 o barro do fundo da lagoa onde morava ela,
 a lama sob as águas, que é Nanã.
 Oxalá criou o homem, o modelou de barro.
 Com o sopro de Olorum ele caminhou.
 Com a ajuda dos orixás povoou a Terra.
 Mas tem um dia que o homem morre
 e seu corpo tem que retornar à terra,
 Voltar à natureza de Nanã Burucu.
 Nanã deu a matéria no começo
 mas quer de volta no final tudo o que é seu.

Nanã teve dois filhos, Oxumarê e Omulu. Muito bonito, Oxumarê tinha a beleza do homem e da mulher, a beleza de todas as cores. Era o arco-íris. Nanã o ergueu bem alto e o pregou no céu para que todos o vissem e admirassem. Porém o outro filho, Omulu, era feio. Com pena dele e não querendo que zombassem da sua feiura, Nanã o cobriu com palhas, e essa ficou sendo sua roupa para sempre, cobrindo também a cabeça e o rosto.

Por causa de uma antiga rivalidade com Ogum (o senhor dos metais), Nanã Burucu proíbe instrumentos de metal no seu culto. Nem ela nem seus adeptos usam facas e outros objetos de metal.

Olocum⁵³, a deusa do oceano, tem quatro mitos em Prandi (2001, p. 400-407). Olocum aparece também como esposa de Olorum/Olodumare. Em uma narrativa, Olocum, a senhora do mar, e Olossá, a rainha da lagoa, preocupadas com uma longa seca, procuraram Orunmilá, que lhes recomendou sacrifícios. Olocum cumpriu todo o recomendado, porém Olossá não cumpriu completamente. Então veio grande chuva, que a lagoa não comportou. Oxum, o rio, consultou Ifá, que a orientou para procurar “um lugar onde fosse bem recebida”. Oxum seguiu caminho e encontrou *ossá*⁵⁴, a lagoa. Com as águas transbordando, a lagoa chegou a *ocum*⁵⁵, o mar, que recebeu o rio Oxum sem transbordar. Fazendo a mesma rota, todos os rios se encaminharam para *ocum*. Então *ossá* ficou desprezada e teve que se conformar com o segundo posto, enquanto Olocum, que comportava todos os rios, ficou em primeiro lugar – pois ela havia feito os sacrifícios corretamente.

Olocum tinha grande força destruidora e queria dominar a Terra. Ela havia participado da criação do mundo junto com seu marido, Olorum (Olodumare). Da

⁵³ Olocum: orixá dos mares; mãe de Iemanjá; também aparece como orixá masculino. No Brasil é uma qualidade de Iemanjá. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

⁵⁴ Ossá: lagoa, lago, mar. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

⁵⁵ Ocum: mar, oceano. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

união entre Olocum e Aiê, nasceu Iemanjá. Para demonstrar o seu poder, Olocum invadiu a terra, destruindo parte da humanidade, porém Olorum impediu a destruição total, salvando a espécie humana. Olocum e Olorum fizeram um pacto. Assim, para mostrar sua força, a cada dia alguém se afoga no mar e “Olocum recebe uma vida humana em sacrifício”.

No aspecto da vida amorosa, Olocum se interessou pelo Orixá Ocô, um lavrador. Intimidada com sua natureza anfíbia, ela se aconselhou com Olodumare e tentou viver com Orixá Ocô, mas não deu certo. Então ela se isolou no fundo do oceano.

Olocum isola-se no fundo do oceano

Olocum vivia na água e vivia na terra.
 A natureza de Olocum era anfíbia.
 Olocum tinha vergonha de sua natureza,
 pois ela não era nem uma coisa nem outra.
 Ela se sentia muito atraída por Orixá Ocô,
 mas não queria ter relações com ele,
 pois temia ser objeto de ridículo.
 Olocum, então, pediu conselho a Olofin,
 que lhe assegurou que Orixá Ocô
 era um homem sério e reservado.
 Olocum criou coragem e foi viver com o orixá lavrador,
 mas este descobriu a particularidade
 que existia na natureza de Olocum e contou para todos.
 Todos ficaram sabendo da ambígua natureza de Olocum.
 A vergonha fez com que Olocum se escondesse no fundo do oceano,
 onde tudo é desconhecido e aonde ninguém nunca pôde chegar.
 Olocum nunca mais deixou o mar
 e agora só esse é o seu domínio.
 Outros dizem que Olocum se transformou em uma sereia,
 ou numa serpente marinha que habita os oceanos.
 Mas isso ninguém jamais pôde provar.

Para Euá⁵⁶ são nove mitos (PRANDI, 2001, p. 230-241). Euá é orixá feminino que se transforma em rio e em névoa e que, em razão de um desgosto, foi viver no cemitério. Era filha de Nanã (e irmã de Obaluaê, Xangô e Ossaim), era muito bonita, uma grande caçadora, mas teve uma vida difícil e cheia de encantamentos mágicos.

Uma vez, na mata, ela se perdeu com seus dois filhos, e se transformou em rio para saciar a sede deles. Vários príncipes quiseram desposar Euá, mas Nanã, sua mãe, não fizera os sacrifícios recomendados. Então houve uma competição de morte entre os interessados. Euá procurou Orunmilá, fez os *ebós* recomendados e começou a se desintegrar, tornando-se uma densa bruma, uma

⁵⁶ Euá: orixá das fontes; dona dos cemitérios. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

branca névoa. “E a névoa radiante de Euá espalhou-se pela Terra”. “E na névoa da manhã Euá cantarolava feliz e radiante”.

Mas Euá se casou algumas vezes (com Orunmilá, Omulu, Oxumarê). Só que não foi feliz nos matrimônios. E andava pelo mundo, procurando um lugar para viver. Escolheu sua morada na cabeceira dos rios, junto a fontes e nascentes. Era solitária e calada. Com Oxumarê foi viver longe, no horizonte, e a mãe (Naná) não pôde mais encontrá-la. Em outro mito ela era linda e casta, mas se engravidou de um estranho e o pai a expulsou de casa. Ela teve o filho na floresta (era Xangô). Depois, envergonhada, ela abandonou o mundo dos vivos, cobriu seu rosto com um pano bordado de búzios e foi viver no cemitério. Assim, Euá é uma personagem mística relacionada a névoa, a *eguns* e cemitério.

Sobre Onilé⁵⁷ há somente um mito em Prandi (p. 408-415), que é bastante longo. Ela é também chamada Aiê, a Terra, porque Olodumare lhe deu esse domínio, em razão da sua natureza. Morando no Orum, Onilé não participava da vida social. Sempre que havia reunião dos orixás, ela cavava um buraco e se refugiava nele, porque todos as reuniões terminavam em festa, e ela não gostava. Um dia, em um reunião, quando Olodumare ia distribuir os domínios do mundo entre seus filhos, que compareceram ricamente vestidos, Onilé se escondeu na sua cova no chão. Olodumare distribuiu todas as riquezas: mar, rios, ouro, matas, bichos, raio, vento, chuva, trovão, arco-íris, ferro, guerra, saúde, doença, morte, tudo que é puro e branco. Cada orixá governaria uma parte do mundo.

Mas Olodumare disse que faltava a mais importante das atribuições, que era o governo da Terra, onde todos viviam e produziam. E entregou esse domínio a sua recatada filha Onilé, que vivia vestida de terra. Onilé foi chamada também de Ilé, o país, o planeta.

Para Ajê Xalugá⁵⁸ são dois mitos (PRANDI, 2001, p. 416-421). Ajê Xalugá é a irmã mais nova de Iemanjá e tem o poder das marés e ondas do mar. Olocum deu os mares e os segredos deles às suas filhas, porém não os segredos todos, porque alguns são somente dela, são “os segredos de Olocum”. Menina curiosa e bisbilhoteira, Ajê Xalugá saía atrás da mãe pelos mares, subida nas marés, por trás das ondas, na forma de espuma borbulhante. Seu brilho era tão intenso que às

⁵⁷ Onilé: literalmente, Dona de Ilé, Dona da Terra. Orixá feminino pouco conhecido no Brasil, homenageado, contudo, em candomblés tradicionais e candomblés africanizados, especialmente no início do xirê. Também chamada Aiê. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

⁵⁸ Ajê Xalugá: orixá da riqueza. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

vezes cegava as pessoas que olhavam. Olocum a alertou de que um dia receberia o que dava às pessoas. E Ajê Xalugá acabou ficando cega também.

Um dia Ajê Xalugá apaixonou-se por um vendedor de azeite de dendê, levou-o para o fundo do mar e ele morreu afogado. Depois apaixonou-se por outro homem, também vendedor no mercado, mas, sabendo que não podia levá-lo para o fundo do mar, tornou-o um homem rico. E continuou sozinha, morando no fundo do mar, num trono de coral, junto a cardumes e algas. “Quando as ondas avançam muito praia adentro, ela aproveita e desce à terra para distrair-se”. “Há sempre prosperidade quando Ajê Xalugá vem visitar os homens que trabalham nos mercados”.

1.2.1.4 Os donos da caça e da pesca: Oxóssi, Erinlé, Logum Edé

Para Oxóssi⁵⁹ (Odé⁶⁰), Prandi (2001, p. 110-125) apresenta dez mitos. Oxóssi é irmão de Ogum e aprendeu a caçar com ele, tornando-se um grande caçador, vivendo nas matas. Ogum gosta de Oxóssi e o ajuda sempre. Oxóssi é o rei e protetor dos caçadores. E viveu muitas aventuras na sua atividade.

Certa vez, Oxóssi se tornou o herói da cidade por ter matado o pássaro das feiticeiras, que tinha aparecido durante a comemoração da colheita dos inhames. De outra feita, caçou um pássaro raro para Orunmilá, que, agradecido, deu a Oxóssi o reino da cidade de Queto e o título de orixá da caça e das florestas.

Sobre Erinlé⁶¹ (Inlé/Ibualama) há somente quatro mitos (PRANDI, 2001, p. 126-133). Erinlé é um orixá caçador e guerreiro. Erinlé conheceu Orunmilá e tornaram-se amigos. Um dia, por não poder pagar uma dívida contraída com Orunmilá, Erinlé foi para a mata e sumiu terra adentro, deixando no chão a sua quartinha d’água. Seus filhos fizeram ebó e levaram galos para o local. Erinlé transformou-se em um rio. Ele fez todos saberem que desejava seus galos soltos e vivos. Estão vivos até hoje, ninguém ousa matá-los. O rio Erinlé encontrou o rio Oxum, juntando-se os dois em um caudaloso rio que corre para uma lagoa. “Da

⁵⁹ Oxóssi: orixá da caça. Prandi, 2001, p. 570. Glossário.

⁶⁰ Odé: caçador; nome genérico para os orixás da caça; denominação de Oxóssi na nação nagô do xangô pernambucano e no batuque gaúcho. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

⁶¹ Erinlé: orixá da caça, pai do orixá Logum Edé; o mesmo que Inlé. Está esquecido no Brasil, onde Oxóssi tomou seu lugar em muitos mitos, e é raramente cultuado em Cuba. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

união de Oxum com Erinlé nasceu Logum Edé”. Tempos depois, em um lugar chamado Ibualama, “os devotos instituíram um templo para Erinlé”. Então o caçador, que se chama também Inlé, “passou a ser conhecido como Ibualama”, que significa “água profunda”.

Prandi (2001, p. 134-141) conta cinco mitos sobre Logum Edé⁶². Logum Edé é outro grande caçador. Em uma versão, é filho de Oxum (orixá de rio) e Erinlé (orixá da mata), por isso Logum Edé é metade de cada um. Em outro mito, é filho de Oxóssi e de Oxum, sendo metade homem e metade mulher. De todo jeito ele não é um ser inteiramente uno. E não fosse um grande pescador e caçador, para integrar o grupo dos caçadores, poderia ser agrupado junto com os orixás hermafroditas. Conta-se que era um caçador solitário, infeliz, orgulhoso e bajulado por sua formosura. Bonito e faceiro, se mirava no *abebé* (objeto dos orixás femininos) que a mãe lhe dera e foi possuído sexualmente por Oxóssi.

Em outro mito, Logum Edé, “o príncipe do encanto e da magia”, é filho de Oxóssi com Oxum, dois orixás muito vaidosos, que viviam às turras e resolveram se separar, decidindo que o filho ficaria metade do ano nas matas com o pai e metade no rio com a mãe. “Com isso, Logum se tornou uma criança de personalidade dupla: cresceu metade homem, metade mulher”. Considerando o rio traiçoeiro para criança daquela idade, Oxum proibiu Logum de brincar nas águas fundas. Curioso, vaidoso e teimoso, o menino nadou rio adentro e começou a se afogar, pois Obá, a dona do rio, querendo se vingar de Oxum, com quem tinha antigas querelas, tentou matar Logum. Desesperada, Oxum pediu a Orunmilá que salvasse seu filho, no que foi atendida. Ele retirou o príncipe das águas traiçoeiras e lhe deu a missão de proteger os pescadores. Mas dizem também que “foi Oiá que retirou Logum Edé da água e terminou de criá-lo juntamente com Ogum”.

Vestido de mulher, Logum Edé acabou atraindo Oxóssi para um ato sexual, o que também revela a personalidade dupla dele. Oxum vivia no palácio das *aiabás*⁶³, as rainhas de Xangô, onde homem não podia entrar. Para visitar a mãe, Logum Edé se disfarçava usando roupas dela. Um dia todos os orixás compareceram a uma grande festa no Orum, vestidos com suas melhores roupas. Como Logum Edé, na condição de caçador e pescador, não tinha roupa apropriada,

⁶² Logum Edé: orixá da caça e da pesca; filho de Erinlé ou Oxóssi com Oxum. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

⁶³ Aiabá: rainha, esposa do rei; no candomblé, orixá feminino. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

foi ao palácio e roubou um belo traje de Oxum. Na festa, todos se admiraram com sua beleza, uma formosura parecida com Oxum. Curioso, Ifá descobriu o rosto do rapaz, e Logum Edé fugiu desesperado para se esconder na floresta.

Foi quando Oxóssi o avistou e o seguiu, sem o reconhecer.
Oxóssi encantou-se com sua beleza e o perseguiu mata adentro.
E, junto do rio, quando o cansaço venceu Logum Edé
e ele caiu, Oxóssi atirou-se sobre ele e o possuiu.

1.2.1.5 Os orixás da cura: Ossaim, Obaluaê

Sobre Ossaim⁶⁴, Prandi (2001, p. 150-161) relata oito mitos. Ossaim é o orixá das folhas sagradas, das plantas que curam. Seu poder começou quando Orunmilá quis fazer uma plantação e ordenou que Ossaim, seu escravo, roçasse o mato de suas terras, e este se recusou a fazê-lo porque todas as ervas eram miraculosas e serviam para curar alguma doença.

Em outra versão, Ossaim era filho de Nanã e irmão de Oxumarê, Euá e Obaluaê. Mas, qualquer que tenha sido sua origem, ele era “o senhor das folhas, da ciência e das ervas, o orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida”. Assim, todos os orixás recorriam a ele para curar suas moléstias e males do corpo. Ossaim tratava dos orixás em troca de oferendas, que eram o tipo de pagamento. Ele tratava de dores, feridas, sangramentos, disenterias, inchaços, fraturas, pestes, febres, órgãos corrompidos, pele purulenta, sangue pisado – tudo com as ervas, que ele manipulava de várias formas, fazendo seus preparados mágicos: banhos, chá, infusões, pomadas, beberagens, *abô*⁶⁵.

Ossaim cobrava pelas consultas e dizia que o dinheiro fazia parte da magia, algo que nem ele sabia explicar, mas era algo que tinha os seus encantamentos. Assim, ela andava mundo afora, “sempre portando seus mágicos *atós*⁶⁶, as cabacinhas”, com os remédios. E adquiriu fama de grande curandeiro. Ossaim tinha uma grande mágoa contra seus pais, por estes o terem deixado nu quando ele nasceu. Ele cresceu sempre nu e cheio de ressentimento por isso. Embrenhava-se na mata para esconder sua nudez. Foi no mato que Ossaim

⁶⁴ Ossaim: orixá das folhas; orixá que cura com as ervas. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

⁶⁵ Abô: infusão de água com folhas maceradas e outras substâncias, como mel, sangue, etc. Prandi, 2001, p. 563. Glossário.

⁶⁶ Ató: pequena cabaça usada guardar remédios, símbolo de Ossaim e Omulu, orixás ligados à cura. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

aprendeu muitos encantamentos. Esses encantamentos Ossaim usou inclusive para se vingar dos pais. O pai adoeceu e Ossaim o curou pedindo como pagamento uma roupa, uma calça e um gorro que o pai tinha. Com a mãe foi diferente. O próprio Ossaim fez um trabalho no mato para que ela fosse acometida de “incuráveis dores de barriga” e saiu pelo mundo, sendo necessário que mensageiros o procurassem a fim de que ele fizesse alguma coisa pela mãe. Ossaim disse que ela possuía um pano com listras brancas, pretas e vermelhas, que devia dar a ele pela cura. Ela deu o pano e ela a curou. Essa vingança contra os próprios pais lhe provocaram medo e o levou a cometer um crime, que no final lhe trouxe riqueza. Quando Ossaim teve um filho, tempos depois, ficou receoso que seu filho fizesse maldades com ele, como ele fizera com seus pais. Então ele matou o filho e o queimou, guardando o pó preto da combustão. Com esse pó ele curou um rei, que, em gratidão, dividiu com ele suas riquezas, pedindo a Ossaim que ficasse a seu lado para sempre.

Ossaim sempre se relacionou com Orunmilá, às vezes se dando bem, às vezes de dando mal. De uma vez ele recebeu de volta umas abóboras que havia mandado para Orunmilá, porque não tinha inhames suficientes. Mas as abóboras estavam recheadas de dinheiro. De outra vez, ele, sempre implicado com Orunmilá e lhe causando danos, acabou aleijado e cego por um raio (*edum ará*⁶⁷) de Xangô, que estava ajudando Orunmilá a descobrir seu misterioso inimigo. Em um ritual, Orunmilá invocou o poder do fogo. Naquele momento Ossaim estava exatamente andando pela floresta procurando algo para enfeitiçar Orunmilá. De repente caiu um raio sobre Ossaim, que lhe mutilou um braço e uma perna e o cegou. Orunmilá correu para o local onde estava o fogo, ouviu gemidos, tentou ajudar a vítima e descobriu quem era “seu misterioso inimigo”.

Sobre Obaluaê⁶⁸ (Omulu/Xapanã//Sapatá) Prandi (2001, p. 202-221) apresenta doze mitos. Obaluaê é o orixá da varíola e das doenças infecciosas e tem uma vida cheia de sofrimento, tribulações e também desregramentos.

Menino desobediente, ele não atendeu sua mãe e pisou de propósito as flores brancas de um lindo jardim. Por castigo, seu corpo ficou cheio de marquinhos brancos, como se fossem flores, e as manchinhas foram se transformando em pústulas. Era a varíola – doença que, nessa narrativa, foi curada milagrosamente pela mãe dele com pipocas que ela jogou no corpo dele. Quando ele saiu do jardim

⁶⁷ Edum ará: pedra de raio, fetiche de Xangô. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

⁶⁸ Obaluaê: orixá da varíola, das pestes, das doenças contagiosas. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

já estava curado.

Quando Omulu (Obaluaê) estava “com uns doze anos, saiu de casa e foi para o mundo fazer a vida”. Ele andava pelas cidades e vilas oferecendo seus serviços e procurando emprego, sem conseguir nada. Então ele teve que pedir esmolas, mas também não conseguiu nada, porque ninguém lhe dava nem comida nem água. Somente um cachorro o acompanhava. Ele e seu cachorro se retiraram para o mato e “foram viver com as cobras”. Ele comia o que encontrava na mata: frutas, folhas, raízes. Ferido de espinhos e picado de mosquitos, seu corpo se encheu de chagas. “Só o cachorro confortava Omulu, lambendo-lhe as feridas”. Um dia, quando dormia, ouviu uma voz que lhe dizia: “Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”. Ele percebeu então que suas feridas estavam cicatrizadas e ele não tinha febre. Então ele agradeceu a Olorum e partiu, levando as cabacinhas com água e remédios que aprendera a usar na floresta.

A peste fazia grande mortandade. Omulu ficou famoso, curando as pessoas. Todos o esperavam com festas, “e os que antes lhe negaram até mesmo água de beber agora imploravam por sua cura”. E ele curava todos, afastando a peste. Chegou a sua casa e curou seus pais. Todos o chamaram de Obaluaê, o Senhor da Terra.

Certa vez ele chegou à aldeia onde nascera e viu que estava sendo realizada uma grande festa, com a presença de todos os orixás, mas ele não podia entrar, por causa da sua aparência, que era medonha. Então ficou de fora, “espreitando pelas frestas do terreiro⁶⁹”. Ogum, percebendo a angústia dele, ajudou-o, vestindo nele uma roupa de palha que ocultava sua cabeça para que ele entrasse. Porém Iansã espreitava tudo e se compadeceu da situação de Omulu, fazendo algo fantástico. O *xirê*⁷⁰ estava animado, e, quando Omulu estava no centro do barracão⁷¹, Iansã chegou perto dele e soprou suas roupas de *mariô*⁷², “levantando as palhas que cobriam sua pestilência”. As feridas pularam para o alto, em uma chuva de pipocas. E Omulu se transformou num belo jovem. Ele e Iansã então

⁶⁹ Terreiro: Encontramos essa palavra pela primeira vez nas narrativas apresentadas por Prandi. É a palavra que tradicionalmente designa desde o início o local onde se realizam os rituais de Candomblé.

⁷⁰ Xirê: brincar; no candomblé, ritual em que os filhos e filhas-de-santo cantam e dançam numa roda para todos os orixás. Prandi, 2001, p. 570. Glossário.

⁷¹ Barracão é outro local onde se realizam normalmente os cultos de origem africana no Brasil.

⁷² Mariô: folha nova da palmeira de dendê. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

ficaram grandes amigos, passando a reinar juntos sobre o mundo dos espíritos⁷³, partilhando o poder único de abrir e interromper as demandas dos mortos sobre os homens⁷⁴.

Em outra versão, Obaluaê (Xapanã) ganhou o segredo da peste da varíola na partilha dos poderes do mundo, tornando-se o orixá das doenças por não ter lhe sobrado nada de valor na divisão que fizera Olodumare, quando os orixás escolheram o que queriam (trovão, matas, metais, mar, ouro, raio, arco-íris, chuva, campos cultivados, rios, etc.). Tendo ficado de fora da partilha dos bens do mundo, Obaluaê contentou-se em reinar sobre as pestes e doenças. Nessa ocasião a varíola aparecera e se espalhara.

Desesperado com aquela doença terrível, o povo “fazia sacrifícios para todos os orixás, mas nenhum deles podia ajudar”. Cidades, vilas e povoados ficavam vazios com a mortandade e “não havia espaço nos cemitérios para tantos mortos”. Consultaram Orunmilá, que explicou que “a epidemia acontecia porque Xapanã estava revoltado, por ter sido passado para trás pelos irmãos”. Então Orunmilá mandou fazer oferendas para Xapanã, pois somente ele poderia ajudar a conter a varíola, porque apenas ele tinha poder sobre as pestes.

Como o orixá da varíola, Sapatá foi proibido por Obatalá de viver junto com os outros orixás. Os orixás viviam fraternalmente na Terra, divertindo-se e celebrando. E Omulu/Sapatá passou a viver sozinho na floresta. Mas Omulu, ainda criança, tinha sido salvo por lemanjá, sua mãe adotiva, quando ele foi abandonado por Nanã Buruku, sua mãe legítima, que o largara perto da praia. lemanjá o lavou com água do mar e o sal secou suas feridas. Ele se tornou um homem vigoroso, mas ficou com cicatrizes das pústulas, que lemanjá escondeu confeccionando uma veste própria feita de ráfia. lemanjá era dona de tudo aquilo que vivia no oceano e pertencia a sua mãe, Olocum: toda a pesca, com peixes, polvos, caramujos, conchas, corais. E ela tinha ainda uma grande riqueza, as pérolas que as ostras fabricavam para ela. Então ela resolveu dá-las a Omulu. Chamou-o e lhe disse: “De hoje em diante, és tu quem cuidas das pérolas do mar. Serás assim chamado de Jeholu, o Senhor das Pérolas”.

Narrativas diferentes contam outras versões sobre a história de

⁷³ Uma das poucas referências explícitas ao mundo dos espíritos.

⁷⁴ Essa frase, “as demandas dos mortos sobre os homens”, esclarece um pouco os fundamentos dos cultos afro-brasileiros: é a ação dos espíritos (mortos) sobre os homens (vivos).

Omulu/Abaluaê, que teria ficado doente por levar uma vida desregrada e dissoluta. Porém, em todas as narrativas, ele acaba se tornando o Senhor da Terra, pelo seu poder de curar as doenças infecciosas. Um dos mitos sobre Obaluaê começa com a seguinte frase: “Em terras iorubás⁷⁵ havia um homem chamado Xapanã” – em clara referência aos iorubás.

1.2.1.6 Os hermafroditas: Oxumarê, Otim, Odudua

Chamamos de hermafroditas alguns orixás sem sexo definido. Entre eles poderia ser incluído Logum Edé, que integrou o grupo dos caçadores em nossa exposição, por ele ter a caça como profissão e para reforçar o grupo, já que não incluímos nesse grupo um outro grande caçador, Ogum, o qual, por sua grande contribuição no progresso da comunidade, foi colocado no grupo dos governantes do mundo. Esses orixás hermafroditas são bonitos, reservados, tímidos e têm narrativas ambíguas.

Sobre Oxumarê⁷⁶, Prandi (2001, p. 222-229) narra cinco mitos. Na mitologia dos orixás, Oxumarê é o arco-íris. Ele entra no grupo dos hermafroditas porque seu aspecto sexual é indefinido, tendo um lado masculino e um feminino. Como arco-íris e todo colorido, ele gostava de exibir-se no céu. Mas sua história é um tanto triste. Ele não gostava da chuva e desenhou o arco-íris no céu para estancar a chuva. Conta-se também que Olodumare tinha sido curado de uma cegueira por Oxumarê, e por isso Olodumare, com medo de nova cegueira, determinou que Oxumarê ficasse morando no Céu, com ele.

Oxumarê era lindo e atraiu a atenção de Xangô. Ele fugia de Xangô, que o assediava e certa vez tentou tomá-lo nos braços. “Todos queriam aproximar-se de Oxumarê, mulheres e homens, todos queriam seduzi-lo e com ele se casar”. Contido e solitário, e também narcisista, Oxumarê preferia “andar sozinho pela abóbada celeste”, despertando desejos. Um dia Xangô tentou forçá-lo, e ele se transformou em serpente, provocando nojo e medo em Xangô. Por isso é o orixá-serpente. Filho de Nanã, Oxumarê tinha o destino de ser um monstro durante seis meses e uma

⁷⁵ Nessa história, há referência direta ao povo iorubá, em cujo meio teria se originado a mitologia dos orixás, base do Candomblé e da Umbanda.

⁷⁶ Oxumarê: orixá do arco-íris. Em Cuba é o nome da coroa de lemanjá e às vezes uma qualidade dela. Prandi, 2001, p. 570. Glossário.

linda mulher nos outros seis meses. Por isso ele não podia ter um amor estável.

Sobre Otim⁷⁷ há somente duas narrativas em Prandi (2001, p. 142-149). Otim é orixá feminino em uma delas e masculino na outra. Em ambos os casos, esse orixá guarda um segredo, é triste e vive isolado. Como mulher, Otim esconde que nasceu com quatro seios. Como homem, Otim era cheio de segredos e não gostava da vida social. Um dia fugiu para a floresta, onde encontrou Oxóssi. Oxóssi descobriu que Otim tinha o corpo de donzela, ficou seu amigo e o ensinou a caçar e preparar seus alimentos, para não passar fome e a aprender a sobreviver.

Odudua⁷⁸ tem quatro mitos em Prandi (2001, p. 422-429). Odudua é mulher em algumas narrativas e homem em outras. Nesse seu livro, Reginaldo Prandi coloca, no início da apresentação de cada orixá, uma página com desenhos ilustrando características e/ou fatos marcantes de cada um. O desenho de Odudua traz duas crianças dentro de uma cabaça, um de roupa de homem (Oxalá, declaradamente orixá masculino em todas as narrativas, com esposas e filhos) e outro com roupa de mulher, que seria Odudua. Obatalá e Odudua eram irmãos, moravam em uma cabaça e viviam brigando.

No mito *Odudua briga com Obatalá e o Céu e a Terra se separam*, Odudua é orixá feminino, é a deusa da Terra. Já em *Odudua cai na armadilha que ele mesmo prepara para Oxalá*, Odudua é orixá masculino. Em uma das narrativas, não fica claro o sexo de Odudua, porque ele se apaixona por um caçador com quem vive uma aventura amorosa em uma cabana na floresta. “Passada a gana da paixão, Odudua seguiu seu caminho”, mas, em nome daquele passageiro amor, Odudua prometeu proteger os humanos que fossem àquele lugar.

1.2.1.7 As crianças: Ibejis

Dos Ibejis⁷⁹ são sete mitos em Prandi (2001, p. 366-377). Na mitologia dos orixás as crianças são representadas pelos Ibejis, dois irmãos gêmeos. Pelas narrativas, julga-se que sejam dois meninos. Mas Prandi traz, em suas gravuras, um Ibeji com roupa de menino e outro com roupa de menina. Como em vários casos da mitologia dos orixás, origens, paternidades e maternidades não são claras,

⁷⁷ Otim: orixá do rio Otim, cultuado no batuque do Rio Grande do Sul como a mulher de Odé ou Oxóssi; no candomblé queto é uma qualidade de Oxóssi. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

⁷⁸ Odudua: orixá da Criação; criador da Terra; masculino ou feminino. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

⁷⁹ Ibejis: orixás gêmeos; protetores das crianças. Prandi, 2001, p. 566. Glossário.

havendo diferença de mito para mito. Assim acontece com os Ibejis. Uma narrativa diz que nasceram de Oiá e foram criados por Oxum. Outra fala que: “São filhos de Iemanjá os dois meninos gêmeos, os Ibejis”. Eles representam o nascimento dos primeiros gêmeos no mundo.

Suas narrativas às vezes são tristes e trágicas, mas também mostram traquinagens de crianças e até fatos notáveis. Em uma narrativa, os Ibejis nascem como *abicus*⁸⁰ mandados por macacos perseguidos e mortos na plantação de milho de um fazendeiro. Todos os filhos do fazendeiro passaram a nascer mortos ou morriam após o nascimento. O fazendeiro procurou um adivinho, que lhe disse que, somente quando ele deixasse os macacos comer à vontade, seus filhos passariam a sobreviver. Então surgiram os gêmeos.

Os Ibejis têm grandes poderes para punir ou gratificar os humanos. Uma vez eles salvaram a cidade de longa seca, cavando um buraco e descobrindo uma fonte de água. De outra feita, eles salvaram a cidade da Morte, tocando seus pequenos tambores e fazendo Icu dançar sem parar, até ficar exausta. Eles não se cansavam de tocar, porque se revezavam no tambor. Um ficava escondido no mato, enquanto o outro tocava no caminho onde Icu preparara armadilhas de morte. Assim, ela não sabia que eram dois. Exaurida, Icu pediu que parassem de tocar, e eles responderam que parariam se ela deixasse de matar e fosse embora. Ela atendeu, a mortandade do lugar acabou, e os Ibejis foram considerados heróis.

1.2.1.8 Os donos da cabeça: Ori, Ajalá

Para Ori, Prandi narra quatro mitos (2001, p. 474-485). Ori é o orixá da cabeça, e a palavra “ori” significa “cabeça”. O mito *Ori faz o que os orixás não fazem* tem como tema a importância da cabeça (significando a mente) do ser humano em relação ao resto do corpo, exaltando o orixá Ori, que representa a cabeça. Essa narrativa conta que Orunmilá reuniu os deuses em sua casa, perguntando-lhes se podiam acompanhar seus devotos a uma longa viagem além dos mares e não voltar mais. A pergunta foi feita individualmente a todos: Xangô, Oxalá, Oiá, Exu, Oxum, Ogum, etc. De início, todos garantiram que poderiam. Mas, após a resposta afirmativa dos orixás, Orunmilá lhes fez uma segunda pergunta: o

⁸⁰ Abicu: entidade que faz com que as crianças morram prematuramente. O abicu nasce para morrer e assim pode nascer de novo. Prandi, 2001, p. 563. Glossário.

que eles fariam depois, quando, já cansados, se fartassem com suas comidas preferidas. Todos responderam que voltariam para a casa de seus pais. O sacerdote de Ifá ficou decepcionado. E declarou que somente Ori poderia fazer essa viagem sem volta. Explicou que quando os seres humanos morrem a cabeça nunca é separada do corpo no enterro. Portanto “Ori é o único que pode acompanhar seu devoto numa viagem sem volta além dos mares”.

Narrativas diferentes contam que pessoas com dificuldades que procuraram Ifá foram recomendadas a fazer oferendas a Ori, a cabeça, ou seja, fazer um *bori*⁸¹, dando comida a sua cabeça. Outras pessoas foram aconselhadas a consultar o seu Ori, pois somente Ori podia responder.

Em um mito Ori decidiu que precisava nascer de novo. Mas acabou desistindo. Essa narrativa traz explicitamente algumas ideias do Espiritismo, como a reencarnação, nascer novamente em um novo corpo, esquecimento da vida anterior e desconhecimento da posterior. Deixa claro que os *eguns* (os mortos) renascem, e, de todas as narrativas expostas por Prandi, é a única que emprega o termo “reencarnar”. Porém Ori considera difíceis as condições da reencarnação e decide não nascer de novo – de fato, nessa mitologia, os humanos podem nascer de novo, mas os orixás não, porque são deuses imortais. É uma narrativa curta e abaixo vem reproduzida integralmente.

Ori decide não nascer de novo

Chegou um tempo em que Ori considerou
que já era hora de nascer de novo.
Ori foi falar com Olorum,
pedindo para nascer de novo em sua família,
assim como renascem os *eguns*.
Era hora de aquela cabeça voltar numa nova vida.
Olorum disse que sim,
Ori podia reencarnar,
mas tinha que respeitar certas condições.
Primeiro, somente Olorum saberia o dia de sua morte
e Ori nunca poderia se intrometer nessa questão.
Segundo, seu destino não poderia ser mudado
a não ser sob os sábios designios de Ifá.
As condições eram duras demais
e Ori resolveu que era melhor não mais nascer de novo.
Ori nasce uma vez só.

De Ajalá⁸² são apresentados dois mitos (p. 468-473). Ajalá, oleiro de profissão, é o orixá que modela a cabeça das pessoas, fazendo-as conforme seu

⁸¹ Bori: sacrifício à cabeça; primeiro rito de iniciação no candomblé. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

⁸² Ajalá: orixá da Criação, é encarregado de fabricar as cabeças, *ori*; está esquecido no Brasil e em Cuba. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

estado (se está bem ou se está bêbado), por isso as cabeças saem diferentes. “Odudua criou o mundo, Obatalá criou o ser humano”, “Olodumare pôs no homem a respiração e ele viveu”. “Mas Obatalá se esqueceu de fazer a cabeça e Olodumare ordenou a Ajalá que completasse a obra criadora de Oxalá”.

A pessoa escolhe antes de nascer a cabeça que quer ter. De acordo com a escolha do ori, será a vida: com riqueza, vitória, prosperidade. Ou tudo ao contrário, com infortúnios. Por isso Ajalá, que é sábio, diz que o importante não é ter a cabeça bonita e sim ter a cabeça boa.

1.2.1.9 Ceder para não sucumbir ao mal: Exu, lá Mi Oxorongá

Exu e as feiticeiras lá Mi Oxorongá formam um grupo separado em razão do mal que praticam. Exu ainda faz coisas boas mediante oferendas. Elas nem isso. Sua maldade é arbitrária, e elas são temidas. São as feiticeiras.

Prandi (2001, p. 38-83) apresenta trinta mitos sobre Exu⁸³/Legba/Eleguá⁸⁴/Bará⁸⁵. De escravo pobre, Exu chega a grande senhor, tornando-se o mais importante dos orixás, porque sem ele não se realizam os cultos, já que ele é o mensageiro entre os deuses e os humanos. No seu trajeto de vida, ele se impõe e força situações até obter o que deseja. Assim, com inteligência, esperteza e ambição ele sobe na vida. Mas também há muitos atos dele em que imperam somente trabalho, esforço e obediência. A palavra mais expressiva relacionada a ele é “encruzilhada”. Na Umbanda e no Candomblé, falar em encruzilhada é falar em Exu. O mesmo ocorre com a palavra “guardião”. Exu é o guardião das casas, ficando em sua entrada. Mas exige oferendas, sob pena de não atender e até castigar quem não o reverencia. De qualquer forma, aplicam-se a ele a força da ascensão e do poder.

Exu não tinha riqueza, mas era inteligente e esforçado. Ele ficou dezesseis anos na casa de Oxalá observando atentamente e em silêncio como os humanos eram fabricados. Então Oxalá acabou por lhe dar a incumbência de guardar a entrada da sua casa, para receber as oferendas que lhe traziam e impedir

⁸³ Exu: orixá mensageiro; dono das encruzilhadas e guardião da porta de entrada da casa: sempre o primeiro a ser homenageado. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

⁸⁴ Eleguá: nome pelo qual Exu é conhecido em Cuba, onde o termo *Exu* é reservado às qualidades malélicas do orixá. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

⁸⁵ Bará: outro nome para Exu; é o nome de Exu no batuque gaúcho. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

a passagem de quem não lhe trouxesse presentes. Armado com um *ogo*⁸⁶, um poderoso porrete, Exu se postou na encruzilhada mais próxima, fez ali a sua morada e com isso ganhou uma profissão que lhe dava lucro, pois todos que procurassem Oxalá tinham que dar alguma oferenda também a Exu.

Em narrativas diferentes, Exu, de mais jovem e cumprimentado por último, torna-se o decano dos orixás, passando a ser cumprimentado primeiro. Sua ambição era grande e ele não aceitava outra posição que não fosse a primazia. Então ele consultava sempre o babalaô e fazia as oferendas indicadas. Dessa forma ele acabou ajudando na criação do munto e, em recompensa, Olodumare o nomeou o seu mensageiro junto aos orixás.

Em outras narrativas, ele tem uma fome desmedida e incontrolável, devorando tudo. O mito sobre a fome de Exu entra no exagero, no inverossímil e no fantástico surrealista, dizendo que ele comeu de tudo, todos os animais da aldeia em que vivia, os animais de quatro pés e os de pena, os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas; bebeu toda a cerveja, aguardente e vinho; ingeriu todo o azeite de dendê e comeu todos os *obis*⁸⁷; começou a devorar as árvores, os pastos e ameaçava engolir o mar. Então um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de Ifá, e veio o alerta de que Exu, com sua fome insofrecível, pedia atenção para si. Orunmilá atendeu ao oráculo e ordenou que, sempre que se fizessem oferendas aos orixás, servissem comida primeiramente a Exu. Só assim haveria paz e tranquilidade entre os homens.

Em outro episódio de fome desmedida, Exu devorou a própria mãe e teve uma luta corporal muito grande com seu pai, Orunmilá, que, com uma espada, o cortou em centenas de pedaços. Cada pedaço (denominado *langui*) se recompunha, transformando-se em novo Exu. Por isso existem muitos Exus.

De grande poder mágico, ele dava prosperidade às pessoas, mas, se estas negligenciassem com os *ebós* (as oferendas), ele se vingava impiedosamente, dançando de alegria com a desgraça que provocava. E às vezes Exu fazia maldade sem razão, por traquinagem, para se divertir e porque gostava de suscitar confusão.

Sobre as *lá Mi Oxorongá*⁸⁸ são nove contos (PRANDI, 2001, p. 346-365). Em termos de prazer de leitura, os contos das *lá Mi Oxorongá* são os que menos

⁸⁶ Ogó: porrete usado por Exu, geralmente com formato fálico. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

⁸⁷ Obi: noz-de-cola, fruto africano aclimatado no Brasil (*Cola acuminata*, *Streculiacea*), indispensável nos ritos de candomblé; substituído em Cuba pelo coco. Prandi, 2001, p. 567. Glossário.

⁸⁸ *lá Mi Oxorongá*: feiticeiras, mães ancestrais. Prandi, 2001, p. 566. Glossário.

causam gosto, porque elas são quase sempre más. Embora sejam o princípio do bem e do mal, as narrativas mostram principalmente o mal, referindo-se ao ódio mortal e à vingança cruel das Lá Mi. Elas são as temidas *ajés*⁸⁹, mulheres impiedosas, e ninguém escapa ileso ao seu ódio, pois seu feitiço é grande, terrível e destruidor. Mas são também as mães primeiras da humanidade, “as raízes primordiais da estirpe humana”, “Conhecem as fórmulas de manipulação da vida” e “são o princípio de tudo, do bem e do mal”. Coléricas, elas castigam quem não lhes dá o que pedem, e também os imprudentes. Então é preciso cautela na vida para não sofrer punição das Lá Mi Oxorongá.

Elas eram duzentas e uma e chegaram ao mundo trazendo seus pássaros maléficos, empoleirando-se em árvores de sete espécies. De acordo com a árvore em que estivessem, aconteceria alguma coisa à pessoa em quem pensassem: felicidade, justiça, vida longa, infelicidade, destruição, morte, perdão, etc. Os babalaôs deram cabaças para as Lá Mi guardarem seus pássaros. Os pássaros ficam fechados nas cabaças até serem enviados para alguma missão, “seja onde for”, “aos quatro cantos do mundo”. E geralmente fazendo coisas ruins (matam, arrancam intestinos, arrancam fetos do ventre, etc.). Aí voltam para suas cabaças.

Mas Orunmilá descobriu os segredos das Lá Mi, fez-lhes sacrifícios e passou a gozar de algum privilégio em relação a elas. Então os devotos de Orunmilá poderiam ser poupados da ira das feiticeiras.

1.2.1.10 Outros orixás: Oquê, Iroco, Orô, Orixá Ocô, Oraniã

Prandi conta ainda mitos sobre outros orixás – e sem a pretensão de ter esgotado o panteão dos deuses africanos, pois tanto ele quanto outros autores se referem à existência de muitos outros orixás, de acordo com as regiões dessa parte da África.

Sobre Oquê⁹⁰ há duas narrativas em Prandi (2001, p. 190-193). Oquê é uma montanha e simboliza o elemento da natureza montanha. Ele surgiu do fundo do mar, quando Olocum, a deusa do oceano, reinava sozinha sobre a Terra. Oquê foi o primeiro monte de terra, a primeira colina sobre as águas, o que tornou possível

⁸⁹ Ajé: feiticeira. Prandi, 2001, p. 564. Glossário.

⁹⁰ Oquê: orixá da montanha; está esquecido no Brasil. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

a vida dos humanos.

Em outra narrativa, é diferente a origem de Oquê. Ele era o pacato rei de uma pequena e feliz aldeia. Um dia um exército inimigo e feroz quis invadir seu reino. “Nem Oquê nem seu povo tinha armas”. Oquê procurou um babalaô, que o mandou fazer um *ebó*, “que deveria colocar nos quatro cantos da cidade”. Ele fez e ficou sentado em seu trono, no centro da praça, aguardando o resultado, “com todo seu povo reunido silenciosamente em torno dele”. Quando os invasores chegaram, houve um estrondo, a terra tremeu, Oquê foi crescendo e se transformou em imensa montanha, levando consigo o seu povo, ficando todos salvos no alto.

As narrativas sobre Iroco⁹¹ são três (PRANDI, p. 162-171). Iroco é uma grande e milenar árvore, é uma gameleira-branca. Foi a primeira árvore do mundo. E tinha o poder de conceder fertilidade às mulheres.

Em uma narrativa, “Iroco castiga a mãe que não lhe dá o filho prometido”. Sem conseguir engravidar, as mulheres da aldeia recorreram aos poderes mágicos de Iroco, prometendo-lhe os mais variados presentes daquilo que seus maridos lavradores produziam (milho, inhame, frutas, cabritos, carneiros). Sem ter o que oferecer, a mulher de um entalhador prometeu o primeiro filho que tivessem. Porém marido e mulher não tiveram coragem de entregar o seu filhinho. E um dia Iroco aprisionou a mulher, que passava por perto, transformando-a em um passarinho, que passou a morar em sua copa. Então o entalhador teve a ideia de pegar um galho de Iroco e fazer um sorridente boneco com os traços do seu filho. Fez “o mais perfeito boneco que jamais havia esculpido”. Iroco gostou demais do presente. “Era o menino que ele tanto esperava”. E assim libertou a mulher, que, juntamente com os demais moradores da aldeia, levam sempre oferendas a Iroco, enfeitando a árvore com laços de tecidos coloridos.

Mitos diferentes contam outras versões sobre Iroco, mas todas relacionadas a árvore. Por isso ele é o orixá da árvore, ou é a própria árvore.

Orixá Ocô⁹² tem sete mitos em Prandi (2001, p. 172-183). Ocô é lavrador e não teve uma vida feliz. Ele e Ogum são os patronos da agricultura. Ocô é apresentado como o homem da plantação de alimentos. Antes ele não fazia nada, era um desocupado a até um baderneiro. Mas, como escassearam os alimentos na

⁹¹ Iroco: árvore africana sagrada (*Chlorophora excelsa*, *Moraceae*), onde mora Oro, o espírito da floresta; no Brasil, gameleira-branca (*Ficus máxima* M., *Moraceae*), cultuada como orixá nos antigos candomblés da Bahia e Pernambuco. Prandi, 2001, p. 566. Glossário.

⁹² Orixá Ocô: orixá da agricultura; esquecido no Brasil. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

Terra, Olorum o encarregou de fazer plantações. Ocô gostou e ficou orgulhoso com a missão. E conheceu Ogum, um rapaz que revolveia a terra com um graveto para plantar as sementes que Olodumare mandaria. Ocô foi ajudar. Do graveto passaram a uma pedra. Ogum fez um fogo, viram a pedra derreter e se transformar em filetes sólidos. Assim descobriu-se o ferro, e Ogum, o orixá do ferro, fez várias ferramentas para a agricultura e armas (enxada, foice, faca, facão, espada, etc.). A humanidade aprendeu a plantar com eles. E Ocô passou a ser o Orixá-da-Fazenda, o orixá da plantação.

Em outra narrativa, Ocô é filho de Iemanjá e Obatalá. Obatalá foi embora e deixou o filho com Iemanjá, que o colocou na escola dos babalaôs, onde ele aprendeu todos os versos e cantigas de orixás. “Ninguém cantava tão lindo como ele”. E também era bonito e rico, levando uma vida fácil e feliz. Mas fez baderna e mortandade em uma festa, foi expulso da cidade e foi obrigado a sobreviver trabalhando a terra, de onde passou a tirar o seu sustento, tornando-se o Orixá-Agricultor.

Já velho, Orixá Ocô era um caçador solitário que vivia com seu cão e andava pelos campos tocando pífaro, encantando a todos com a melodia. Quando ele se perdia na floresta, tocava o pífaro, e seu cachorro, “inebriado pela doce melodia”, “conduzia-o de volta à sua casa”. “Todos o achavam estranho e misterioso por seus modos”. Já demasiado velho para caçar, ele se retirou para uma caverna, vivendo com seu cachorro e sendo considerado ainda mais misterioso. Como era sábio e prestativo, todos o procuravam na caverna para ouvir seus conselhos. Logo ele se tornou “o mais prestigiado dos videntes”. E também condenava feiticeiros à morte. “Naquele tempo, a feitiçaria era proibida e ninguém podia fazer mal a ninguém usando poderes mágicos”. O acusado de feitiçaria era julgado por Orixá Ocô, que mantinha no fundo da caverna uma “criatura” que fazia a cabeça do condenado rolar morro abaixo.

Orixá Ocô acabou desaparecendo e deixando o seu cajado em seu lugar. O cajado passou a marcar presença nas cerimônias em sua homenagem. Nem puderam enterrá-lo, pois misteriosamente o seu corpo desapareceu, restando apenas o cajado, junto ao qual o povo continuou colocando as suas oferendas.

Para Orô⁹³, Prandi (2001, p. 184-189) relata apenas dois mitos. E ele também não foi um orixá feliz. Filho de Iemanjá, Orô era um grande caçador, “que gostava de andar pelo mundo sem parar”. Pacato, ele viajava, conquistava seus amores, gostava das mulheres, e todas tinham uma queda por ele. Um dia ele se assentou na vida e se casou. E estava ansioso pelo nascimento do primogênito. Mas sua mulher abortou a criança. Orô não a perdoou e passou a odiar as mulheres. “Retirou-se para as matas que cercavam a cidade e nunca mais mulher alguma o viu”. E aconteceu um fenômeno estranho com ele. Ele se transformou em uma espécie de *egum*, com uma voz cavernosa, e passou a devorar feiticeiros e mulheres adúlteras.

A sina de Orô foi muito triste porque ele nunca mais teve uma voz normal, chegando a assustar as pessoas. “Uma vez, numa antiga cidade africana⁹⁴, estava para acontecer um grande festival, em que os antepassados *egunguns* desfilavam pelas ruas”. Todos deviam fazer sacrifícios, oferecendo carneiros e galos. Orô compareceu à cerimônia, mas não tinha feito o *ebó* recomendado. Ele era bonito, mas assustava a todos com a sua voz. Sua voz profunda, rouca, cavernosa era “como o som saído de um berrante”. Ele começou a dançar na festa. Mas seu grito era insuportável. Então todos fugiram, escondendo-se dele. Desde então ele passou a viver sozinho na floresta.

Oraniã⁹⁵ tem quatro mitos em Prandi (2001, p. 430-439). Oraniã era filho de Odudua e de uma escrava. Foi bem-sucedido e teve poder, sendo apresentado como criador da Terra e da terra.

Ogum havia trazido de uma guerra algumas escravas, sendo uma delas de rara beleza. Chamava-se Lacangê. Ogum a amou em segredo, mas seus falsos amigos contaram o caso ao pai dele, Odudua, que quis ver a escrava e por ela se apaixonou, fazendo-a sua esposa. Nove meses depois ela teve um filho que espantou a todos, pois o menino era de duas cores: de um lado tinha a pele negra como a de Ogum, do outro tinha a pele clara de Odudua.

Oraniã se tornou um grande e afamado guerreiro, tendo feito muitas

⁹³ Orô: temido espírito da floresta, de voz rouca e cavernosa e mau gênio; também *egum*. Esquecido no Brasil e raramente lembrado em Cuba. Também chamado Orixá-Orô e Itã. Seu culto é interdito às mulheres. Prandi, 2001, p. 569. Glossário.

⁹⁴ Algumas narrativas fazem menção à África – como a algumas de suas cidades reais, aos iorubás e outros povos africanos.

⁹⁵ Oraniã: orixá das profundezas da Terra, filho de Odudua e rei de Ifé. Prandi, 2001, p. 568. Glossário.

guerras e se transformado em um herói que governou Ifé. Quando envelheceu, todos ficaram tristes, não querendo que ele morresse. Então ele fincou o seu bastão na terra para que o chamassem quando precisassem dele, garantindo que permaneceria para sempre junto ao seu povo. Ele bateu o pé no chão e foi tragado pela terra, indo para o Orum. “O bastão se transformou num alto monólito que o povo chamou “Opá Oraniã”, a estrela de Oraniã”.

Esses são alguns dos mitos dos orixás, os deuses do povo iorubano. Evidentemente não arrolamos todos os orixás, até porque os próprios autores de obras sobre as matrizes religiosas africanas atestam que esse campo de pesquisa é muito vasto, muita coisa se perdeu com o tempo e o material de estudos traz divergências em muitos pontos. Prandi declara ainda sobre esse material mítico:

Vale dizer que a mitologia iorubá tradicional é mais ampla do que aquela aqui retratada, pois ao lado dos mitos dos orixás, e formando com estes um mesmo complexo civilizatório, há uma enorme variedade de mitos iorubás protagonizados por outros personagens, como os homens comuns, os animais e elementos da natureza, sem a presença dos orixás. Não foram incluídos no presente volume. Também não foram incluídos os incontáveis provérbios, *oriquis*⁹⁶ e encantamentos que completam o vasto patrimônio cultural iorubá e iorubá-descendente (2001, p. 33-34).

Mas, de qualquer forma, nossa pesquisa oferece uma amostragem suficiente para que se percebam os fundamentos desse núcleo étnico-mítico, dessa tópica sociocultural ou dessa bacia semântica que deu origem ao Candomblé e à Umbanda no Brasil.

1.2.2 O Significado

De acordo com a dicotomia significante-significado, o significado constitui a parte interpretativa do signo, o seu lado imaterial, o seu sentido e significações. Após a exposição do significante das narrativas sobre os orixás, com as diversas narrativas, em que aparecem as ações dos personagens orixás, vivendo diferentes aventuras e atuando em um contexto com ambiente, tempo e espaço, apresentamos o significado, com algumas análises e interpretações.

⁹⁶ Oriqui: epíteto, frase de louvação que acompanha o nome de determinada pessoa, família ou orixá e que fala de seus atributos e atos heroicos. Prandi, 2001, p. 569. Glossário

Para maior apreensão dessa bacia semântica ou tópica do imaginário, tentamos realizar um quadro de multileituras, com interpretações mítico-religiosas, arquetípicas, socioculturais, histórico-geográficas. São leituras que vêm sendo feitas por vários pesquisadores desde que começaram os estudos sobre as tradições afro-brasileiras – na verdade desde a chegada dos escravos negros ao Brasil, ainda no século XVI, pelo olhar da sociedade europeizada hegemônica, católica e preconceituosa (que fazia a sua leitura). Antropólogos, etnólogos, psicanalistas e cientistas das religiões e do imaginário simbólico interpretam a religião dos orixás por meio de centenas de narrativas que descrevem sua atuação – contando ainda com suas pesquisas *in locu*, nos locais de cultos, na África, no Brasil e em outros locais onde tais cultos são praticados.

Dividimos o significado em quatro partes: interpretação pelo regime noturno; interpretações mítico-religiosas e arquetípicas; interpretação sociocultural, econômica, histórico-geográfica; e orixás: uma mitologia mundana humana. Com isso buscamos uma maior abrangência do significado na interpretação dessa mitologia. Sabemos, contudo, não termos esgotado as possibilidades do campo interpretativo, havendo nuances de significado e sentido que escaparam à nossa percepção analítica.

1.2.2.1 Interpretação pelo regime noturno

Pelas nossas pesquisas, a mitologia africana dos orixás constitui uma bacia semântica do regime noturno do imaginário simbólico. E o próprio Durand enquadra, indiretamente, a mitologia dos orixás no regime noturno do imaginário. Embora ele não tenha pesquisado diretamente essa mitologia, em sua obra (2002) ele faz algumas referências à África.

De acordo com determinada classificação do imaginário simbólico dos povos, Durand, com base em outro estudioso (Piganiol), refere-se ao conceito de “bipartição” ou “sistema bipartido”⁹⁷, tido como um processo mais simples de

⁹⁷ Os detalhes teóricos dessa divergência entre Durand e Piganiol (e também Dumézil) quanto a essa classificação (que é baseada na reflexologia sensório-motora/gestos reflexológicos; Durand adota o ponto de vista de três gestos: dominante postural, descida digestiva e gestos rítmicos) não importam para este nosso trabalho. O que queremos registrar é tão-somente a referência de Durand à África como exemplo de imaginário simbólico mais simples, que é típico do regime noturno.

interpretação das imagens, sendo, portanto, próprio dos povos que não desenvolveram ainda o sistema da escrita. Nessa classificação ele inclui a África negra:

A bipartição, tal como a concebe Piganiol, permite estender legitimamente para além do domínio do simbolismo indo-europeu o hiato ctônico-uraniano verificado pelo historiador nos usos e costumes romanos, porque “o livro da história de quase todos os povos abre-se pelo duelo do pastor Abel e do agricultor Caim”. E Piganiol esboça a aplicação deste princípio aos chineses, à África Negra e aos semitas (2002, p. 57-58).

Porém, mais que qualquer referência à África, o estudo do regime noturno em Durand e a leitura dos mitos dos orixás é que demonstram a total pertinência da identificação da mitologia dos orixás como pertencente ao regime noturno. Selecionamos, para esta mitoanálise que propomos, algumas constelações simbólicas mais evidentes (com sobreposições e isomorfismos relacionados) – de acordo com as teorias de Durand e de acordo com os mitos dos orixás: da água, deusas aquáticas e peixe (lagos, lagoas, rios, mar, ondas, oceano); da libido (com diversas sobreposições sexuais, como incesto, homossexualismo, hermafroditismo, paixão carnal, liberdade sexual, traições e poligamia, feminilidade/feminidade); da morte e culto aos antepassados (englobando os arquétipos da regeneração e da perenidade); do devir (adivinhação sobre o destino e previsão do futuro); do alimento e da bebida (constelações alimentares e digestivas); da repetição (símbolos cíclicos e sazonais); da beleza (física e material); da melodia, ritmo e cores; do pau (florestas, matas, plantas, ervas); do denário (no sentido de dinheiro, como pagamento, com oferendas e *ebós*); do sangue e do sacrifício de animais.

Conforme Durand, por isomorfismo e sobreposição, as pulsões da libido (sexo, feminilidade/feminidade), as alimentares, a da bebida, a do ritmo, as sazonais e cíclicas estão relacionadas, formando uma estrutura simbólica constelativa de vida orgânica, procriação, renovação. Ele afirma (2002, p. 54): “os gestos rítmicos, de que a sexualidade é o modelo natural acabado, projetam-se nos ritmos sazonais” – os símbolos cíclicos e sazonais representam fertilidade, reprodução e nascimento na natureza (na qual os africanos estão imersos). A ciclicidade da natureza garante a renovação, a continuidade da vida, a perenidade da existência, a certeza do futuro. Portanto não se teme a passagem do tempo.

Embora “fabricados” por Oxalá, orixás masculinos e femininos sentem

desejos sexuais, apaixonam-se, fazem sexo, se casam e têm filhos de partos normais. Os filhos são bem-vindos, e às vezes são numerosos. Vivendo em sistema poligâmico, alguns orixás masculinos têm várias esposas, que geralmente convivem bem – apesar de que alguma cunhada invejosa pode destruir o casamento, descobrindo e propalando algum “tabu” das esposas (a mania de alguma coisa simples que não suportam (água no chão, alguma comida, etc.). Festas periódicas marcam a ciclicidade: colheita do inhame, festa dos *egunguns*, dia de visita ou reniões com Olodumare, dia de homenagem a Orunmilá, dias de tabu em que é proibido caçar ou fazer sexo, datas de cultos aos orixás, etc .

São muitos os casos amorosos relatados nos mitos dos orixás, demonstrando a valorização positiva do sexo e da libido nessa mitologia. Oxum e Iemanjá ficam com vários homens, dando-lhes muitos prazeres sexuais. Iansã é mulher, paralelamente, de Ogum e Xangô. Oxum faz sexo com Exu a fim de conseguir de volta as roupas de Orunmilá (que Exu pegara enquanto Orunmilá se banhava em um rio) com o objetivo final de obter de Orunmilá o segredo do jogo de búzios. Logum Edé é possuído por Oxóssi, em um ato homossexual. Oxumarê (orixá masculino muito bonito) precisa se transformar em cobra para escapar ao ataque sexual de Xangô. Xangô rouba Iansã de Ogum. Xangô convence a velha Obá a ficar com ele (“a velha era uma delícia”), mas depois, enjoado dela, a abandona para ficar com Oxum, mais jovem, bonita e sedutora. Ogum trai o pai e deita-se com sua mãe. Ogum maltrata e violenta as mulheres, mas o seu jeito brutal de fazer sexo conquista mulheres, que o desejam sexualmente. Obá é possuída sexualmente por Ogum no final de uma luta corporal entre os dois. Oxum traz Ogum de volta à forja dançando sensualmente para ele, vestida apenas de véus transparentes presos à cintura. Oxum seduz Iansã e deita-se com ela em um ato homossexual (entre mulheres), mas depois a abandona, partindo para outras aventuras amorosas. Iemanjá é violentada por um dos seus filhos, dando à luz os orixás. Iemanjá trai seu marido Ogum com Aiê. Iemanjá seduz seu filho Xangô e faz sexo com ele. Em uma narrativa, Orunmilá, mesmo idoso, conquista a mais linda donzela, que morava em um palácio. Em outro mito ele se casa com uma virgem filha de Olocum, que era cobiçada pelos quatrocentos e um *imolés*, as grandes divindades. Oxum, a mais sedutora das mulheres dos mitos dos orixás, vivia andando nua na beira de uma lagoa, à espera de amores masculinos.

Pelas teorias de Durand, se, em determinada cultura, a libido, pulsão

central, é eufemizada ou vivida naturalmente, sem rejeição psicológica e social, todos os demais aspectos físicos, biológicos, naturais também são valorizados positivamente. Tal como o mito da digestão (envolvendo alimento, digestão, defecação), que tanta angústia provoca nas culturas do regime diurno, pois essas duas constelações se ligam por isomorfismo, constituindo uma só estrutura do inconsciente mitológico. E, na mitologia dos orixás, libido e alimentação são supervalorizadas.

O alimento é um dos pontos centrais dessa mitologia, sendo citado em grande parte das narrativas. Os orixás se alimentam por meio das oferendas e dos *ebós*, que são preparados com as comidas preferidas de cada orixá: inhame, abóboras, quiabo, *obis*, frutas diversas, feijão fradinho, galos, galinhas, cachorros, bodes, cabras, carneiro, azeite de dendê, pimenta, caramujo. Podem mudar algumas comidas, porém todos os orixás recebem *ebós* de alimentos. Os orixás levam uma vida material e necessitam do elemento substancial. Tratando da substância da alimentação, Durand afirma e cita uma ironia de Bachelard: “As necessidades alimentares integram-se naturalmente neste esboço de ontologia, e Bachelard pode afirmar divertidamente: ‘A gulodice é uma aplicação do princípio de identidade’” (DURAND, 2002, p. 257). Todos os orixás comem muito, sendo Exu e Xangô os representantes da gulodice. A comida inclusive é o presente preferido. Iemanjá considera os inhames de Xangô como o seu melhor presente de aniversário, e todos os orixás levam alimentos a Olodumare, sendo os inhames o presente mais valorizado – as tulhas de Olodumare ficaram cheias de inhames.

Como elemento básico na vida e representante concreta do mito alimentar e digestivo, a agricultura é fundamental na vida dos orixás e iorubás, tendo, em um dos mitos, sido criada pelo Orixá Ocô e por Ogum, tendo o primeiro recebido de Obatalá o poder sobre as plantações. O inhame é a planta mais cultivada e tem um dia próprio de colheita, quando há comemorações com festas. Em outro mito, foi Orunmilá que deu o alimento à humanidade, depois de ter consultado um babalaô, ter feito os sacrifícios indicados e ter despejado, lá do *Orum*, sementes de legumes e tubérculos, que geminaram e se espalharam pela Terra toda, produzindo o alimento para os homens, que até então morriam de fome. Foi Xangô que ensinou os homens a cozinharem a comida, que antes comiam crua.

Também a bebida, um elemento do regime noturno, está presente nos cultos africanos e nos hábitos dos orixás. Orixás tomam vinho e até embedam-se

em festas; Oxalá embebedou-se de vinho de palmeira, o que o impediu de criar o mundo; e Exu exige aguardente dos seus adeptos.

Hoje, em rituais afro-brasileiros de Candomblé e Umbanda no Brasil, algumas entidades tomam goles de bebidas alcoólicas na própria garrafa, levando a garrafa também à boca dos consulentes. Nessas sessões, Exus ingerem aguardente, e pombagiras tomam “champanhe” (espumantes). Ao tratar da bebida no regime noturno, Durand refere-se à África:

O arquétipo da bebida sagrada e do vinho liga-se, nos místicos, ao isomorfismo das valorizações sexuais e maternas do leite. Leite natural e vinho artificial confundem-se na juvenil fruição dos místicos. Donde o papel sacramental do consumo dos “vinhos” não só para os semitas, cristãos e sobretudo mendeanos, como também para os indígenas da América do Sul e para os germanos. [...] Este papel das bebidas fermentadas é muito comparável ao do *soma* indo-iraniano e das bebidas rituais alcoólicas da África e da América (2002, p. 261).

As águas são umas das constelações predominantes na mitologia dos orixás. Antes da criação da terra firme, tudo era água, o oceano ou um pântano. Depois da criação do *Aiê*, formaram-se rios, lagos, lagoas, mares e oceanos normais em meio à terra. As águas são dominadas pelas deusas aquáticas, sendo as principais Oxum (das águas doces) e Iemanjá (das águas salgadas). Mas outros orixás, femininos e masculinos, também se transformam em rios, como Erinlé e Oiá (Rio Níger). O símbolo da água remete ao símbolo do peixe, o que Reginaldo Prandi (2002, p. 401) registra em forma de desenho, trazendo a figura de uma sereia (metade mulher, metade peixe) para representar Olocum, a deusa-mãe do oceano, esposa de Olodumare. Simbolicamente todos os orixás, masculinos ou femininos, que são água (rios, lagos, mar) e vivem na água são peixes, sobrevivendo naturalmente no seu *habitat*. Quando Oxum mata o caçador na beira da lagoa, ela se transforma em peixe e se joga nas águas do rio.

Pela constelação do pau e o “simbolismo da árvore” (DURAND, 2001, p. 260), chega-se às grandes florestas e matas do *Aiê*, onde se desenrola a vida dos orixás no plano terreno. Eles caçam usando arco e flecha e outras armas rudimentares. Os orixás vivem em plena natureza, sendo inclusive parte dela, fundindo-se com ela em simbiose – numa espécie de animismo, nessa mitologia a natureza tem vida anímica, tem alma, se manifesta e fala. Iroco, um orixá masculino, é uma árvore, a gameleira branca, e representa o elemento árvore da natureza,

recebendo oferendas. Iemanjá é o mar, Ajê Xalugá é a espuma do mar, Olocum é o oceano, Oxum é um rio, Enilé é a terra, Iansã é o vento e a tempestade, Oquê é a montanha, Oxumarê é o arco-íris, Nanã é a lama do fundo dos lagos, Xangô é o fogo, Euá é a névoa, e assim por diante. Folhas sagradas, ervas e plantas são remédios sagrados, existindo como espécies naturais em um local paradisíaco constituído de matas e florestas. Nesse aspecto está presente o símbolo da intimidade, pois, como afirma Durand (2002, p. 246), a floresta é centro de intimidade, como a morada das pessoas. E, nas narrativas, são muitas as referências às matas como morada, refúgio e local de caça e coleta para alimento e sobrevivência. Durand escreve sobre a floresta (2002, p. 246):

É por essas razões uterinas que o que acima de tudo sacraliza um lugar é o seu fechamento: ilhas de simbolismo amniótico ou então floresta cujo horizonte se fecha por si mesmo. A floresta é centro de intimidade como o pode ser a casa, a gruta ou a catedral. A paisagem silvestre fechada é constitutiva do lugar sagrado. Todo lugar sagrado começa pelo “bosque sagrado” (2002, p. 246).

A constelação da melodia e das cores é outro ponto central na mitologia dos orixás. Eles tocam tambores e dançam o tempo todo. Muitas narrativas falam das festividades, comemorações, celebrações que eles fazem, comendo e dançando. Um mito se refere especificamente a esse fato: *Orunmilá traz a festa como dádiva de Olodumare*. Durand escreve, deixando claro que a música faz parte do regime noturno: “Já tínhamos notado o parentesco que existe entre a música, especialmente a melodia, e as constelações do *Regime Noturno*” (2002, p. 335). A melodia (os tambores, o ritmo) é tão importante nos cultos que os orixás não baixam (não vêm do seu mundo de deuses) se não existir música. No mito de Ossaim, as folhas têm axé (poder, força) porque têm os seus *ofós* (“cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam”). Assim, a musicalidade é mágica e opera milagre. De acordo com Durand (2002, p. 224) sobre o simbolismo da melodia: A música “é a duplicação eufemizante da duração existencial. A música melodiosa desempenha o mesmo papel enstático que a noite”. Para ele as cores e a música correspondem-se – como numa espécie de sinestesia. E lembram o amor, a infância, o folguedo, o devaneio, as boas recordações. Ele escreve, baseando-se ainda em outros pensadores, principalmente em poetas românticos:

A música opera o milagre de tocar em nós o núcleo mais secreto, o ponto de enraizamento de todas as recordações e de fazer dele por um instante o centro do mundo feérico, comparável a sementes enfeitiçadas, os sons ganham raízes em nós com uma rapidez mágica... num abrir e fechar de olhos sentimos o murmúrio de um bosque semeado de flores maravilhosas” [...] “na folhagem das árvores, a nossa infância e um passado ainda mais recuado põem-se a dançar numa alegre roda... As cores misturam as suas cintilações (DURAND, 2002, p. 224).

É o que os orixás fazem: sua existência é uma contínua roda de bailados ao som de tambores e melodias.

As cores integram fortemente a mitologia dos orixás e são citadas em várias narrativas (PRANDI, 2001). O papagaio-da-costa (*edidé*) é vermelho e suas penas são raras e cobiçadas. Ornamentos e vestimentas são coloridos e vistosos. São citados laços e panos coloridos, às vezes listrados. Em algumas festas, são descritas as roupas luxuosas que os orixás usam, destacando-se o brilho e as cores. Os orixás se sentem bem com roupas e chapéus enfeitados, ricamente produzidos. E também usam joias de diversos tipos, como colares, pulseiras, coroas. Oxalá usa apenas vestimentas brancas, mas os outros orixás vestem roupas de todas as cores. A beleza e aparência físicas, a suntuosidade das vestes, os enfeites (joias de todo tipo, na maioria confeccionadas com objetos naturais) têm nessa mitologia uma grande importância e valorização positiva, caracterizando-se como uma exigência e sendo uma de suas marcas fundamentais.

Um aspecto primordial na mitologia dos orixás é a oferenda. A esse respeito escreve Saraceni (2003, p. 20):

É certo que o Ritual Africano antigo não se diferenciava muito do ritual epípcio, hebreu, persa, grego, romano, hindu, chinês antigos. Todos recorriam aos rituais de sacrifícios e oferendas de flores e alimentos, etc., para se colocarem em comunhão com as divindades.

Esse aspecto é tão importante na mitologia dos orixás que chega a ser vital, pois os orixás sobrevivem graças às oferendas de alimentos. Sem os alimentos dos *ebós*, eles morrem. Por isso castigam os humanos que não lhes fazem oferendas. Por isso também se cobra por qualquer benefício ou “favor” feito uns aos outros e aos humanos. Nada é de graça. As oferendas, os sacrifícios (*ebós*) são constantes e obrigatórios. Constitui descortesia e falta grave não apresentar oferendas aos orixás (oferendas de outros orixás ou de humanos). Os deuses orixás até se vingam quando não lhes levam as oferendas. Portanto quem quiser

benefícios dos orixás tem que pagar. Então tomamos de Durand a constelação do denário, e, por isomorfismo, aplicamos-lhe o sentido de dinheiro, de riqueza material, de pagamento, para abordar a questão pecuniária entre os orixás e os humanos com quem eles convivem na Terra. Os orixás trabalham para sua sobrevivência, exercendo diferentes profissões: são caçadores; plantadores; pescadores; ferreiros; artesãos; comerciantes no mercado, onde vendem comidas que preparam (as mulheres), remédios feitos com plantas (beberagens, chás, unguentos) e objetos diversos, como adornos, enfeites, colares, chapéus, roupas; também no mercado dão consultas de adivinhação a suas “clientelas”, sendo as consultas cobradas dos consulentes.

Diversas narrativas tratam da situação de pobreza e miséria de alguns orixás, e de como saíram dessa situação, como prosperaram e enriqueceram. Praticamente todos valorizam a riqueza, recorrendo muitas vezes a Orunmilá/Ifá para conseguirem sucesso nos negócios e fazer fortuna material. E quase todas as narrativas referem-se a consultas a Ifá, ao babalaô e à oferenda ou *ebó*, bem como ao pagamento em búzios (tido como uma moeda entre eles). O pagamento não é ofensivo, sendo, ao contrário, revestido de diversos valores, como respeito, obediência e obrigação. E quem quiser ter sucesso em qualquer empreendimento, sarar de doenças, ser feliz, ser bem-sucedido na vida, sair vitorioso em qualquer contenda, enfim, quem quiser “abrir seus caminhos” tem que consultar Ifá e fazer oferendas. Em compensação a pessoa conta com a garantia absoluta de ser atendida em todos os seus pedidos – e, ao contrário, de fracassar totalmente, se não cumprir com a oferenda ou sacrifícios estabelecidos. Tudo é ajustado na consulta ao oráculo: os pedidos do consulente e a devida contrapartida (oferendas e sacrifícios) estabelecida pelo babalaô. Em seus tratamentos com ervas e as cabacinhas (*atós*) de remédios, Ossaim cobra e explica por que cobra (inclusive dos próprios pais) – como traz o mito *Ossaim cobra por todas as curas que realiza*:

Por onde andava era aclamado o grande curandeiro.
 Certa vez salvou a vida de um rei,
 que em troca quis lhe dar muitas riquezas.
 Ossaim não aceitou nada daquilo,
 somente recebia os honorários justos
 que eram pagos a qualquer médico ou feiticeiro.
 [...]
 O dinheiro era parte da magia,
 que tem seus encantamentos, fórmulas e preceitos,
 que nem mesmo Ossaim pode mudar.

O símbolo (ou mito) mais forte dos imaginários antropológicos é a morte, que representa a passagem do tempo e a finitude do homem. No entanto a morte não é um terror para os orixás, que inclusive cultuam seus ancestrais, ou seja, os antepassados mortos – o que é um tipo de espiritismo ou espiritualismo. Se um povo cultua espíritos, logicamente ele tem uma visão bem diferente sobre a morte: a morte não o amedronta nem representa finitude, tanto que esse povo consulta os mortos, de quem espera respostas e ajuda; portanto os mortos “vivem” (continuam existindo e atuando), ou seja, a morte não representa fim definitivo no destino do homem.

Na mitologia dos orixás a morte é um personagem de nome Icu, criada por Obatalá (Oxalá), porque os homens (mortais) estavam se sentindo poderosos e deixando de “alimentar as divindades”. Icu também tem suas narrativas e vive suas aventuras. Em algumas narrativas, a morte inclusive é eufemizada ao cômico, como nos contos “*Oxalá cria a galinha-d’angola e espanta a Morte*” e “*Os Ibejis enganam a Morte*”. No primeiro Icu se assusta ao ver no mercado um “estranho bicho”, uma galinha preta com umas pintas brancas nas pontas das penas, e foge apavorada, acabando assim a mortandade que estava assolando uma determinada cidade. No segundo, os gêmeos Ibejis enganam Icu em uma estrada, tocando seus pequenos tambores e fazendo Icu dançar à exaustão. Cansada, ela se rende e vai embora, acabando também a mortandade do lugar. Portanto a eufemização da morte é um aspecto fundamental na classificação da mitologia dos orixás como do regime noturno.

Dessa forma, na mitologia dos orixás não se teme o devir (cronos, o tempo), que não é uma constelação aterrorizante. Isso por algumas razões principais: a) os orixás são deuses imortais; b) Ifá decide seu destino e sua vida futura; c) todos (orixás e mortais) cultuam os ancestrais mortos (os *eguns/egunguns*), que vêm visitar os humanos periodicamente, dançando com eles. A narrativa “*Oiá toca o fole de Ogum para os egungus dançarem*” mostra uma festa em que *egunguns*, humanos vivos e orixás se confraternizam numa alegre festa, dançando na rua. E outras narrativas da mitologia dos orixás referem-se com naturalidade aos *eguns/egunguns*. Por sua vez, o oráculo atende completamente a qualquer dúvida quanto ao futuro. Portanto, com a absoluta confiança em Ifá, nada é mais significativo no desejo de dominar o devir (o futuro, o destino) do que o processo de

adivinhação, cujo mistério está contido nos coquinhos de búzios manuseados pelo babalaô, o pai do segredo. A adivinhação é permitida a qualquer consulente, desde que ele possa pagar, porque constitui uma profissão e um meio de subsistência do babalaô, que forma a sua clientela.

Não existe mais sacrifício humano na mitologia dos orixás, porém havia, como é narrado em um mito. Uma narrativa conta que tal sacrifício foi proibido por Orunmilá, quando ia ser sacrificada uma filha sua que tinha sido criada longe dele e que ele não conhecia. Segundo Durand, existia o sacrifício humano em várias culturas, em cerimônias de liturgias agrárias, como uma tentativa de dominar o tempo. E mais uma vez ele cita a África: “A mesma prática encontra-se na África e entre os khond, sendo a morte efetuada, entre estes últimos, por trituração dos ossos, mutilações sucessivas e cozedura em fogo lento” (2002, p. 308). Ossaim, por ter odiado seus pais, que o deixaram nu, e com receio de que seu filho fosse mau para ele, matou seu único filho e o queimou, aplicando o pó preto da combustão na cura de um rei. Porém nos mitos dos orixás existe o sacrifício de animais (galos, galinhas, cabras, bodes), de que alguns orixás gostam e até exigem. Oxum também exige que um rei jogue sua filha, Prenda Bela, no seu rio, como oferenda para ela acalmar as águas e o rei passar com seu exército.

Como se vê pelo exposto, em comparação com o regime diurno, a mitologia dos orixás, analisada sob o regime regime noturno, promove a eufemização das imagens negativas, angustiantes e destruidoras da vida e do mundo em todos os aspectos. A mitologia dos orixás acaba se tornando o reino do apaziguamento. Todo o mal que os orixás praticam entre si é reparado. Todo o mal que sofrem é minimizado. Todos os casos de amor são resolvidos. Tudo que fazem é recompensado. Olodumare acaba sempre compreendendo e perdoadando as falhas dos seus filhos orixás. E toda vitória é comemorada com festas. Mas essa existência de simplicidade requer valores morais e espirituais. Por isso o *ori* (cabeça) é valorizado, como em qualquer sociedade ou mitologia, indicando que o ser humano deve valorizar mais o lado espiritual e mental da vida. Conforme declara Durand, em suas vastas pesquisas: “a cabeça é centro e princípio de vida, de força física e psíquica, e também receptáculo do espírito” (2002, p. 141). Por isso existe um orixá responsável pelas cabeças, que devem ser tomadas aqui em sentido abstrato, representando as mentes. Com um bom *ori* pode-se ter uma boa vida, com sucesso na vida e riqueza; a pessoa pode ser bem vista na sociedade, e também ser feliz.

Esse orixá é Ori, que acompanha sempre os seus devotos, nas longas viagens que eles fazem pelas terras e pelos mares, em todas as suas andanças e circuntâncias, não o abandonando nunca, nem depois da morte.

Representando entidades protetoras relacionadas aos elementos da natureza, os orixás possuem narrativas exóticas em que são narrados fatos da sua origem e da sua atuação no mundo, entre si e junto às pessoas, configurando-se, portanto, como figuras mitológicas que realizam feitos diversos, simbolizando criação, proteção, cuidado, poder, castigo e diversas outras atitudes, valores e sentimentos perante os homens. Não há na epifania dos orixás as angústias humanas encontradas do regime diurno, como males psicológicos, quedas psíquicas e morais, trevas, abismo, inferno, caos, desespero, pânico, contradição, depressão, medo da finitude e do fluir da temporalidade ou opressão diante da passagem do tempo.

Ao contrário, sob o nosso ponto de vista, após a leitura das narrativas, muitos episódios na mitologia dos orixás apresentam simplicidade, comicidade, puerilidade, beirando o caricatural, mostrando um constante “estar de bem com a vida” e um jeito divertido e simples de ser e viver, no envolvimento dos deuses com episódios comuns – talvez um traço da cultura iorubá, talvez um posicionamento de sátira, talvez uma atitude de superação e eufemização dos problemas da vida em geral. Vários exemplos podem ser extraídos com a leitura dos mitos. Nanã, que é a avó de todos os orixás, tem uma cesta de costura e faz renda e roupas para bonecas (como avós humanas). Xangô, grande guerreiro, vai a uma festa importante vestido com um saiote multicolor feito por Nanã com sobras de panos das roupas de outros orixás; ele é considerado encantador com essa roupa, os outros orixás o admiram e o coroam rei. Xangô é forte e sedutor, é rei e guerreiro, mas tem medo dos *egunguns*. Em uma festa, por causa de uma coroa de penas vermelhas e de suas roupas brancas engomadas, Oxalá é admirado e coroado rei dos orixás. A gula de Oxaguiã pelo inhame leva-o a inventar o pilão a fim de comer inhame pilado, que era mais fácil. Oxalá espanta a morte com a galinha-d’angola (um bicho estranho). Olodumare, o Senhor do Mundo, desejava comer uma codorna e designou Orunmilá, o senhor do oráculo, para a missão de encontrar-lhe uma codorna; Orunmilá percorreu toda a Terra à procura do pássaro; finalmente passou a incumbência a Oxóssi, que flechou uma codorna; agradecido, Olodumare fez de Oxóssi o Rei dos Caçadores. De outra feita, Orunmilá precisava de um pássaro raro

para fazer um feitiço de Oxum; Oxóssi conseguiu matar o pássaro com uma única flechada; e Orunmilá, em reconhecimento, deu-lhe a cidade de Queto para ele governar até sua morte.

Individualmente algum orixá até apresenta alguma angústia, geralmente em razão de sua condição física (alguma deformidade ou anomalia sexual, como no caso de Otim), como se fosse um complexo de inferioridade, que acaba sendo resolvido de alguma forma, nem que seja pela morte, que imediatamente diviniza e transforma aquele ser em orixá: por causa de algum sofrimento no mundo, alguns orixás chegam à condição de deuses/deusas, sendo resgatados ao *Orum*. Normalmente os orixás não têm dor de consciência pelos atos que praticam, e algumas vezes o mal praticado é reparado – ou justificado por uma questão de justiça. Os pais de Ossaim, que o deixaram nu a vida toda, acabam lhe dando roupas, pressionados pelo filho, que lhes salva a vida com seus remédios, exigindo roupas em pagamento. Orunmilá queima e mutila Ossaim, mas ele somente fez justiça, pois Ossaim o perseguia, pregando-lhe peças prejudiciais. Oxum mata o caçador que viu seu rosto envelhecido, vira um peixe e vai para o fundo da lagoa. Iemanjá mata afogados os pescadores humanos por quem se apaixona, levando-os para aventuras amorosas no fundo do mar. Odé, por justiça, mata o irmão que traiu os seus segredos e pôs fim ao seu casamento feliz com as três esposas. Em nenhum desses atos dos orixás existe a preocupação com valores morais.

O que predomina no mundo dos orixás é o equilíbrio individual e social, havendo ou buscando-se harmonia com a natureza e as pessoas. Assim, o que os orixás fazem é levar uma vida comum e resolver questões dos humanos a fim de manter o equilíbrio, a felicidade, a vitória, o sucesso nos negócios, na vida familiar, no amor. Seus desentendimentos pessoais não representam a luta interna do ser humano, em polêmica consigo mesmo, com a sua pequenez, buscando o transcendente, a luz divina, a vitória contra seus próprios instintos animais, contra as trevas das forças biológicas, do tempo, da morte. Suas rixas são apenas brigas, desavenças, arrelias episódicas. São externas, não atingindo o âmago inconsciente simbólico. Com isso justifica-se a afirmação de Durand de que no regime noturno da imagem os símbolos buscam a conversão, a harmonização e o eufemismo (2002, p. 197).

1.2.2.2 Interpretações mítico-religiosas e arquetípicas

As interpretações mítico-religiosas e arquetípicas da mitologia dos orixás são relacionadas a aspectos religiosos da cultura iorubá, à sua visão de mundo, ao seu psiquismo, descrevendo tipos de personalidade e de comportamento dos deuses orixás.

Pierre Verger, em *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo* (2002, p. 18), sintetiza a mitologia dos orixás, relacionando os deuses, os antepassados e as forças da natureza, que formam o complexo painel dessa tópica do imaginário africano:

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização (VERGER, 2002, p. 18).

Prandi (2001, p. 20-24) faz o resumo da significação de cada orixá dentro dessa bacia semântica⁹⁸. Exu, sempre presente nos cultos, é o mensageiro que estabelece a comunicação entre humanos e orixás. Ele declara sobre Exu (2001, p. 20-21):

Sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica. Na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje.

Ogum, com o governo de vários setores – agricultura, caça e pesca (em tempos arcaicos); ferro e metalurgia (posteriormente); e ainda a guerra –, “é o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização pessoal”. Dentro do panteão, ele forma um segmento juntamente com Oxóssi (Odé), Erinlé (Ibualama), Logum Edé, Otim e Orixá Ocô, dirigindo a vegetação e a fauna, “detendo a chave da sobrevivência do homem através do trabalho”.

Nanã, guardiã do saber ancestral, está no panteão da Terra, juntamente

⁹⁸ Na exposição a seguir, palavras e expressões entre aspas são de Prandi, na obra referenciada.

com Onilé. Onilé, a Mãe Terra, é a senhora do planeta, enquanto Nanã é a dona da lama do fundo dos lagos, com a qual o ser humano foi modelado. Nanã “é considerada o orixá mais velho do panteão da América”. De sua família fazem parte Oxumarê, Omulu e Euá – todos juntos formam um panteão incluindo Iroco.

Oxumarê, o deus-serpente, o filho belo de Nanã, é o arco-íris e controla a chuva e a fertilidade da terra, propiciando boas colheitas. Omulu (Obaluaê/Xapanã/Sapatá), o filho feio de Nanã, é o orixá das doenças infecciosas, da varíola, da peste, conhecendo seus segredos e cura. Euá é orixá feminino das fontes, presidindo também o solo sagrado repousam os mortos. E Iroco, o orixá-árvore, “é árvore centenária em cuja copa frondosa habitam aves misteriosas portadoras do feitiço”.

Xangô é deus do trovão e do fogo. Grande conhecedor do mundo humano, ele governa a justiça. Tem um culto muito difundido na África por ter sido um dos primeiros reis de Oió, cidade que “dominou por muito tempo a maioria das cidades iorubanas”. É “o grande patrono das religiões dos orixás no Brasil”, estando seu culto associado ao de suas esposas: Oiá (Iansã), Obá e Oxum, “originalmente orixás de rios africanos”.

Esses três orixás femininos, as mulheres de Xangô, perderam na América essa referência a rios específicos, sendo reforçados então outros de seus atributos míticos. Oiá (Iansã) é a senhora do raio, dirige o vento e as tempestades. Dirige também a sensualidade feminina. E é a “soberana dos espíritos dos mortos, que encaminha para o outro mundo”. Obá governa a correnteza dos rios e dirige “a vida doméstica das mulheres, no contínuo fluxo do cotidiano”. Oxum, a senhora das águas doces, a deusa da vaidade, é dona do ouro e preside o amor e a fertilidade das mulheres.

Iemanjá é o orixá mais conhecido no Brasil. Senhora das grandes águas, os mares e oceanos, é uma das mães primordiais, estando presente nos mitos que falam da criação do mundo. Na África esse posto é ocupado por Olocum, “a antiga senhora do oceano, das profundezas da vida, dos mistérios insondáveis”. Iemanjá é a “mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura”. Na África o culto de Iemanjá está associado ao rio Níger. Iemanjá tem uma irmã mais nova, Ajê Xalugá – e ambas são filhas de Olocum. Ajê Xalugá são as espumas borbulhantes e brilhantes do mar. É regente da conquista da prosperidade material, dos negócios lucrativos, da conquista da riqueza.

As Iá Mi Oxorongá, que, literalmente, são “nossas mães ancestrais”, são “donas de todo o conhecimento e senhoras do feitiço”, sendo também “representantes da ancestralidade feminina da humanidade, as nossas mães feiticeiras”.

Os gêmeos Ibejis, duas divindades infantis, estão associados ao culto das mães primeiras. Muito festejados no Brasil, são os orixás crianças que “presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos”.

Orô, de rugido assustador, é “o temido espírito da floresta”, “antigamente cultuado na África pelos membros de uma sociedade secreta encarregada da punição dos bandidos, feiticeiros e mulheres adúlteras”.

Oquê, a montanha, é uma elevação que nasce do oceano e representa “a segurança da terra firme, base da vida humana”.

Orunmilá (Ifá) é o orixá que conhece o destino dos homens, detendo o saber do oráculo e orientando como resolver todos os tipos de problemas e afições. Na África, os sacerdotes de Orunmilá (os babalaôs, “sábios que usam seus mistérios para resolver problemas e curar pessoas”) disputam com os sacerdotes de Ossaim a cura das doenças. Bastante esquecido no Brasil, Orunmilá ainda é cultuado em antigos templos de Pernambuco e em terreiros. “Em Cuba, Orunmilá é praticamente um baluarte da religião dos orixás”.

Ossaim, o herborista, cultuado em todos os templos de orixás no Brasil, conhece o poder curativo e mágico das folhas, sendo o dono da ciência sem a qual nenhum remédio mágico funciona.

Segundo Prandi, “Oxalá encabeça o panteão da Criação, formado de Orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social”. Oxalá (Obatalá/Orixanlá/Oxalufã) “é o criador do homem, senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar, sendo chamado de o Grande Orixá, Orixá Nlá”. É orixá velho, sendo muito respeitado pelos outros orixás, bem como por seus devotos humanos. Como se considera no Brasil, quando jovem e guerreiro, ele recebia o nome de Oxaguiã (Ajagunã) e promovia guerras e reformas por onde passava. É o criador do pilão para o preparo de alimentos e “rege o conflito entre os povos”.

Odudua “é o criador da Terra, ancestral dos iorubás e, juntamente com Oraniã, o responsável pelo surgimento das cidades”. Na África existe uma disputa entre os seguidores de Obatalá e de Odudua. Mas no Brasil Odudua foi praticamente esquecido.

Outros orixás do grupo da criação são Ajalá (“que fabrica a cabeça dos homens e mulheres, sendo assim o responsável pela existência de bons e maus destinos”) e Ori (“divindade da cabeça de cada ser humano e portador da sua individualidade”). Ori “vem sendo reconstituído no Brasil com vigor considerável” (PRANDI, 2002, p. 24).

Muitos outros comentários descritivos e analíticos são feitos pelos estudiosos quanto à interpretação da mitologia dos orixás, tomando por base as narrativas, a observação dos rituais e pesquisas junto a crentes e adeptos.

Nos mitos, Exu é referido de dois modos: no singular, como um personagem individual, que tem poderes mágicos e realiza diversos feitos; e no plural, significando um posto, uma função, com os mesmos poderes mágicos. Arquetipicamente, Exu, como o guardião das casas (de orixás, oração e rituais), simboliza proteção, segurança, confiança, credibilidade. É temido, respeitado e obedecido. Na Umbanda e no Candomblé, os consulentes acreditam piamente no que dizem os Exus por meio dos seus cavalos (os médiuns). Nesses cultos, os Exus são chamados de “guardiães”, protegendo as pessoas contra os espíritos maus (que representam as trevas). Exu é o orixá da encruzilhada, e encruzilhada, simbolicamente, representa dúvida, indecisão, escolha. É preciso decidir qual estrada tomar. Exu sabe qual é a melhor estrada. Daí o seu poder como entidade orientadora de caminhos.

Pelas narrativas, fica claro que a posição de Exu não foi outorgada, mas conquistada por ele, que, de origem humilde (era escravo), insistiu em ter proeminência, usando de artimanhas, mas mostrando interesse, aprendizagem e poder. Ele aprendeu pacientemente com Oxalá a fabricação dos humanos e continuou acumulando conhecimento. Lutou pela primazia de ser cumprimentado e servido em primeiro lugar. Portanto Exu representa os arquétipos da insatisfação, da insurgência contra *status* dominantes, da perseverança, da luta insistente por um objetivo até a vitória final – e ele teimou tanto que sossegou apenas quando obteve o que queria.

Carlos Eugênio Marcondes de Moura (1994, p. 11) considera o orixá feminino Iá Mi Oxorongá “um dos temas mais perturbadores da religião dos orixás” e afirma: “É necessário abordar as *iyami* em um espírito de reverência e humildade, já que elas representam os poderes místicos da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo” – esse tema, nessa obra, é exposto por Pierre Verger. O próprio

Verger, discorrendo sobre o assunto, dá outra interpretação para a cólera de lá Mi, que exerceria então um papel moderador contra os excessos de poder. Ele escreve (1994, p. 35):

Mediante suas intervenções, ìyàmi contribui para garantir uma repartição mais justa das riquezas e das posições sociais; ela impede que um sucesso por demais prolongado permita a certas pessoas controlar exageradamente umas e outras. A cólera de ìyàmi é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios.

Verger considera a ação de lá Mi análoga ao conceito grego de *ubris*, segundo o qual os deuses abaixam o que é desmedido nos homens. E ainda, dizendo ter sido sugestão de Roger Bastide, Verger (1994, p. 35) apresenta outra referência, aproximando a ação de lá Mi à “ideia enunciada por Kluckhorn em *Navajo Witchcraft*: “Cada vez que alguém se eleva, a feitiçaria está lá para o abaixar”. Ele destaca em seu artigo o “duplo aspecto” das lá Mi, que recebem nomes diferentes na mitologia: lá Mi Oxorongá (= “minha mãe Oxorongá”), lá Mi (= “minha mãe”), “eleye” (= “donas dos pássaros”), “àgbà” ou “ìyà àgbà (= “a anciã, a pessoa de idade, a mãe idosa e restitável”).

O primeiro aspecto pelo qual elas são conhecidas é o de mulheres velhas, que se transformam em pássaros, fazem reuniões noturnas, saciam-se do sangue de suas vítimas e fazem trabalhos maléficos. O segundo aspecto, menos conhecido, é de divindade decaída, a mãe que recebeu de Olodumare o poder sobre os orixás, mas que abusou desse poder, sendo ele retirado. Em ambos os casos, elas são misteriosas e temidas. E, quando pronunciam seu nome, as pessoas devem tocar o chão com as mãos para se protegerem. Confirma-se o arquétipo do cuidado e humildade ao se lidar com pessoas violentas.

Já apresentando o artigo de Monique Augras sobre os Ibejis, na mesma obra, Moura escreve sob o ponto de vista psicanalítico (1994, p. 11):

A teoria psicanalítica postula a existência de uma relação, no nível da fantasia, entre a situação dos gêmeos e os “filhos substitutos”. A mesma articulação se dá no candomblé, que junta em uma confraria mística os gêmeos (*Ibeji*) e as crianças-nascidas-para-morrer (*Abiku*). Essas categorias, de origem iorubá, enfatizam a alteridade presente na dualidade da situação dos gêmeos e na liminaridade⁹⁹ da situação do “filho substituto”,

⁹⁹ Liminaridade é um estado subjetivo, de ordem psicológica, neurológica ou metafísica, consciente ou inconsciente, de estar no limite ou entre dois estados diferentes de existência. Assim é definido na Neurologia e nas teorias antropológicas sobre os rituais, como o definem autores como Arnold van

percebida como algo que representa um estado intermediário entre a morte e o nascimento.

Abordando o tema dos gêmeos Ibejis (um menino e uma menina), Monique Augras (1994, p. 79) afirma que “os iorubá gozam da reputação de ser um povo fértil em gêmeos” e relata que, no passado, esse fenômeno era tido como algo monstruoso. Geralmente sacrificava-se um dos gêmeos, deixando o outro viver. “Mais tarde os valores se inverteram. O maldito tornou-se sagrado”. Denominados genericamente de Ibejis, não há uma distinção de identidade entre eles. Seriam filhos de Oxóssi e sua segunda esposa, Oiá, já que a primeira mulher de Oxóssi (Oxum) era estéril e não teve filhos.

Ao redor da figura dos Ibejis há outros mitos e tradições, relacionados à família após o nascimento dos gêmeos. Isso ocorre porque Oiá, mãe de nove filhos com Oxóssi (ou com Xangô em outros mitos), teve gêmeos, e o primeiro filho após o nascimento dos gêmeos, um menino chamado Douú, era “uma criança muito teimosa e até mesmo insuportável” (AUGRAS, 1994, p. 80). Desse fato surgiram algumas tradições, pois “o nascimento dos gêmeos é sentido como a irrupção da desordem”, “e a mãe que não tem mais filhos após os gêmeos corre o risco de enlouquecer”. Existe até um provérbio nigeriano que diz: “Exu é aquele que vem após os *Ibeji*”. Exu é tido como “o trapaceiro (*trickster*), aquele que comete maldades”. Então a criança que nascer após os gêmeos deverá ter o nome mitológico de Douú e será igualmente uma criança teimosa. Finalmente a chegada de outras crianças, que também deverão receber, na sequência, nomes rituais, “permitirá retomar a ordem natural das coisas” (AUGRAS, 1994, 80). Portanto a situação gemelar é motivo de preocupação entre os iorubás. Augras (1994, p. 82) escreve, citando um outro pesquisador (PEMBERTON, 1982):

A fragilidade, geralmente considerada como típica dos gêmeos na região iorubá, a dificuldade de se criá-los contribuem para que pareça que todo gêmeo é constantemente ameaçado ao revelar-se como um *abiku*. Quando morre um dos gêmeos, coloca-se no pescoço da estatueta que o representa o mesmo fio de contas negras que se colocará no pescoço do sobrevivente para o proteger dos espíritos malignos, a fim de que eles não venham buscá-lo (AUGRAS, 1994, p. 82).

Gennep (“Ritos de Passagem”) e Victor Turner (“**Liminaridade** e Communitas”, em “O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura”). A **liminaridade** é usada para distinguir situações fronteiriças ou limítrofes de possessão existentes nos rituais ou de trânsito entre estas situações. Em <http://www.dicionarioinformal.com.br/liminaridade/>. Acesso em 01/09/2016, às 11:41.

Em *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo* (2002), Pierre Verger (2002) apresenta arquétipos da personalidade de alguns orixás. Para ele, cada orixá representa um arquétipo psíquico, ou mais de um, pois, segundo esse autor, em cada orixá habitam diversos seres. São os “arquétipos de personalidade”, indicando o modo de ser das pessoas, que corresponde à natureza do seu orixá. Expondo sobre os ritos de iniciação no Candomblé, Verger (2002, p. 34) cita Gisèle Cossard, que observa:

Se se examinarem os iniciados, agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biótipo como em características psicológicas. Os corpos parecem trazer, mais ou menos profundamente, segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psicológicas que os anima.

E Verger (2002, p. 33-34) destaca, nos iniciados, alguns comportamentos correspondentes aos dos orixás, como a “virilidade devastadora e vigorosa de Xangô”, ou “a feminilidade elegante e coquete de Oxum”, e ainda “a sensualidade desenfreada de Oiá-lansã” – orixás com sexualidade mais ativa. E também características de outros tons, como “a calma benevolente de Nanã Buruku”, ou “a vivacidade e a independência de Oxóssi”, e ainda “o masoquismo e o desejo de expiação de Omolu”.

Para Verger são arquétipos da personalidade escondida das pessoas, em cujo interior certas tendências inatas não se desenvolvem livremente, por causa das regras de conduta alienantes do meio em que vivem. Dessa forma, se uma pessoa é escolhida como filho ou filha de santo cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, ela terá uma experiência aliviadora e reconfortante, pois no momento do transe a pessoa se comportará, inconscientemente, de acordo com o arquétipo do orixá, que é também o seu. E isso significa libertação psíquica, trazendo grande bem-estar pela descarga de energias reprimidas.

De acordo com seus diferentes arquétipos, os orixás recebem diferentes nomes (ou um segundo nome ligado ao primeiro) de acordo com características particulares, como Prandi registra nos mitos apresentados. Oxum, por exemplo, que “pode ser coquete, guerreira ou maternal”, é “Oxum Apará” ou “Oxum Navezuarina”. Segundo Verger, é bem extensa essa diversidade de nomes dos orixás. Ele afirma: “Como veremos, diz-se que há doze Xangôs, sete Oguns, sete Iemanjás, dezesseis Oxalás (na África eles seriam cento e cinquenta e quatro), tendo cada um as suas características particulares” (VERGER, 2002, p. 34). Geralmente, a cada

manifestação de personalidade, o orixá recebe um nome diferente. E ele enumera alguns traços da personalidade de alguns orixás.

Em Ogum (que, como já foi dito, representa fartura e abundância em alimentos para a humanidade, simbolizando a fim da fome, tendo sido ele o que mais fez e ensinou a fazer, como incansável trabalhador em diversas áreas), Verger encontra o arquétipo de pessoas fortes e aguerridas. Ele escreve, mostrando um lado negativo: “O arquétipo de Ogum é o das pessoas violentas, briguentas e impulsivas, incapazes de perdoarem as ofensas de que foram vítimas”, é também o perfil das pessoas de humor mutável, “passando de furiosos acessos de raiva ao mais tranquilo dos comportamentos” (2002, p. 95). São pessoas impetuosas e arrogantes, mas que são odiadas, porque são francas, sinceras e de caráter honesto. Ogum é ainda o arquétipo positivo de pessoas que não se desencorajam, perseguindo energicamente os seus objetivos, triunfando em situações difíceis nas quais outras pessoas fracassariam ou perderiam as esperanças. Esse deus guerreiro é sincretizado, segundo Verger, com Santo Antônio de Pádua na Bahia e com São Jorge no Rio de Janeiro. Ogum simboliza o arquétipo de organização do mundo pela produção e da segurança existencial, o que fez (faz) com que ele seja um orixá muito amado e com muitos adeptos.

Sobre Exu, Verger afirma que é um orixá “de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente” (VERGER, 2002, p. 76). “De caráter irascível”, Exu é astucioso, grosseiro, vaidoso, maquiavélico; “gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas” (2002, p. 76). É exemplo de artimanha e esperteza. O lado bom dele, quando bem tratado, é ser prestativo e serviçal. Representa lealdade, proteção, segurança, quando obedecido e agraciado com oferendas. Dinâmico e jovial, é um orixá protetor, posicionando-se como guardião de casas, templos, pessoas, cidades. Ficando de fora das construções, ele impede a entrada do mal aos seus protegidos. Além disso, é cobrador das obrigações, não tolerando que não se façam as oferendas a ele e aos outros orixás. Por isso nada se faz sem ele nas cerimônias, já que é o intermediário entre os homens e os deuses.

Sobre o arquétipo de Exu, Verger escreve (2002, p. 79-80):

O arquétipo de Exu é muito comum em nossa sociedade, onde proliferam pessoas com o caráter ambivalente, ao mesmo tempo boas e más, porém com inclinação para a maldade, o desatino, a obscenidade, a depravação e

a corrupção. Pessoas que têm a arte de inspirar confiança e abusar dela, mas que apresentam, em contrapartida, a faculdade de inteligente compreensão dos problemas dos outros e de dar ponderados conselhos, com tanto mais zelo quanto maior a recompensa esperada. As cogitações intelectuais enganadoras e as intrigas políticas lhes convêm particularmente e são, para elas, garantias de sucesso na vida.

Oxóssi, deus dos caçadores e irmão caçula de Ogum, é sincretizado com São Jorge (BA) e com São Sebastião (RJ). Seu arquétipo “é o das pessoas espertas, rápidas, sempre alerta e em movimento. São pessoas cheias de iniciativa e sempre em vias de novas descobertas ou de novas atividades” (VERGER, 2002, p. 114). Generosas, hospitaleiras, amigas da ordem, são pessoas com senso de responsabilidade e cuidados com a família. Porém, em detrimento de uma vida doméstica harmoniosa e calma, gostam de mudar de residência e buscar novos meios de existência.

Ossaim, a divindade das plantas medicinais e litúrgicas, é símbolo do médico curandeiro. Seu arquétipo “é o das pessoas de caráter equilibrado, capazes de controlar seus sentimentos e emoções. daquelas que não deixam suas simpatias e antipatias interferirem nas suas decisões ou influenciarem as suas opiniões sobre pessoas e acontecimentos” (VERGER, 2002, p. 124). E ainda “é o arquétipo dos indivíduos cuja extraordinária reserva de energia criadora e resistência passiva ajuda-os a atingir os objetivos que fixaram”. Não têm concepção estreita e convencional de moral e de justiça. Seus julgamentos sobre pessoas e coisas são mais fundados na eficiência do que na noção de bem e mal.

Orunmilá ou Ifá, a divindade do oráculo (embora ele mesmo e até Olodumare consultem babalaôs, os “pais do segredo”), é arquétipo de vários aspectos positivos da personalidade, como sabedoria, sensatez, bom senso, previsão, equilíbrio emocional, ensinamento e aconselhamento. E ainda de calma, bom procedimento e sucesso na vida por meio da reflexão, observação e atitudes ponderadas. Como senhor do destino, por causa do oráculo, Orunmilá se sente como um pai de todas as pessoas, por conhecer o seu destino e poder orientá-las. Assim, é arquétipo de pessoas equilibradas, aconselhativas, orientadoras e respeitadas por sua sabedoria.

Xangô, sincretizado com São Jerônimo, é arquétipo “das pessoas voluntárias e enérgicas, altivas e conscientes de sua importância real ou suposta. Das pessoas que podem ser grandes senhores, cortesões, mas que não toleram a

menor contradição, e, nesses casos, deixam-se possuir por crises de cólera, violentas e incontroláveis” (VERGER, 2002, p. 140). Sensuais, são sensíveis ao charme do sexo oposto. Sabem se conduzir com tato e encanto em reuniões sociais, mas podem perder o controle e ultrapassar os limites da decência. Possuem elevado sentido da sua própria dignidade. Cientes das suas obrigações e compromissos, comportam-se com um misto de severidade e benevolência, segundo o humor do momento. Geralmente têm também um profundo e constante senso de justiça.

Oiá/lansã, a divindade dos ventos, tempestades e do rio Níger, governa também o culto dos mortos (*eguguns*). Seu arquétipo “é o das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias” (VERGER, 2002, p. 170) . Fiéis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias, manifestam extrema cólera quando contrariadas em seus projetos e empreendimentos. De temperamento sensual e voluptuoso, têm aventuras amorosas extraconjugais múltiplas e frequentes, “sem reserva nem decência”. Porém, mesmo enganando seus maridos, são muito ciumentas deles.

Oxum, divindade do rio Oxum (Nigéria), deusa das águas doces, é lalodê, mulher de cargo mais importante na cidade. “O arquétipo de Oxum é o das mulheres graciosas e elegantes, com paixão pelas jóias, perfumes e vestimentas caras. Das mulheres que são símbolos do charme e da beleza”. Das mulheres voluptuosas e sensuais, porém mais reservadas (diferentemente de Oiá). Dão grande importância à opinião pública, evitando chocar as pessoas. “Sob uma aparência graciosa e sedutora escondem uma vontade muito forte e um grande desejo de ascensão social”.

Obá, orixá feminino muito enérgico e deusa do rio Obá, é o arquétipo “das mulheres valorosas e incompreendidas. Suas tendências um pouco viris fazem-nas frequentemente voltar-se para o feminismo ativo. As suas atitudes militantes e agressivas são consequências de experiências infelizes ou amargas por elas vividas” (VERGER, 2002, p. 187). O ciúme mórbido é a causa principal de seus insucessos. Buscam compensação de suas frustrações em sucessos materiais, com avidez de ganho e cuidado de não perder nada.

Sobre o arquétipo de Iemanjá (nome que deriva de “*Yèyé omo ejá*”, que significa “Mãe cujos filhos são peixes”), a rainha do mar e a divindade mais popular do Brasil, sincretizada com Nossa Senhora da Imaculada Conceição, Verger prefere citar uma de suas filhas, Lydia Cabrera, pesquisadora dos cultos afro-brasileiros, que diz:

As filhas de Iemanjá são voluntariosas, fortes, rigorosas, protetoras, altivas e, algumas vezes, impetuosas e arrogantes; têm o sentido da hierarquia, fazem-se respeitar e são justas mas formais; põem à prova as amigadas que lhes são devotadas, custam muito a perdoar uma ofensa e, se a perdoam, não a esquecem jamais. Preocupam-se com os outros, são maternais e sérias. Sem possuírem a vaidade de Oxum, gostam do luxo, das fazendas azuis e vistosas, das jóias caras. Elas têm tendência à vida suntuosa mesmo se as possibilidades do cotidiano não lhes permitem tal fausto” (in VERGER, 2002, p. 194).

Oxumarê, a serpente-arco-íris, é “o arquétipo das pessoas que desejam ser ricas; das pessoas pacientes e perseverantes nos seus empreendimentos que não medem sacrifícios para atingir seus objetivos” (VERGER, 2002, p. 207). Têm tendência à duplicidade, característica atribuída à natureza andrógina de seu deus. Ao obterem sucesso, tornam-se orgulhosas e pomposas, demonstrando a riqueza recém-adquirida. Possuem certa dose de generosidade, estendendo a mão àqueles que necessitam.

Obaluaê, deus da varíola e das doenças contagiosas, “pune os malfeitores e insolentes enviando-lhes a varíola”. “O arquétipo de Obaluaê é o das pessoas com tendências masoquistas, que gostam de exibir seus sofrimentos e tristezas, dos quais tiram uma satisfação íntima” (VERGER, 2002, p. 216). Não se sentem satisfeitas quando a vida transcorre tranquila. Criando escrúpulos imaginários, podem rejeitar situações materiais invejáveis que conseguiram obter. Abstraindo-se de interesses próprios e necessidades vitais, são capazes de se consagrar ao bem-estar de outrem.

Nanã Buruku, divindade muito antiga, dona da lama com que se moldaram os homens, “é o arquétipo das pessoas que agem com calma, benevolência, dignidade e gentileza” (VERGER, 2001, p. 241). É arquétipo “das pessoas lentas no cumprimento de seus trabalhos e que julgam ter a eternidade à sua frente para acabar seus afazeres”. Gostam de crianças e as educam, com excesso de doçura e mansidão, comportando-se com a indulgência dos avós. Agindo com segurança e majestade, têm reações equilibradas, “e a pertinência de suas decisões mantêm-nas sempre no caminho da sabedoria e da justiça”.

Orixalá, “O Grande Orixá”, “O Rei do Pano Branco”, que “ocupa uma posição incontestante do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubás” (VERGER, 2002, p. 252), é arquétipo “das pessoas calmas e dignas de confiança; das pessoas respeitáveis e reservadas, dotadas de força de vontade inquebrantável que

nada pode modificar” (VERGER, 2002, p. 262). Representa aquelas pessoas que não modificam seus planos e projetos, mesmo diante de argumentações contrárias e racionais, mesmo quando alertadas quanto à possibilidade de consequências negativas daquilo que pretendem fazer. Decorrendo resultados amargos de seus atos, aceitam calmamente, sem reclamar.

Verger não apresenta arquétipos de teor derrotista na personalidade dos orixás. Não há nenhum deus que represente diversos sentimentos e reações negativas do psiquismo humano, como tristeza, solidão, desespero, angústia, *stress*, depressão e toda uma série de doenças psicológicas que abalam as pessoas no mundo moderno. Provavelmente porque esse não era um traço da vida daqueles povos. E porque o regime noturno do imaginário eufemiza tudo, amenizando todo o mal e aspectos negativos que possam existir, não permitindo que se instale o caos na mente da pessoa.

Dessa forma, tomando como base o psiquismo, as intepretações mítico-religiosas e arquetípicas da religião dos orixás relacionam orixás e pessoas em termos de aspectos psíquicos e temperamentos de personalidade. Por isso na mitologia dos orixás e nas religiões dela originadas, considerando-se a relação entre deuses e humanos, o enfoque adotado é o de que, identificando-se com pessoas das suas índoles, os orixás tomam as suas cabeças (*oris*), proporcionando-lhes terapias psicológicas, como escreve Carlos Eugênio Marcondes de Moura na abertura de *Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás VI* (1998):

uma proposta [...] de resgate e divulgação do que de melhor se tem pesquisado, no Brasil e no exterior, sobre a religião dos orixás, voduns e inquices, que conta hoje com milhões de fiéis na África Ocidental, nas três Américas e até mesmo na Europa, onde essas entidades vão reclamar a cabeça de seus filhos para depois as devolver, livres de muito daquilo que as travava (1998, orelha).

O processo de fixar os orixás no *ori* é longo e complexo, pois é o processo de formar a pessoa. Demora 21 anos, período em que são assentados sete orixás, fazendo com que, no fim, a pessoa torne-se dona de si. Tida como fragmentada, a pessoa precisa tornar-se inteira. Então “todo o esforço do sistema parece voltado para fundi-la numa grande unidade” – de acordo com essa religião, “os únicos seres verdadeiramente unitários são os orixás”. Com a longa iniciação,

abre-se o canal para a comunicação da pessoa com seu(s) orixá(s). Em uma sequência de rituais, ocorre a lavagem de contas e o *bori*¹⁰⁰, e em muitas cerimônias é usado o sangue de animais. Esclarece Goldman (1981, p. 111):

é necessário então articular agora, finalmente, possessão, ritual e noção de pessoa, tal que observados no universo do candomblé. Para fazê-lo é preciso lembrar, em primeiro lugar, que a lenta construção da pessoa neste sistema religioso é efetuada em função de um complexo conjunto de rituais que se sucedem ao longo de um amplo período de tempo. Cada um desses rituais, conforme foi observado, tem por objetivo “fixar” um orixá – que também é um componente de sua “pessoa” – na cabeça do filho-de-santo e, além disso, e este ponto é o essencial, dar-lhe o direito e o dever de ser por ele possuído. Após vinte e um anos de obrigações, e com o sétimo santo assentado, atinge-se um estado em que acontece uma possível liberação dos constrangimentos do transe; atinge-se igualmente a valorizada e desejada situação de tudo controlar, tornando-se “senhor de si” (e de outros, poderíamos acrescentar).

Tornar-se pessoa é se conhecer, fenômeno que, na religião dos orixás, é proporcionada pelo oráculo, que revela o *ori* de cada pessoa, de cada criança ao nascer. Diz Monique Augras (2006, p. 170):

No que diz respeito à vida cotidiana, muitos clássicos dos iorubás afirmam a importância de conhecer-se, para saber como comportar-se corretamente neste mundo. Tal conhecimento só pode ser alcançado mediante a consulta ao oráculo, que dirá “de que material é feita a cabeça” de cada pessoa.

A expressão “de que material é feita a cabeça”, usada metaforicamente, significa a mente do indivíduo, povoada de sensações e sentimentos, e seu inconsciente, repleto de imagens primordiais às vezes amedrontadoras e reprimidas – ou seja, uma mente povoada por arquétipos e traumas. Por isso Orunmilá disse que Ori fazia o que nenhum outro orixá poderia fazer: acompanhar o seu devoto em uma viagem sem volta além dos mares. Nesse sentido, a identificação da pessoa com os arquétipos representados pelos orixás pode se tornar um verdadeiro tratamento psicoterápico. Com a palavra Pierre Verger, profundo conhecedor da religião dos orixás por meio do Candomblé:

Se uma pessoa, vítima de problemas não-solucionados, é “escolhida” como filho ou filha-de-santo pelo orixá, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, isso será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar. No momento do transe, ela comporta-

¹⁰⁰ Bori: sacrifício à cabeça; primeiro ritual de iniciação no candomblé. Prandi, 2001, p. 565. Glossário.

se, inconscientemente, como o orixá, seu arquétipo, e é exatamente a isso que aspiram as suas tendências secretas e reprimidas. Toda essa experiência permanecendo no domínio do inconsciente, o resultado da intervenção do orixá pode ser comparado ao dos psicodramas de Moreno, com a diferença, porém, que, ao invés de ser um processo que tende a liberar um doente de suas angústias, no meio deprimente de uma clínica, o inexprimível é mais poeticamente exteriorizado numa atmosfera de agradável exaltação, no decorrer de uma brilhante festa, onde reina a amigável aprovação de admiradores fascinados (2002, p. 34).

Negrão (1996, p. 175 a 186) relata alguns casos de pais e mães de santo que assumiram a Umbanda e abriram seus terreiros por força de problemas pessoais ou familiares, questões de ordem financeira ou psicológica, por doenças ou alguma desgraça consigo ou na família – problemas que perduravam por muitos anos e que só foram solucionados depois que tais pessoas se desenvolveram em alguma religião dos orixás, ou seja, assumiram o Candomblé ou a Umbanda, abrindo o seu terreiro e começando a atender o povo. Em entrevistas, essas pessoas declaram que, depois de muito sofrimento, tomaram os dissabores como um aviso divino, exortando-as a trabalhar na religião, e decidiram abraçar a sua missão no plano terreno, trabalhando pelos necessitados. Então sua vida e seu estado mental melhoraram, elas encontraram alívio psicológico e felicidade.

Um outro autor umbandista, José Luiz Lipiani, produziu uma obra cujo título é explícito nesse sentido. Trata-se de *Orixás: comportamento e personalidade de seus filhos: compreenda melhor a si mesmo e a seus semelhantes através da Umbanda*. Lipiani afirma que a intenção da sua obra é “ajudar o leitor a compreender sua vida e nela viver sem mágoas, rancores ou desamores” (1999, p. 1).

O fenômeno de resolver questões psíquicas ou de relacionamento humano por meio da Umbanda ou do Candomblé endossa as palavras de Verger sobre o reconforto que pessoas vítimas de problemas psicológicos encontram quando são escolhidas pelos orixás com arquétipos de personalidade semelhantes aos seus. Nesse sentido, seriam bem-vindas pesquisas psiquiátricas sobre indivíduos que encontraram seu orixá e com isso descobriram o sentido da vida e a paz. Lendo as narrativas, pode-se apreender traços da personalidade dos orixás e daí chegar-se a muitos arquétipos, bastando sair do plano sensível do significativo e penetrar no nível mais profundo e abstrato do significado – onde residem os mistérios do imaginário simbólico.

1.2.2.3 Interpretação sociocultural, econômica, histórico-geográfica

Acreditamos que a mitologia dos orixás, com deuses ligados a tantos aspectos culturais, históricos, geográficos (apresentando seca, fome, guerra, trabalho, atividades e produção material, mortandades, doenças, elementos da natureza, etc.) seja o reflexo da vida existencial, dos costumes e da realidade econômica e cultural dos iorubás (dos povos daquela região da África Ocidental: Nigéria, Benin, Togo, Serra Leoa, etc.).

A partir do ponto de vista da antropologia e sociologia da religião, como demonstram Peter Berger (1985), Joachim Wach (1990), Mircea Eliade (2010) e Clifford Geertz (1989), entre tantos outros estudiosos, as sociedades humanas são construções do mundo, ocupando a religião um lugar de destaque nessa construção. Assim, cada sociedade estabelece os seus conceitos de sagrado e profano, e cria o seu cosmos sagrado de acordo com sua visão, sua cultura, suas crenças e valores, seu *habitus* (no sentido de Bourdieu), seu *ethos*, enfim. Interferem ainda nessa construção a história, a economia e a política de um povo – bem como o seu psiquismo, suas ideologias e até seu aspecto biológico. Enfim, trata-se de uma rede de variáveis, intrincadamente relacionadas, determinando o modo de vida, a visão de mundo, usos, costumes, valores de um povo e que intervém no seu imaginário simbólico e na sua religião.

Dessa forma, na mitologia dos orixás, como em qualquer mitologia, é preciso buscar todo o conjunto de elementos e princípios socioculturais, históricos, políticos, econômicos, etc. que contribuem e interferem na elaboração dos trajetos antropológicos do seu imaginário. Diante de elementos e temas recorrentes na mitologia dos orixás (como já exposto: seca, fome, guerra, plantações, búzios, alguns animais (galos, galinhas, cabras, carneiros), sexo, beleza física, posição social, festas, mercado, escravo), alguns questionamentos podem ser feitos relacionando a temática dos mitos e a vida do povo.

Deve-se então questionar sobre as condições de realidade de vida do povo iorubá – a história, a política, a economia, a cultura, ou seja, a realidade do povo iorubá que criou essa mitologia. Portanto o que se considera, assim, é que as mitologias não brotam do nada nem da simples fertilidade da imaginação de alguns, mas da vida real dos povos. É a vida real, com toda a sua problemática existencial e ideológica, que produz as mitologias, como expressão do *ethos* dos povos. Para

nós, os mitos dos orixás, narrando episódios e histórias de vida dos deuses africanos, são uma representação (ou até uma réplica) da vida dos iorubás – acrescida da magia e simbolismos que produzia o fenômeno do mediunismo no meio desse povo.

Ainda hoje a base econômica daquela região da África está no extrativismo mineral, na agricultura e na criação de gado, sendo pouco desenvolvida a indústria. Séculos atrás (ou milênios), quando se formou a mitologia dos orixás, as regiões citadas nos mitos eram predominantemente agrárias, produzindo uma agricultura de subsistência. Devia ser praticada a avicultura (com os galináceos) e a pecuária de pequeno porte ou o pastoreio (carneiros, cabras). Nas narrativas raramente é citado um touro (ou cavalo), então não devia existir criação de gado bovino, pelo menos não grandes criações – talvez houvesse maior produção de equinos por causa das guerras, embora tal produção não conste das narrativas.

No contexto dos orixás, o ponto central do comércio é o mercado, onde as mulheres iam vender comidas, roupas, adornos. Não é exposto como eram confeccionadas as roupas, embora se fale em panos da costa¹⁰¹ e em orixás bem vestidos e bem adornados, principalmente para as festas. Devia-se então praticar um pequeno comércio local – que era reflexo do comércio local nas regiões onde viviam os povos que criaram essa mitologia.

Mas devia-se praticar ainda uma economia de coleta nas matas e florestas, o que explica a forte presença da caça e da pesca, bem como dos *obis* e do dendê, plantas nativas da região. Daí a existência de vários orixás ligados a essas atividades, bem como à agricultura. Certamente um reflexo da realidade econômica iorubá.

A respeito dos iorubás, escreve Joachim Wach, no livro *Sociologia da religião* (1990, p. 279-280), abordando a África Ocidental:

Os Ioruba, tribo sudanesa ao sul da Nigéria, chamou a atenção de estudiosos, por causa das interessantes analogias entre sua civilização, organização social e religião e as do antigo mundo mediterrâneo. Referimo-nos aqui às relações entre a atividade ocupacional e o costume, pensamento e ordem religiosos nesta civilização sudanesa, o que pode ser considerado típico de condições em ampla área do continente negro.

¹⁰¹ Pano da costa: O Pano da Costa, tradicionalmente, faz parte do vestuário das africanas, que é usado enrolado ao corpo, sendo um costume em diversas regiões africanas como: Costa do Marfim, Gana, Nigéria, Congo, Benin e Senegal (Cadernos do IPAC, 1 (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia), Salvador, Bahia, 2009, p. 18).

Wach diz que entre as ocupações da Nigéria meridional predominavam primeiramente a caça, e em seguida o comércio e as artes mecânicas. Quanto às artes mecânicas, ele se concentra na “parte desempenhada pela produção de metais e nos seus efeitos sobre o sistema religioso desse povo” (1990, p. 280) – o que justifica a forte presença e atuação do orixá Ogum com a sua forja, produzindo ferramentas para a agricultura. Quanto à produção do ferro, com base em outro estudioso (Talbot¹⁰²), Wach afirma: “O ferro parece ter sido trabalhado na Nigéria desde tempos remotos e foi dado a entender que o mundo é devedor ao negro por ter desenvolvido inicialmente esta arte” (1990, p. 280) – devedor ao negro e ao orixá Ogum (aqui estamos unindo história real e ficção/fantasia/mito): por causa da realidade criou-se o orixá Ogum, com toda a sua produtividade e trabalho com o ferro. Wach comenta ainda o trabalho em bronze e em cerâmica. Referindo-se à cidade de Ifé, que tanto aparece nas narrativas dos orixás, Wach declara: “Desde então, a cerâmica e os artigos de ferro foram fatores importantes na cultura desenvolvida em Ile Ife (*sic*), originariamente a capital e, de então para cá, é a cidade sagrada do país dos loruba” (1990, p. 280).

Ainda com base em Talbot e Leo Frobenius, Wach acredita que as divindades da fertilidade e da vegetação tenham precedido as divindades solares, como o deus-relâmpago, Xangô. E cita o orixá Ocô (Okô), nome que significa “fazenda”, sendo Ocô uma das várias entidades agrícolas, atividade preponderante entre os iorubás da Nigéria daquele tempo. Os símbolos de Ocô são uma flauta de marfim (observa-se que o elefante é um animal nativo da África) e uma vara de ferro – “o ferro é considerado proteção contra as influências de maus espíritos” (WACH, 1990, p. 282).

Nesse processo de fusão entre o real e o imaginário místico, algumas divindades teriam emergido de heróis do povo, como Odudua (conquistador e criador de cidades), Xangô (guerreiro e também conquistador de outros povos) e Ifá (o deus da adivinhação), cada um transformado em Orixá, com seus símbolos próprios, cultos e seguidores. Ainda com base em Talbot, Wach escreve: “Os adeptos de cada *orixá*, ou divindade, seguem normas totemísticas exogâmicas¹⁰³”.

Wach (1990, p. 281) faz uma afirmação cristalina quanto à relação entre

¹⁰² Percy Amaury Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria: a Sketch of their History, Ethnology and Languages*. Londres: Orford University Press, 1926.

¹⁰³ Exogâmico: Casamento entre indivíduos pertencentes a grupos étnico-raciais distintos. <http://www.dicionarioinformal.com.br/exog%C3%A2mico/>. Acesso em 04/09/2016, às 11:51.

cultura e mitologia religiosa: “É interessante observar como as atividades do povo são refletidas no panteão”. E detalha (ainda citando Talbot) características de alguns orixás relacionadas às suas atividades por determinação de Olodumare. “Sob Olorum, Senhor do Céu, está retratada, com inumeráveis olhos, a hierarquia dos orixás que ‘administram os diversos departamentos da natureza e servem de mediadores entre a humanidade e o supremo deus’”. Para Wach os orixás são “deuses funcionais”. Um deles é Xangô, o deus-relâmpago, herói de caráter solar, que vive em palácio de bronze. Danças sagradas são executadas em honra de Xangô no início da estação dos furacões.

Ogum, padroeiro dos ferreiros, caçadores, guerreiros e encantadores de serpentes, tem como símbolo uma pequena peça de ferro e é cultuado por todos que se ocupam de artes mecânicas, que são os principais adeptos de Ogum. O ferro era o principal material usado pelos iorubás, apesar do seu declínio, em razão do uso de outros metais (que se tornaram mais importantes) – tendo o latão, o cobre e o estanho uma importância menor. Por isso o chefe dos ferreiros era “sempre convidado a participar das reuniões do conselho” administrativo da cidade.

Quanto aos trabalhos com o ferro, Wach cita outro autor, Hambly (*Cultural areas of Nigeria*), afirmando que os ferreiros constituíam uma casta diferenciada, com seus costumes próprios, como o de não se casarem com membros da mesma família. Wach escreve: “A posição social dos ferreiros sempre constitui ponto de interesse ao se estudarem os costumes e a condição social” (1990, p. 282). Os ferreiros fazem o sacrifício de cães em seus cultos e têm cerimônias especiais de iniciação de aprendizes, em ritual centralizado na construção de uma fornalha, na fundição do ferro e na consagração dos instrumentos usados no trabalho. Wach cita Hambly (em *Source-Book*), concluindo (1990, p. 282): “Este autor lembra ter visto em Ife uma sepultura sagrada com duas grandes pedras, supostamente o martelo e a bigorna do primeiro ferreiro, Ogum, que é o patrono da profissão e deus da guerra”.

Wach se refere ainda à influência estrangeira, na Nigéria e no Benin, em épocas bem remotas, desde o segundo milênio antes de Cristo. O bronze pode ter sido originado do Egito. Invasores semibrancos estimularam diversas artes mecânicas (fino trabalho de cinzelar metal e cerâmica, de entalhar madeira e marfim), bem como o sistema político. Novamente referindo-se aos estudos de Talbot, Wach diz que, durante muito tempo, a arte esteve confinada ao ofício

sacerdotal na cidade de Ifé. Depois, com a transferência da capital para Oió, o poder político descolocou-se para a família de Odudua, “usurpador que mais tarde foi endeusado” (1999, p. 280). Em síntese, nas palavras de Wach (e de acordo com Talbot e Frobenius):

A esmerada organização política e religiosa do Estado loruba recebeu supostamente influências do leste e do norte. O culto aos antepassados e a algumas divindades heterogêneas mais elevadas, usualmente um deus-pai e uma deusa-mãe da terra, além de figuras menores, constitui o aspecto relevante na religião nigeriana. Os loruba, os últimos dos imigrantes, possuem o panteão mais amplo (1990, p. 280-281).

Sob o enfoque do contexto nigeriano dos iorubás (com sua história e condições geográficas), pode-se imaginar uma região castigada por secas constantes ou periódicas porque a seca também é um tema recorrente nos mitos dos orixás, o que deve ter provocado períodos de fome, castigando os homens e os deuses – o que justifica as narrativas relatando como os deuses levaram o alimento à humanidade.

Por outro lado, a exuberância das florestas; a grande quantidade de rios; a grandiosidade do mar (que ainda não tinha sido conquistado e amedrontava), com suas marés invadindo a terra, sua produção de ostras, algas e rica vida marinha; a fauna selvagem (búfalos, elefantes, veados); as chuvas tropicais torrenciais; os minérios e pedras preciosas; os fenômenos da natureza, que às vezes devastavam, destruindo construções rústicas de pau, palha e capim – toda essa realidade geográfica deve ter influenciado a criação de imagens e deuses da mitologia dos orixás.

A região deve também ter sido assolada pela varíola e outras pestes e doenças contagiosas, que causaram grande mortandade, daí a existência do orixá Omulu (Obaluaê). Como ainda não existiam a medicina científica nem os remédios químicos, as doenças eram tratadas com a fitoterapia e toda uma diversidade de remédios naturais, destacando-se a figura do curandeiro ou herborista, representada pelo orixá Ossaim.

Outro dado histórico, como apresenta Adékòyà (1999), eram as constantes migrações, com lutas e guerras entre tribos inimigas, inclusive com a captura de escravos, o que justifica a presença dos orixás guerreiros, como Xangô, Ogum, Odudua, Iansã, havendo a necessidade de apaziguadores sociais, como

Oxalá e Orunmilá, e das magias de todos eles, juntamente com a de Exu, para proteger o povo. Em razão de tantas guerras reais, a mitologia também apresenta guerras, invasões, lutas entre nações, com derrotas, vitórias, orixás guerreiros e conquistadores de territórios. Dessa forma, a realidade política do povo vem expressa em sua mitologia.

Por outro lado, narrativas se referem a cidades iorubanas como o lar dos pais dos orixás: Cossô é a cidade dos pais de Xangô; Irá é dos pais de Oiá; Ifom, dos pais de Oxalá; Queto, dos pais de Exu; Irê, dos pais de Ogum; Ijimu, dos pais de Oxum; Igueti, dos pais de Orunmilá – um dado que relaciona vida real e mitologia.

Outras leituras da mitologia dos orixás poderiam ser feitas a partir da cultura e realidade iorubana, consultando-se referências bibliográficas diferentes. O importante, neste item, é registrar a influência dos aspectos históricos, sociais, econômicos, políticos na construção das culturas e destas na tópica sociocultural do imaginário, na criação do imaginário mítico-simbólico religioso – aspectos todos relacionados entre si numa mútua interferência e referencialidade conjunta.

Igualmente os hábitos dos orixás, envolvendo todos os aspectos da sua vida social, familiar, religiosa, afetiva, com seus costumes em vestimentas, adornos, festas, comidas preferidas, etc., são hábitos dos povos iorubás. Verger (2002), estudando o Candomblé da Bahia, refere-se aos pratos típicos oferecidos aos orixás, às comidas apimentadas e pratos preferidos por cada orixá. Eram as comidas do povo daquela região africana. Os orixás fazem festas, tocam tambores e dançam porque o povo fazia festas, tocava tambores e dançava. Os orixás são poligâmicos porque o povo era poligâmico. Portanto, dentro da concepção de signo (linguístico e/ou simbólico), essa realidade da vida existencial dos iorubás representa, para a mitologia dos orixás, o seu referente, pois é em relação a um referente que surge o signo, composto de significante e significado. Assim, a vida real do povo iorubá fez nascer a mitologia dos orixás.

1.2.2.4 Orixás: uma mitologia mundana humana

Não fossem as palavras “orixás” e “deuses”, o fato de transitarem constantemente entre dois planos (*Orum* e *Aiê*), os poderes mágicos fantásticos, a referência à imortalidade e a declaração explícita de estar-se tratando de seres

transcendentais, poder-se-ia dizer que a vida dos orixás é uma vida comum de seres humanos, sendo eles pessoas normais. Sua existência seria então como a de qualquer comunidade humana no contexto africano da época retratada. Isso porque o *Orum* é uma réplica do *Aiê*. Melhor dizendo: é no *Aiê* que vivem os deuses imortais orixás, misturados aos mortais e realizando coisas que fazem os mortais – com a diferença de usarem seus poderes sobre-humanos. O *Orum* eles visitam, para o *Orum* eles sobem em situações excepcionais, o *Orum* é supostamente sua morada quando morrerem no plano material. Mas sua verdadeira vida transcorre é no *Aiê*, na Terra.

Se no Cristianismo o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, pode-se dizer que, na mitologia dos orixás, os deuses (orixás) foram feitos à semelhança dos homens (e vice-versa), porque, mesmo sendo imortais (e invisíveis, imateriais, podendo se manifestar apenas no corpo dos seus “cavalos”) e possuindo poderes mágicos, eles se comportam e levam uma vida como a dos humanos, possuindo interesses e ambições mundanas (do mundo material). Os orixás se casam, fazem sexo, têm filhos, negociam, compram e vendem produtos no mercado, compram escravos, cometem incesto e atos homossexuais, brigam, fazem intrigas, matam, se vingam, fazem guerra, conquistam poderes, tornam-se reis, valorizam e possuem riquezas materiais (dinheiro, palácios, casas bonitas, roupas vistosas, joias), adoecem e se tratam, trabalham, cultivam plantações, importam-se com a aparência física e a opinião alheia, gostam de ostentação – evidentemente realizam também atitudes boas, de compreensão, ajuda, nobreza de caráter. É o que registra Prandi (2001, p. 24):

Os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem.

Diante disso, na mitologia dos orixás os conceitos de sagrado e profano não se aplicam como em outras culturas, pois não há uma nítida separação entre sagrado e profano, já que a existência divina (dos orixás) é semelhante à vida

terrena dos humanos. A estudiosa Irene Oliveira (2006), que pesquisou e viveu na África (Moçambique) durante algum tempo, afirma sobre a religiosidade africana, destacando a falta de separação entre sagrado e profano e ainda o aspecto social da religião africana:

Em África, sagrado e profano não constituem setores separados. [...] Os africanos não têm religião, eles são religiosos. A religião é algo que interfere no modo de sentir, de viver e de agir do africano. Ela só pode ser compreendida no espaço sociocultural das organizações sociais (OLIVEIRA, 2006, p. 46).

Os orixás só existem nas e por causa das organizações sociais (como acontece em todas as religiões). Mas o ponto de destaque específico na religião dos orixás é que eles são uma organização social humana. Ser religioso na cultura iorubá não é ser místico e subir aos céus, nem buscar a escelsitude e santidade dos anjos cristãos católicos, por exemplo. Nenhum orixá se eleva à condição de santidade. A perfeição espiritual, a santidade e a excelsitude são características do regime diurno da imagem simbólica, e a mitologia dos orixás se classifica como do simbolismo do regime noturno, conforme já exposto. E todos os orixás se “rebaixam” à condição da vida social mundana humana¹⁰⁴, em uma existência dupla, representando ao mesmo tempo o meio cósmico e o meio sociofamiliar. Então ser religioso para os africanos significa conviver diretamente com os orixás (por meio da possessão) e com os antepassados, e também seguir fielmente o oráculo, com total respeito, obediência e submissão, sem duvidar das predições e em estado de crença absoluta em Ifá. Na África dos orixás deve haver rituais todos os dias (ou noites), com as oferendas de *ebós* e com danças ao som de tambores. Talvez parte da rotina diária dos africanos dessas crenças seja preparar *ebós*, nos quais entram outros objetos importantes aos cultos e aos deuses, porém sendo compostos, na maior parte, pelas comidas preferidas de cada deus.

E muitos são os traços da vida mundana humana dos orixás. Depois da criação do *Aiê*, a situação predominante passou a ser a convivência de orixás e mortais nas cidades e aldeias, em uma vida humana normal, como em qualquer comunidade humana agrária, que vive do plantio, do cultivo, com relações de

¹⁰⁴ Os conceitos de “rebaixar” (com o sentido de descer espacialmente e socialmente) e de “mundano humano” estão sendo tomados aqui em aspecto absolutamente científico, sem preconceito nem discriminação. O objetivo é encontrar termos apropriados e fortes para expressar uma ideia – até porque somos umbandista e não depreciaríamos nossa própria crença.

vizinhança e negócio (sempre é citado um “mercado”, onde são feitas compras e vendas), com amizades, inimizades, intrigas, rivalidades, vinganças, mentiras, relações amorosas, atitudes boas e más. Os orixás mantêm entre si uma relação de parentesco, vizinhança, amizade, paixão um pelo outro, companheirismo – ou rivalidade. Porém todos se conhecem e se referem mutuamente em diferentes episódios.

Nada mais mundano e humano (até porque biológico) e estranho (no sentido de exterior) à condição de deus (um ser tido como não biológico) do que o alimento. Isso porque tem-se a noção de que deus é um ser abstrato, transcendental, e não precisa se alimentar concretamente. Sobre o alimento na religião, Janaína Leite de Azevedo (autora de seis livros sobre Umbanda e Candomblé e pesquisadora nessa área) afirma que, “para as religiões, o alimento é um forte instrumento ideológico e cultural”. No entanto ela justifica essa sua afirmação com poucos exemplos de não-alimentação para o homem (e não para divindades): o judeu não come carne de porco; o hinduísta é vegetariano; o cristão católico não come carne em certos dias. Porém ela afirma, já em referência aos orixás: “comer é se relacionar”; “comer com os deuses é importante”; “a prática do Candomblé é toda baseada em comida”¹⁰⁵. De fato, destaca-se como algo muito diferente, dentre os sistemas antropológicos simbólicos conhecidos, uma mitologia que tenha o alimento na condição de exigência e suporte único, aliás, como condição *sine qua non* de existência, conforme acontece com a mitologia dos orixás. Sem comida, os orixás morrem, sem comida eles não existem, como não existe Candomblé. O conto *Exu leva aos homens o oráculo de Ifá* relata, inclusive, que os orixás, por não receberem bastante comida de seus filhos que viviam na Terra, passavam fome por longos períodos e se indispunham uns com os outros, lutando “entre si guerras assombrosas” (fato mitológico que pode refletir as guerras reais constantes dos iorubás com outros grupos africanos e desses outros grupos entre si ou contra invasores, situação comum em tempos antigos; podendo também ser repercussão de períodos de fome entre os iorubás).

Algumas oferendas citadas nas narrativas citam *ebós* compostos por galos, galinhas, pombos, cabritos, carneiros, caramujos, coelhos, galinhas-d’angola,

¹⁰⁵ Em <http://www.reporterunesp.jor.br/comer-com-os-deuses-a-alimentacao-na-religiao-do-candomble/>, acesso em 05/09/2016, às 11:20.

inhame, feijão fradinho, frutas, *obis* e outros alimentos.). Ou seja, os orixás se alimentam mesmo, ingerindo a comida, como qualquer mortal.

Outro traço humano mundano dessa mitologia são as festas. Nas narrativas, as festas são constantes, e na mitologia são uma exigência. Os orixás estão sempre dançando, e qualquer vitória, conquista e acontecimento extraordinário é ensejo para uma roda de *xirê* (rituais de canto e dança para os orixás). Além disso, como são muitos os deuses, e eles têm seu culto em dias diferentes, pode ser que não haja um único dia sem uma roda de canto e dança. No conto *Orunmilá traz a festa como dádiva de Olodumare*, diz-se que a música e a dança são uma exigência dos orixás quando eles visitam o mundo. Se não houver música e dança, eles não vêm. Por isso o Candomblé é uma religião cantada e dançada ao som de tambores.

A sociedade dos orixás é poligâmica. O casamento poligâmico permite que o homem tenha várias esposas, predominando harmonia entre elas – pelo menos até que uma pessoa invejosa de fora da relação faça intrigas e destrua o casamento. Há muita sedução amorosa e sexual nos mitos dos orixás. Alguns deuses e deusas são extremamente bonitos e servem de objeto de cobiça, despertando desejos ardentes. É valorizada a virilidade dos homens e a beleza das mulheres. Porém muitos homens são belos e desejados sexualmente pelas mulheres. Na verdade, os orixás fazem muito sexo, e de um modo desinibido, aberto, natural, vivendo paixões ardorosas e mesmo tendo relações sexuais passageiras e às vezes por interesse.

Iemanjá e Oxum são as deusas que mais fazem sexo livremente. Iemanjá sai do mar e vai à procura de pescadores jovens e bonitos, que ela leva para seu “líquido leite de amor” e que morrem afogados, sendo devolvidos sem vida à praia. Também há traições e abandonos. Marido ou mulher podem enjoar da relação e querer outro(a) parceir(o). Igualmente há incesto entre mães e filhos e um caso de assédio sexual entre pai adotivo e filha (Odulecê e Oiá). A própria Iemanjá (que desejou e teve sexualmente o seu filho Xangô) foi forçada e possuída, sem ela querer, por um outro filho seu, Orungã, do qual ela se engravidou, dando à luz os orixás. Como também há casos de homossexualismo, havendo alguns orixás de personalidade dupla (metade do tempo homem, metade do tempo mulher). Os atos homossexuais ocorrem entre homens e entre mulheres (Oxum se deitou com Iansã).

A precocidade sexual também chama a atenção: precocemente, aos doze

anos, Oiá já era uma mulher linda, encantando os homens. Porém há, na comunidade, dias de interdição sexual para todos em razão de alguma data especial. Se a interdição for desrespeitada, quem a cometer receberá alguma punição. Diante dessa liberdade sexual entre os orixás, pode-se fazer a leitura (ou pelo menos questionar) sobre a liberdade sexual na sociedade dos iorubás. Mas, de qualquer forma, o que se deseja pontuar aqui é a *performance* sexual dos deuses orixás – um aspecto mundano humano.

Há também vaidade, luxo e ostentação na sociedade dos orixás. Uma disputa de poderes entre Olocum e Orinxalá é com base em vestimentas, cada um envergando roupa mais bela e rica que o outro. Nas festas de Olodumare (e nas festas em geral) todos comparecem bem vestidos, e observam-se mutuamente, com elogios – como se vê na vida social moderna, em situações de festas e outras reuniões sociais. Algumas vezes um orixá é coroado rei por sua aparência física, elegância, beleza. Portanto também no mundo dos orixás liga-se muito para a aparência física.

Outra característica da vida mundana humana dos orixás é a valorização da riqueza material, dos bens, da fortuna, do progresso material. Praticamente todos os orixás querem o sucesso, a riqueza, a boa posição na sociedade. E alguns são muito ricos – narrativas até se referam com pesar sobre a pobreza de alguns. Querem ser respeitados, famosos, importantes, reconhecidos, ovacionados. Para isso até consultam oráculo e fazem *ebós*. Valorizam também todo progresso tecnológico e material, como no caso de Ogum com as ferramentas para a agricultura; de Xangô, que inventou o fogão e ensinou deuses e homens a cozinhareem, proporcionando as comidas cozidas e quentes, o que foi muito louvado, pois todos já estavam enjoados de comidas cruas e frias. Outro orixá, Ajagunã (o filho guerreiro de Oxalá jovem), não deixando as pessoas se acomodarem com o que tinham construído, representa a reconstrução, a transformação, o progresso, a busca constante da evolução material. Em seus mitos, ele produz discórdias e destrói palácios recém-construídos dizendo às pessoas para fazerem outros melhores, maiores, mais bonitos. E quando seu pai se revolta com isso, considerando-o errado, ele explica o seu ponto de vista, convencendo o pai de que está certo, por evitar o comodismo, a preguiça, a estagnação. Depois ele recompensa o povo desse reino, divulgando seu progresso, engenharia e arte na construção. E o povo de fato se tornou exímio nessa área. Para conquistar riqueza e

subir na vida, Oxum trapaceia, difamando Oxalá publicamente, e este, para se ver livre das acusações infundadas, enche-a de bens materiais, tornando-se ela “dona de muitas riquezas, como nenhuma outra mulher jamais o foi”. Alguns orixás têm palácios e escravos, possuem plantações e reinos. Olodumare também vive em um palácio e é muito rico. Indiretamente e causando surpresa, Olodumare presenteia Xangô e Ossaim com abóboras recheadas de dinheiro, joias e pedras preciosas. Da riqueza podem fazer parte os produtos de beleza, como no caso de Oxum. Como produtos da sua riqueza são citados: ouro, prata, joias, vestidos maravilhosos, “batas que causavam inveja”, pentes de marfim, espelhos de madrepérola, berloques e panos-da-costa.

Nesse contexto de riqueza e requinte, outro aspecto dessa mitologia é a vaidade. Vários orixás são extremamente convencidos tanto do seu poder quanto da sua riqueza e beleza física. Oxum chega a ser narcista, passando o tempo todo envolvida com seus objetos femininos de adorno e se olhando no espelho. Oxum levou Oiá à loucura por causa da vaidade, o despeito e o ciúme pelo fato de Oiá ter-se visto em um espelho e ter descoberto que era mais bonita que sua irmã Oxum.

No *Aiê*, levando uma vida mundana humana, os orixás possuem reis, aceitam governantes, elegem e destituem governantes, alguns participam de reuniões de conselhos. Usam roupas normais (mas também se vestem de folhas de palmeira ou de alguma outra coisa fantástica, de acordo com a narrativa); usam chapéus e bonés; levam suas coisas em sacos ou “carregos”; andam a pé (ou se locomovem magicamente); Xangô usa cavalo; têm tabus (quizilas) banais, como não comer quiabo, não aceitar mel na comida, não aceitar falar ou deixar que a sociedade descubra seus problemas antômicos (anomalias físicas geralmente sexuais: Otim, como orixá feminino, tinha quatro seios e como orixá masculino tinha corpo de donzela; Iemanjá tinha os seios grandes; Oquerê tinha os testículos volumosos).

Outras características humanas podem ser apontadas nos orixás. Na fase da juventude, Orixá Ocô era um farrista, bebendo, fazendo badernas, divertindo-se às custas dos outros e só tinha amigos de má fama. Vários orixás, como Orixá Ocô, Obatalá e Orunmilá, ficam velhos, frágeis, vagarosos para andar. Muitos adoecem ou se machucam e são curados com remédios feitos de ervas e usados para os humanos.

As características apontadas são suficientes para a defesa do nosso

ponto de vista de que as narrativas dos orixás constituem uma mitologia mundana humana. Mas completamos essa ideia com o fato de os orixás serem personagens esféricos, capazes do bem o do mal, conforme a situação, e sem dor de consciência, sem problemas éticos ou morais, como age a maior parte dos seres humanos. A leitura atenta das narrativas comprova esse ponto de vista. E algum mito diz isso claramente, como no caso de Iroco. Em uma das suas narrativas é dito que Iroco “fazia muitas mágicas, para o bem e para o mal” – como é afirmado sobre alguns segmentos das tradições religiosas africanas, notadamente quanto ao feitiço, que nos contos dos orixás é condenado, sendo porém confirmado como uma prática existente no meio do povo (inclusive Xangô era feiticeiro, assim como Orunmilá).

Portanto *Orum* e *Aiê* se confundem. Ou melhor, divino e terreno se confundem. Os deuses orixás levam no *Aiê* uma vida mundana humana. Não há separação em termos de conduta de vida, embora se fale em separação local (em cima está o *Orum*, embaixo fica o *Aiê*). Os orixás são homens e mulheres privilegiados a quem foram concedidos poderes mágicos e a imortalidade (ou que já vieram ao mundo nessa condição). E a definição da mitologia dos orixás como mundana humana apenas confirma ser ela pertencente ao regime noturno do imaginário.

Essa é a bacia semântica da mitologia dos orixás, literatura oral coletiva do povo iorubá, que representa a cultura e a religião desse povo, e que gerou, no Brasil, os cultos africanos, os quais, por sua vez, juntando-se com elementos culturais e religiosos estrangeiros e do país, deram origem às religiões afro-brasileiras Candomblé e Umbanda. A mitologia dos orixás é exposta por meio de narrativas, que, consideradas como signos, possuem duas partes, o significante e o significado. O significante são as narrativas em si, na forma de texto figurativo, com personagens, cenário, tempo, espaço, enredo. O significado é o texto temático subjacente, traduzido em múltiplas interpretações: históricas, sociais, culturais, econômicas, políticas, ideológicas, psicológicas, dos usos e costumes do povo iorubá. Todas essas interpretações, conjuntamente, representam o *ethos* do povo iorubá. Como todas as bacias semânticas, a mitologia dos orixás modifica-se com o tempo por meio de diversos contatos culturais – é que se verá com o estudo da Umbanda, considerada uma bacia semântica filha da bacia semântica da mitologia dos orixás.

CAPÍTULO 2 RAÍZES HISTÓRICO-CULTURAIS DA UMBANDA

Consideramos esta parte do nosso trabalho como uma ponte entre a primeira (dedicada à exposição da bacia semântica dos orixás) e a terceira (que objetiva delinear a bacia semântica da Umbanda como filha da bacia semântica dos orixás). Para isso desenvolvemos quatro itens: predomínio dos iorubás; Candomblé: uma religião africana; sincretismo entre Catolicismo e cultos afro-brasileiros; e diferenças entre Umbanda e Candomblé. Os escravos africanos que vieram para o Brasil procediam de vários países ou nações africanas, fenômeno observado pelos seus senhores e atestado nas obras sobre o assunto. No entanto predominou a cultura iorubá, que congregou, já no Brasil, outros grupos, provavelmente por sentirem necessidade de união na terra estranha e em condições de subalternidade. Diante da escravidão, juntar-se como se fossem um só povo lhes conferia mais força.

Outro aspecto que chama a atenção nesse encontro de povos foi o sincretismo ocorrido, em maior ou menor grau, entre os cultos africanos e o Catolicismo, religião oficial do Brasil naquela época. Para cultuar seus deuses e realizar seus rituais com uma certa liberdade, os escravos tiveram que aparentar a aceitação da religião dos seus senhores. Porém o Candomblé estava latente nas manifestações religiosas dos negros, mesmo nas propriedades rurais, e logo começaria a despontar em terreiros nas periferias das cidades. Dessa forma, o Candomblé data ainda do século XVI, enquanto a Umbanda é um processo desenvolvido posteriormente, com surgimento oficial no século XX. Não apenas o tempo separa Candomblé e Umbanda, mas toda uma série de aspectos, principalmente porque o Candomblé manteve as tradições da terra natal dos escravos, podendo então ser concebido como uma religião africana, embora tenha surgido, com esse nome, no Brasil.

2.1 O PREDOMÍNIO DOS IORUBÁS

Conforme visto na primeira parte deste trabalho, a mitologia dos orixás é atribuída ao povo iorubá, que inclusive é citado em alguns mitos. No entanto não há uma etnia única designada “iorubá”, sendo esse termo empregado para definir a

congregação de diversos grupos africanos. E pesquisadores contribuem para o esclarecimento dessa questão histórica.

Sangirardi Júnior, em *Deuses da África e do Brasil: Candomblé e Umbanda* (1988), afirma: “Os deuses africanos chegaram ao Novo Mundo com os escravos, nos porões dos navios negreiros” (1988, p. 19). Compreendiam dois grupos principais: sudaneses e bantos. Os bantos eram das primeiras levas de cativos e provinham de diversos países da metade inferior do continente africano (Camarões, Congo, Angola, Quênia, Moçambique, Rodésia). Em sua terra, adoravam divindades animistas, “que lá ficaram, nas matas, rios, grutas, cataratas, lagos, penedias... Aqui encontrariam mais tarde novos deuses, trazidos por outros grupos escravos” (1988, p. 19). Os sudaneses eram povos situados ao sul do Deserto do Saara, de vários países do litoral do Atlântico (Sudão, Nigéria, Daomé (hoje Benin), Togo, Guiné, Senegal), porém os maiores contingentes de sudaneses vieram de quatro países principais: Nigéria, Daomé, Togo e Sudão. Escreve Sangirardi Júnior:

Os sudaneses trouxeram os seus deuses no coração e, com os deuses, os preceitos litúrgicos, os *itás*¹⁰⁶ miraculosos e os axés, força e poder da divindade. Os axés seriam enterrados sob o poste central dos barracões do candomblé, eixo místico à volta do qual iriam gravitar os orixás e seus adoradores (1988, p. 19).

Sangirardi Júnior diz que “na África havia cultos regionais, cada orixá ligado a uma cidade ou “nação”: Xangô¹⁰⁷ (em Oyó), Ogum (em Ondó), Oxum (Ijexá e Ijebu), Oxóssi (Kêto), Oxalá-Obatalá (Ifé) e assim por diante” (1988, p. 19).

Um dos maiores entendidos no assunto, Pierre Verger, francês que adotou os baianos como irmãos e o Candomblé como religião, que morou também na África para estudar *in loco* a história desses povos, tendo inclusive adotado um nome africano (Pierre “Fatumbi” Verger), endossa a afirmação de Sangirardi Júnior. Verger escreve: “Os principais pontos do tráfico eram a Costa do Ouro e a Costa dos Escravos, onde os traficantes se abasteciam com os negros “sudaneses”, e a Costa de Angola, onde se encontravam os “bantos” (2002, p. 20). Mas ele atesta a dificuldade de descrever com fidelidade origens e influências das “nações” africanas

¹⁰⁶ Itá - s.m. (o itá) – Pedra-fetico dos orixás. Sangirardi Jr. (1988, p. 197).

¹⁰⁷ Xangô, Ogum, Oxum, Oxóssi, Oxalá-Obatalá são nomes de alguns orixás. Oyó, Ondó, Ijexá, Ijebu, Kêto, Ifé são nomes de algumas “nações” ou grupos, provindo os grupos de regiões geográficas diferentes.

que estão nas raízes das religiões afro-brasileiras, porque não era um contingente homogêneo, levando-se em conta apenas a cor da pele e o continente de origem. Ao contrário, o tráfico trouxe para o Brasil negros de regiões diferentes e até inimigas entre si. Verger sintetiza:

Disso resultou, no Novo Mundo, uma multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas. Em comum, não tinham senão a infelicidade de estar, todos eles, reduzidos à escravidão, longe das suas terras de origem (2002, p. 22).

No entanto, dentre todos, o grupo que mais se destacou no aspecto religioso foi o dos iorubás (nagôs), “cujos rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia” (VERGER, 2002, p. 23). Dessa forma, “o ritual cerimonial dos nagô (e, em menor grau, o dos djèjè) é aquele que, na Bahia, melhor conservou seu caráter africano e influenciou fortemente o das outras ‘nações’” (VERGER, 2000, p. 23). Portanto é nas tradições desse grupo que Verger baseia seus estudos sobre os orixás do Candomblé (que, no Brasil, são os mesmos da Umbanda). Dessa forma, apesar da diversificação de etnias dos negros escravos, a cultura iorubá acabou predominando. Diamantino Fernandes Trindade, em *História da Umbanda no Brasil* (2014, p. 33), declara: “No aspecto das divindades, o que predomina na Umbanda é a cultura Yorubá sobre os Orixás”. Mas a cultura iorubá (ou nagô) também é a que predomina no Candomblé, conforme atesta Roger Bastide (1978, p. 5): “Os candomblés pertencem a diversas nações africanas. Se a influência ioruba dominou no país, impondo seus deuses e cultos a todas as nações, os candomblés mais puros são os nagô”.

Conforme expõe Verger, “a palavra ‘candomblé’, que designa na Bahia as religiões africanas em geral, é de origem bantu” (2002, p. 31) – porém, como ele descreve, e igualmente todos os autores sobre o Candomblé, os orixás e as tradições ritualísticas do Candomblé são as do povo iorubá. Verger supõe que as religiões africanas das imediações do Equador tenham influenciado nomes de cerimônias e formas dos cultos gêge e nagô na Bahia – o que “os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África” (2002, p. 31). O certo é que todo o Brasil recebeu escravos do Congo e de Angola até o século XVII. Depois, por razões comerciais (principalmente por causa do fumo na Bahia), angolanos e congoleses continuaram a ser importados para outras regiões do país, porém a

Bahia e Pernambuco passaram a receber mais escravos das nações gêge e nagô (daomeanos e iorubás). Por isso ele se dedicou a estudar o Candomblé da Bahia, como declara: “Nossas pesquisas orientaram-se, exclusivamente, para os cultos dos nagôs (iorubás), aqueles que melhor se conservaram na Bahia, nosso local de residência no Brasil” (2002, p. 11).

Segundo Verger, a partir de 1851, “ano em que foi definitivamente abandonado o tráfico negreiro”, os veleiros que levavam produtos brasileiros traziam da África azeite de dendê, panos da costa e “muitos outros produtos necessários à realização do culto dos deuses iorubás no Brasil, sem esquecer os condimentos para a preparação das oferendas aos orixás” (2002, p. 32). Veio da tradição africana a comida apimentada da Bahia, bem como diversos pratos da sua culinária – que eram fruto das diferentes comidas oferecidas a cada orixá. Segundo Verger, “por consideração aos gostos dos orixás, nasceram e perpetuaram-se os vários quitutes da Bahia” (2002, p. 32).

De acordo com Verger, com base em outro estudioso, S. O. Biobaku, o termo “iorubá” é usado para designar um grupo linguístico de milhões de indivíduos. Ele transcreve um trecho de Biobaku:

Além da linguagem comum, os *yorùbá* estão unidos por uma mesma cultura e tradições de sua origem comum, na cidade de Ifé, mas não parece que tenham jamais constituído uma única entidade política e também é duvidoso que, antes do século XIX, eles se chamassem uns aos outros por um e mesmo nome (VERGER, 2002, p. 11).

Então, ao que consta, parece ser recente a história do povo iorubá, que era um dos vários grupos que ocupavam uma mesma região na Nigéria e que viviam em lutas entre si. Um detalhe curioso é a profusão de nomes dados aos mesmos povos e regiões na África (pelo menos nas regiões retratadas pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras). Ainda com base em outros estudos, Verger declara que os primeiros viajantes e mapas, entre 1656 e 1730, unanimemente chamavam de *Ulkumy* a região da Nigéria; depois de 1734, “o termo ‘*Ulkumy*’ desaparece dos mapas e é substituído por *Ayo* e *Eyo* (para designar Oyó)” (2002, p. 11). Ainda no século XVIII há relatos de ataques dos *ayos* a povos vizinhos, como o Daomé. O rei do Daomé havia conquistado em 1727 o porto de Uidá (nome atual, mas que os daomeanos chamavam de *Gléhué*, e os iorubás designavam de *Igélé-fé*) – esse porto era chamado por nomes diferentes pelos franceses, ingleses e holandeses, e

se tornou “o principal ponto de ‘exportação’ de escravos originários das regiões vizinhas, inimigas do Daomé” (VERGER, 2002, p. 11-12). O local continuou palco de contendas entre os grupos durante todo o século XVIII, com povos fugindo e chegando.

Verger relata que, em 1780, um comandante do processo do tráfico escrevia à Companhia das Índias contando onde se podia conseguir nagôs, “os negros preferidos”. Era a primeira vez que o termo “nagô” (com as variações de “anago”, “inongo”) aparecia nos relatos. Os nagôs sofreram sucessivos ataques do Daomé, o que produzia mais escravos para o comércio – muitos vindos para o Brasil. Os povos de toda a região falavam a língua iorubá e eram aparentados, apesar das contendas e da captura de uns pelos outros para alimentar o tráfico.

Conforme Verger, há vestígios da palavra “nagô” em um documento enviado da Bahia, em 1756, antes que essa palavra constasse de alguma correspondência da África. Outro registro escrito da Bahia demonstra a preocupação do seu governador, em 1807, com o grande número de nagôs, que eram negros considerados da pior espécie e que causariam muitas revoltas entre 1808 e 1835. No Brasil, os nagôs passaram a ser designados também de iorubás, a língua comum de vários grupos da região africana que se tornara a maior fornecedora de escravos nos últimos tempos. E Verger declara sobre a palavra “iorubá”: “O termo ‘iorubá’, efetivamente, chegou ao conhecimento do mundo ocidental em 1826, através de um livro do Capitão Clapperton” (2002, p. 14). A palavra era usada para os povos provenientes de Oyó, região de diversos nomes e muitas lutas.

Sobre o processo de aculturação entre nagôs e iorubás, no Brasil, que culminou com a predominância dos iorubás, fala Adékòyà, confirmando a perda de identidade dos nagôs, que adotaram traços culturais dos iorubás:

No caso dos Nagôs, devido às transformações históricas e elementos determinantes das organizações e relações sociais, políticas e econômicas, experimentadas pelos negros do Brasil, muitos são os fatores que influíram para a gradativa perda de sua identidade cultural, pois ficaram destituídos de seus laços da tradição. Os valores que foram estabelecidos basicamente entre os Nagôs brasileiros, no que diz respeito à solidariedade e ajuda-mútua que se construiu no interior de sua comunidade, são características das relações sociais dos *Yorùbá* (1999, p. 104).

Em alguns momentos, história real e mito se confundem. Surge no curso dos eventos, na África, um personagem importante, *Odudua*, um guerreiro que se

tornou entidade espiritual (orixá) depois de morto; ele promoveu conquistas e progressos. Verger cita J. O. Igué, que parte dos trabalhos de M. A. Obayemi, e completa ao fim sobre as condições geográficas e econômicas da região de onde originaram os iorubás:

“A maior parte das sociedades iorubás era, antes da conquista de Ifé por Odudua na etapa dos mini-Estados, de estrutura política extremamente mirrada, onde a maior parte das funções religiosas, a agricultura e as atividades sociais eram limitadas ao mínimo”. Era uma civilização de aldeia e não de cidade. A recuperação dos mini-Estados pelo grupo Odudua aparece como o primeiro fator de urbanização (2002, p. 15).

Odudua integrou “pequeníssimas aglomerações”, fundando a cidade de *Ifé*. Depois enviou descendentes seus para fazerem o mesmo em regiões mais afastadas. *Odudua*, conforme expõe Verger, “é mais um personagem histórico que orixá; guerreiro temível, invasor e vencedor dos igbôs, fundador da cidade de Ifé e pai dos reis de diversas nações iorubás” (2002, p. 258).

No Brasil, os evangelizadores (católicos ou protestantes) dos negros, nos seus trabalhos de pacificação e pregações sobre a Bíblia e Jesus, julgavam mais fácil usar o nome comum de “iorubá” para designar a todos. E, de acordo com Verger, a administração colonial inglesa também achou melhor adotar a denominação única de “iorubá” “como símbolo de reconciliação das diversas nações” que tanto haviam se batido em conflitos intertribais. Mas Verger observa:

Apesar desse esforço de unificação, algumas vezes subsistiram grandes diferenças dialetais, entre essas diferentes regiões, assim como um orgulho das origens e tradições acompanhado de certa desconfiança, ou mesmo desprezo recíproco, que o tempo não conseguiu extinguir, pois cada um desses grupos prefere ser Egbá, Ifé, Ijebu ou Ijexá a ser Iorubá (2002, p. 15).

Como se pode inferir das pesquisas de Verger (um autor em que se baseiam outros, inclusive alguns estudiosos africanos), houve uma língua meio geral denominada “iorubá”, mas não houve o povo ou a cultura iorubá autóctone, original. Tal cultura é mais um mito ou foi um “ajeitamento” feito pelos ocidentais escravistas para organizar melhor a situação das várias etnias escravas. No Brasil, esse artifício foi naturalmente bastante cômodo. Com a criação do Candomblé, que é dominante na Bahia, os iorubás entraram para sempre na história como uma cultura forte e hegemônica entre os africanos escravos.

A mesma história dos iorubás recebe versões diferentes na visão de outros estudiosos. Na obra *Yorùbá: tradição oral e história* (1999), Adékòyà, nigeriano iorubá e mestre em antropologia pela Universidade de São Paulo, escreve sobre a diversidade de origem dos escravos negros vindos para o Brasil:

A questão da procedência dos africanos para o Brasil torna-se complexa, devido à ausência de registros e documentos precisos sobre as diversas culturas, línguas e etnias dos povos escravizados. Em boa parte, tais especificações foram feitas de acordo com o nome geográfico da origem ou do porto de embarque (1999, p. 7).

Adékòyà cita uma dezena de grupos sociais em que se baseia o seu estudo: *Ègbá, Ìjèbú, Ijésà, Kétu, Ìbàdàn, Ilòrin, Ifè, Òyó, Tápà*¹⁰⁸. E escreve: “Esses grupos engrossaram o último contingente de escravos africanos a chegar ao Brasil em fins do século XVIII e começo do século XIX” (1999, p. 7). Sobre esses grupos, Adékòyà destaca a origem comum dos iorubás¹⁰⁹, vindos da Nigéria, das regiões de Benin e Daomé, na África Ocidental.

Para Adékòyà, os estudos brasileiros sobre os negros não abrangem todo o fenômeno cultural africano transplantado com a escravidão. Tais estudos negligenciaram aspectos históricos, linguísticos e sociais, já que cada grupo que veio para o Brasil trouxe sua própria cultura e valores originais africanos, introduzidos de forma diferenciada na sociedade brasileira (1999, p. 9). Há, inclusive, entre os candomblecistas brasileiros, o mito do “Nagô puro”, ideia da qual esse autor discorda, considerando processos de assimilação cultural de migrações desses grupos na África e diferenças culturais trazidas para o Brasil. Mas esse estudioso discorda também da ideia de nações diferentes, considerando os iorubás estão na origem comum de todos eles.

A história dos iorubás é difícil de se delinear com clareza, devido à falta de registros históricos, contando-se principalmente com a oralidade, expressa pela palavra e pela memória. Segundo Adékòyà:

A origem social dos povos Yorùbá ainda é um mistério, apesar da profusão de teorias e especulações que se sobressaem pelo uso de categorias metodológicas mais compatíveis com a orientação ideológica dos estudiosos; do que, propriamente, com a natureza de suas fontes históricas (1999, p.13).

¹⁰⁸ Grafias originais apresentadas no livro do autor.

¹⁰⁹ Adotaemos em nosso trabalho a grafia “iorubá”, com acento gráfico, forma aportuguesada e empregada por diversos estudiosos brasileiros. Um dos autores citados, Roger Bastide, não acentua graficamente essa palavra, então mantemos a forma “ioruba” em suas citações.

Muitas fontes já foram coletadas por autores africanos e por africanistas sobre a origem mais remota dos iorubás. Alguns acreditam que eles se originaram do Oriente, do Egito, Núbia, Meca e de outros lugares. Sintetizando esse assunto, Adékòyà escreve, colocando os iorubás na origem de outros povos antigos:

Qualquer que seja a origem dos *Yorùbá*, é geralmente aceito que *Ilé-Ifè* representa o início do desenvolvimento de sua cultura. A projeção de *Ifè* é ainda reforçada por narrativas mais recentes, como a seguinte: os ingleses receberam sua civilização de Roma, os romanos da Grécia, a Grécia da Pérsia, a Pérsia da Caldéia, a Caldéia da Babilônia, a Babilônia e os Hebreus do Egito e os egípcios de *Ilé-Ifè*. Assim, Fabunmi [...] conclui que os egípcios imigraram de *Ilé-Ifè*: o berço da humanidade (1999, p.19-20).

Ilé-Ifè é uma cidade da Nigéria (próxima de Benin e Daomé), considerada santa pelos iorubás. Apesar de toda a sua decantada antiguidade, Adékòyà diz que ela era habitada “possivelmente desde o século VI d. C., a data mais antiga fornecida pelo método de radiocarbono a materiais recolhidos em escavações na cidade” (1999, p. 20) – consequentemente fica difícil compreender como *Ilé-Ifè* seria o berço da humanidade. A história da cidade é povoada por mitos de criação, tendo sido governada por reis protegidos por entidades míticas – porém os diversos povos que a habitavam falavam a língua iorubá. Adékòyà escreve ainda sobre essa cidade:

Segundo a tradição oral dos *Yorùbá* que trata da criação do mundo, *Ilé-Ifè* foi o local onde se iniciou a criação e a partir do qual todas as outras habitações surgiram. Desde então, passou a ser a cidade mais sagrada do povo *Yorùbá*: o berço da humanidade. A migração dos *Yorùbá* para outras regiões dentro e fora da Nigéria ocorreu a partir de *Ilé-Ifè* (1999, p. 87-88).

Adékòyà refere-se a guerras na região, nos séculos XVIII e XIX, e fala sobre embates com ingleses e franceses relacionados ao comércio escravista. Várias das grandes potências se engajaram, assumindo, sucessivamente, o monopólio do tráfico, pois a colonização das Américas e das Índias Ocidentais fomentava a demanda do trabalho escravo (1999, p. 50-51). Esse autor conta que o primeiro ato do comércio escravista ocorreu ainda em 1441, quando “os portugueses levaram dez negros de carga para Portugal” (1999, p. 50).

Confome Adékòyà, “o sistema religioso é um dos principais fatores da estabilidade social dos *Yorùbá*” (1999, p. 59); são crenças e princípios de importante função em todos os níveis: cultural, social, político, econômico. Na cosmogonia

iorubá, *Elédùmarè*¹¹⁰ (ou *Olodumare*, na grafia de Reginaldo Prandi (2001) e *Olodumaré* na escrita de Verger (2002)) é o deus supremo, o “Rei maior” e o “Dono do Universo”; ele controla a vida de todos os seres e seu domínio se estende sobre todo o mundo. Adékòyà escreve:

A palavra *Yorùbá* designando religião é algo muito forte nos costumes e no caráter dos *Yorùbá*. Portanto, o bem-estar na comunidade *Yorùbá* depende da concessão que *Elédùmarè* faz aos seus membros. E, para obter o favor de *Elédùmaré*, os homens devem se esforçar para fazer a sua vontade. (1999, p. 59).

Invisível aos homens, *Olodumare* expressa seu poder e sua vontade por meio de seres sobrenaturais, que são as divindades (os orixás) e os ancestrais mortos. Todos esses seres são os intermediários entre *Olodumare* e os homens e se expressam por meio dos sacerdotes (os babalaôs). Cada divindade possui um culto apropriado e dita aos sacerdotes as vontades de *Olodumare*, que as pessoas devem seguir fielmente, com obediência e disciplina. É o universo religioso que indica aos iorubás as normas que regulam a vida social e moral da comunidade. Sua religião pede que seja cumprida a vontade de *Elédùmaré*, em cultos e sacrifícios, mas também com uma vida social e moral correta. A vontade de *Olodumare* é ditada aos mortais pelas divindades através dos sacerdotes. Os iorubás “temem violar as leis morais em suas relações sociais, que têm o homem como centro do Universo” (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 62). O universo é dividido em dois planos: *Òde-Òrun* ou *Ìkòlé-Òrun* (*Orum*, conforme Reginaldo Prandi), que é o mundo infinito e onde mora *Olodumare*; e *Òde-Ayé* ou *Ilé-Ayé* (*Aiê*, segundo Reginaldo Prandi), que é o mundo concreto habitado pelos homens e todos os seres criados por *Olodumare*. De acordo com Adékòyà:

A dimensão cosmogônica das palavras nas ações religiosas é um componente vital da personalidade cultural dos *Yorùbá*; ela é o próprio motor das ações e transformações que possuem seus significantes como elementos do divino, agindo como forças fundamentais emitidas por *Elédùmarè* (1999, p. 62).

Na tradição iorubá, *Ifá* é uma entidade e também um oráculo, tendo como

¹¹⁰ Como há uma diversidade de grafias para essa palavra (e outras) da cultura iorubá (e em toda a literatura sobre as religiões africanas), adotamos a medida de usar uma forma ou outra, conforme a preferência de cada autor, quando fazemos citações ou nos referimos a um autor ou outro.

berço a cidade de *Ilé-Ifè*, e seu pai é *Orunmilá*, por isso é comum a literatura referir-se ao oráculo *Orunmilá-Ifá*, como se fosse um nome composto. Por uma outra versão, *Orunmilá* é o primeiro filho de *Olodumare*. De qualquer forma, *Orunmilá* é “o irradiador de todos os conhecimentos e transmissor da sabedoria aos homens”, e essa sabedoria está presente na prática da religião dos iorubás e no oráculo de *Ifá*. *Orunmilá* teria sido enviado por *Olodumare* do *Orum* (céu) como seu representante no *Aiê* (terra).

Como visto nas narrativas da mitologia dos orixás, *Ifá* é regente do mundo, conhece todos os segredos, é ciente dos obstáculos da vida das pessoas e sabe as soluções para os males humanos. Relaciona-se com os orixás, intermediando as relações desses com os mortais, mantendo a dinâmica e a harmonia da existência. Segundo Adékòyà, o oráculo de *Ifá*, que nasceu da oralidade e em forma de versos, é composto de 4.096 *Odù-Ifá* (capítulos), sendo 16 os principais. É um processo divinatório que exerce total influência na vida psicológica e social dos iorubanos, porque contém todos os mitos da cultura iorubá e todos os ensinamentos necessários para uma vida pacífica, harmoniosa, reta, feliz. E os sacerdotes de *Ifá* (os *Babaláwo* ou *babalaôs*) preenchem lugares muito importantes na vida, na religião e nas crenças míticas dos iorubanos. Nas palavras do autor:

A verdade é que *Ifá* ocupa lugar central na religião dos *Yorùbá*, bem como em sua estrutura religiosa e ordem hierárquica. É ele quem fornece as referências da memória coletiva. O sacerdote de *Ifá*, o *Babaláwo*, é a autoridade máxima do culto religioso. O próprio nome *Babaláwo* contém o seu significado (pai guardião do segredo), definindo a sua identidade no interior da sociedade *Yorùbá*, como agente social e ser individual. Portanto, não se deve tentar compreender as ações e práticas do *Babaláwo* como consciência coletiva, mas como um sistema de interpretações de experiências individuais (1999, p. 77).

Segundo Adékòyà, “a evocação de cada divindade só é possível através de seus símbolos” (1999, p. 116). Os símbolos das divindades são diferentes e representam a presença de cada divindade especificamente. “Cada divindade tem sua própria história, mitos, códigos, gestos e o panteão de sua crença. Esses símbolos são colocados nos assentamentos das divindades, nos seus templos” (1999, p. 116). Também são diferentes os colares e outros símbolos dos iniciados em cada divindade.

Igualmente são distintos e têm uso específico os instrumentos usados nos rituais, detendo maior importância os atabaques. Conforme expõe Adékòyà, os atabaques dos iorubás “possuem valores históricos documentados de sua vida profana e sagrada”, sendo também “meios de comunicação e de informação”. Alguns atabaques só podem ser usados por iniciados; outro atabaque somente pelo rei; alguns são reservados para as divindades; existem aqueles apenas para as atividades religiosas; e aqueles para as atividades profanas. Esse autor escreve:

Para os *Yorùbá*, os atabaques consagrados tornam-se instrumentos de materialização e exteriorização das forças vitais, tais como a própria palavra, as vozes e a respiração. Eles emitem, como elementos de origem divina, forças fundamentalmente comparadas às que são emitidas pelo próprio *Elédùmaré*, portanto, são instrumentos da criação e do preexistente (1999, p. 119).

Embora complexa e composta de muitas divindades (orixás), a cosmogonia iorubá é monoteísta, no sentido de possuir apenas um Deus, que é *Olodumare (Elédùmaré)*. Diante disso, Adékòyà observa que Pierre Verger e Roger Bastide fazem uma interpretação equivocada, julgando que os iorubás “servem a muitos deuses”. Adékòyà critica o fato de Verger denominar de “deus” o orixá *Ogum* (e outros orixás). Assim, Adékòyà deixa claro que os orixás não são os deuses dos iorubás, ou seja, que os iorubás não possuem deuses (no plural). Sobre Bastide, Adékòyà escreve: “Roger Bastide concebe o politeísmo africano, no sentido de um pluralismo de deuses e não na diversidade de divindades intermediárias” (1999, p. 61). Dessa forma, os orixás são apenas divindades intermediárias e não deuses. Portanto, levando-se em conta esse autor, pode-se estender a crítica a todos os que escrevem sobre o Candomblé e a Umbanda considerando os orixás como deuses.

Verger (2000, p. 15) declara sobre a profusão de nações, ritos e deuses africanos:

No estágio atual de nossos conhecimentos, é difícil determinar se existe um fundo cosmogônico muito antigo e coerente, comum a essas populações, e se esse sistema foi encoberto pelas tradições locais. A tendência das famílias reinantes era identificar seus ancestrais divinizados com os deuses, substituindo sua história remota pelo mito sagrado antigo e encobrindo-o de tal maneira que quase não seria possível reencontrá-los hoje, se não fosse por meio dos ritos, reinterpretados e desembaraçados das influências locais. Os pontos comuns e as diferenças entre os diversos rituais precisam ser recuperados por estudos paralelos sobre as mesmas cerimônias em

diferentes lugares.

Quanto à questão específica de monoteísmo e politeísmo, Verger (2000, p. 16) expõe:

Apesar da multiplicidade dos deuses, tem-se algumas vezes a impressão de que não se trata de politeísmo, mas de monoteísmos múltiplos, justapostos, em que cada crente, sendo consagrado apenas a um deus, reverencia unicamente a este, mantendo ao mesmo tempo, em relação às divindades vizinhas, sentimentos que não vão além do simples respeito.

Algumas observações podem ser feitas sobre essa crítica de Adékòyà. A primeira é a de que tudo não passa de uma questão de linguagem: Verger e Bastide usam a palavra “deus” ou “deuses” para os orixás como sinônimo de “divindade”, como entidade a quem se obedece, como o espírito dono do corpo do fiel no momento da possessão – sem a conotação de deuses soberanos em uma cultura politeísta. Tornou-se tradição designar de deuses as entidades espirituais, mesmo que sejam espíritos dos ancestrais, porque elas exercem um poder sobre o humano vivo. Outra observação é que Verger, se usa o termo “deus” para os orixás, também reconhece que há um deus supremo na cultura iorubá, como se vê na seguinte passagem: “Apesar de suas altas posições, *Orunmilá* e *Olodumare*, o deus supremo, consultam Ifá em certas cerimônias, para saberem o que lhes reserva o destino” (2002, p. 126). Uma terceira observação é que a dicotomia monoteísmo-politeísmo não é empregada, normalmente, nas pesquisas sobre as religiões de matriz africana. Adékòyà está partindo de uma perspectiva ocidental cristã para interpretar fatos ou análises aplicados em um contexto diferente e alheio à cultura ocidental cristã. Ao que parece, ele tenta aplicar à cultura iorubá o termo “monoteísta”, próprio da visão do Deus bíblico, criticando assim Verger e Bastide, que não partem desse paradigma de análise em seus estudos sobre o Candomblé. E, de fato, toda a literatura sobre as religiões de matriz africana no Brasil referem-se a um ser supremo, criador do mundo e de todos os seres, sugerindo então o monoteísmo – e para os iorubás, que estão na base do Candomblé e da Umbanda brasileiros, esse deus é *Olodumare*.

Embora a literatura sobre as matrizes religiosas africanas no Brasil destaquem a predominância da cultura iorubá, outros grupos africanos influentes vieram nas levadas de escravos, exercendo papel ativo na nova cultura que se formava. Um desses grupos (ou nações) é o dos bantus, que vieram de Angola,

Congo, Moçambique e outras localidades próximas. Roberto Francisco Oliveira, em *Hibridação Bantu: o percurso cultural adotado por um povo* (tese de doutorado em Ciências da Religião da PUC/Goias) faz uma reavaliação da importância dos bantu na consolidação da cultura brasileira, dentro da ideia de valorização dos negros pertencentes a matrizes não-iorubanas. Segundo Oliveira, os bantu influenciaram as congadas, a formação dos Candomblés angolanos e a Umbanda.

Os bantu foram os primeiros escravos a chegar e superaram em número qualquer outra etnia africana vinda para o Brasil. No entanto eles foram ignorados pelos estudos africanistas brasileiros, por serem considerados mais rudimentares. Assim as atenções se focalizavam no grupo nagô (iorubá). Oliveira cita Arthur Ramos, que teria dito: “Negros *Yoruba* foram desde logo os preferidos nos mercados de escravos da Bahia. Eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos” (OLIVEIRA, 2015, p. 60).

Impedidos de participar de irmandades religiosas católicas dos brancos, os negros criaram suas próprias confrarias e irmandades, nas quais realizavam suas cerimônias de congadas. Nesses espaços religiosos os bantu praticavam seus cultos aos mortos, seus ancestrais. “O culto aos mortos, pedra de toque com a lembrança dos ancestrais, foi exemplarmente explorado pelos bantu reunidos nessas irmandades” (OLIVEIRA, 2015, p. 23).

O bantu valorizava mais o homem que os fenômenos da natureza, estando, portanto, o homem no centro de suas atenções, o que se dava também pelo culto à ancestralidade. Na visão de mundo dos bantu o socorro para sua existência terrena vinha da ancestralidade, tendo o ancestral um grande poder. Oliveira (2015, p. 94) declara: “O ancestral termina por agir como Deus sem o ser de fato”. Em razão disso, os clãs recebiam nome de ancestrais importantes que poderiam ajudar o grupo em suas necessidades. Dessa forma, os orixás nagôs/iorubás (os deuses míticos) se diferenciavam dos *inkices* bantu (os ancestrais mortos). E os ancestrais realizavam entre os bantu o papel que exerciam os orixás entre os nagôs/iorubás.

Para Oliveira, “A Umbanda é outra forma de irradiação bantu” (2015, p. 124). Embora as origens da Umbanda não sejam de fácil descrição, normalmente se descreve que da Cabula proveio a Macumba carioca, que teria originado a Quimbanda e a Umbanda. Oliveira cita Brígida Carla Malandrino (2010a), para quem a Umbanda seguramente originou-se com a cultura bantu, tendo sido promovida

uma bricolagem das estruturas dessa cultura africana com outras religiosidades (OLIVEIRA, 2015, p. 125). De fato muito interessante, essa outra possibilidade do nascimento da Umbanda poderia ser abordada em outra pesquisa. E um dos enfoques principais poderia ser a explicação da presença dos orixás na Umbanda, sendo que os bantu não cultuavam os orixás – poderia ter havido então uma fusão de cultos africanos diversos nas complexas raízes que deram nascimento à Umbanda.

2.2 CANDOMBLÉ: UMA RELIGIÃO “AFRICANA”

O Candomblé é uma religião brasileira, criada no Brasil pelos escravos negros. E recebe, em nosso trabalho, a adjetivação de “africano(a)”, com aspas, apenas por se manter muito próximo dos cultos dos orixás originais da África – contrapondo-se, nesse aspecto, à Umbanda, que se declara genuinamente brasileira. Os candomblecistas de modo geral fazem questão de manter as tradições e o padrão africano nos rituais e fundamentos dessa religião.

Reginaldo Prandi, em *Mitologia dos Orixás* (2001, p. 526-528), sintetiza em forma de narração (forma estilística típica da exposição escrita dos mitos dos orixás) o ritual do Candomblé, expondo a razão da sua existência, sua criação, seus princípios básicos, sua prática, referindo-se à tradição dos orixás com seus cultos originais:

E foi inventado o candomblé...

*No começo não havia separação entre
o Orum, o Céu dos orixás,
e o Aiê, a Terra dos humanos.
Homens e divindades iam e vinham,
coabitando e dividindo vidas e aventuras.
Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê,
um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas.
O céu imaculado do Orixá fora conspurcado.
O branco imaculado de Obatalá se perdera.
Oxalá foi reclamar a Olorum.
Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo,
irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais,
soprou enfurecido seu sopro divino
e separou para sempre o Céu da Terra.
Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens
e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida.
E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos.
Agora havia o mundo dos homens e o dos orixás, separados.*

*Isoladas dos humanos habitantes do Aiê,
 as divindades entristeceram.
 Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos
 e andavam tristes e amuados.
 Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo
 que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terra.
 Para isso, entretanto,
 teriam que tomar o corpo material de seus devotos.
 Foi a condição imposta por Olodumare.
 Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres,
 dividindo com elas sua formosura e vaidade,
 ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto,
 recebeu de Olorum um novo encargo:
 preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás.
 Oxum fez oferendas a Exu para propiciar sua delicada missão.
 De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás.
 Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta,
 banhou seus corpos com ervas preciosas,
 cortou seus cabelos, raspou suas cabeças,
 pintou seus corpos.
 Pintou suas cabeças com pintinhas brancas,
 como as penas da galinha-d'angola.
 Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços,
 enfeitou-as com jóias e coroas.
 O Ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé,
 pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa.
 Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros,
 e nos pulsos, dúzias de dourados indés.
 O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas
 e múltiplas feiras de búzios, cerâmicas e corais.
 Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori,
 finas ervas e obi mascado,
 com todo condimento de que gostam os orixás.
 Esse oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e
 o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê.
 Finalmente as pequenas esposas estavam feitas,
 estavam prontas, e estavam odara.
 As iaôs eram as noivas mais bonitas
 que a vaidade de Oxum conseguiu imaginar.
 Estavam prontas para os deuses.
 Os orixás agora tinham seus cavalos,
 podiam retornar com segurança ao Aiê,
 podiam cavalgar o corpo das devotas.
 Os humanos faziam oferendas aos orixás,
 convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs.
 Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos.
 E, enquanto os homens tocavam seus tambores,
 vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e adjás,
 enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam,
 convidando todos os humanos iniciados para o roda do xirê,
 os orixás dançavam e dançavam e dançavam.
 Os orixás podiam de novo conviver com os mortais.
 Os orixás estavam felizes.
 Na roda das feitas, no corpo das iaôs,
 eles dançavam e dançavam e dançavam.
 Estava inventado o candomblé.*

Essa narrativa descreve as bases do Candomblé (orixás, iaôs,

possessão, paramentos, dança, tambores, ritual). Embora não seja o objeto principal deste nosso trabalho, conhecer o Candomblé é fundamental para se ter a visão geral da origem dos cultos afro-brasileiros e dos rituais africanos, que estão subjacentes na Umbanda. O Candomblé não deixou morrer a religiosidade africana trazida pelos escravos, cujas tradições foram mantidas nos cultos afro-brasileiros. Séculos depois nasceria a Umbanda, já bem diferenciada.

Conta-se nessa narrativa que inicialmente não havia separação entre *Orum* e *Aiê*, mas que, por falha humana, os dois planos foram divididos, o que trouxe tristeza aos orixás (“andavam tristes e amuados”) por estarem isolados e privados das “suas peripécias” entre os humanos. Então eles foram queixar-se a Olodumare, e este consentiu que os orixás voltassem à Terra, mas com uma condição: a de “tomar o corpo material de seus devotos”. Tomar o corpo material de seus devotos é o ponto central dos cultos africanos, porque expressa o fenômeno da incorporação mediúnica, da possessão. Nas cerimônias do Candomblé e da Umbanda, os iniciados entram em transe, recebendo os deuses orixás, as entidades, os guias.

Pode-se pensar que esse fenômeno seja o mesmo da incorporação praticada pelo Espiritismo Kardecista (tanto que a Umbanda manifestamente sincretizou-se com o Kardecismo), no qual as pessoas entram em transe, incorporadas por espíritos (almas dos mortos ou desencarnados), os quais dominam a mente dos vivos durante instantes, ocasionando falas, comportamentos, sensações, emoções, levando a que o encarnado (o médium incorporado) fale, aja, manifeste emoções e sensações de acordo com a vontade e determinação do desencarnado (espírito). O incorporado fecha os olhos e entra momentaneamente em uma espécie de sono sonambúlico de duração variada, por minutos ou horas.

Nos cultos brasileiros de origem africana, diz-se, com esse fenômeno, que o orixá tomou o corpo material de seu devoto, ou seja, o devoto, um vivo, cede seu aparelho físico para que o orixá se manifeste. Sem incorporação e transe mediúnico, o orixá não se apresenta, não se manifesta. Como não existe Candomblé nem Umbanda sem os orixás, então, sem a incorporação e o transe mediúnico, não existem Candomblé e Umbanda.

A narrativa mitológica conta que Oxum, orixá feminino de grande beleza e poder de sedução, que gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, “ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto”, recebeu de Olodumare o

encargo de “preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás”. Oxum pediu ajuda a outro orixá, Exu, fazendo-lhe oferendas – a questão das oferendas é um dos pontos básicos dos cultos africanos descritos; os orixás sempre exigem e querem oferendas; os mitos dos orixás narram oferendas feitas de orixá para orixá e dos mortais para os orixás.

Oxum desceu à terra e preparou as mulheres para receberem em seus corpos os orixás. O detalhe de serem mulheres é muito importante, pois nos rituais de origem africana mulheres incorporam mais que homens. Oxum banhou os corpos das mulheres com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Aspectos da pintura e dos adornos chamam a atenção porque representam traços da realidade africana. As cabeças das mulheres foram pintadas com pintinhas brancas, “como as penas da galinha-d’angola”. A cabeça (o *ori*) foi enfeitada com a pena *ecodidé*, uma pluma vermelha, “rara e misteriosa”, do papagaio-da-costa. Oxum vestiu as mulheres com “belíssimos panos e fartos laços” e “enfeitou-as com joias e coroas”. Colocou em suas mãos *abebés*, espadas, cetros. Em seus pulsos, “dúzias de dourados *indés*”. O colo das mulheres Oxum “cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas feiras de búzios, cerâmicas e corais”.

Na cabeça das mulheres Oxum pôs ainda um “cone feito de manteiga de *ori*, finas ervas e *obi* mascado”. Esse detalhe é muito importante porque representa a oferenda mais interessante aos orixás, que é alimento. Assim, no cone da cabeça estava “todo condimento de que gostam os orixás”. Dessa forma, o *oxo* (o cone assim preparado) na cabeça “atrairia o orixá ao *ori* da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aié”. “Iniciada”, “esposa”, “noiva” são os nomes dados às mulheres assim preparadas para a cerimônia em que receberiam os orixás. Eram as “*iaôs*”, que ficavam *odora* (bonitas) e “estavam prontas para receber os deuses” (os orixás). No conto exposto, todo esse enfeite era fruto da imaginação da vaidosa Oxum – mas descreve-se, na verdade, como os africanos se enfeitam e se paramentam para seus rituais na África, e como acontece nos rituais do Candomblé no Brasil.

É dessa forma, criando primeiro uma separação entre céu e terra, depois condicionando uma nova união por meio da descida dos orixás através dos corpos dos mortais, que o imaginário africano explica, simbolicamente, o fenômeno e a presença do transe mediúnico em seus rituais. Evidentemente, os africanos não

usavam os termos “transe”, “transe mediúnico”, “incorporação”, que são conceitos posteriores usados no Ocidente pelas ciências, como medicina e psiquiatria, ou por crenças religiosas, como o Espiritismo. Para os africanos, simplesmente os mortais recebiam em seus corpos os deuses orixás. Os mortais, assim preparados e em transe, são chamados de “cavalos”, e os orixás “podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas”. Nesse mito de criação do Candomblé, justifica-se o transe mediúnico pelo fato de ter havido uma interrupção no contato natural entre o céu (*Orum*) e a terra (*Aiê*), ou seja, entre os vivos e os mortos (encarnados e desencarnados).

Nessa narrativa, *Oxum* preparou somente as *iaôs*, as mulheres. Mas, no Candomblé em geral, mesmo homens se preparam e se enfeitam. Depois, ao som de instrumentos, com cânticos e danças, ocorre o transe mediúnico. É importante observar a questão do alimento. Os orixás comem pela boca dos vivos, durante as cerimônias. E muitos “trabalhos” ou “despachos” para os orixás são feitos com bebidas e alimentos diversos, deixados em algum espaço da natureza, de acordo com orientação recebida durante os transes mediúnicos. Certamente o alimento e a sensação de cheirar ou saborear comidas intensifica a aproximação com a vida mortal, quando os espíritos realmente comiam na condição de vivos.

Bastide, em *O candomblé da Bahia* (1978, p. 5), define o Candomblé:

Candomblé primitivamente significava dança e instrumento de música; por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros. Os candomblés pertencem a diversas nações africanas. Se a influência ioruba dominou no país, impondo seus deuses e cultos a todas as nações, os candomblés mais puros são os nagôs.

Um dos estrangeiros que mais contribuíram com estudos brasileiros, professor em São Paulo durante muitos anos, o sociólogo Roger Bastide é um clássico nos estudos das religiões de matrizes africanas. Segundo ele, em sua complexidade, “a filosofia do candomblé não é uma filosofia bárbara” (1978, p. 6), mas um pensamento sutil cuja metafísica precisa ser decifrada.

Pelos seus registros, “apenas em 1896 as culturas negras despertam atenções”. A primeira atenção é a de Nina Rodrigues, que realizou uma abordagem preconceituosa sobre os negros. Em seguida destaca-se Artur Ramos, com visão menos preconceituosa. Outros autores importantes são Édison Carneiro e René Ribeiro, que aprofundaram estudos sobre os negros africanos no Brasil. Bastide

considera o universo cultural do negro diverso e complexo, busca objetividade em suas análises e diz não ter a mínima posição etnocêntrica.

Segundo Bastide, o jovem médico legista e psiquiatra Nina Rodrigues “acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização ocidental” (1978, p. 7). Na sua visão científica e sob o pensamento positivista que se implantava no Brasil, Nina Rodrigues interpretava como manifestações de histeria os transe místicos e de possessão presentes nos rituais públicos dos africanos, denominando o fenômeno de “animismo fetichista”. Bastide considera as publicações de Nina Rodrigues importantes “porque seus informantes pertenciam ao *candomblé* mais tradicional, mais puramente africano de sua época, o *candomblé* do Gantois” (1978, p. 7-8). Considera ainda seguras e fiéis as descrições que Nina Rodrigues faz dos cultos, das hierarquias sacerdotais e das representações coletivas dos grupos negros.

Bastide apresenta alguns estudiosos posteriores, mas não os considera importantes como fonte de pesquisa, pois interpretaram os cultos dos negros como idolatria ou se prendem ao exótico e pitoresco dos rituais. Ele observa: “Para fazer trabalho etnográfico, não basta descrever os ritos ou citar nomes das divindades; é preciso também compreender o significado dos mitos ou dos ritos” (1978, p. 8). Destaca, porém, o trabalho de Artur Ramos, que, sem preconceito de raça, cor ou religião, “ensinou aos africanistas brasileiros o valor da objetividade científica” (1978, p. 8). Segundo Bastide, discípulos de Artur Ramos levaram avante o seu trabalho e produziram bons estudos sobre a cultura dos negros que vieram para o Brasil. Porém o grande destaque é um estrangeiro, um francês, Pierre Verger, sobre quem escreve Bastide:

Pierre Verger (...) é o homem que melhor conhece atualmente os *candomblés*, pois não só é membro como ocupa neles posição oficial; sem dúvida, por isso mesmo está, por sua vez, ligado pela lei do segredo e nunca poderá contar tudo o que sabe (1978, p. 9).

No estudo do *Candomblé*, Bastide não busca sincretismos com a civilização luso-brasileira. Ele declara: “Estudaremos o *candomblé* como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo” (1978, p. 10). Por outro lado, ele critica estudiosos brasileiros, inclusive negros, que professam a superioridade da civilização ocidental, julgando o

Candomblé incapaz de fundamentar ou postular “uma filosofia do universo e uma concepção de homem”, principalmente por ser cultivado entre “camadas mais baixas da população” (1978, p. 11) e por ser considerado entre os “cultos populares”. E arremata sobre esses cultos: “é preciso mostrar ainda que cultos não são um tecido de superstições (...), pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto” (1978, p. 11). E ainda: “o mundo dos *candomblés* é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco” (1978, p. 11).

Bastide admite que encontrou dificuldade em sua pesquisa por causa dos informantes, pois “a lei do segredo existe”. Temendo perseguições e más interpretações, os chefes do culto colocam certos limites em suas informações, não revelam muito sobre os mitos, os rituais de iniciação nem sobre sociedades secretas, como a dos *Egum* (dos mortos). Assim, a penetração no mundo dos Candomblés acontece devagar, “por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses”. A origem étnica do iniciante não importa, pois

A religião do *candomblé*, embora africana, não é religião só de negros. Penetram no culto não somente mulatos, mas também brancos e até estrangeiros. É preciso dissociar completamente religião e cor da pele. É possível ser africano, sem ser negro (BASTIDE, 1978, p. 12).

Conforme esse pesquisador, em todo o litoral atlântico brasileiro há “sobrevivências religiosas africanas”. “Mas a Bahia, com seus candomblés, em que, nas noites mornas dos trópicos, as filhas de santo dançam ao martelar surdo dos tambores, permanece a cidade santa por excelência” (1978, p. 15). Os Candomblés pertencem a diversas nações africanas (Angola, Congo, Gege, Nagô, Queto, Ijexa). Quem conhece distingue as nações por várias características: jeito de tocar o tambor, músicas, idioma dos cânticos, vestes litúrgicas, nomes das divindades, traços do ritual. Bastide adverte, destacando os iorubás:

Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a Daomeanos, aos Banto. É porém evidente que os candomblés Nagô, Queto e Ijexa são os mais puros de todos (1978, p. 15).

Ele descreve os três principais Candomblés da Bahia (Nagô, Queto,

ljexa), mas se refere a outros, destacando os pontos principais e comuns a todos. Esses grupos religiosos organizam seus trabalhos e reuniões públicas em barracões ou terreiros ao ar livre, situados geralmente em subúrbios e periferias da cidade, onde há mais espaço, mais liberdade, mais condições materiais de organização e acesso dos integrantes, que, em sua maioria, são pessoas de classes sociais menos favorecidas. Nesses locais afastados, e normalmente tarde da noite, entrando pela madrugada, os adeptos se sentem mais à vontade para tocar tambores, soltar foguetes, cantar, emitir sons diversos, se paramentar, dançar e executar gestos exóticos quaisquer.

Ele escreve referindo-se ao fenômeno em que uma divindade monta em seu cavalo:

Pois estes deuses só podem vover¹¹¹ na medida em que reencarnam no corpo dos fiéis. Eis porque o ponto central do culto público é a crise de possessão. Constitui seu momento mais dramático e não é de espantar, em tais condições, que a atenção dos pesquisadores se tenha concentrado, antes de mais nada, em torno deste aspecto do candomblé (1978, p. 17).

Talvez pela estranheza do fenômeno, a maior parte dos africanistas era constituída de médicos, querendo desvendar o transe pelo aspecto do psiquismo, pois não o entendiam de outro modo. Para o africano é muito importante a questão da ancestralidade (dos mais velhos, dos pais, avós, bisavós e várias gerações anteriores, que são respeitadas e obedecidas, continuando a interferir no mundo dos vivos). Muitos ancestrais se tornam deuses (orixás) e não se afastam para um mundo isolado nos céus; ao contrário, as almas dos mortos estão sempre presentes, sempre junto dos seus familiares vivos, ajudando-os, orientando-os, providenciando soluções para seus problemas, mostrando coisas do seu futuro (por isso a previsão de acontecimentos e as adivinhações são fundamentais nas religiões africanas), trazendo curas para suas doenças, prevenindo-os, evitando perigos por que possam passar. Os seja, eles não se desligam, não há separação definitiva entre vivos e mortos, pois todos continuam a conviver.

A relação com a ancestralidade morta e a obediência a suas orientações sustentam a existência do africano, conferindo-lhe um *ethos* diferenciado, misterioso, introspectivo e incompreensível a olhos estranhos. Escreve Bastide:

¹¹¹ Não localizamos esse verbo (“vover”) em dicionários da língua portuguesa. Mas consideramos que o contexto é suficiente para dar sentido à frase, sem prejuízo de compreensão.

Veremos que na realidade a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé, que a religião africana vai colorir o controlar toda a existência dos seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público e que, na medida em que o negro se sente africano, pertence a um mundo mental diferente (1978, p. 17).

Esse mundo mental diferente era difícil de se compreender e principalmente de aceitar. “Ser africano” era algo que parecia afrontador, pelo exotismo e por uma espécie de pertencimento autossuficiente, de interação singular entre os pares, de soberba autonomia em razão de convicções arraigadas em princípios culturais de crença inabalável. O branco não entendia e não aceitava uma espécie de “orgulho africano”, não admitia a autoconfiança que o africano sentia por causa de sua crença, não tolerava que o africano se sentisse tão amparado pelos seus deuses, em um mundo à parte, distante do mundo cristão. Por isso houve tanto preconceito, discriminação e perseguição geral aos cultos africanos – ao mesmo tempo em que, por parte de uns poucos, houve curiosidade, excitação, deslumbramento e adesão. E ainda por isso ocorreu o fenômeno do sincretismo desses cultos com o Catolicismo – que foi insignificante no Candomblé, tendo sido mais expressivo na Umbanda. No início dessa sua obra, Bastide reconhece a quase intransponibilidade da mentalidade do africano: “A pesquisa é árdua, uma vez que só dificilmente se consegue penetrar em universo cultural tão diverso e complexo como o do negro” (1978, p. 6).

Nas festas aos deuses ou rituais do Candomblé, no Brasil, são cumpridas tradições africanas com detalhes: há sacrifício de animais, de acordo com o deus que se está homenageando; o modo de sangrar o animal varia conforme o ritual; às vezes é exigida uma faca virgem para o abate; a carne é preparada como alimento aos deuses; a cozinheira não poderá estar menstruada; a alimentação faz parte necessária das cerimônias e são preparados diversos alimentos, como verdadeiros manjares aos deuses, dos quais se servem as pessoas presentes; os preparativos culinários duram muitas horas e são realizados com dedicação.

Os tambores, de tamanhos diferentes e com nomes especiais (*rum*, *rumpi*, *lê*), possuem “algo de divino” e são intermediários entre os homens e os deuses. Eles recebem um preparo especial: são aspergidos com água benta trazida da igreja; são batizados; um círio se queima até a fim em cima deles; e eles “comem” todos os anos “azeite-de-dendê, mel, água benta e o sangue de uma

galinha”. Por meio deles é feito o chamado aos deuses, já que somente com músicas se faz baixarem os deuses no corpo dos fiéis; assim, há um diálogo entre o toque musical dos tambores e divindades, sendo que os tambores, sozinhos, “sem acompanhamento de cânticos nem de danças, falam aos Orixás e pedem-lhes que venham da África para o Brasil” (BASTIDE, 1978, p. 21). Outros instrumentos são usados pelos sacerdotes ou sacerdotisas na produção das possessões, quando a divindade (o espírito) monta em seu cavalo.

Com cânticos próprios, realiza-se o chamado aos deuses ou divindades, começando por *Exu*, “o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos Orixá” (BASTIDE, 1978, p. 20), e terminando com *Oxalá*, “o senhor do céu e o mais elevado dos Orixás” (BASTIDE, 1978, p. 22). Os cânticos são dançados; o ritmo cada vez mais rápido serve para abrir músculos, vísceras e cabeças para a penetração dos deuses. Produzida a crise de possessão, são retirados casacos e xales dos filhos e filhas de santo e ainda os sapatos. “O gesto é altamente simbólico: trata-se de despojar o indivíduo de sua personalidade brasileira para que retorne à condição de africano” (1978, p. 23-24). Quando o orixá baixa, o negro é recolocado na condição de africano, de participante da vida tribal de seus pais; então pisará com seus pés nus a terra, que é também uma deusa. A crise de possessão pode ser menos ou mais violenta, de acordo com o cavalo, a entidade e outras circunstâncias. Em certos casos, o possuído é auxiliado pelas *ekédi* (encarregadas de velar pelos filhos e filhas de santo) e é levado para um lugar separado (*peji*), onde estão as pedras dos orixás.

E então ocorre “a dança dos deuses” em sua plenitude. Os orixás são invocados em ordem determinada e vão montando em seus cavalos (devidamente paramentados), atuando os dois em perfeito entrosamento, ficando evidente que a entidade ocupou a mente e o corpo da pessoa, que passa a agir como agiria o orixá. Bastide (1978, p. 26) descreve:

Os gestos (...) adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. Não são mais costureirinhas, cozinheiras, lavadeiras que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omolu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, Iemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano [...]. Ogum guerreiro brilha no fogo da cólera, Oxum é toda feita de volúpia carnal. Por um momento confundiram-se África e Brasil; aboliu-se o oceano, apagou-se o tempo da escravidão. Eis

presentes aqui os *Orixá*. [...] Não existem mais fronteiras entre natural e sobrenatural; o êxtase realizou a comunhão desejada.

Em seguida vem o rito de saída, realizado também com cânticos. Os orixás vão embora, sendo os seus nomes novamente chamados, agora “entoados na ordem inversa das invocações”; “à medida que a litania de nomes vai se desenrolando, as pálpebras fechadas vão se abrindo, o rosto perde a máscara da divindade, a personalidade normal reaparece” (1978, p. 27).

O alimento serve de comunhão entre as divindades e os fiéis. Assim, ao final de cerimônia, “um repasto de comunhão permitirá unir divindades, membros da confraria e aqueles dos espectadores que ainda permaneceram no recinto”. O alimento sagrado vem em pratos de cores diferentes, de acordo com o orixá (que também possui sua comida preferida). Primeiro comem os filhos e filhas de santo, depois os fiéis presentes. Bastide descreve uma cena dessa parte da cerimônia:

Cada qual toma um bocado do prato de seu deus, com as duas mãos em forma de concha, e engole-o com um movimento da boca que vai do punho à ponta dos dedos. Depois, oferece um bocado do prato aos filhos dos outros *Orixá*, de modo a cimentar a solidariedade do grupo por meio da partilha de alimentos. O resto, sobre folhas de bananeira, é oferecido aos espectadores que estão de pé em torno das filhas-de-santo sentadas no chão – os diferentes alimentos dos múltiplos *Orixá* fraternalmente misturados nesta espécie de bandeja vegetal; é obrigatório comer com a mão (1978, p. 27).

O autor descreve com detalhes os diversos elementos do Candomblé: objetos, vestimentas, enfeites, cânticos, danças, rituais. É grande a complexidade dos rituais, a riqueza de detalhes, as minúcias, as variedades, as especificações, os nomes africanos usados para cada coisa, os significados de cada cerimônia, de cada ato. Com isso não se chega diretamente à iniciação. Antes há muitos graus preliminares e intermediários, há muitos passos a serem cumpridos, todos com seus mistérios, explicações e sentidos. Ervas são usadas, funcionando como drogas, reduzindo os candidatos ao estado de atordoamento, como uma dominação hipnótica, associada a músicas determinadas, com o objetivo de se atingir o espírito e levar ao transe.

Os iniciados usam colares diferentes, de cores também diferentes, de acordo com o orixá; há rituais específicos para a lavagem e preparo dos colares, envolvendo pedras, ervas e outros elementos; os colares são usados pelos fiéis conforme orientação do *babalaô* (ou adivinho), que, em consulta, descobre qual é o

orixá de cada pessoa, com o uso de processos de adivinhação, como o jogo de búzios – ato muito delicado, pois, se o babalaô se enganar sobre o orixá da pessoa, há consequências graves para esta, porque o orixá não aceita a troca e mostra seu descontentamento de várias formas.

Outro ritual é o da lavagem da “cabeça”, que envolve a presença do colar e da pedra do orixá, além das ervas sagradas. Bastide adverte: “Digo ‘cabeça’ e não ‘indivíduo’ porque a cabeça é considerada a moradia do *Orixá*”. Ele fala sobre a lavagem da cabeça juntamente com o colar, que é um ritual carregado de misticismo:

Assim entram em contato os membros do trinômio, deus, homem e colar, permitindo a passagem da corrente mística entre o primeiro e o último, por intermédio do segundo. Eis por que o colar só tem valor para o proprietário. Se este o perde e outra pessoa o usa, não terá nenhum poder para esta, pois não foi posto em participação, nem direta, nem indireta, com a cabeça dela (1978, p. 29).

A fixação do orixá na cabeça da filha de santo é feita lentamente, etapa por etapa. A candidata a *iaô* entra em um santuário; é isolada em uma camarinha (*aliaché*, em africano), ficando aos cuidados da segunda sacerdotisa (mãe-pequena); seus cabelos são cortados e depois raspados; seu crânio é lavado com sangue de animal de duas patas e depois de quatro patas; sua carne é tatuada e depois aberta com incisões; a cada etapa são feitos sacrifícios a *Exu* (“intermediário obrigatório entre os homens e os *Orixá*”) e aos *Egum* (os mortos antepassados da candidata); e durante meses a candidata passa por vários “ritos de passagem” e de confirmação.

Nessa parte da iniciação para a entrada no Candomblé, a candidata está sob o signo de *Oxalá*, o deus da criação, encarregado pela entidade suprema (*Olorum*) “de fabricar a terra e o mar”. Bastide ressalta o significado profundo da iniciação: “Trata-se de um rito de criação: uma nova personalidade está em vias de ser modelada” (1978, p. 40). Como está sob o patrocínio de *Oxalá*, a futura *iaô* se veste de branco, a cor desse deus.

Depois da fase da iniciação, vem a da fixação, quando vai se desencadear toda uma força divina, e a *iaô* se prepara para ser possuída pelo dono da sua cabeça. O estudioso continua a descrever: “Terminada a aprendizagem, confirmado o *Orixá*, resta “fixar” o santo mais fortemente e de maneira definitiva”

(1978, p. 41). Vem nova etapa de diversos rituais: são feitos sacrifícios a *Exu* e aos *Egum*; raspa-se a cabeça e outras partes do corpo com faca virgem (ou para os santos penetrarem por qualquer orifício, ou para levar a candidata “ao estado de criancinha que vai nascer para uma vida nova” – Bastide relata que viu, nessa fase, na camarinha, candidatas deitadas por terra e cobertas por grande véu branco, parecendo “larvas que esperam o momento de se metamorfosear em borboletas” (1978, p. 41); são preparados diversos tipos de banhos e beberagens; novamente há lavagens com sangue; com intervalo de dias a *iaô* faz três saídas do seu aposento para cerimônias com atabaques, banhos de sangue, cortes e pinturas no corpo e rituais diversos, perdendo a consciência e entrando em transe.

A terceira saída é especial e se chama “dom do nome”. Com uma pequena abertura no crânio, por onde passará o seu orixá quando quiser se manifestar, a *iaô* mudará de nome. Bastide escreve:

Com efeito, foi enviado à África o santo do indivíduo para buscar o nome da nova personalidade que acaba de nascer. Sabe-se que toda mudança de personalidade se traduz obrigatoriamente por uma mudança de nome. [...] No decorrer da iniciação, a personalidade antiga foi quebrada, destruída, aniquilada, para ser substituída por outra (1978, p. 44-45).

Somente a morte romperá a “dupla solidariedade” que o(a) iniciado(a) passa a ter com o seu orixá e com a sociedade africana. “Quando a morte se aproxima do indivíduo, o *Orixá* a que pertence a cabeça foge espavorido, pois os deuses temem *Iku*, a selvagem ceifadora de homens” (1978, p. 58). Como o morto não pode mais entrar em transe, muitas vezes o orixá fica por perto durante os funerais e escolhe outro cavalo ali mesmo, a fim de continuar sendo adorado e servido, e faz com que alguns dos presentes entrem em transe.

Bastide declara: “Quem estuda os candomblés não deixa de se impressionar pela falta de ligação orgânica entre eles” (1978, p. 62). As seitas ou terreiros são totalmente independentes entre si. O pai ou mãe de santo “não reconhece nenhuma autoridade superior à sua”. Cada um é um mundo à parte. São “espécies de ilhas africanas no meio de um oceano de civilização ocidental” (1978, p. 62). Por ocasião de festas públicas, podem acontecer visitas de membros de Candomblés vizinhos ou amigos; nessas ocasiões o Candomblé visitado pode homenagear o de fora, mudando o toque dos tambores, tocando o ritmo da “nação” do visitante, ou filhas de santo abraçam o visitante em êxtase. Bastide observa:

“Mas trata-se de simples relações de vizinhança, que não ultrapassam o plano das homenagens mútuas, e que não impedem, subjacentes, conflitos entre *babalorixás*, ciúmes, rivalidades entre *candomblés*” (1978, p. 62).

Ele esclarece ainda que os Candomblés tradicionais nasceram “por cissiparidade”, de uma célula única, mas depois, com o tempo, foram se formando outros terreiros a partir da célula-mãe, e, uma vez formados, cada um adquiriu (e adquire) sua liberdade, acontecendo então de à primitiva amizade sucederem as rivalidades. E relata que, em 1937, os grupos se organizaram na União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia, que, no entanto, é uma instituição apenas formal, para fins de defesa coletiva, no modelo dos sindicatos, e que absolutamente nada têm “de africano, nem em suas origens, nem em sua constituição”.

Porém existe uma instância superior que preside a todos os terreiros ou ao grupos deles: é a dos *babalaôs*, os sacerdotes especiais, os sacerdotes que “de certa maneira recobrem o conjunto do sistema, ou pelo menos recobrem os terreiros de uma mesma ‘nação’”. Então a autonomia de cada Candomblé vai até certo ponto, porque todos, em certos momentos, têm que recorrer a um *babalaô*. Alguns ritos do processo de iniciação escapam ao *babalorixá* (masculino) ou à *ialorixá* (feminina), podendo ser dirigidos apenas por um *babalaô*. Bastide julga que os *babalaôs* são muito negligenciados, e, em seu trabalho, ele restitui aos mesmos “o lugar de primeira plana” que eles merecem. E esclarece o porquê do seu cuidado: “Examinando o mundo dos *candomblés* unicamente através dos *candomblés*, corre-se com efeito o risco de deixar escapar o que é para nós essencial: a estrutura da civilização africana”. Em sua análise do Candomblé, ele leva em conta as estruturas sociais e psicológicas africanas. Mesmo sendo separados ou até rivais, os Candomblés “estão ligados entre si por uma mesma realidade de que participam todos, o da civilização africana”(1978, p. 63). E nesse aspecto os *babalaôs* e outros tipos de sacerdotes do Candomblé, sobrepostos a muitas seitas, exprimem a comunidade de crenças e de mentalidade africana. Dessa forma, ele não vê o Candomblé como instituição e sim como “um sistema de participações”. A instituição seria apenas “a cristalização de todo um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os *Orixá*” – ele encara o Candomblé “em termos de civilização e de metafísica africanas” (1978, p. 63). E esclarece que os orixás não estão no Brasil.

Os *Orixá* não vivem no mato ou na floresta; vivem sempre na África, na terra

longínqua de onde foram arrancados os escravos para serem trazidos à força para as Américas [...] É de lá que vêm, atraídos pelo sangue dos sacrifícios ou pelo toque dos tambores, seja para comer, seja para dançar encarnados no corpo amoroso de suas filhas (1978, p. 64).

Os orixás são fixados em pedras, em metais, na cabeça de seus filhos, mas a divindade orixá reside no país de seus antepassados. A questão de se juntar aos antepassados é tão importante que justificava o suicídio de negros escravos. Bastide refere-se a um testemunho oral feito por escravos, colhido por D'Assier, que teria ouvido sobre o suicídio dos negros: “para voltar o mais depressa possível à nossa terra”. O fato de os orixás serem africanos e morarem na África distingue o sagrado e o profano. E uma primeira consagração no Candomblé (da qual decorrem as outras) é a trazida do orixá da África para onde os rituais são realizados. Diz o autor:

Assim, a primeira oposição entre sagrado e profano é a oposição entre África e Brasil; por conseguinte, o sagrado não poderá existir na Bahia como nas outras cidades brasileiras senão na medida em que a África for previamente transportada de um para outro lado do oceano. [...] Do mesmo modo, a alma dos mortos, embora “fixadas” também num santuário contíguo ao *candomblé*, deixam o Brasil depois do enterro para se juntarem à grande legião dos espíritos ancestrais (1978, p. 65).

Bastide destaca outro ponto importante no Candomblé, que é a tentativa de reproduzir no Brasil situações da África – “não da África profana, mas de uma África mística”. Assim, os santuários candomblecistas no Brasil representam santuários africanos. “A porta de entrada é assinalada pela casa de Exu, do mesmo modo que cada aldeia loruba possui um altar de Exu no limite que a separa dos campos” (1978, p. 67). E afirma mais: “Os grandes templos disseminados em toda a extensão da Nigéria são encontrados igualmente no *candomblé*, onde lhes foi dada posição equivalente à posição geográfica que ocupam na África”. Como exemplos ele cita a casa de *Oxum*, que fica próxima de bica ou fonte sagrada, como em Oshogbo, na África, o templo de *Oxum* está perto do Rio Oxum; a casa de *Oxóssi* fica em parte arborizada do santuário por ser deus dos caçadores africanos; a casa de *Omolu* fica fora da habitação principal, como os conventos relacionados a esse orixá se localizam, na Nigéria, fora do recinto da aldeia – e outros casos são referidos. Bastide complementa: “Vê-se então que o *candomblé* é uma África em miniatura [...]. De qualquer modo, o lugar do culto na Bahia aparece sempre como

um verdadeiro microcosmo da terra ancestral” (1978, p. 68).

Para complementar o microcosmo africano, vem uma segunda consagração, que é a fixação dos orixás pela força, pelo axé. Bastide afirma: “Não há *candomblé* sem axé” (1978, p. 68). E o axé pode ser fixado em objetos. Esse autor dá o depoimento de outro estudioso das religiões afro-brasileiras, Nunes Pereira, segundo o qual, na *Casa das Minas*, um *candomblé* de São Luís do Maranhão, a fixação dos orixás “repousa em objetos trazidos da África”. Bastide acredita que o mesmo possa ocorrer com os *Candomblés* tradicionais da Bahia, considerando que os sacerdotes e sacerdotisas que vieram entre os escravos devem ter trazido consigo objetos sagrados. Relata também o caso de um *Candomblé* que mudou de lugar e “seus axés foram desenterrados para serem levados para o novo santuário” (1978, p. 69).

É complexo o conceito de axé, essa força imaterial que pode se fixar no material. O axé é uma imanência em si. Citando B. Maupoli, Bastide expõe que o axé “designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (1978, p. 69). Explica Bastide: “B. Maupoli escreve que se trata do correspondente ioruba da *baraka* árabe nos países magrebinos, do *mana* polinésio e melanésio, da *orenda* dos iroqueses, do *manitu* dos algonquinos” (1978, p. 69). Mas Bastide vê uma diferença no axé das matrizes religiosas africanas (pelo menos no Brasil) e diz:

No Brasil, o termo se conservou para designar algo de diferente, mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depositário de força sagrada: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o fundamento místico do *candomblé* (1978, p. 69-70).

Bastide refere-se a A. B. Ellis, que cita o seguinte provérbio: “o sangue é o axé de tudo quanto respira” (1978, p. 70). Segundo Bastide, essa é a razão pela qual é pelo banho de sangue “que se estabelecem, no mundo africano da Bahia, todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os *Orixá*; fazem-se todas as relações, todas as mudanças de força”. De acordo com esse autor, o *Candomblé* brasileiro tenta imitar a África, participando do seu mundo sobrenatural. Por isso se faz a cerimônia de enterrar o axé, análoga à da África. Porém cada deus tem o seu axé, e entre todos o elemento comum é o fato de se cavar um buraco no chão para

se colocar o axé. Mas ele destaca uma diferença no Candomblé brasileiro: “No Brasil, porém, a novidade é que o *candomblé* não é templo de uma única divindade; (...) é um resumo de toda a África mística”. Assim, mesmo votada para a divindade da “cabeça” do fundador ou fundadora, cada casa de Candomblé possui aposentos para todo o panteão iorubá, e nas festas todos os orixás são chamados, baixando em suas filhas ou filhos. Essa reunião de todos os orixás acontece também com o que é enterrado sob o poste central que existe nos salões de dança de todas as casas de Candomblé. Ele observa:

Geralmente, o que será enterrado sob o poste central ou mastro litúrgico, será então a “água dos axé”, segundo expressão de Édison Carneiro, isto é, “o líquido que contém um pouco de sangue de todos os animais sacrificados”, cada divindade tendo seus animais obrigatórios, assim como também um pouco de todas as ervas que pertencem aos diversos Orixá. Feito isto, pode-se abrir o terreiro: está pronto a receber os fiéis e a se encher de presença divina (BASTIDE, 1978, p. 70-71).

Segundo ele, todos os terreiros “que pertencem às nações ioruba têm caracteres comuns”. Um deles é possuírem pelo menos dois *Exu*. O primeiro fica em uma casinha perto da porta de entrada, velando sobre o Candomblé, como se fosse o seu porteiro. Como ele tem o temperamento difícil (é colérico, ciumento e até maldoso, a casinha é mantida trancada para evitar que ele saia; e todo visitante deve oferecer-lhe um presentinho (charuto, níqueis, pedaço de fumo). O segundo *Exu*, denominado “compadre”, não é mau e fica enterrado no limiar da porta principal ou é colocado atrás da porta de entrada, protegendo a casa e seus habitantes contra malefícios e desgraças. Não há rivalidades entre os dois *Exus* (ou *Legba* no Daomé). Bastide descreve o cenário das casas de Candomblé da Bahia, que são muito semelhantes entre si:

Ultrapassado o portão e rendida homenagem ao *Exu* que o guarda, encontramos-nos diante de uma verdadeira aldeia africana, perdida no meio das árvores, das moitas, das ervas selvagens, formigando de gente por ocasião das festas e nunca despovoado, mesmo em dias comuns. Uma cabra, um carneiro erram por vezes de um lado para outro, à espera de serem sacrificados às divindades (1978, p.71-72).

Tanto na África quanto na Bahia, existe uma duplicidade de cultos: aos orixás e aos mortos (os ancestrais). Em ambos os locais, a casa dos mortos fica distante da casa dos orixás, porque estes temem a morte – “com exceção de Iansã,

que a venceu e que, por esta razão, é alguma vezes chamada a deusa dos cemitérios” (1978, p. 72). Com suas descrições (de espaços, tambores, potes e bandejas de alimentos, ervas, vestes litúrgicas guardadas em baús, compartimentos e salas específicas (os *peji*), santuários, imagens de santos católicos, esculturas africanas, toalhas bordadas com as insígnias da entidade), Bastide resume: “Tais são os elementos indispensáveis de todos os *candomblés*” (1978, p. 74). O espaço sagrado é “o espaço fechado entre os muros ou os limites do terreiro”, “delimitando unicamente o *candomblé*”.

Na África os espaços sagrados do Candomblé têm forma circular, o que não acontece necessariamente no Brasil, como registra Bastide: “O *candomblé* perdeu a forma circular, aceitou a forma quadrangular das habitações do Brasil, e seu teto não é mais uma abóbada” (1978, p. 82). Referindo-se aos diversos símbolos do Candomblé, Bastide afirma que “o símbolo mais importante continua sendo o poste central da sala de dança”. “Pois confere a este aposento do edifício um papel que ultrapassa singularmente o simples espetáculo coreográfico” (1978, p. 84). Quando os orixás dançam no corpo das filhas e filhos de santo, “o aposento se torna a própria imagem do mundo”. “O solo é a terra, o teto é o céu”. Com sua mímica os orixás imitam os elementos da natureza e ações dos homens: tempestade (Iansã), relâmpagos (Xangô), murmúrio dos regatos (Oxum), vagas do oceano (Iemanjá), ação dos caçadores (Oxóssi), dos ferreiros (Ogum), passagem de doenças epidêmicas (Omolu). O salão de dança se torna outra realidade: é o microcosmo, “o mundo reconstituído em sua realidade mística, que é sua verdadeira realidade”.

Os rituais copiam a união do céu e da terra e auxiliam o mundo criado a perdurar. Os quatro pontos cardeais são representados dos quatro cantos da sala e são consagrados pelo sacerdote. Assim, o espaço simbólico se transforma em espaço religioso, e os orixás podem baixar. Bastide diz que, dessa forma, o espaço do Candomblé conduz a “uma geografia religiosa”. E o mesmo sucede com o tempo, pois “cada mês, cada dia e talvez cada hora têm suas qualidades específicas, suas virtudes especiais, que os distinguem” (1978, p. 85). Quanto ao tempo, o que ocorreu foi que, para enganar a vigilância de senhores e capelães do engenho, o calendário africano mudou, adaptando-se ao calendário do branco colonizador, transportando para os dias de santos católicos as festas às suas divindades e ancestrais.

Confirmando o sincretismo dos cultos africanos com o Catolicismo, Bastide declara que “os candomblés fecham (...) as portas durante a Semana Santa” (1978, p. 93). E ele vê nesse detalhe uma certa “desafricanização”, oriunda do tempo da escravidão, quando os senhores não permitiam que os escravos dançassem na Semana Santa, o que estes não entendiam, mas obedeciam contrafeitos, fingindo ostentar a tristeza que os brancos demonstravam com a morte de Jesus. E assim o hábito permaneceu nos Candomblés.

Bastide (1978, p. 199 a 204) destaca a importância da “dança extática”, expondo que “o êxtase constitui o momento culminante das festas” e tem uma estrutura. Os deuses baixam à cabeça dos seus filhos seguindo uma sequência ordenada. Dessa forma, a dança extática “não é formada por simples aglomeração de êxtases individuais” nem de um “transe coletivo”. “Trata-se de um transe intermental”, de um jogo em que os vários transes se complementam, “formando um conjunto de estímulos e respostas” que segue um “cenário imposto pela tradição mítica”. *Ogum* e *Exu* são os primeiros a descerem e abrem o caminho para outros orixás, que vão baixando nas filhas de santo dispostas em uma ordem determinada, de acordo com a hierarquia dos deuses.

Mesmo tendo sofrido perdas e metamorfoses ao serem transportadas para o Brasil, as concepções religiosas africanas conservaram na Bahia muito da sua pureza. Na África, os orixás são considerados como antepassados de clãs, sendo as normas místicas identificadas com relações de parentesco. Como a escravidão destruiu os clãs africanos, os Candomblés se tornaram “famílias espirituais”, e “o terreiro substituiu o clã”. “O próprio candomblé como grupo humano é uma imagem da sociedade divina. As relações que nele se tecem entre os membros refletem as relações existentes entre os *Orixá*” (BASTIDE, 1978, p. 243). Verger (2000, p. 90), com suas vastas pesquisas, confirma que na África o orixá, como ancestral divinizado, é uma herança de família, sendo revelado a cada pessoa, pela consulta com um adivinho (geralmente pelas contas de búzios ou pelo colar de *Ifá*), qual é seu orixá protetor.

Como sociólogo, Bastide faz uma análise social e filosófica dos valores da mística africana, referindo-se à clássica distinção entre ter e ser, expondo como os filhos de santo passam a sentir todos os poderes do seu deus orixá. Quando o cavalo recebe um orixá, ele está simbolicamente refletindo o mundo mítico e especificamente o mundo mítico do orixá. Por isso não importa o sexo do mortal e

da divindade que baixa: filhos e filhas de santo recebem orixás masculinos ou femininos. O orixá de cabeça não precisa ter o mesmo sexo do seu filho ou filha. E o filho ou filha passa a repetir os gestos do seu santo ou sua santa naturalmente, “em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias”. Bastide relata a sensação de superioridade que sentia uma vendedora ambulante de acarajés da Bahia por ser filha de Xangô:

Apesar de sua pobreza e de sua vida trabalhosa, apesar de sua condição social, considerava-se certamente superior a muitas pessoas, mais ricas ou mais prestigiosas, que passavam a seu lado na rua. Pois através de Xangô se sentia existir de maneira mais plena que eles (1978, p. 245).

Um ponto fundamental do Candomblé é o compromisso do chefe de terreiro (como os *babalaôs*, *babalorixás*, *ialorixás*, sacerdotes em geral) para com todos os seus integrantes e também em relação aos orixás. Trata-se de um trabalho constante, cuidadoso, às vezes árduo e de muita responsabilidade. No interior do Candomblé, o *status* social não significa apenas uma hierarquia de direitos. Há papéis, encargos, deveres que são impostos pelas divindades e que devem ser rigorosamente obedecidos pelos filhos e filhas de santo, pois são deveres míticos. Segundo Bastide, “é a imagem do lugar ocupado pelo indivíduo na escala do ser”, e na antropologia africana “o homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco deles penetrou-lhe na cabeça” (1978, p. 246). Se os deuses cuidam dos homens, os filhos e filhas de santo, no Candomblé, fazem o mesmo, o que significa “um lento amadurecimento do *Orixá* em seu interior”. Dessa forma, “a hierarquia do *candomblé* é mais uma hierarquia de obrigações do que uma hierarquia de direitos” (1978, p. 248).

As obrigações com os orixás são mais imperiosas, porque eles se constituem a essência dessa religião; sem eles o Candomblé não sobrevive, pois os próprios orixás deixariam de existir. Há entre os santos e os mortais uma “solidariedade” religiosa, de prestações mútuas, de intercomunicação perene, como atesta Bastide:

Os *Orixá* só subsistem na medida em que são adorados, em que recebem alimentos que os fortifiquem, em que as pedras são lavadas no sangue dos animais sacrificados, em que se encarnam em seus cavalos. O santo que já não cavalga é um santo que está desaparecendo: diz-se que voltou para a África. [...] É o *Orixá* que dá ou que sustenta o ser, mas por sua vez o *Orixá*

necessita desse ser. Em certa medida, poder-se-ia definir o fenômeno religioso como um fenômeno de troca (1978, p. 249). [...] As divindades não podem existir senão sob condição de receber alimentos, sangue, infusão de ervas, oferecidas pelos fiéis (1978, p. 283).

Analisando a relação entre metafísica e mito e tomando o caso específico da religião africana, Bastide constata que “a metafísica se degradou em mito” e que nos candomblés há “um multidão e proliferação de imagens”. Com isso ele quer destacar o caráter humano dos orixás e do contato destes com os mortais. E afirma:

E é justamente então que o exemplo da Bahia nos parece particularmente esclarecedor. A história dos homens se introduz na metafísica e, com ela, toda a contingência das lutas políticas, de batalhas de clãs, dos choques de ambições de sacerdotes. [...] os *Orixá*, ao mesmo tempo, simbolizam as forças da natureza ou os compartimentos da realidade, e também os antepassados dos clãs ou das linhagens – clãs e linhagens que foram rivais (1978, p. 266).

Para Adékòyà, o Candomblé brasileiro se originou do orixá *Ogum*, que teria feito surgir o Candomblé nagô, modelo dos demais cultos no país. Assim, ele analisa “a transformação da entidade *Ògún* no candomblé brasileiro, partindo dos significados dos eventos rituais associados aos cânticos e à continuidade dos ritos a *Ògún* no contexto do culto afro-brasileiro” (1999, p. 121). Segundo esse autor, foi *Ogum* que abriu “os caminhos aos demais *Irúnmolê* encarregados de missões primordiais, tanto na existência humana quanto na construção do mundo” (1999, p. 121). Esse pesquisador considera “o culto de *Ògun* como paradigma no campo social africano e na comunicação com o mundo espiritual” (1999, p. 122). Na avaliação de Adékòyà,

O candomblé afro-brasileiro não pode ser entendido apenas como uma religião. É, sobretudo, uma comunidade representativa da cultura negra com as contingências do processo histórico e social sofrido pelo negro brasileiro, comparado a um cenário diverso daquele que ele se propõe representar, ou seja, o contexto situacional africano (1999, p. 123).

Adékòyà apresenta a ideia do Candomblé como “família mítica”, que seria mais forte que a relação sanguínea, embora aborde a relação de parentesco e de ancestralidade, que são centrais na religiosidade africana. Os adeptos do Candomblé estão unidos pela fraternidade, pela crença e por princípios da cultura social e psicológica do povo africano. Dessa forma, em seus rituais, os nagôs

brasileiros procuram representar as condições históricas e culturais africanas. Por meio de cânticos, gestos e atos mágicos e simbólicos, os ritos invocam os mitos, representando o “discurso performático” do Candomblé (ADÉKÒYÀ, 1999, p. 126-149), com personagens protagonistas e antagonistas e o uso da palavra, descrevendo o conjunto de ideologias de cada entidade. Ideologias, identidades, gostos, idiosincrasias são tão importantes no relacionamento e estudo dos orixás, que os autores do Candomblé geralmente trazem listas e quadros relacionando os nomes dos orixás com as características de cada um, indicando cores, animais, metais, aspectos da natureza, aspectos da sociedade e relações humanas, cerimônias típicas.

Como se vê, o Candomblé brasileiro é muito semelhante aos cultos africanos dos orixás. Isso deve ficar bem claro na sua diferenciação em relação à Umbanda, como religião brasileira que mostra um transcurso de afastamento das raízes africanas e dos orixás – o que significa seu distanciamento da bacia semântica-mãe e seu processo de construção própria, configurando-se uma nova bacia semântica.

2.3 SINCRETISMO ENTRE CATOLICISMO E CANDOMBLÉ

Em geral, todos os autores sobre as religiões de matriz africana no Brasil se referem ao sincretismo entre essas religiões e o Catolicismo como resultado da complicada relação entre os senhores brancos e os negros escravos. Os escravos tinham autorização para realizar nos domingos os seus “batuques”, quando dançavam, cantavam e invocavam seus deuses, disfarçando os ritos como folguedos e invocando nomes de santos católicos. Os colonizadores permitiam que eles tivessem essas distrações ou divertimentos para aplacarem sua nostalgia, não desconfiando que eles estavam invocando seus orixás.

Como eram grupos diferentes, faziam seus rituais separadamente, o que os senhores julgavam positivo, pois isso podia evitar que as diversas nações negras se unissem em rebeldia contra os brancos. Verger expõe o ponto de vista do Conde dos Arcos, sétimo vice-rei do Brasil, que, em 1758, declarou-se partidário dessas atividades dos negros, não por filantropia, mas “por julgar útil que os escravos guardassem a lembrança de suas origens e não esquecessem os sentimentos de aversão recíproca que os levaram a se guerrear em terras da África” (2002, p. 25) –

medida que não durou muito, pois os africanos, que sempre manifestaram sua revolta contra a escravidão, começaram mais tarde a se unir em levantes cada vez mais numerosos até a data da sua libertação total, em 1888.

Como precisavam despistar os seus senhores brancos, que se empenhavam em lhes inculcar o Catolicismo, para melhor dominá-los e também para salvar suas almas com a religião certa, os escravos fingiam aceitar essa imposição. Foi nesse processo que se deu o início do sincretismo entre os cultos africanos e o Catolicismo. Um sincretismo forçado e postizo no início. Não era um verdadeiro sincretismo entre os santos católicos e os deuses da África, pois ambas as partes, negros de um lado e senhores e clero de outro, desconheciam detalhes e verdadeiras características da religião um do outro. Verger diz que as duas religiões permaneciam separadas e registra uma constatação feita por Nina Rodrigues sobre a aceitação do Catolicismo pelos africanos:

A conversão religiosa não fez mais que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas, que em nada se modificaram. Concebem os seus santos ou orixás e os santos católicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos (VERGER, 2002, p. 27-28).

Mesmo usada como uma máscara, a “adesão superficial” ao Catolicismo preocupava os brancos católicos, pois

a constatação de que uma interpenetração se operava entre esta religião, considerada a *verdadeira*, e os cultos bárbaros, alimentou profunda inquietação: eram cultos que mantinham estranhas maneiras de pensar e de agir, que pareciam abalar a moral existente, e cujo poder sobrenatural era difícil negar ou medir (QUEIROZ, 1989, p. 31-32).

Porém, com o tempo, descendentes de africanos e mulatos, cada vez mais numerosos, acabaram ficando com duas religiões, pois, “educados num igual respeito pelas duas religiões, tornaram-se (...) tão sinceramente católicos quando vão à igreja, como ligados às tradições africanas, quando participam, zelosamente, das cerimônias de candomblé” (VERGER, 2002, p. 28). Verger aprofunda a ideia: “É difícil precisar o momento exato em que esse sincretismo se estabeleceu. Parece ter-se baseado, de maneira geral, sobre detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos” (2002, p. 26). Assim, cada orixá africano equivale, nesse processo de sincretismo, a um santo ou santa da

igreja católica, como descrevem as obras brasileiras sobre o Candomblé e a Umbanda.

A igreja católica havia separado as etnias africanas em diferentes confrarias religiosas, dando-lhes nomes também diferentes, sob a égide de santos católicos. Assim, para as cerimônias católicas, os negros de Angola, os daomeanos (gêges), os nagôs (kêto) reuniam-se em locais distintos. Porém, nas primeiras décadas do século XIX, já distantes no tempo as antigas guerras africanas, com alguns negros já libertos e com maior número de descendentes nascidos no Brasil, as novas condições facilitaram a união progressiva dos africanos na realização de seus cultos e na formação dos primeiros terreiros.

Posição diferente quanto ao sincretismo apresenta Diamantino Fernandes Trindade, professor universitário de Religiões Afro-Brasileiras, pós-doutor em Educação, sacerdote umbandista e historiador da Umbanda. Ele considera o fenômeno do sincretismo do catolicismo para o Candomblé, mas não para a Umbanda. Em *História da Umbanda no Brasil* (2014), Trindade escreve:

No Candomblé houve um sincretismo dos Orixás com os Santos Católicos. Já na Umbanda, ocorreu o contrário. Em ambos os cultos ocorreram outros tipos de sincretismo, principalmente aquele relativo aos elementos e fenômenos da natureza (2014, p. 30).

Ele cita exemplos de povos que prestavam culto a plantas, árvores e outros elementos da natureza, como acontece nos cultos aos orixás, que fazem cerimônias e homenagens em pedreiras, cachoeiras, lagos, matas, mares. Nesses elementos naturais é onde “se concretizam as forças sutis comandadas pelos Orixás” (TRINDADE, 2014, p. 31). Trindade afirma que o sincretismo é necessário porque os “seres humanos ainda não conseguem fazer muitas abstrações”.

Especificamente quanto ao sincretismo ocorrido no Brasil entre a religião católica e os cultos africanos, Trindade afirma: “A sobrevivência dos cultos africanos tornou-se possível no sincretismo *Orixá-Santo Católico*, que inicialmente tinha a intenção de fazer desaparecer as tradições religiosas africanas” (2014, p. 50).

A etnia negra foi desmantelada na complexa e difícil relação com o colonizador branco nos primeiros séculos da escravidão. Na África os sacerdotes especializados tinham seus locais de culto, em confrarias e conventos, especialização impossível no Brasil, onde os negros perderam valores da sua

cultura e estavam privados de condições mínimas (materiais e de liberdade) para manterem essa tradição africana. Mesmo vindo de regiões diferentes da África, suas religiões tinham em comum o fato de se realizarem em núcleos familiares e clãs, em estruturas aldeãs e comunitárias, em meios biogeográficos especiais, com florestas, savanas, vegetação e animais das suas regiões. Trindade registra: “O tráfico negreiro violou tudo isso e os escravos foram obrigados a se adaptar a uma sociedade fundamentada no patriarcalismo, no latifúndio, no regime de castas étnicas” (2014, p. 48).

Por motivos mercantilistas e como estratégia para evitar que os escravos se unissem em rebeliões ou fugas, os compradores procuravam separar famílias, nações e lotes de negros, misturando as várias origens. Daí surgiu “a primeira dificuldade da prática de um culto em função das várias línguas faladas pelos negros de uma mesma senzala” (TRINDADE, 2014, p. 48-49). Bantos não podiam cultuar seus ancestrais, daomeanos e iorubanos não podiam manter sua religião familiar.

Porém nos lotes de escravos havia sacerdotes, médicos-feiticeiros, adivinhos, que eram conhecedores dos ritos africanos e interessados em cultivá-los mesmo fora da África. Assim, conseguiram manter, com o tempo, uma certa união entre os negros naquilo que eles tinham em comum, que era a crença nos orixás (ou em inkices, voduns¹¹² e outros tipos de entidades). Trindade avalia de modo positivo esse fenômeno, enxergando nele um primeiro tipo de sincretismo, ocorrido entre os próprios cultos africanos. Para ele, “esse culto comum, além de ser o primeiro esboço de síntese, era um elo de resistência e solidariedade entre os cativos” (2014, p. 49). Até na mudança dos pedidos aos deuses africanos havia uma comunhão de pensamento entre os negros. Na África eram realizadas cerimônias para a fecundidade e abundância de lavouras, colheitas, rebanhos e mulheres, o que não era interessante no Brasil, pois significava mais trabalho nas terras e mais filhos nascidos como escravos.

Percebendo que seria impossível evitar os rituais dos escravos e vendo também que o trabalho deles rendia mais quando podiam realizar suas danças e cantorias, a Igreja Católica passou a permitir e até incentivar, fazendo coincidir as cerimônias dos negros com festas católicas e com os santos padroeiros. Dessa forma, diante das imagens de santos católicos, os negros podiam dançar

¹¹² Orixá, inkices e voduns são as principais e mais conhecidas entidades dos cultos de matriz africana.

ritualisticamente, sem castigos, cultuando seus mitos, sem que os brancos desconfiassem – ou, pelo menos, com menor perigo de repreensão. Trindade avalia: “O sincretismo não é mais simplesmente o resultado do encontro de duas civilizações: resulta em definitivo do encontro entre o inconsciente do negro e do branco” (2014, p. 51).

Segundo Trindade, os negros entenderam que deviam se unir, ainda mais por terem em comum a crença nos orixás. Perceberam também que sem solidariedade não haveria liberdade, que era objetivo de todos. Nas palavras de Trindade, os negros

Sentiram que o branco explorava suas rivalidades naturais e suas línguas diferentes. Suas lideranças passaram, então, a buscar o único meio de fazer com que houvesse uma ligação mais intensa entre eles. Perceberam que, com exceção dos negros mandingas, que eram muçulmanos, a maioria trazia a crença nos Orixás (2014, p. 55).

Assim, passaram a ter um vida religiosa dupla. À noite, quando os senhores e muitos negros dormiam, os iniciados ou os que desejavam se iniciar procuravam a natureza para darem suas obrigações aos orixás. Porém no dia seguinte continuavam as aparências de obediência às crenças católicas. Trindade relata:

No dia seguinte à iniciação, para que não houvesse suspeita do ocorrido, o iniciado devia mostrar-se na igreja. Essa prática ficou muito famosa nos candomblés de Salvador, na Bahia, onde o iniciado era obrigado a assistir a uma missa na Igreja do Senhor do Bonfim, prática que ainda hoje é usada (2014, p. 55).

Começaram assim as raízes de um sincretismo mais verdadeiro entre católicos e candomblecistas. O culto dos negros não era mais totalmente igual ao culto que praticavam na África, porque “reunia elementos das várias nações africanas” e se acrescentava dos costumes cristãos impostos pelos senhores brancos. “Essa primeira ligação cultural religiosa recebeu o nome de Candomblé. O negro passou, assim, a homenagear o seu Orixá diante de uma imagem de um Santo Católico, resultando daí o início do sincretismo de crenças e divindades de vários aspectos” (TRINDADE, 2014, p. 56).

O negro, ao cumprir sua obrigação para com o orixá, retirava do lugar sagrado uma pedra denominada de *otá*. Pelo resto de sua vida, aquela pedra seria

cultuada como um objeto sagrado. Como as imagens dos santos católicos eram geralmente esculpidas em madeira, o negro, “para não trair os seus deuses de origem, escavava a imagem do santo e guardava dentro dela a pedra do seu orixá. Dessa forma, fitando a imagem do santo, na verdade ele reverenciava o orixá representado na pedra escondida no interior da imagem.

Progressivamente cada orixá passou a ser identificado com um santo ou uma santa. *Ogum*¹¹³, por exemplo, foi relacionado às imagens de santos guerreiros, como São Jorge, São Roque, São Lázaro, São Miguel e outros, que os portugueses cultuavam em agradecimento por suas vitórias contra os índios brasileiros. Trindade escreve um trecho poético sobre esse detalhe do sincretismo:

Nos seus sonhos de liberdade, o negro africano via em Ogum, o Orixá da guerra, a força de que necessitava para conseguir liberdade. Um dia o negro empunharia a lança e a espada de Ogum, mataria os brancos, vingando amigos e parentes mortos por estes e tomaria de uma de suas embarcações e voltaria à sua terra natal. Seria Ogum que os ajudaria na batalha e lhes daria força e coragem de que tanto necessitavam (2014, p. 57).

Por sua vez, Bastide oferece uma interpretação do sincretismo com base na lógica do pensamento africano. Primeiro ele se pergunta, tomando como parâmetro a lógica ocidental na análise da identificação entre orixás e santos católicos:

Tal identificação choca nossa compreensão: como é possível que um deus africano seja ao mesmo tempo divindade negra e santo de outra religião? [...] A maior parte dos fiéis, que se julgam tão bons católicos quanto bons africanos, respondeu-me por uma tautologia: o *Orixá* é o santo, porque são a mesma coisa (1978, p. 271).

Para Bastide, os negros da Bahia e do Recife conseguiam “pensar ao mesmo tempo estes dois termos contraditórios aos olhos ocidentais. Ele afirma que “o africano compreende as contradições lógicas”. Um *babalaô* deu-lhe uma resposta com base na conveniência: “A religião católica foi imposta ao negro; foi por política que ele ligou seus *Orixá* aos santos; e hoje prossegue nessa conduta para não ser molestado” (1978, p. 272). Porém, partindo da premissa de que “o pensamento africano é tão lógico quanto o nosso”, ele considera que “o africano pensa por

¹¹³ “Ogum é, provavelmente, o deus iorubá mais respeitado e temido” (VERGER, 2002, p. 87. É o orixá do ferro, das armas metálicas, da tecnologia, de técnicas de produção e de outros atributos que lembram força e luta.

participação” e que “o africano não leva em consideração contradições objetivas”, juntando dois raciocínios: a lei da participação e o princípio da não-contradição. O processo de participação religiosa é visível nos ritos, em que homens, objetos, plantas, divindades se relacionam miticamente dentro de um cosmo definido sob “condições bem determinadas”, pressupondo “toda uma manipulação sagrada” – dentro das condições estabelecidas, “parece que a participação pode ligar entre si seja o que for” (BASTIDE, 1978, p. 273). Levando em conta, por outro lado, que a lógica do africano não enxerga contradição onde o ocidental vê princípios inconciliáveis, pode-se compreender o sincretismo entre os orixás e os santos católicos, bem como por que os escravos começaram a participar dos ritos africanos por imposição e mudaram seu pensamento aos poucos, e por que tais santos acabaram se incorporando na crença dos candomblecistas de um modo concreto e fiel, sendo os santos reverenciados juntamente com os deuses africanos.

Edison Carneiro, pioneiro e clássico nos estudos dos rituais africanos, faz, em *Candomblés da Bahia* (1948), uma rápida análise desse sincretismo – que se processa no interior dos cultos africanos e em diálogo com cultos cristãos –, destacando a superioridade do Candomblé como religião que atende aos fiéis de modo direto e efetivo, ao contrário do Catolicismo e do Espiritismo. Segundo ele, essa é a causa principal da sobrevivência do Candomblé:

O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e **registros** católicos na sala de festas, mas os seres que vêm ao **terreiro** são legítimos deuses africanos [...]. Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e com os ancestrais. Não se trata de uma vaga comunhão espiritual, simbólica e remota, como no catolicismo, nem de uma simples ligação passageira e acidental com os mortos, como no espiritismo. Os dois mundos se confundem no candomblé. Os deuses e os mortos se misturam com os vivos no **terreiro**, ouvem as suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédio para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar da sua beneficência. Eis a razão do extraordinário vigor do candomblé, que tem resistido com sucesso ao terror policial e às campanhas alarmistas dos jornais (1948, p. 11) – (grifos do original do autor).

Sobre o sincretismo com o Cristianismo, Edison Carneiro declara que nos barracões de Candomblé “há sempre inscrições lembrando a onipotência de Deus, como: “Deus esteja nesta casa” (1948, p. 17). Já com relação à sua referência ao

sincretismo com os indígenas brasileiros, é preciso considerar a observação de Sangirardi Júnior (1988) sobre o detalhe de que o próprio indígena nunca participou diretamente do processo, tendo alguns elementos da sua cultura, como as plantas (a exemplo da jurema) sido levados aos candomblés pelos brancos. Sangirardi Júnior afirma que “o branco começou a impor sua religião ao negro antes mesmo deste chegar ao Brasil” (1988, p. 38), argumentando que o tráfico era para libertá-los de suas “crenças bárbaras”, levando-os “ao seio da Santa Madre Igreja”. Assim, os navios “tumbeiros”¹¹⁴ (tumbas dos cativos nas viagens transoceânicas) tinham nomes de santos da Igreja Católica.

E um próprio membro da Igreja Católica se dispôs a estudar as religiões africanas no Brasil, tentando compreender o poder delas e sua relação com o Catolicismo. Assim, Raimundo Cintra (Frei Raimundo O. P.), em *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro* (1985), tenta “examinar imparcialmente o desafio apresentado pelos cultos afro-brasileiros à Igreja Católica no Brasil e, especialmente, à sua ‘práxis’ pastoral” (1985, p. 9), instigado pelo “fenômeno da persistência e da contínua expansão dos cultos de origem africana” no país mesmo depois de “mais de quatro séculos de evangelização e catequese”. Quanto ao sincretismo afro-brasileiro, ele cita Thales de Azevedo, que entende como sincretismo a “fusão ou compenetração recíproca das culturas”. Cintra compreende com Thales de Azevedo que na relação entre africanos e católicos no Brasil:

Há entendimento tácito entre a Igreja Católica e os grupos africanos no Brasil. Não há intolerância ou repulsa, mas sim desejo de compreensão. A convivência entre as duas religiões tem sido muito plástica e compreensiva. Este é o resultado de três séculos de contatos, no início ásperos e antagônicos, mas que, desde a fundação das irmandades de negros, tornou-se uma verdadeira aproximação, mais do que isso, uma verdadeira simbiose e complementaridade (CINTRA, 1985, p. 84).

Cintra refere-se também a um artigo da antropóloga Juana Elbein dos Santos, *Negritude versus Sincretismo* (1977, n. 7), que ele julga uma contribuição valiosa. De acordo com Cintra, a antropóloga considera que a permanência dos elementos básicos da cosmovisão nagô se deu através de um processo de reinterpretções de mitos e ritos dos africanos em diáspora (fora da África) que

¹¹⁴ Tumbeiro: Relativo a tumba. Navio negreiro, em geral de pequeno porte (200 toneladas, ou menos, de deslocamento), que fazia o tráfico para o Brasil em condições tão precárias que grande parte da carga (30 a 40%) morria durante a viagem. Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, verbete.

conservou “fragmentos de uma continuidade neo-africana, de um *ethos* básico, diferente e específico” (CINTRA, 1985, p. 87). Dentro da totalidade da cultura e religiosidade africana e católica, houve continuidades e descontinuidades, retenções, inovações, reelaborações. Para essa estudiosa, na diáspora dos africanos, “a religião foi o mais poderoso transmissor dos valores essenciais da negritude”. Os valores da cultura africana resistiram a fortes pressões graças a sua “extraordinária plasticidade”, e os cultos africanos se acomodaram à nova realidade “sem embranquecer-se”.

Esse autor conclui sua obra (1985), fazendo uma avaliação do posicionamento e ação da igreja católica, que, no início do processo de entrada dos negros, adotava uma postura mais rígida e dogmática. O autor admite que houve uma “pedagogia falha na catequese dos escravos africanos” (1985, p. 96), com a insistência do batismo e diversas celebrações católicas. A igreja demonstrava preconceito, rejeição, condenação à cultura africana. Mas também reconhecia a crueldade, os maus-tratos, os abusos e tormentos, o excesso de trabalho infligidos aos escravos. E finalmente, com o tempo, a Igreja Católica abriu-se para uma recepção diferente aos africanos, na tentativa de integrá-los na religião católica. Estabeleceu certa correspondência entre entidades negras (eguns, zumbis, pretos velhos) e a devoção às almas do Catolicismo português. E começou a difundir mais as imagens de santos descendentes de mouros, que tinham a pele mais escura, com destaque para São Benedito, o mais popular. Cintra escreve:

Para melhor integrar os escravos africanos na religião católica e talvez para combater as divindades de seus países de origem, a Igreja e sobretudo as ordens religiosas começaram a pregar e a difundir a devoção aos santos de cor e a arrolar os escravos negros em confrarias especialmente a eles destinadas (1985, p. 109).

Ele fala ainda do relativo sucesso das confrarias, confirma que “os portugueses rechaçavam os negros de suas igrejas” (os negros assistiam às missas do lado de fora das igrejas ou em horários diferentes) e considera a permanência dos cultos negros como um ato de deficiência do trabalho da Igreja Católica:

Podemos concluir que, de um lado, o conjunto impressionante de erros e deficiências da evangelização e da catequese – erros e falhas que só em parte a mentalidade da época pode escusar – e, de outro lado, as próprias imperfeições do catolicismo lusitano na metrópole e nas colônias, ajudam-

nos a compreender a permanência e a expansão dos diversos cultos de origem africana no Brasil. São fatos que devem ser levados em conta no exame da controvertida questão acerca do sincretismo afro-brasileiro (1985, p. 113).

Diante dessa conclusão, percebe-se que Cintra não leva em conta o *ethos* africano, a profundidade da cultura e do sentimento religioso entranhado na alma e no psiquismo do escravo negro, julgando que a permanência e a expansão dos cultos africanos deveu-se simplesmente à deficiência da Igreja Católica em inculcar a sua religião – como algo que ela poderia facilmente fazer desde que com a habilidade e eficiência necessárias. Ou seja, para ele, as religiões africanas existem no Brasil simplesmente porque a Igreja Católica não foi competente o bastante para extirpá-los. Porém houve a permanência e a expansão, houve o sincretismo, apesar de perdas de traços africanos. Ele escreve:

Poderíamos acrescentar que o candomblé, apesar do seu esforço heroico para conservar sua identidade ou sua africanidade, sofreu necessariamente as consequências da violenta mudança de ambiente. [...] Passou necessariamente por uma fase de *transição* e de recomposição *favorável ao sincretismo* (1985, p. 146).

O *ethos* africano permaneceu, porém se alterou em contato com outros *ethos*, surgindo então algo novo. Cintra registra:

Desde o candomblé dos caboclos até a umbanda, passando pela macumba, pelos batuques e por outros cultos sincretistas, observa-se o fenômeno da *desafricanização progressiva* dos cultos mais antigos, originários da África. A influência do Kardecismo acabará por fazer desaparecer alguns dos elementos mais significativos desses cultos (1985, p. 77-78).

Esse é também o pensamento de Roger Bastide. Mais que justaposição ou interpenetração de culturas, o sincretismo afro-brasileiro é visto por Bastide, em *As religiões africanas no Brasil* (1971), como o nascimento de uma nova cultura, formada com traços das culturas em contato. Em suas conversas com adeptos dos cultos afro-brasileiros, Bastide (1971, p. 360) ouviu do povo observações que enalteciam esses cultos em comparação com as religiões envolvidas (Catolicismo, Espiritismo). Diziam que a religião africana e o Catolicismo coincidem no fato de as pessoas possuírem anjo da guarda, mas os católicos não sabem quem são seus anjos, enquanto que os africanos sabem até o nome do seu anjo, que é o seu orixá

de cabeça. Outra semelhança é que orixás e santos viveram outrora na terra, mas o católico canoniza seus santos, enquanto os africanos não canonizam, e os orixás se manifestam o tempo todo, descendo ao corpo dos fiéis pelo transe – que é proibido no Catolicismo.

Tratando do sincretismo, Bastide (1971, p. 172-179) diz que houve no Brasil, durante a escravidão, “dois catolicismos distintos”. Nas confrarias dos negros (bantos, nagôs, daomeanos), criou-se uma espécie de “catolicismo negro”, havendo também procissões, missas e festividades separadas – em que se mesclavam elementos das duas religiões. Essas festividades e as congadas representaram “nichos” em cujo interior “o negro pôde guardar preciosamente seus deuses ou seus espíritos, para melhor adorá-los”. Os escravos sentiam-se protegidos pelos seus ancestrais e por suas divindades, mesmo realizando cerimônias católicas – que não entendiam e nas quais não confiavam. Resume Bastide:

Se bem que o catolicismo, ligando-se à religião africana, desnaturou-a, é preciso dizer que, pelo menos no início, foi a religião africana que desvirtuou o catolicismo. Aceitando o culto dos santos, mas tirando-lhes parte de seu significado, para dele não considerar senão o que poderia interessar a uma economia de troca, de dotes e contradotes, de trocas sem investimentos celestes. Isto fez com que o cristianismo não tenha sido para os escravos uma compensação à sua sorte, uma sublimação de seus sofrimentos (1971 p. 202).

Quanto à comparação entre Candomblé e Espiritismo, ambos possuem em comum o transe mediúnico (possessão). No entanto o Espiritismo trabalha apenas com os espíritos, que se manifestam através da mediunidade dos encarnados. Já nos cultos africanos, existe uma diferença entre orixás (são “encantados” e não mortos) e *eguns* (alma dos mortos), e os *eguns* não se manifestam na possessão, não “descem”, eles falam “de fora”; quem desce nos cavalos são os orixás, que não são exatamente almas de mortos. Além disso, o Espiritismo é triste: a sala fica em “penumbra lúgubre”, as pessoas ficam sentadas em bancos, de cabeça baixa, em concentração, algumas emitindo sons como “fungadelas”, “soluços”, “inspirações prolongadas”. Já a religião africana é alegre, celebrando-se com músicas, cantos, danças, “num clima de festas”.

Lísias Nogueira Negrão (1996) comenta a distinção que Ortiz faz sobre o processo de sincretismo entre os cultos negros e o cristianismo encontrado no Brasil. Para Ortiz, no caso do Candomblé, houve de fato sincretismo, no sentido já

exposto. Porém na Umbanda não ocorreu sincretismo. Ortiz considera que houve uma síntese, afirma que a Umbanda é sincrética. Trata-se de uma religião nacional, que se define como brasileira e não como africana. Outro detalhe apontado por Negrão é que a Umbanda herdou mais do Espiritismo (cuja entrada no Brasil se deu no segundo quartel do século XIX) que do Catolicismo, que havia chegado com os portugueses no início do século XVI, desde o “descobrimento” do Brasil. Nesse sentido, ele combate Renato Ortiz (1999), um dos maiores estudiosos da Umbanda. Escreve Negrão:

Embora Ortiz pareça privilegiar o catolicismo como influência religiosa moralizadora mais atuante sobre o imaginário umbandista, teremos ocasião de demonstrar que é antes o Kardecismo que exerce tal papel, filtrando os valores cristãos pelas suas concepções peculiares de caridade e de evolução cármica. O mesmo acontece com a racionalização: o discurso cultivado e pseudocientífico dos autores umbandistas, analisado pelo autor e interpretado como fonte de legitimação, provém da tradição filosófica e científica kardecista. Não é por acaso que ele centrou sua análise em textos de autores cuja maior influência religiosa é notoriamente esta (1996, p. 31-32).

Outro autor que se posiciona contra a ideia de sincretismo para a Umbanda é Diamantino Fernandes Trindade, que afirma, em *História da Umbanda no Brasil* (2014), apontando também para a diversidade de Umbandas:

Antes de ser sincrética, a Umbanda é eclética, é abrangente. O Movimento Umbandista da atualidade é eclético na sua plenitude, pois dá oportunidade a todos os seus filhos, independentemente do grau de consciência, de se reintegrarem com o Sagrado, utilizando ou não o sistema sincrético. Não importa se estão nas encruzilhadas de esquina, com seus ebós, farofa e velas pretas, ou se estão meditando sobre os aspectos esotéricos da religião. Todos estão na Umbanda (2014, p. 32).

Já Negrão (1996), narrando a história da Umbanda por meio de longa e extensa pesquisa, adota o conceito de sincretismo para o surgimento da Umbanda, concordando com a autora Eliane Trindade quanto à concepção de síntese dialética entre o *ethos* africano e os significados cristãos universalizados, racionalizados e moralizados do Catolicismo. Fundamental na distinção entre Umbanda e Candomblé, esse aspecto será mais aprofundado na última parte do nosso trabalho, que trata especificamente da Umbanda.

2.4 DIFERENÇA ENTRE UMBANDA E CANDOMBLÉ

Estudiosos alertam que não se deve confundir Umbanda e Candomblé, apesar de algumas características comuns ou semelhantes (orixás, cantos, danças, objetos de fetiche, amuletos, colares, roupas específicas, mistério, magia, altares, ervas, etc.). O Candomblé possui um ritual bastante complexo, seguindo linguajar e fundamentos de tribos de origem africana (Kêto, Gêge, Ijexá), que diferem entre si em alguns aspectos (orixás, práticas ritualísticas). Por essa diferenciação da origem, os candomblés são chamados de “cultos de nação”, correspondendo os cultos às nações (grupos) africanas.

Pelos estudos que efetuamos sobre o Candomblé e a Umbanda, constatamos que o primeiro é uma religião africana criada no Brasil, e a segunda é uma religião brasileira formada com aspectos da cultura africana. Embora esteja presente no Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e praticamente todos os estados brasileiros, o Candomblé é mais expressivo no Nordeste, principalmente em São Luiz do Maranhão, em Recife, com grande destaque para a Bahia, onde existe a maior concentração de negros no Brasil – a Bahia é a “Miniáfrica” de Bastide (1987, p. 68)

Criação popular e formado na maior parte pelas mãos dos negros, de acordo com tradições dos antepassados da África, e praticado em terreiros, entre o povo pobre, o Candomblé se distancia da Umbanda, formada na cidade – talvez por não ficar presa a tradição tão forte a Umbanda tenha se diversificado tanto.

Não existe apenas um Candomblé. Os autores falam sempre no plural, “os Candomblés”, mas isso em razão da diferença das nações africanas que originaram cada um em regiões diferentes do Brasil. Assim, há o Candomblé da Bahia, o Candomblé do Maranhão, o Candomblé de Recife, e outros. Porém, pelo que se percebe, esses Candomblés conservam-se mais ou menos como foram criados, não se alterando muito com o passar do tempo.

Na diferenciação entre Umbanda e Candomblé, Raimundo Cintra (1985, p. 78) apresenta um quadro comparativo proposto por Dr. Armando Cavalcanti Bandeira, “um conhecido umbandista”. O quadro, em itens enumerados, sintetiza elementos e práticas das duas religiões. Embora resumido e esquemático, auxilia os leigos na diferenciação entre os dois cultos – talvez o quadro fosse mais rico e apresentasse mais diferenças se fosse produzido nos dias de hoje.

Aspectos dominantes do candomblé

- 1 — Ritual fixo de uma nação africana.
- 2 — Uso da língua e costumes africanos.
- 3 — Vestes coloridas, e insígnias de cada orixá.
- 4 — Altar interno conforme as usanças africanas.
- 5 — Festas públicas só para as divindades.
- 6 — Preparação dos adeptos: longa, secreta e segregada.
- 7 — Teme, de algum modo, as almas.
- 8 — Não aceita, no geral, a reencarnação.
- 9 — Base: raízes mosaicas e maometanas.
- 10 — Sacrifício animal.
- 11 — Orquestra ritual constante.
- 12 — Batiza e consagra.

Aspectos dominantes da Umbanda

- 1 — Ritual variando pela origem.
- 2 — Vestes, em geral, brancas.
- 3 — Altar com imagens católicas, pretos-velhos e caboclos.
- 4 — Sessões espíritas, formando agrupamentos dispostos em pé, em salões ou terreiros.
- 5 — Desenvolvimento mediúnico normal na corrente.
- 6 — Bases: africanismo, espiritismo, amerindismo, catolicismo, ocultismo.
- 7 — Serviço social constante, nos centros.
- 8 — Finalidade de cura material e espiritual.
- 9 — Magia branca.
- 10 — Batiza, consagra e casa.

Evidentemente, nenhum estudioso das religiões afro-descendentes confunde Umbanda e Candomblé. Os autores são os primeiros a frisar essa diferença, que é criada e vivida pelos adeptos desses cultos. Renato Ortiz (1999) leva a diferença inclusive ao aspecto do sincretismo. Em artigo intitulado *Do sincretismo à síntese*, ele “entende a Umbanda como síntese, no sentido positivista do termo, de influências culturais diferenciadas quanto à precedência” (NEGRÃO, 1996, p. 30). Confrontando Umbanda e Candomblé, Ortiz considera que católicos, afro-descendentes e kardecistas se fundiram e geraram um produto novo, sem predomínio de nenhum dos três elementos formadores. Já no Candomblé houve a “manutenção privilegiada da matriz africana”, que se manteve, porém adotando

traços do Catolicismo, em processo de sincretismo.

O próprio Ortiz, em *A morte branca do feiticeiro negro* (1999), declara:

Visto que nossa tese coloca o problema da integração da religião umbandista na sociedade brasileira, pareceu-nos interessante comparar a Umbanda com as práticas do candomblé¹¹⁵. Esta comparação permite ressaltar as diferenças entre duas modalidades religiosas que, embora tenham raízes comuns, encontram-se hoje em oposição. Com efeito, pode-se opor Umbanda e candomblé como se fossem dois polos: um representando o Brasil, o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro (1999, p. 16).

Ele não concebe o Candomblé na sua pureza africana, o que seria impossível, pois, necessariamente, o transporte para outro país e a convivência em outra sociedade já acarretariam mudanças inevitáveis. Ortiz entende o Candomblé como o resultado de uma *bricolage*, no sentido de Lévi-Strauss¹¹⁶, significando uma leitura intuitiva (e sem conhecimento) que os negros teriam feito sobre a cultura brasileira. Para o Candomblé, “a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado”. Ortiz considera então que há uma ruptura entre Umbanda e Candomblé. Para a Umbanda, a África não é fonte de inspiração do sagrado.

Embora tenha havido expressiva contribuição do material trazido pelo negro, a Umbanda realizou um trabalho de “embranquecimento” desse conteúdo, conforme está inscrito no título desse livro de Ortiz (houve uma morte branca do feiticeiro negro). Ortiz inclusive, nessa obra, escreve “Umbanda” com inicial maiúscula e “candomblé” com inicial minúscula. Interpretamos essa diferença como uma valorização da Umbanda e uma desvalorização do Candomblé (nós optamos por escrever ambas as palavras com inicial maiúscula, e adotamos o mesmo estilo para o nome das demais religiões – a Catolicismo, Kardecismo). Para o Candomblé “a África conota a ideia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro”. Sob esse aspecto, “a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela tem consciência de sua brasilidade, ela *se quer* brasileira” (ORTIZ, 1999, p. 16).

Ortiz acrescenta que, dessa forma, a Umbanda é uma religião endógena,

¹¹⁵ Ortiz escreve Umbanda com inicial maiúscula, mas candomblé com inicial minúscula.

¹¹⁶ *Bricolage*, em Lévi-Strauss (que foi o primeiro a usar o termo nesse sentido), significa um conhecimento “até então chamado de primitivo” (que se guia pela intuição). Adriana Vinholi Rampazo e Elisa Yoshie Ichikawa, em “Bricolage: a Busca pela Compreensão de Novas Perspectivas em Pesquisa Social. Em http://www.anpad.org.br/diversos/trabalhos/EnEPQ/enepq_2009/ENEPQ64.pdf.

nacional, resultado de uma síntese brasileira, opondo-se, como tal, a outras religiões importadas, como o Catolicismo, o Protestantismo e o Kardecismo. Ele se refere aos chefes das tendas de Umbanda, que são mulatos ou brancos da classe média que leram livros esotéricos, são antropólogos ou africanistas. Dessa forma essas pessoas que estão à frente da Umbanda puderam passar de um “sincretismo espontâneo” para um “sincretismo refletido” – sendo, portanto, diferente do sincretismo de *bricolage* do Candomblé. Assim, Ortiz declara que está confirmado “o caráter de síntese e de brasilidade da Umbanda”, diferentemente do Candomblé.

Os estudiosos da Umbanda afirmam que ela está em expansão, o que está comprovado pelo surgimento ininterrupto de novas linhas (novos desdobramentos) da Umbanda – tanto que se criou a significativa expressão “as muitas bandas da Umbanda” para expressar esse fenômeno de crescimento. Porém o mesmo não acontece com o Candomblé, que continua ligado às suas origens africanas. Muitos candomblecistas viajam para a África a fim de conhecer ou se encontrar e realizar estudos ou trabalhos com feiticeiros africanos, muitas vezes diretamente em florestas, onde residem muitos desses feiticeiros, em condições semelhantes às de seus antepassados. A Umbanda, no entanto, criada no Brasil, pelas mãos de intelectuais, encontra-se à mercê de possíveis interpretações diferentes que lhe der cada pensador ou cada grupo de pensadores que se dedicam ao seu estudo e culto. Assim, nada impede que a Umbanda se diversifique, originando novas “bandas”. Por isso pode-se dizer que o Candomblé é fechado e preso, enquanto a Umbanda é livre e aberta.

Negrão analisa o trabalho de Bastide em *As religiões africanas no Brasil* (1971), dizendo que este priorizou o Candomblé como paradigma de religiões africanas, tendo se dedicado pouco à Umbanda. Na Umbanda Bastide teria visto mais uma ideologia que uma religião. O proletariado negro, principalmente de São Paulo, uma classe nascente, integrava-se à sociedade da época e buscava uma forma religiosa mais amena que o Candomblé. Para Bastide o negro não aceitou verdadeiramente as religiões do branco, o Catolicismo e o Protestantismo. Assim, ao tratar dos problemas do sincretismo religioso no Brasil envolvendo as religiões africanas, Bastide se refere ao processo de “retorno à África” (1971, p. 359). Se no Candomblé, houve um “retorno à África”, na Umbanda ocorreu uma acomodação do proletariado negro no Brasil, com uma religião mais leve.

No período escravista houve a “ilusão da catequese” (expressão de Nina

Rodrigues, citada por Roger Bastide, 1978, p. 181), quando os negros decoravam o catecismo sem lhes apreender o sentido. Porém hoje, intencionalmente, a Umbanda busca cristianizar-se cada vez mais, fazendo desse fenômeno uma das suas maiores distâncias em relação ao Candomblé. Essa é, portanto, uma significativa diferença entre Candomblé e Umbanda – junto, evidentemente, com as demais distinções de cultos, cerimônias, rituais.

Coerentemente às teorias desenvolvidas por Durand (nas obras já citadas), pode-se fazer a mitoanálise do Candomblé, bem como a interpretação do seu regime (pela dicotomia regime diurno *versus* regime noturno). Porém essas tarefas não fazem parte dos objetivos da nossa pesquisa. Mesmo assim, podemos tecer alguns comentários.

Queremos destacar um ponto fundamental na classificação do regime dos cultos afro-brasileiros. Nitidamente a mitologia dos orixás é do regime noturno, por expressar um *ethos* social e um imaginário religioso que eufemiza todos os aspectos da vida (como expusemos no primeiro capítulo), não conhecendo a noção de pecado e remissão de pecados, de vida mística e santificada, de perdão divino, de castigo de Deus, de inferno e diabo, de salvação da alma. Essa era a realidade da África dos orixás.

Mas a realidade brasileira era outra quando aqui chegaram os cativos africanos. Era a sociedade cristã, ocidental, letrada, de brancos europeus. Só o fato de terem sido retirados do seu espaço e cultura e terem sido transportados para outro país, outra sociedade, outra cultura, com outra religião, outra visão de mundo, outra língua, outros hábitos alimentares e de vida, e ainda mais sob a relação de senhor-escravo, já era suficiente para que aqueles africanos alterassem sua antiga tópica sociocultural, fazendo surgir outra bacia semântica, com outro regime do imaginário e, conseqüentemente, ensejando uma mitoanálise diferente.

Para disfarçar seus cultos, os negros adotaram certas práticas do Cristianismo e acabaram conhecendo o pecado, o temor a Deus, as igrejas, os padres, as missas, a confissão dos pecados, os santos, o céu e o inferno. Iniciava-se então o processo de sincretismo com o Catolicismo. As gerações futuras de afrodescendentes, então, já sem nenhuma lembrança viva da África, e criadas desde crianças como escravos, ouvindo outros discursos culturais e religiosos, com mais razão se distanciariam das antigas tradições, mantendo aspectos das mesmas por conta da influência de seus familiares – e também devido à revolta pela sua

condição de escravismo, porque manter tradições próprias é uma forma de autoafirmação e rebelião num mundo estrangeiro e hostil.

Como já exposto, o Candomblé, que é mais forte no Nordeste brasileiro, principalmente na Bahia, diferencia-se da Umbanda por conservar muitas tradições dos cultos dos orixás. Na África não existia Candomblé e sim culto dos orixás. O Candomblé foi criado no Brasil, e somente por ênfase é denominado uma religião “africana” (entre aspas). E, no Brasil, há muito tempo o ritual não é praticado por africanos nativos e sim por brasileiros – afrodescendentes ou não. Mesmo que sejam mantidas tradições e práticas ritualísticas, há que se considerar o fato preponderante de ser outro tempo, outro espaço, outra cultura, outra nacionalidade. Portanto são outros sentimentos. E é outra alma. Esse fenômeno da diferenciação entre as culturas e seus produtos, bem como do surgimento de novas manifestações criadas com o contato e o multiculturalismo, é um dos princípios evidentes da antropologia – como uma obviedade. Dessa forma, trata-se de outra bacia semântica, filha da mitologia dos orixás, que implicaria uma nova mitoanálise, considerando-se a nova realidade cultural, social, religiosa, econômica, política, ideológica – formando-se tópica sociocultural diferente.

Na sua postura de manter ao máximo possível as tradições africanas, o Candomblé tornou-se mais fechado que a Umbanda. Mas pode estar recebendo, de alguma forma, influências da cultura brasileira e até mesmo da Umbanda, até porque houve (e talvez ainda haja) um movimento denominado “Umbandoblé”, como aponta Negrão (1996). Então descrever agora a bacia semântica do Candomblé e realizar a sua mitoanálise implicaria uma pesquisa com bibliografia recente e mesmo uma pesquisa de campo, com visitas e entrevistas em terreiros de Candomblé.

CAPÍTULO 3 UMBANDA: UMA BACIA SEMÂNTICA EM FORMAÇÃO

Nesta parte da nossa pesquisa, o objetivo é ampliar e aprofundar estudos sobre a Umbanda, abrangendo diversos aspectos, a fim de caracterizar com maior clareza essa religião, buscando ainda diferenciá-la do Candomblé e do Espiritismo (Kardecismo) e defini-la como uma bacia semântica filha da bacia semântica dos orixás e formada no Brasil. Para tanto desenvolvemos os seguintes itens: Umbanda: uma religião brasileira; O Caboclo das Sete Encruzilhadas, “Criador” e Mentor da Umbanda; As Sete Linhas da Umbanda; As Federações na História da Umbanda; As “escolas” de Umbanda e a Umbanda Sagrada; As muitas bandas da Umbanda: a unidade na diversidade; Umbanda: nem Candomblé nem Espiritismo; O que é a Umbanda.

Conforme já expusemos, seguindo uma concepção durandiana, a Umbanda está caracterizada nesta pesquisa como uma bacia semântica filha da bacia semântica dos orixás. Portanto os orixás e as tradições religiosas dos escravos africanos são os principais mitos fundantes da Umbanda, considerada por todos os pesquisadores da área (Lísias Negrão, Renato Ortiz, Alexandre Cumino, Diamantino Trindade, Patrícia Birman, José Guilherme Magnani e outros) como uma religião brasileira, em cuja formação entram elementos africanos, indígenas, cristãos e kardecistas. Embora tenha em sua base essa formação múltipla, a Umbanda não existiria (e talvez nem tivesse sido cogitada) sem o componente africano (com os cultos de possessão e os cultos aos orixás) – supomos então que o Kardecismo teria reinado sozinho no país como religião mediúnica e reencarnacionista.

Porém não é só. Há algo mais no nascedouro da Umbanda. É tão expressiva a diferença entre Umbanda e Candomblé, que é preciso buscar mais bases sólidas na sua formação. Isso para tentar responder a muitas perguntas que são feitas para se entender o que é a Umbanda: como a Umbanda se formou, como se diversificou, como adquiriu a feição atual, o que a distingue do Candomblé, como ela absorveu a quantidade e diversidade de guias, que a diferenciam do Candomblé, ainda preso aos orixás africanos. Se a Umbanda tem raízes africanas e é uma bacia semântica filha da mitologia dos orixás, como e em que momento ela se distanciou dos orixás, adquirindo as características de hoje – que a determinam como uma nova bacia semântica? Até que ponto ela se distanciou do orixás? Como a Umbanda criou novos mitos e quais são esses mitos?

Para Negrão tudo ocorreu no Brasil do século XX, no espaço urbano, entre trabalhadores e o povo humilde das periferias – uma massa humana composta de imigrantes estrangeiros, trabalhadores humildes, desempregados, gente simples e pobre. Formaram-se espontaneamente tendas e terreiros, nos quais eram feitas consultas aos orixás e a outras entidades que surgiam. O ponto alto da Umbanda nascente (que parece não ter sido chamada de “umbanda” nos primeiros terreiros) eram as consultas. Nos terreiros e com as consultas formaram-se os novos mitos – agora da Umbanda e não mais do Candomblé. Isso é compreensível por causa do fenômeno do mediunismo: abertas as portas para a manifestação de espíritos durante transes mediúnicos, não se pode prever que tipos de espíritos aparecerão querendo se manifestar, querendo falar, querendo fazer alguma coisa. E não se pode nem se pretende impedi-los, pois o que se deseja é exatamente a manifestação deles, já que o culto é de mediunismo. *A priori*, todos são bem-vindos. Depois, com o tempo, alguns poderão ser evitados pelos dirigentes das sessões (e conforme a casa, já que, por princípio geral, nenhum espírito pode ser impedido de se manifestar), outros serão acolhidos com mais segurança, e aos poucos a casa mediúmica irá selecionando aqueles que mais satisfizerem ao seu perfil, tornando-se estes os guardiães ou protetores da casa, ficando conhecidos e queridos junto às pessoas que procuram as consultas. Afirma Negrão (1996, p. 145) em referência a um universo simbólico comum na Umbanda delineado a partir do imaginário popular brasileiro e que logo motivou o movimento das federações de Umbanda:

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

Na exposição dessa bacia semântica entram sua história e formação em meio à discriminação social e perseguição ideológica por parte do Estado; sua formação eclética envolvendo o Catolicismo, o Espiritismo Kardecista, traços da

cultura indígena e mitos de formação recente na nova sociedade brasileira que se delineou após a República, a urbanização, a industrialização e a complexidade de classes sociais; sua diversificação (as muitas bandas da Umbanda); sua unidade interna; seus rituais, mitos, arquétipos e prática. E seu discurso em busca de legitimidade e de integração na sociedade brasileira letrada.

3.1 UMBANDA: UMA RELIGIÃO BRASILEIRA

Hélcio Fernandes Barbosa Júnior, Leandro Haerter e Denise Marcos Bussoletti, do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, RS, no artigo “A representatividade negra nos tambores de Umbanda”, afirmam na introdução do seu texto que a palavra “umbanda” não era usada antes de 1908:

A Umbanda é uma religião genuinamente brasileira, anunciada em 1908 pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do aparelho – pessoa que recebe as entidades na Umbanda – Zélio Fernandino de Moraes. Até então, não se ouvia falar a palavra Umbanda no Brasil, embora os fenômenos de incorporação, benzeduras, passes e manifestações de espíritos existissem desde sempre.

Não há consenso entre os autores da Umbanda acerca da origem e do primeiro emprego desse termo no Brasil. Um autor cita outro, e no final não se sabe qual é a fonte mais confiável. Na varredura que Lísias Nogueira Negrão faz nas notícias sobre os cultos africanos publicadas na imprensa brasileira, a palavra “umbanda” não aparece antes do século XX. De acordo com Sangirardi Júnior, o termo “umbanda” veio da África. Ele escreve falando sobre a palavra e também explicando o que é a Umbanda:

O vocábulo “umbanda” é quimbundo, idioma dos negros de Angola. Vem de “ki-mbanda”, com substituição da primeira sílaba pelo prefixo “u”¹¹⁷. Na África, “kimbanda” é o xamã, ou seja, o feiticeiro, profeta, curandeiro; “umbanda” é o sistema religioso e mágico visando a curar, adivinhar, orientar e resolver problemas, mediante a ligação entre o mundo físico e o mundo sobrenatural (1988, p. 45).

¹¹⁷ Em nota, Sangirardi Jr. dá a referência sobre essa informação: CHATELAIN, Héli. *Folk-tales of Angola*. Trad. De M. Garcia Silva. Lisboa. Ag. Geral de Ultramar, 1964, p. 268.

Cavalcanti Bandeira (*O que é a umbanda*, 1970, p. 29), tratando da etimologia do vocábulo “umbanda”, e tomando como base os estudos de Malcolm Guthrie, da Universidade de Oxford, na obra *The classifications of the Bantu Languages* (1948), diz que “o termo sempre existiu e faz parte integrante da língua Quimbundo, como de muitos dialetos bantos, falados em Angola, Congo, Guiné, entre outros”. O *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* traz sobre o verbete “umbanda”: “[Do quimb. *umbanda*, ‘magia’]. Forma cultual originada da assimilação de elementos religiosos afro-brasileiros pelo espiritismo brasileiro urbano; magia branca”. Esse dicionário associa a Umbanda ao Espiritismo brasileiro urbano, que é de fins do século XIX e início do XX.

Mesmo assim, Trindade (2014) apresenta outra possibilidade da origem da palavra, que remontaria no orientalismo iniciático, tendo vindo do sânscrito “aum-bandha” – versão que se encontra em obras de outros autores umbandistas (W. W. da Matta, F. Rivas Neto, Norberto Peixoto), conferindo a essa religião uma antiguidade remota, na condição de uma das maiores correntes do pensamento humano, datando de muitos séculos ou milênios, enraizada nas mais antigas filosofias, e sendo ainda a religião verdadeira que prevalecerá no futuro para toda a humanidade.

Se o Candomblé nasceu pela ação dos negros africanos e de segmentos da população humilde brasileira, e principalmente no Rio de Janeiro e no Nordeste, a literatura acadêmica predominante sobre a Umbanda relata que ela foi criada pelas mãos de brancos intelectuais, com destaque para Rio de Janeiro e São Paulo. Por isso os autores sobre as religiões afro-brasileiras deixam claro, em síntese, que o Candomblé é uma religião africana, ou melhor, que segue de perto as tradições africanas, mas a Umbanda é uma religião brasileira.

Trindade (2014), professor doutor de Religiões Afro-Brasileiras da UNISAL, Campinas, SP, escreve na segunda capa externa da sua obra *História da Umbanda no Brasil*:

A história da Umbanda é uma grande pesquisa em construção. Genuinamente brasileira, e com pouco mais de um século de existência, essa religião está cercada por muitos mistérios. Para entendê-la é necessário conhecer seus aspectos fenomênicos, mágicos, mediúnicos, ritualísticos, doutrinários e filosóficos, nas suas causas.

Por sua vez, Artur Cesar Isaia, doutor em História Social (USP) e

professor na Universidade Federal de Santa Catarina (onde é um dos coordenadores do LARC – Laboratório de Religiosidade e Cultura), no artigo “Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil” (2012), coloca logo no início da introdução:

Uma das características mais marcantes da constituição da umbanda no Brasil é a formação de um segmento intelectual, imbuído de um projeto normatizador, querendo impor-se às práticas multifacetadas que caracterizaram e caracterizam a religião. A formação deste segmento é particularmente importante para compreendermos as tensões existentes na umbanda entre a norma e a realidade empírica; entre o projeto letrado e a espontaneidade cotidiana; entre o ideado e o vivido.

Como outros estudiosos da Umbanda, Isaia data o nascimento da Umbanda na primeira metade do século XX, notadamente no início dos anos 1930, quando, dentro do pensamento revolucionário criado pela Semana de Arte Moderna (1922), se destaca uma geração de intelectuais que se dispunha a pensar e discutir as questões do Estado, da nação, de um projeto pedagógico inovador, das necessidades das camadas populares, falando em nome da massa oprimida e anônima e com uma postura quase que messiânica para resolver problemas do país. É nesse contexto de ideias que intelectuais religiosos simpatizantes e já engajados em cultos afro-brasileiros começam a pensar em uma religião tipicamente nacional que pudesse sintetizar, em termos religiosos, a miscigenação ocorrida no Brasil entre portugueses, indígenas e negros. Era uma proposta que se inseria perfeitamente nos ideais de brasilidade que percorriam a nação.

Isaia cita os trabalhos de Gilberto Freyre sobre o novo quadro social brasileiro criado com a presença dos escravos negros, com o fenômeno da mestiçagem, na formação de uma raça ímpar, e combate pensamentos racistas, pessimistas e reacionários do século XIX. Ele escreve:

É esse elogio a um Brasil miscigenado, moreno, sincrético, que vai aparecer na obra dos intelectuais da umbanda da primeira metade do século XX, evidenciando o seu caráter interdiscursivo e sua sintonia com o repensar da nacionalidade próprio do segundo quartel do século XX (2012, p. 4).

Estudando o sincretismo entre o Catolicismo e os cultos africanos no Brasil, a antropóloga Juana Elbein dos Santos admite que a Umbanda é uma nova religião que se formou. Ela entende que, no contato entre elementos europeus,

ameríndios e africanos, ocorreu o encontro de “variáveis heterogêneas” que se converteram em “variáveis homogêneas”, “criando um novo modelo ou sistema religioso negro-brasileiro” (Vozes, 1977, n. 7, in CINTRA, 1985, p. 90). Cintra refere-se ao trabalho dessa antropóloga, ligando suas ideias às de Durkheim e Malinovski (citados por Roger Bastide em *Religiões africanas no Brasil*) quanto à formação de espécies de sociedades que não sejam somente adições, mas “sínteses originais”. Conclui Cintra: “verifica-se (...) de maneira bastante acentuada na Umbanda carioca ou paulista. Uma nova religião parece estar surgindo, firmando-se em estruturas mais definidas” (1985, p. 91).

Tomando a noção de campo de Bourdieu e partindo de uma perspectiva weberiana sobre contato de populações em que uma domina outra culturalmente e a religião da cultura subalterna é considerada como magia, Lísias Nogueira Negrão (1996) analisa a Umbanda como religião-magia. Tecendo comentários quanto a algumas obras produzidas sobre o assunto, ele destaca a de Maria Helena V. B. Concone, a primeira a considerar a Umbanda como religião brasileira. Esse autor afirma:

O estudo de Maria Helena V. B. Concone – *Umbanda: Uma Religião Brasileira*¹¹⁸ – tem, entre outros, o mérito de ter percebido o caráter nacional da religião considerada, conforme consta inclusive de seu título. Não mais um culto afro-brasileiro, mas brasileiro, conforme desvelou a análise de seus mitos. [...] Trata-se de estudo pioneiro sobre a Umbanda, talvez a primeira tese de doutorado defendida sobre ela, modesto em seus propósitos mas que contém ainda as melhores análises que se produziram sobre o transe de possessão em contexto umbandista (NEGRÃO, 1996, p. 29).

Outro trabalho que ele considera da máxima relevância é o de Renato Ortiz, sobre o qual declara:

De todos os estudos sociológicos que focalizaram exclusivamente a Umbanda, *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, de Renato Ortiz, é, sem dúvida, o mais abrangente e relevante. Com sólida base empírica e segura orientação teórica, aprofunda as análises de seu mestre Roger Bastide, de cujas ideias da superioridade religiosa do Candomblé não partilha, mas de quem herdou a preocupação quase exclusiva com o discurso dos intelectuais e líderes da Umbanda como legítimo representante de seu universo mítico e ideológico (NEGRÃO, 1996, p. 29-30).

Mais um autor, Cumino fala sobre a Umbanda, que estaria sendo

¹¹⁸ O trabalho é de 1987 (NEGRÃO, 1996, p. 29).

praticada no Brasil desde o século XVI – embora o autor não ateste que o culto já tivesse o nome de “Umbanda”. Cumino registra palavras emocionadas de Edison Carneiro (Edison Carneiro, *Religiões negras*, Civilização Brasileira, 1936):

Segundo dados conhecidos, a Umbanda vem sendo praticada em terras brasileiras desde o meado do século XVI, sendo, por conseguinte, a mais antiga modalidade religiosa implantada sob o Cruzeiro do Sul, depois do Catolicismo, que nos veio com os descobridores.

“Trouxeram a Umbanda, no recôndito de suas almas atribuladas de escravos, vendidos como mercadoria de feira aos grão-senhores do Brasil, os primeiros sudaneses e bantus que aqui chegaram no ano de 1530, procedentes de Angola, da Costa dos Escravos, do Congo, da Costa do Ouro, do Sudão e de Moçambique” (CUMINO, 2011, p. 50-51).

É de se perguntar: os escravos trouxeram a Umbanda ou o Candomblé? Se a Umbanda foi trazida pelos escravos, ela é “africana” (no sentido de seguir as tradições africanas) e não brasileira. Porém, como a maioria dos pesquisadores afirma que é brasileira, e como de fato ela é muito diferente do Candomblé e ainda possui elementos não-africanos, a conclusão a que se chega é que ela apenas tem bases africanas, mantidas em estado quase puro no Candomblé, porém bastante modificadas na Umbanda. Então ela é de fato brasileira. Quanto à herança africana, Negrão declara (1996, p. 147), afirmando que esse substrato não pode ser negado, mesmo que segmentos umbandistas tentem institucionalizar a religião em outras bases:

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

Mesmo que seja brasileira, a trajetória da Umbanda foi uma luta por permanência e reconhecimento de valores; foi a luta de um povo expatriado – retirado de sua terra-mãe contra sua vontade e condenado ao aviltamento do trabalho escravo – para continuar pelo menos cultivando suas crenças religiosas. Não se pode extirpar ou trair o núcleo étnico-mítico religioso de uma cultura, seu *ethos*, sua representação, seus fundamentos culturais, seu modo de identificação no mundo, seu modo de ser com o outro e consigo mesmo. Sem a crença nos orixás os africanos se descaracterizariam. E seria sua morte como povo, como etnia.

Assim, em uma terra estranha e em condições de subalternidade, a forma de sobrevivência dessa cultura foi assegurada pelo sincretismo religioso com o Cristianismo e a absorção de traços da religiosidade indígena – a única solução que os escravos e afrodescendentes encontraram de manter no Novo Mundo as suas crenças. Nesse sentido, tanto o Candomblé quanto a Umbanda significam o esforço de resistência de um povo.

3.2 O CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS, “CRIADOR” E MENTOR DA UMBANDA

“Eu fundei a Umbanda”, proclamou Zélio de Moraes em 1972. No entanto os relatos do nascimento da Umbanda apresentam Zélio de Moraes incorporado, expressando a fala de uma entidade indígena, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que anunciava, na sessão mediúnica da noite de 15 de novembro de 1908, o surgimento de uma nova religião, que seria a Umbanda. Chico Xavier repetiu muitas vezes que não era o autor dos mais de quatrocentos livros que psicografou, nem eram dele as ideias e palavras daqueles livros e de quaisquer falas enquanto estivesse incorporado. Também Allan Kardec nunca se posicionou como o criador da Doutrina Espírita, que ele dizia ser dos espíritos, não dele, tanto que, para o mundo espírita kardecista, Allan Kardec é apenas o codificador do Espiritismo. Então, em nome da lógica do mediunismo, pela qual o médium apenas serve de veículo à entidade espiritual manifestante, Zélio de Moraes não pode ser considerado o criador da Umbanda. O criador seria então o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Zélio de Moraes, na condição de médium, estava praticamente inativo, em termos de ideias, no processo todo – esse é o princípio do mediunismo, e que lhe garante fidedignidade. Por isso no título deste item usamos o termo “criador” para o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Alexandre Cumino, graduado em Ciências da Religião e sacerdote de Umbanda, em *História da Umbanda: uma religião brasileira* (2011), também comete o equívoco de considerar Zélio Fernandino de Moraes – incorporado – como o Pai da Umbanda, tendo inaugurado a nova religião no dia 15 de novembro de 1908. A Umbanda é, segundo o autor, a “alternativa espiritual e religiosa para um novo tempo”: “a Umbanda nasceu naquele mundo moderno e busca soluções para sobreviver neste mundo pós-moderno, que possivelmente pode oferecer soluções

dentro de novos paradigmas” (2011, p. 30).

Cumino (2011, p. 122) registra ainda que pesquisas próximas de 1908 não identificaram a Umbanda entre os cultos afro-brasileiros:

Nina Rodrigues, que publicou seus estudos sobre o negro africano e o negro brasileiro, depois de vasta e abrangente pesquisa de campo, até a data de 1900, não identificou a Umbanda, apenas algumas de suas ascendências. [...] O jornalista João do Rio, em 1904, empreende pesquisa de campo minuciosa, identificando todas as religiões, seitas, expressões religiosas e/ou espiritualistas no Rio de Janeiro e não encontra a Umbanda.

Escreve Cumino que o relato do nascimento da Umbanda chegou até ele por meio de Ronaldo Linares, sacerdote de Umbanda que conviveu com Zélio de Moraes – “Zélio afirmava que Ronaldo é quem tornaria sua história conhecida”. Essa história só seria contada décadas depois. Em 1970 ninguém conhecia Zélio de Moraes em São Paulo e “alguns tinham ouvido falar, por alto, de um fundador da religião no Rio de Janeiro” (CUMINO, 2011, p. 123). A história vem narrada na revista *Gira da Umbanda*, editada por Átila Nunes Filho, ano 1, nº 1, 1972. A capa desse exemplar da revista traz a seguinte chamada: “Eu fundei a Umbanda!”; traz uma entrevista com Zélio de Moraes, que já estava grisalho – “essa entrevista é um dos poucos documentos autobiográficos do precursor da Umbanda no Brasil” (CUMINO, 2011, p. 124).

Janaína Azevedo Corral, em *As sete linhas da umbanda* (2010), considera a Umbanda lançada por Zélio de Moraes por meio do Caboclo das Sete Encruzilhadas como a Umbanda institucionalizada – portanto a que deve prevalecer sobre as demais. É a chamada Umbanda Tradicional. Ela detalha a noite histórica da incorporação de Zélio de Moraes pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas – fato narrado também por outros autores umbandistas. Ocorreu em uma sessão da Federação Espírita do Rio de Janeiro em 15 de novembro de 1908. Zélio de Moraes era de família católica e inclusive alguns tios seus eram padres. Ainda com 17 anos de idade, Zélio teve uma paralisia física da cintura para baixo, que os médicos não conseguiram curar e cuja causa desconheciam. Um dia ele disse para a família: “Amanhã estarei curado”. E de fato no dia seguinte ele se levantou do leito e andou normalmente, deixando todos perplexos.

Então um amigo da família sugeriu que o levassem a uma sessão da Federação Espírita. Nessa noite Zélio e outros médiuns presentes incorporaram

indígenas (caboclos) e escravos africanos, fato insólito e que chocou a todos pelo “atraso” espiritual dos manifestantes. Os dirigentes do trabalho queriam que Zélio se retirasse e também tentaram afastar os espíritos atrasados. Porém uma voz forte falou pelo aparelho de Zélio nos seguintes termos:

Se julgam atrasados estes espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho, para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem, e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim (CORRAL, 2010, p. 11).

Cumprindo o que prometera, na noite de 16 de novembro, na casa da família de Zélio de Moraes, manifestou-se pela mediunidade deste o Caboclo das Sete Encruzilhadas, diante de um público surpreso, que fez perguntas ao caboclo, obtendo respostas até em línguas estrangeiras. O caboclo anunciou o nome da nova religião, criando também, de imediato, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), “assim denominada ‘porque, assim como Maria acolhe o filho nos braços, também seriam acolhidos, como filhos, todos os que necessitassem de ajuda ou conforto’” (CORRAL, 2010, p. 13). “O espírito estabeleceu normas como a prática de caridade, cuja base se fundamentaria no Evangelho de Cristo, e seu nome “Allabanda”, substituído por “Aumbanda”, e posteriormente se popularizando como “Umbanda”¹¹⁹. E os trabalhos de Umbanda se iniciaram, sendo realizados na casa dos pais de Zélio de Moraes.

Corral escreve ainda (2010, p. 13):

Dez anos mais tarde, em 1918, por orientação do Caboclo das Sete encruzilhadas, Zélio viria a articular e fundar mais sete tendas de Umbanda. O Caboclo das Sete Encruzilhadas declarou que iniciava a segunda parte da sua missão: a criação de sete templos que seriam o núcleo a partir do qual se propagaria a religião de Umbanda. A tarefa ficou completa com a fundação da Tenda São Jerônimo (a Casa de Xangô), em 1935. Já em 1939, o Caboclo determinou que se fundasse uma federação, posteriormente denominada União Espírita de Umbanda do Brasil, visando a atuar como núcleo central doutrinário para congregar os templos umbandistas.

¹¹⁹ Disponível em <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>. Acesso em 22/09/2016, às 16:38.

Com base nessa história, quase todos os livros da literatura umbandista se referem ao Caboclo das Sete Encruzilhadas e às sete linhas da Umbanda como um dos pontos centrais da religião. Considerado o primeiro escritor umbandista, Leal de Souza (2003) diz que o Caboclo das Sete Encruzilhadas, denominado popularmente de “Chefe, passou a dirigir as suas tendas com o auxílio de orixás. As tendas eram sociedades civis, tendo presidentes nomeados pelo caboclo, e ficando o presidente encarregado da responsabilidade legal e espiritual da tenda. Tanto na ordem material quanto na espiritual era mantida rigorosa hierarquia e organização. Leal de Souza (2003, p. 70) afirma:

Para o serviço de suas Tendas, o Caboclo das Sete Encruzilhadas tem às suas ordens Orixás e falanges de todas as linhas, incluindo-se a de Ogum, a falange marítima do Oriente. [...] Cercam o Caboclo das Sete Encruzilhadas muitos espíritos elevados que ele distribui, conforme a circunstância, pelas diversas Tendas, mas esses espíritos e mesmo os Orixás não diminuem nem assumem autoridade dos presidentes espiritual e material, e trabalham de acordo com eles. [...] Até o “Chefe”, quando baixa e incorpora em qualquer das Tendas, não se investe na direção dos trabalhos, mantendo o prestígio de seus delegados.

Cumino (2015, p. 135) traz mais orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas para a nova religião: “O Caboclo determinou que as sessões seriam diárias, das 20 às 22 horas, e o atendimento gratuito, obedecendo ao lema: “dai de graça o que de graça recebestes”. “O uniforme totalmente branco e sapato tênis”. Ele prossegue descrevendo o que contou Zélio de Moraes:

Desse dia em diante, já ao amanhecer, havia gente à porta, em busca de passes, cura e conselhos. Médiuns que não tinham a oportunidade de trabalhar espiritualmente, por só receberem entidades que se apresentavam como Caboclos e Pretos-Velhos, passaram a cooperar nos trabalhos. Outros, considerados portadores de doenças mentais desconhecidas, revelaram-se médiuns excepcionais, de incorporação e de transporte (CUMINO, 2015, p. 135).

Ainda seguindo relato de Zélio de Moraes, Cumino descreve o quadro de feitiçaria que havia na época, com trabalhos para o mal e sacrifício de aves e animais, com preços elevados. Eram trabalhos de magia negativa que o Caboclo das Sete Encruzilhadas viera combater, trazendo o Orixá Malê, que tinha o poder de destruir esses malefícios. “O Caboclo das Sete Encruzilhadas não adotava atabaques nem palmas para marcar o ritmo dos cânticos, nem objetos de adorno,

como capacetes, cocares, etc.” (CUMINO, 2015, p. 136). Mas permitia umas poucas guias no pescoço, como guias de preto velho e de caboclo. Ainda conforme Zélio de Moraes, quando inquirido sobre sacrifício de animais, o Caboclo das Sete Encruzilhadas assim se manifestou, falando em Espiritismo: “Os meus guias nunca mandaram sacrificar animais, nem permitiriam que se cobrasse um centavo pelos trabalhos efetuados. No Espiritismo, não pode pensar em ganhar dinheiro; deve-se pensar em Deus e no preparo da vida futura” (CUMINO, 2015, p. 136).

Cumino transcreve um trecho de Zélio de Moraes em que ele fala sobre Exu, considerando-o um espírito trabalhador como os outros, e dando também o parecer do Caboclo das Sete Encruzilhadas sobre esse orixá:

O trabalho com os Exus requer muito cuidado. É fácil ao mau médium dar manifestação como Exu e ser, na realidade, um espírito atrasado, como acontece, também, na incorporação de Criança. Considero o Exu um espírito que foi despertado das trevas e, progredindo na escala evolutiva, trabalha em benefício dos necessitados. O Caboclo das Sete Encruzilhadas ensinava o que Exu é, como na polícia, o soldado. O chefe de polícia não prende o malfeitor; o delegado também não prende. Quem prende é o soldado que executa as ordens dos chefes. E o Exu é um espírito que se prontifica a fazer o bem, porque cada passo que dá em benefício de alguém é mais uma luz que adquire. Atrair o espírito atrasado que estiver obsedando e afastá-lo é um de seus trabalhos. E é assim que vai evoluindo. Torna-se, portanto, um auxiliar do Orixá (CUMINO, 2015, p. 137).

Prossegue Cumino com as informações sobre o Caboclo das Sete Encruzilhadas conforme relatos de Zélio de Moraes. O Caboclo das Sete Encruzilhadas dirigiu a Tenda Nossa Senhora da Piedade, a primeira tenda de Umbanda, durante mais de cinquenta anos e foram muitas realizações nesse período, como a criação de mais tendas, a formação de muitos médiuns renomados, o atendimento e cura de milhares de pessoas. O Caboclo das Sete Encruzilhadas falava constantemente em Jesus, no amor, na caridade, na fé. Segundo ele, era assim que a Umbanda iria progredir, sempre praticando o bem e a humildade.

Para Trindade (2014), esse foi de fato o nascimento da Umbanda, com data reconhecida: 15 de novembro de 1908, tanto que 15 de novembro é o Dia Nacional da Umbanda. O Caboclo das Sete Encruzilhadas teria justificado até o nome de “tenda”, considerando que termos como “igreja”, “templo”, “loja” dariam aspecto de superioridade, enquanto “tenda” daria aspecto de humildade. O ponto emblemático do Caboclo das Sete Encruzilhadas é uma flecha atravessando um coração. O Caboclo das Sete Encruzilhadas recebia orientações diretamente do

Astral para iniciar e conduzir os trabalhos da Umbanda. Foi seguindo ordens do Astral que ele criou as sete tendas mestras, ao longo dos anos, usando nomes de santos da Igreja Católica e com a palavra “espírita”; somente a última tenda não tem nome de santo católico. As tendas criadas foram: Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição (em 1918); Tenda Espírita São Pedro (em 1925); Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia (em 1927); Tenda Espírita Santa Bárbara (em 1933); Tenda Espírita São Jorge (em 1935); Tenda Espírita São Jerônimo (em 1935); Tenda Espírita Oxalá (em 1939), a última das sete tendas mestras a ser criada. Trindade escreve (2014, p. 238): “Durante e após a criação das sete tendas, que permaneciam sob a direção do Caboclo das Sete Encruzilhadas, novas tendas foram surgindo no Rio de Janeiro e em outros Estados, favorecendo a rápida expansão da Umbanda”. Assim teria surgido a nova religião e “a consolidação ritualística da Umbanda a partir das macumbas cariocas” (TRINDADE, 2014, p. 142).

Uma figura que entrecruza a história do Caboclo das Sete Encruzilhadas é o padre jesuíta Gabriel Malagrida, italiano que veio para o Brasil no século XVIII através de Portugal e trabalhou catequisando índios, tendo realizado um trabalho deveras cristão e humano e decerto presenciado fenômenos de possessão entre os índios. Gabriel Malagrida foi executado na fogueira em 1761, condenado por feitiçaria. E teria encarnado no Caboclo das Sete Encruzilhadas. Assim pode afirmar Trindade (2014, p. 106): “Gabriel Malagrida teria a importante missão, no século XX, de reimplantar a Umbanda em solo brasileiro”.

Mas Trindade (2009) apresenta outra possibilidade de origem da Umbanda, um pouco anterior e também relacionada a caboclos. Ele escreve no item “O Caboclo Curuguçu e o surgimento do movimento umbandista” que Leal de Souza declarou em entrevista publicada no Jornal da Umbanda, em outubro de 1952:

A Linha Branca de Umbanda é realmente a Religião Nacional do Brasil, pois que, através de seus ritos, os espíritos ancestrais, os pais da raça, orientam e conduzem suas descendências. O precursor da Linha Branca foi o Caboclo Curuguçu, que trabalhou até o advento do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que a organizou, isto é, que foi incumbido pelos guias superiores, que regem o nosso ciclo psíquico, de realizar na terra a concepção do Espaço (TRINDADE, 2009, p. 81).

Trindade diz que 15 de novembro de 1908 “é o marco oficial da fundação da Umbanda”. Porém fala que houve manifestações antes dessa data, atestadas por W.W. da Matta e Silva, e escreve ainda que “O vocábulo Umbanda, como bandeira

religiosa, não aparece antes de 1904”. E transcreve palavras de W. W. da Matta e Silva:

Em 1934 tivemos contatos com um médium de nome Olímpio de Melo, oriundo de Magé (um mulato alto, magro), que praticava “a linha de Santo de Umbanda” há mais de 30 anos (portanto, desde 1904 mais ou menos) e que trabalhava com um Caboclo dito como Ogum de Lei, com um “Preto-velho”, de nome Pai Fabrício, e com um exu de nome Rompe Mato” (TRINDADE, 2009, p. 81).

Matta e Silva se refere também ao depoimento de outro médium, o velho Nicanor, de 61 anos de idade, que dizia incorporar, desde os 16 anos (por volta, então, de 1890), o Caboclo Cobra Coral, em sessões no “saravá da linha branca de Umbanda, nas demandas e na caridade”. Trindade (2009, p. 82) apresenta ainda o ponto cantado do Caboclo Curuguçu, com a seguinte letra, que traz a legendária Aruanda (um espaço do plano espiritual reservado a espíritos trabalhadores da Umbanda), os orixás Ogum e Oxalá e a palavra “Umbanda”:

Eu vem lá da Aruanda
Trazendo a Luz, a Luz da Umbanda
Eu vem com o clarim de Ogum
Anunciar que a Umbanda vai chegar
Eu é Caboclo de Umbanda
Eu venho do Cruzeiro do Sul
Eu é Caboclo Curuguçu
Meu grito já ecoou
É a Umbanda que chegou
Meu grito ecoou
Pai Oxalá quem me mandou
Eu é Curuguçu
Da corrente de Ogum
Que aqui chegou

3.3 AS SETE LINHAS DA UMBANDA

As sete linhas da Umbanda constituem um dos pontos mais complexos da religião. Mas o que são as sete linhas da Umbanda? São a organização do panteão divino que atende na Umbanda, assim como os orixás descritos por Reginaldo Prandi (e outros orixás) são o panteão do culto aos orixás na África e em boa parte do Candomblé. As sete linhas são os agrupamentos e subdivisões do conjunto de entidades que atuam na Umbanda, atendendo as pessoas em consultas e demais trabalhos da religião. São grupos compostos de muitas entidades, que seguem uma

hierarquia escalonada. Cada linha é comandada por um orixá. Segundo Cumino (2011), as sete linhas foram anunciadas pelo próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas em 15 de novembro de 1908, quando nasceu a Umbanda. As linhas são vibrações. Cada linha ou vibração “equivale a um grande exército de espíritos que rendem obediência a um “Chefe”. Este “Chefe” representa para nós um Orixá e cabe a ele uma grande missão no espaço”¹²⁰.

Iniciando sua exposição sobre as sete linhas de Umbanda, Corral apresenta algumas indagações:

Em geral, quando se fala em sete linhas da Umbanda, é comum que as pessoas expliquem *quais* são e não *o que* elas são. E por que sete, e não oito, nove ou doze? E por que linhas, e não exércitos? Por que orixás, e não anjos? Mais do que isso: que diferença isso faz em termos ritualísticos? Há alguma coisa essencial que nos tenha feito conhecer hoje em dia as sete linhas da Umbanda, e não, por exemplo, os nove tracejados ou os dozes caminhos, ou, ainda, as dezessete faixas? (2010, p. 21).

Essa autora diz que para tudo há explicações (“espirituais, míticas, cosmogônicas, culturais, sociais e históricas”). Quanto ao número sete, ela relaciona diversos outros fenômenos que são em número de sete: os sete dias da criação feita por Deus (relacionados aos sete dias da semana); as notas musicais; os algarismos romanos; o início do jogo de dominó (com sete pedras na mão); a soma das faces opostas dos dados nos jogos; as maravilhas do mundo antigo; as cores refratadas pelo prisma; os sete astros sagrados da Astrologia; etc. Porém, ao que consta, o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas não explicou o porquê do número sete em seu nome nem nas linhas de Umbanda (quanto às sete tendas, subentende-se que era uma tenda para cada linha). Todavia Ortiz (1999, p. 80) responde por que sete linhas: “O número 7 é um número cabalístico, ele encerra os segredos (mirongas) da Umbanda. Pode-se observar neste caso as influências do ocultismo europeu e do Velho Testamento. Ver Maria Helena Farelli, *op. cit.*”¹²¹.

Por sua vez, Cumino (2008) cita o autor Albany Braz, que, em seu livro *O Número 7*, escreve, referindo-se a outro estudioso:

¹²⁰ Disponível em <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>. Acesso em 22/09/2016, às 18:27.

¹²¹ Essa informação de Ortiz vem em nota de rodapé; a obra de Maria Helena Farelli que ele apresenta na bibliografia de literatura umbandista é *As 7 Forças da Umbanda*, Rio de Janeiro: Eco, 1972.

De acordo com John Heydon, o sete é um dos números mais prósperos e também tem sido definido como o todo ou o inteiro da coisa à qual é aplicado; contudo, Pitágoras referia que o sete era o número sagrado e perfeito entre todos os números, e Filolau (V a. C.) dizia que o sete representava a mente. Macróbio (século V d. C.) considerava o sete como o nó, o elo das coisas (CUMINO, 2008, p. 190).

Cumino prossegue expondo que para Platão de Egina, em *Timeu*, a alma do mundo teria sido gerada pelo sete; que Santo Agostinho via no sete o símbolo da perfeição e da plenitude; que para Santo Ambrósio era o símbolo da virgindade; para os pitagóricos o sete era representado pela deusa Minerva, a virgem; na antiguidade o sete era associado “à voz, ao som, à Clio, musa da história, ao deus egípcio Osíris, às deusas gregas Nêmesis e Arastia e ao deus romano Marte” (2008, p. 190). Esse autor diz ainda que o sete corresponde ao signo da balança (Libra), como emblema do equilíbrio. E na antiguidade o sete era manifestação da ordem e da organização cósmica. Era o número solar; o número dos sete planetas divinizados pelos babilônicos; os sete céus de Zoroastro; a coroa de sete raios; os sete bois das lendas nórdicas. “Estes últimos eram simbolizados por sete árvores, sete estrelas, sete cruces, sete altares flamejantes, sete facas fincadas na terra e sete bustos” (2008, p. 190). Cumino cita vários fenômenos que se baseiam no número sete em campos diferentes: Cosmologia, tradição sânscrita, teologia zoroastriana, teologia masdeísta, teologia romana, teologia dos sumérios, tabuletas assírias, etc. E conclui (2008, p. 191):

Sendo assim, temos muitos motivos para abordar as divindades de Deus segundo o “Mistério do Número 7”, o que me é muito familiar também por ser umbandista, uma religião (Umbanda) que aborda seu próprio universo a partir do que chamamos “Sete Linhas de Umbanda”, em que se assentam os Orixás, divindades cultuadas na Umbanda. Aqui adotamos a relação de Orixás e Tronos de Deus da forma como foi psicografada por Rubens Saraceni em sua obra, que são hoje mais de quarenta livros.

Embora cite diversos fenômenos sobre o uso do número sete, Cumino não explica o nascimento dessa tradição na Umbanda. É como se a tradição já estivesse posta, fosse uma verdade indiscutível adotada por todos sem questionamento quanto à sua origem e seus porquês. Ocorre que, nas religiões mediúnicas, quando se faz referência a “entidades” e “obra psicografada”, as fontes originais se tornam fluidas, entrando-se no campo da fé e da crença. Tal como acontece na história da origem da Umbanda por meio da incorporação do Caboclo

das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes. Em transe mediúnicos, Zélio de Moraes recebeu de repente, sem preâmbulos, uma entidade que se disse chamar Caboclo das Sete Encruzilhadas, que anunciou a nova religião, orientando que se construíssem sete tendas.

Muitas escolas de Umbanda surgem assim: em transe, alguém incorporado recebe uma entidade que orienta em que algum sentido, e o médium obedece. A crença e a confiança nas entidades espirituais faz parte do processo mediúnicos, e com mais razão na Umbanda (como também no Candomblé), por causa da tradição do oráculo, do qual não se duvidava nunca, constituindo uma desobediência muito grande e imperdoável, como um pecado ou heresia (ressalva: “pecado” e “heresia” são palavras do mundo cristão e não fazem parte do universo dos orixás), duvidar ou não seguir as recomendações ditadas – as narrativas dos orixás inclusive relatam punições a quem não seguisse as ordens de Ifá. Portanto ninguém duvida ou questiona o que é dito por uma entidade sob o efeito do mediunismo – não se questiona e não se prova, porque não há vestígios materiais de investigação, a não ser a palavra do médium.

Por sua vez, Diamantino Fernandes Trindade¹²², em *Umbanda, um século de história* (2009), escreve sobre as sete linhas:

De todos os assuntos discutidos na Umbanda, certamente o que mais provoca controvérsias é o das inúmeras linhas ou mais propriamente “pseudolinhas” de Umbanda, que, via de regra, encontramos nos mais diferentes terreiros ou federações, que procuram “criar” seus próprios conceitos sobre as Sete Linhas. Uma pesquisa realizada junto a um grupo de 48 alunos do curso de Formação de Sacerdotes de Umbanda da Federação Umbandista do Grande ABC, revelou que, no cômputo geral, esses alunos conheciam 33 linhas de Umbanda (TRINDADE, 2009, p. 223).

Trindade esclarece que, erroneamente, costuma-se chamar toda manifestação espiritual de linha, englobando categorias profissionais, nomes ou características dos manifestantes, como a linha dos baianos, das matas, de Pena Branca, de Jurema, de Ogum, de Xangô, dos caboclos, dos pretos-velhos, do mar, das pedreiras, das crianças, dos marinheiros, dos ciganos, dos esquimós, etc. Esse equívoco acontece principalmente entre os frequentadores da casa de Umbanda. Trindade escreve: “quando perguntam a um filho-de-fé quais são as linhas da

¹²² Diamantino Fernandes Trindade é umbandista e médium, especialista em Estudos Brasileiros, mestre, doutor e pós-doutor em Educação, membro de órgãos de Umbanda e autor de vários livros sobre Umbanda.

Umbanda, a grande maioria não saberá responder. O que sabem é que vão às sessões e recebem o Caboclo, o Preto-velho, a Criança, o Exu. Esta é a vivência popular do Movimento Umbandista” (2009, p. 227).

E por que as linhas? Porque alguma entidade espiritual assim estabeleceu e/ou porque foi decidido, adaptando-se à realidade do momento – segundo alguns autores, a entidade que estabeleceu as sete linhas foi o Caboclo das Sete Encruzilhadas, em 1908. Trindade escreve a respeito: “A organização de linhas e falanges obedecia a uma necessidade dos adeptos da Umbanda que sincretizaram os Orixás e os Santos Católicos no início da religião” (2009, p. 227). Como a Umbanda é recente, do século XX, a esquematização em linhas também é recente. Trindade lembra que nos Cultos de Nação (no Candomblé) não existem as sete linhas. E acrescenta: “Não devemos esquecer que, no final do século XIX e início do século XX, era comum classificar, racionalizar, organizar”. Então as linhas são uma tentativa de classificar, racionalizar, organizar o trabalho, o funcionamento e a existência da Umbanda. Usando termos de outros campos a fim de clarear essa inovação da Umbanda: o trabalho através das sete linhas é o seu *modus operandi*, é a sua logística. E retornando ao campo religioso: é por meio das sete linhas que a Umbanda expressa o seu cosmo religioso, mítico, místico, mágico. Ou seja, é por meio das sete linhas que a Umbanda existe, tendo sido assim estruturada desde o seu nascimento no século XX; não dá para se pensar a Umbanda fora das sete linhas. Isso porque as divindades da Umbanda se organizam e se manifestam através das sete linhas. Em outras palavras: é assim que a Umbanda é. Dessa forma, “linhas e falanges constituem divisões que agrupam as Entidades em função das afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se encontram, no Plano Espiritual” (TRINDADE, 2009, p. 227).

Como já expusemos, em razão da liberdade e autonomia dos terreiros e do fato de a Umbanda não ser uma instituição centralizadora, é grande a diversidade no meio umbandista. Daí a dificuldade de unificação das sete linhas da Umbanda.

Negrão diz que, em 1976, realizou-se o II Seminário Paulista de Umbanda, que tinha como preocupação central unificar as “sete linhas da Umbanda”. Reuniam-se nesse número cabalístico as linhas da Umbanda, que na verdade, na prática dos terreiros, ultrapassavam em muito o número sete, reinando ainda o caos na distinção da hierarquia, do patrono, das cores e outros símbolos da

Umbanda. Dessa forma, havia uma luta pela formação de um quadro homogêneo, que inclusive poderia conferir mais força e visibilidade social à Umbanda – pois, apesar de todos os movimentos, crescimentos, adesões, reconhecimentos, oficializações, ainda pairava um sentimento social de rejeição e desconfiança. Cada terreiro de Umbanda cultuava um deus orixá, seguindo sua linha própria. Por isso havia tanta distinção. Quanto à padronização das sete linhas da Umbanda, escreve Negrão:

Em assembleia geral composta pelos representantes das federações filiadas ao Souesp e sob a liderança do Primado, da Uteucesp e da Associação Paulista, consegue-se finalmente padronizá-las. Foi decisão difícil, pois havia apenas consenso no que se referia às duas primeiras delas, de Oxalá e Iemanjá (1996, p. 114).

Negrão não apresenta o resultado da votação sobre a padronização das sete linhas. Mas afirma que “ela não prevaleceu nos terreiros, que continuaram a adotar as linhas segundo as concepções particulares de seus pais-de-santo” (1996, p. 114). Além disso, livros de umbandistas publicados depois dessa data apresentam diversidades quanto às linhas, conforme adverte Trindade em livro recente (2009): “Como já escrevemos anteriormente, a Umbanda é um grande cadinho onde se amalgamam muitas consciências. Com certeza há um conceito de Sete Linhas para cada grupo, sem que isso afronte o seu grau de entendimento. Quem sabe um dia chegaremos a um consenso” (2009, p. 229).

Conforme Trindade, demonstrando que o problema carecia de uma solução que nunca se firmava, Matta e Silva “escreveu o seguinte, em 1957” (...) “Reconheço que a Umbanda está “grávida” há 53 anos de sete filhas gêmeas. Numa gestação aflitiva... Um parto que os “doutores do Santé ainda não conseguiram fazer” (TRINDADE, 2009, p. 223).

Além dos livros, os chefes de terreiro também explicam as linhas: “Cada linha compõe-se de sete legiões, tendo cada legião o seu chefe. Cada legião divide-se em sete grandes falanges, que, por sua vez, também têm um chefe, e cada falange divide-se em sete subfalanges e assim por diante, obedecendo a um critério lógico”¹²³. As sete linhas são dispostas numa estrutura piramidal, representando sete níveis hierárquicos, ocupando Oxalá o ápice da pirâmide. E depois a estrutura

¹²³ Em <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>. Acesso em 22/09/2016, às 18:27.

prossegue pela multiplicação. Como cada entidade se desdobra em mais sete, tem-se então que no primeiro nível há um orixá; no segundo há sete chefes de legião; no terceiro há 49 chefes de falange; no quarto nível são 343 entidades no segundo-comando de falange; no quinto são 2.401 chefes de grupamentos (guias); no sétimo nível há 16.807 chefes integrantes de grupamentos (protetores); e no sétimo nível existem 117.649 entidades integrantes de grupamentos.

Em *As sete linhas de Umbanda, a religião dos mistérios* (2003), Rubens Saraceni expõe as sete linhas com a designação de “o Setenário Sagrado”, que possui uma grande harmonia e é formado por sete orixás, sete essências divinas (ou “manifestações sublimadas do incriado Olorum”) e sete sentidos da vida. Nas sete linhas apresentadas por Saraceni, constam mais orixás africanos muito conhecidos e não entram Yori, Yorimá e orientais.

Como não há unanimidade entre os autores umbandistas sobre quais são exatamente as sete linhas da Umbanda, apresentamos uma tabela indicando algumas que encontramos no material pesquisado e a seguir expomos algumas explicações dadas pelos autores sobre cada linha, abrangendo vários aspectos: essência divina, sentido da vida, características do orixá, sincretismo com o santo católico, cor, símbolos. A tabela, porém, se forem considerados todos os autores que se manifestam sobre o assunto, deveria ser bem maior.

CORRAL	SARACENI	MATA E SILVA	LEAL DE SOUZA	TRINDADE (aspectos populares)	TRINDADE (aspectos esotéricos)
De Oxalá	De Oxalá	De Oxalá	De Oxalá	De Oxalá	De Orixalá
Das Águas	De Oxum	De Iemanjá	De Ogum	De Iemanjá	De Ogum
(Yori/Yorimá) ¹²⁴	De Oxóssi	De Xangô	De Oxóssi	De Ogum	De Oxóssi
De Ogum	De Xangô	De Ogum	De Xangô	De Oxóssi	De Xangô
De Oxóssi	De Ogum	De Oxóssi	De Iansã	De Xangô	De Yorimá
De Xangô	De Obaluaê	Das Crianças	De Iemanjá	De Ibeji	De Yori
Do Oriente	De Iemanjá	Dos Pretos-Velhos	De Santo/Das Almas	Dos Africanos (Obaluaê)	De Iemanjá

¹²⁴ Yori e Yorimá: O termo sagrado YORI foi um dos raros termos sagrados que se manteve sem nenhuma alteração. Esse termo foi completamente esquecido e postergado. Mesmo os vários povos que foram conhecedores da Proto-Síntese Relígio-Científica, dentre eles os africanos, não guardaram o termo Yori, o qual representa uma Potestade Cósmica ou Orisha Ancestral. Esse termo sagrado, assim como Yorimá, era de pleno conhecimento da pura Raça Vermelha, só se apagando do mental do Ser humano após a catástrofe da Atlântida. Ele ressurgiu através do Movimento Umbandista, em sua mais alta pureza e expressão. YORI significa a Potência Divina manifestando-se; a Potência dos Puros. YORIMÁ é o orixá primaz do elemental terra, cuja corrente cósmica vem pelo cardeal norte. Manipula os éteres, e, dentre eles, o éter químico e refletor. A Vibração de Yorimá é composta por diversas Entidades que alcançaram a maturidade espiritual, através de experiências mil, sendo pois senhores das experiências. Disponível em <https://povodearuanda.wordpress.com/2009/01/14/yori-e-yorima/>, acesso em 25/09/2016.

O Centro Espírita Urubatan explica o significado das sete linhas¹²⁵. Complementamos as informações com Saraceni (2003). A linha de Oxalá (a primeira linha em todos os autores) representa o princípio, o reflexo de Deus, a luz que coordena as outras vibrações. É a essência cristalina e representa a fé como sentido da vida. É a linha de Jesus e de invocação ao Senhor do Bonfim. As entidades dessa linha são místicas e elevadas, falando de modo calmo e brando.

A linha de Iemanjá é a do Povo da Água, sendo Iemanjá a grande mãe do universo, a divina mãe da Umbanda, significando a energia geradora, o eterno feminino. As entidades dessa linha trabalham com a água do mar e são serenas. A linha de Iemanjá é da essência aquática, e o sentido da vida é o da geração da vida.

A linha de Xangô, como o orixá da justiça e dirigente das almas, coordena a lei cármica, sendo “o senhor da balança universal”, que afere o estado espiritual das pessoas. Seus sítios vibracionais são as montanhas, pedreiras e cachoeiras, e seus pontos cantados são invocações de imagens fortes. A linha de Xangô é da essência ígnea, e o sentido da vida é a justiça.

A linha de Ogum tem vibração na salvação e na glória. Como mediador dos choques do carma, ele opera na linha das demandas da fé, lutas, aflições e batalhas da vida. “É a divindade que, no sentido místico, protege os guerreiros”¹²⁶. Os caboclos de Ogum andam juntos, lado a lado, demonstram vivacidade, falam de maneira forte e vibrante. Seus pontos cantados exortam à luta da fé e demandas. É a linha de São Jorge. A linha de Ogum é da essência aérea, e o sentido da vida é a lei.

A linha de Oxóssi é da essência vegetal. Nessa linha, o sentido da vida é o conhecimento. Ela envolve e circula os viventes da Terra. Oxóssi é o caçador de almas, atendendo na doutrina e na catequese. Suas entidades falam de maneira serena. Seus passes, conselhos e trabalhos são calmos. Seus pontos cantados, de beleza na música e nas imagens, são invocações às forças da espiritualidade e da natureza, especialmente das matas. É a linha de São Sebastião.

A linha de Iori representa crianças, por isso tem maneiras e vozes infantis.

¹²⁵ Julgamos importante expor o ponto de vista e a voz dos centros espíritas umbandistas porque é neles que acontece a parte principal, com a prática da Umbanda e a multiplicidade de interpretações sobre as sete linhas e demais fenômenos da Umbanda. Hoje muitos centros umbandistas se manifestam por meio de *sítes* da internet (não produzem livros, jornais, revistas). Então não se pode ignorar essa fonte de consulta, até porque as casas de Umbanda, em sua maioria, são humildes e só podem se divulgar por meio de *sítes*.

¹²⁶ Em <http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>. Acesso em 22/09/2016, às 18:27.

As entidades são serenas e vivas. Gostam de sentar no chão e comer coisas doces. Seus pontos cantados são melodias alegres e às vezes tristes, falando em mantos sagrados e papai e mamãe do céu. São entidades altamente evoluídas.

A linha de Iorimá, também chamada de Linha das Almas, é formada dos primeiros espíritos ordenados para combater o mal em todas as suas manifestações. São orixás velhos, verdadeiros magos, que ensinam “mirongas” na figura de pretos velhos. “São a doutrina, a filosofia, o mestrado da magia, em fundamentos e ensinamentos”¹²⁷. Os guias dessa linha dão consulta sentados, fumando cachimbo, fixando a fumaça e falando compassadamente. Emitem fluidos fortes e mantêm o aparelho (o médium) sempre curvo. Pensam bem no que dizem. Quase não assumem a chefia de cabeça, auxiliando outros guias, como seu braço direito. Seus pontos cantados são melodias tristonhas, dolentes, melancólicas, representando verdadeiras preces de humildade.

Cândido Procópio Ferreira de Camargo, em *Kardecismo e Umbanda* (1961), coloca as sete linhas como a própria conformação da Umbanda. Ele diz: “a Umbanda subdivide-se em 7 “linhas” e cada uma delas é comandada por um Orixá ou Santo Católico, ligado à tradição africanista” (1916, p. 37). Quanto à unificação das linhas, ele também declara que é impossível. O único ponto de concordância é que cada linha se desdobra em legiões, falanges e outras categorias de orixás e espíritos. Esse ponto é comum em todas as linhas. Camargo afirma: “O acordo doutrinário termina aí. O arranjo preciso das “linhas” nem sempre é igual, bem como a organização das legiões e falanges” (1961, p. 38). E ele apresenta uma estrutura bastante comum das sete linhas (mais uma para a nossa tabela) com o santo católico correspondente aos orixás e outras entidades: Linha de Oxalá (Jesus Cristo); Linha de Iemanjá (Virgem Maria); Linha do Oriente (São João Batista); Linha de Oxoce/Oxóssi (São Sebastião); Linha de Xangô (São Jerônimo); Linha de Ogum (São Jorge); Linha Africana (São Cipriano).

Trindade (2010, p. 48) fala sobre um autor antigo, porém conhecido e polêmico da Umbanda, Lourenço Braga. Braga traz as sete linhas de dois modos. Primeiro: Linha de Santo ou Oxalá; Linha de Iemanjá; Linha do Oriente; Linha de Oxóce; Linha de Xangô; Linha de Ogum; Linha Africana ou de São Cipriano. Segundo: Linha das Almas; Linha das Caveiras; Linha de Nagô; Linha de Malei;

¹²⁷ Em <http://www.centrospiritaurobatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>. Acesso em 22/09/2016, às 18:27.

Linha de Mossurubi; Linha dos Caboclos Quimbandeiros; Linha Mista. Ou seja, trata-se de mais uma variação para o quadro já tão complexo.

Birman (1983, p. 31) também se expressa, tecendo sua crítica:

Aparentemente, é tudo muito simples. Os livros de umbanda nos ensinam que existe uma hierarquia no “astral”, da qual emana o valor de todas as entidades sobrenaturais. Nessa hierarquia temos, segundo uma ordem de importância, primeiro o deus supremo, denominado Oxalá, que corresponderia ao Deus católico. Em seguida, vêm os orixás, divindades de origem africana, que estariam relacionadas com determinados domínios da Terra. Os orixás seriam santos que nunca “encarnaram”. Vinculados a estes, seguem os espíritos de diversas “linhas”, que podem ainda se subdividir em “reinos” ou “falanges”.

Mas a simplicidade consiste apenas em alguns conceitos básicos, em alguns elementos que existem em todas as propostas das linhas: o Astral, a ideia de linha, a supremacia de Oxalá, a hierarquia, os orixás, os santos católicos, os reinos, as falanges, os guias. Depois disso vem a grande variedade e multiplicidade. E é aí que surge a complicação, aliás, a diversidade que reina na Umbanda e que está se tornando uma de suas marcas. Chefes de terreiros, em posse de sua legítima autonomia, manifestam sua preferência e ainda fazem alterações; na prática alguns guias são mais importantes que outros; os consulentes manifestam sua preferência por determinados guias, que passam a ficar mais famosos e conhecidos no terreiro; entidades de uma linha ligam-se a outras na concepção e na prática dos diversos médiuns. Birman (1983, p. 31) chama a atenção para um fato interessante das linhas: elas não apresentam Exu como um orixá da Umbanda. E Exu é uma entidade das mais procuradas nas casas de Umbanda para consultas, havendo casas que dedicam uma noite de atendimento somente com Exus, que são vários, com diferentes nomes.

Os centros proliferam sob a inspiração de cada chefe de terreiro, que não pede autorização a nenhum “especialista” no assunto sobre qual linha ou qual orientação seguir. Nesse sentido perguntamos, principalmente diante da liberdade que têm as casas umbandistas em se constituir e começar a trabalhar: quem é o especialista em Umbanda: é o escritor de livros, o acadêmico que faz pesquisa, ou o chefe de terreiro? O que manda mais: a teoria ou a prática? Cada casa umbandista tem preferência por um autor. E a grande maioria nem segue autor de livro. Afinal, cada centro tem manancial próprio, que é o mediunismo. Nos centros estão os médiuns, que incorporam, recebendo entidades. E, se a entidade manda, orienta,

determina, quem vai contestar?

Talvez o chefe de terreiro queira que prevaleça sua opinião e disfarce essa opinião sob o argumento de que recebeu ordens superiores do Astral. Esse é o ponto principal: quem vai contra o Astral e a palavra de médiuns incorporados? Mas às vezes os médiuns fortes que se ligam ao Astral são muitos no mesmo terreiro. Então há descontentamentos, embates de forças, desavenças e um grupo de médiuns com pensamentos comuns se afasta da casa, indo formar a sua própria casa de Umbanda – que pode funcionar na residência de um dos médiuns, sem placa ou fachada na porta, sem necessidade de registro em nenhum órgão municipal ou federação umbandista; nesse aspecto relembramos os orixás africanos e os babalaôs mostrados por Prandi (2001): Orunmilá tinha clientela no mercado, mas também atendia em casa; Oxalá, Oxum e Iemanjá atendiam em casa; e havia babalaôs espalhados por todo lado, dando consultas em casa. E assim a diversidade da Umbanda prossegue, não havendo, no momento, uma solução em vista.

3.4 AS FEDERAÇÕES NA HISTÓRIA DA UMBANDA

Negrão (1996) traz uma história bastante completa sobre a criação da Umbanda na obra *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*, fruto da sua tese de livre-docência defendida na USP, com uma abrangente pesquisa financiada pelo CNPq, realizada no estado de São Paulo. Ele conta a história da Umbanda a partir das federações do estado de São Paulo, em fins do século XIX e início do século XX, e já relacionada com o Espiritismo Kardecista¹²⁸. Negrão reconhece que o Espiritismo tem mais influência na Umbanda das federações, onde há mais pessoas letradas que leem Allan Kardec e outros autores espíritas, sendo que os terreiros geralmente são frequentados por pessoas mais simples e comandados por pais de santo que passaram pelo que se denomina “mesa branca”. Mais populares, os terreiros são o espaço das “camadas subalternas” da sociedade. Assim, Negrão realiza um estudo amplo, abrangendo tanto as federações (com seus líderes) quanto os terreiros (com os pais de santo).

¹²⁸ Segundo Renato Ortiz (1999, p. 40), com base em Boaventura Kloppenburg, “a introdução do espiritismo no Brasil se faz em 1853, através das curiosas “mesas girantes”, mas somente em 1865, com a formação de um grupo em Salvador, torna-se verdadeiramente uma religião.

Seus registros começam no período compreendido entre o Império e a República Velha (portanto nos 108 anos entre 1822 e 1930), período que ele designa de “gestação da umbanda na ótica do outro”. O “outro” era um complexo de poderes: as instituições e todo tipo de poder constituído, os setores hegemônicos da sociedade, as elites, os produtores rurais, o Estado, os governantes de todos os setores políticos, o sistema policial, a imprensa, o jornalismo. Esse “outro” não via com bons olhos os negros, seus cultos, sua cultura, a cor da sua pele, sua linguagem – situação que vinha se arrastando desde o início da escravidão, com preconceitos, receios, condenações de todo tipo aos negros em todos os aspectos. O negro sempre tinha sido considerado sem alma, e, sob o estigma de “demonização”, as suas crenças e hábitos eram tidos como pecaminosos, perigosos, errados, irracionais, inferiores. Os escravos não passavam de mercadoria e objeto de compra e venda e de animais que deveriam executar trabalho e gerar lucro aos patrões. Essa história é bem conhecida, por ter sido repetida e recontada por todos os estudiosos que se dedicaram ao tema.

A partir da segunda metade do século XIX, com o fim do tráfico negreiro (1850), a Lei do Ventre Livre (1871), a Lei dos Sexagenários (1885) e finalmente com a Lei Áurea (1888), a situação dos negros começava a mudar. De totalmente subalternos, eles conquistavam a liberdade – que, no entanto, jogaria grande parte deles nas condições de indigência nas periferias das cidades. Antes da libertação, havia notícias de fugas de escravos, capturas de negros fugidos, mas também já circulavam referências a curandeiros e feiticeiros. Charlatães e superstições compunham o quadro de curandeirismo, feitiçaria e “exercício ilegal da medicina” de que falavam os jornais, provocando a ação repressiva da polícia. Negrão conta que “a denúncia de práticas de curandeirismo e de exercício ilegal da medicina foi frequente nos jornais nesta década de 50” (1996, p. 43).

Instalada a República e também o capitalismo, a sociedade se tornava cada vez mais complexa, heterogênea, produtiva, moderna, progressista e crítica, surgindo novos setores dominantes, diferentes perspectivas, necessidades, exigências. Nas palavras de Negrão:

Tratava-se de construir uma nova nação, inspirada no modelo dos países europeus e dos Estados Unidos da América do Norte, tidos como civilizados e cultos. A República simbolizava os anseios de modernização da sociedade brasileira e não mais poderia ser tolerada qualquer evidência do

que, em sua ótica, representasse ignorância e atraso (1996, p. 61-62).

A repressão institucionalizada à Umbanda começou no período republicano, com o Código Penal de 1890, que continha artigos (156, 157 e 158) proibindo o exercício ilegal da medicina, a “prática da magia, do espiritismo e seus sortilégios”, que seriam formas de exploração da credulidade pública, acarretando acusação, enquadramento e penas. Portanto as práticas mágico-religiosas negras eram perseguidas, sob a acusação de feitiçaria, curandeirismo, bruxaria, envenenamento, produzindo preconceitos sociais de todo tipo (jocosos, irônicos, depreciativos, estigmatizadores), configurando-se um “tipo” criminal do qual se deveria fugir.

No entanto, segundo Negrão, “proclamada a Abolição, o medo da revolta negra e do uso de sua feitiçaria contra o branco desapareceu” (1996, p. 47). A sociedade brasileira se tornava mais complexa, com a presença de imigrantes espanhóis, italianos, alemães e japoneses, que eram a nova mão de obra em substituição ao negro escravo. Formava-se então a classe dos trabalhadores que ficaria no lugar da massa escrava. O nível cultural e profissional dos estrangeiros era superior ao dos negros, bem como sua capacidade de reivindicação. Erguia-se, portanto, um novo pensamento na sociedade. Porém europeus também praticavam magias, curandeirismo, feitiçaria, charlatanismo, provocando notícias na grande e na pequena imprensa, bem como a perseguição policial e a aplicação da lei.

Contra perseguições e prisões, surgem as instituições umbandistas com o objetivo de resguardar os direitos das casas de Umbanda e seus frequentadores. Em 1939, organiza-se, no Rio de Janeiro, a União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), que se propunha a filiar tendas de Umbanda e protegê-las contra a violência do Estado” (NEGRÃO, p. 76) e promoveu vários congressos sobre Umbanda. Outras federações surgiram no Rio, influenciando São Paulo, de tal forma que “a Umbanda paulista gravitou em torno do movimento carioca, ao longo das décadas de 30 e 40” (NEGRÃO, 1996, p. 76). A Umbanda viveu então uma fase de crescimento, dobrando o número de terreiros registrados.

No lapso de tempo que vai de 1930 (na verdade a partir de 1929) até 1989, Negrão divide a história da Umbanda em doze (12) fases, cada fase abrangendo alguns anos. Ele destaca as características principais de cada fase, classificando-as de endógenas (internas e referentes à religião em si) ou exógenas

(externas e relativas a ações políticas ou institucionais). Assim, a primeira fase (1929-1944) é de formação, havendo muita perseguição aos umbandistas; a segunda (1945-1952) é de cessação do combate sistemático à Umbanda, com o fim da ditadura Vargas e instauração de uma política populista no país; o terceiro período (1953-1959) foi marcado pelo movimento federativo, com grande aumento das federações de Umbanda, fase que o autor considera de consolidação e institucionalização, inclusive sendo a Umbanda marcada por maior crescimento que o Espiritismo; o quarto período (1960-1963) é de intensa atividade organizativa por parte do movimento federativo; na quinta fase (1964-1967), com a instalação da ditadura militar, houve uma aproximação do governo às religiões populares, em busca do apoio que os militares não encontravam nos sindicatos de trabalhadores, nas instituições religiosas e educacionais e em outras instituições; no sexto período (1968-1970), com o enrijecimento do governo militar, tempo de maior resistência política clandestina, exílios e tortura, ampliou-se a aproximação política com a Umbanda.

Na sétima fase (1971-1973), que Negrão intitula “Das catacumbas à glória”, inaugurando a década de 70, ocorre o apogeu da Umbanda. Intensificam-se os vínculos políticos entre o governo militar e a religião umbandista, destinando-se verba orçamentária para os terreiros, com militares buscando o fechamento do corpo contra os marginais; festas umbandistas se misturam com a politicalha; e aumenta, por outro lado, a condenação da Igreja Católica aos cultos de matriz africana. Em 1976 o tenente da PM Hilton de Paiva Tupinambá organizou o Soucesp (Supremo Órgão da Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo), que congregou as Uniãoes Regionais de Umbanda, que ele criara anteriormente em alguns municípios e que se espalharam por todo o estado. Negrão declara sobre o sucesso desse órgão supremo: “O ‘boom do Umbandomblé’ da década de 70 foi concomitante com o grande crescimento de filiações ao Soucesp” (1996, p. 152).

O oitavo período (1974-1976) “constitui-se no momento culminante do crescimento da Umbanda e Candomblé” (NEGRÃO, 1996, p. 113). Negrão destaca a junção de Umbanda e Candomblé em um movimento designado de Umbandomblé. Ambos os cultos cresciam, e surgiam novas federações. Congressos e seminários intensificam suas atividades, instituindo rituais fúnebres, de batismo e de casamento na religião, sendo criadas também novas federações. A Igreja Católica cedia em muitas declarações, reconhecendo a presença de Cristo em todas

as religiões que invocavam seu nome, admitindo os benefícios espirituais e terapêuticos que as religiões populares oferecem aos frequentadores”; aceitava o grande crescimento da Umbanda e “sua penetração crescente nas camadas de nível cultural e econômico elevados”; bispos e estudiosos católicos manifestavam posturas tolerantes e de simpatia com os cultos africanos. Continuando com as antigas preocupações codificadoras e unificadoras, os umbandistas queriam a consolidação do Dia da Umbanda, desejando preservar os rituais comuns e afins, propondo se congregarem num colegiado nacional, com o objetivo de evitar distorções e abusos que eram cometidos em nome da religião. Propunha-se também a criação da *Cartilha Umbandista*, para garantir a unificação dos cultos, buscando uma padronização e unificação institucional, com fins de verdadeira legitimação do culto – é preciso destacar que essa pretendida unificação jamais ocorreu, podendo-se verificar nos dias de hoje o quanto Umbanda se encontra diversificada em várias linhas.

A nona fase (1977-1979) é marcada pelo refluxo do crescimento da Umbanda e do Candomblé, caindo o número de terreiros e as atividades; a Umbanda estava invadida pelo Candomblé; criava-se por isso uma tensão entre a Umbanda mais próxima às raízes africanas e a “Umbanda branca e cristianizada propugnada pelo movimento federativo” (NEGRÃO, 1996, p. 122). O décimo período (1980-1982), que Negão denomina de “o refluxo”, marca a década de 80, caracterizada por grande paralisação no crescimento da Umbanda.

No décimo primeiro período (1983-1985), Negão destaca o momento político da derrota do PDS em São Paulo e a ascensão do PMDB, o que acabou com “a rede clientelística montada em torno dos governos estadual e municipal em que a Umbanda ocupava posição destacada” (NEGRÃO, 1996, p. 137). O último período (1986-1989) registra novamente um crescimento da Umbanda, com a criação de mais terreiros; porém o Candomblé também tinha se expandido. Negão afirma que o crescimento umbandista em São Paulo se deveu em parte à recomposição da Umbanda com o governo peemendebista de Orestes Quércia; também Paulo Maluf (PDS) apoiou a religião (“Maluf era o candidato preferido dos umbandistas”).

Em várias dessas fases citadas, houve aproximação de Umbanda e Candomblé, sendo criadas federações mistas, formadas dos dois cultos. Ocorreu também maior ou menor ligação das religiões africanas com os governos, tendo

havido campanhas políticas em terreiros e eleição de religiosos para cargos políticos. Um ex-presidente da Fundação Umbandista do Estado de São Paulo (FUESP) relatou inclusive que Getúlio Vargas, que antes perseguira a Umbanda, posteriormente passou a protegê-la, tornando-se umbandista, até porque era médium. Em alguns momentos o crescimento da Umbanda ultrapassou o Espiritismo (que estava sendo perseguido pela Igreja Católica e pela CNBB), conforme atesta Negão: “Ao longo dos anos 50 a Umbanda tornou-se predominante dentro do campo religioso mediúnico” (1996, p. 85).

O movimento federativo, com a participação de intelectuais (cientistas, médicos, jornalistas, comerciários, engenheiros, contabilistas, políticos, dentistas, escritores), legitimou a Umbanda. Assim, as campanhas contrárias à Umbanda acabaram tendo o subproduto positivo da tomada de consciência da necessidade de unificação para protegê-la. Nos congressos, além de questões deliberativas sobre os elementos exógenos que tinham influência na Umbanda, eram discutidos vários pontos da Umbanda como religião em si (elementos endógenos): a conceituação do termo “Umbanda”; as relações com o Espiritismo (com discussões sobre os conceitos de alma, espírito, evolução espiritual, mediunidade); a incorporação de Deus e de Jesus na nova religião; a correspondência entre Jesus e Oxalá; a identificação dos orixás aos guias kardecistas (mais que aos santos católicos); as concepções da moralidade cristã, como prática do bem, fraternidade, solidariedade; a Umbanda como “obra de educação”; a Umbanda como religião “patriota”, por exigência divina; o ecumenismo e o respeito às outras religiões. Dessa forma, a Umbanda se sentiu autorizada a recomendar a adoção de atualização no Código Penal, eliminando-se dispositivos que impediam “o exercício da mediunidade em favor dos necessitados”. Era a garantia da respeitabilidade que dominava o pensamento dos umbandistas na efervescência dos congressos. Buscava-se e obtinha-se a unificação institucional e a codificação doutrinária. Até os anos 1990, já existiam dezenas de federações e havia mais de mil centros/terreiros de Umbanda registrados em cartórios no estado de São Paulo – o que demonstra que a religião havia atravessado a sua fase histórica de implantação, conquistando um espaço social definitivo.

Renato Ortiz, em *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira* (1999) – obra resultante de seu doutoramento na França sob a orientação de Roger Bastide, com pesquisa de campo no Rio de Janeiro (onde

nasceu a Umbanda) e em São Paulo (onde a Umbanda se desenvolveu mais intensamente, com maior organização e burocratização) – também mostra, como Negrão, o processo de integração social da Umbanda no país, que se deu na zona urbana: “os estudos de Roger Bastide e Cândido Procópio já mostravam uma certa tendência da Umbanda se desenvolver em zonas “modernizadas” do Brasil” (ORTIZ, 1999, p. 11). Para ele, as condições da Umbanda ao longo do século XX foi um fenômeno sociocultural de aculturação, com a “integração do mundo religioso afro-brasileiro na moderna sociedade global”. Considerada como uma heresia até passado recente, a Umbanda tornou-se “um sistema religioso aceito pelas outras profissões de fé” (ORTIZ, 1999, p. 15), entrando assim para o mercado religioso e instalando suas casas de oração em todo o país com anuência política e social.

Para Ortiz, por dominação simbólica, deu-se a desagregação, o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros, que se tornaram caducos e inadequados a uma sociedade moderna, com urbanização, industrialização e formação de uma sociedade de classes. E nesse processo de mudança do país, ocorre, na formação da Umbanda, o duplo fenômeno de embranquecimento das tradições afro-brasileiras e de empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas (1999, p. 33) – o processo de empretecimento consistiu na incorporação pelos médiuns kardecistas de entidades como caboclos e pretos velhos. Porém não foi uma fase totalmente pacífica. Havia oposição entre Kardecismo e práticas afro-brasileiras, principalmente porque a religião espírita opunha resistência às tradições mágicas das crenças de matriz africanas (ORTIZ, 1999, p. 56-47).

Avaliando a atuação das federações, Patrícia Birman (1983) julga que elas tentaram unificar a Umbanda principalmente por causa das várias linhas (as sete linhas da Umbanda). Essa autora escreve: “Contra as várias “linhas” e lutando por uma religião unificada, temos as federações de Umbanda” (1983, p. 94). As federações “constituem o movimento básico no sentido oposto ao da dispersão e segmentação, que se origina nos terreiros” (1983, p. 94). Para ela, as propostas das federações “visavam responder simultaneamente a dois problemas”: contornar a autonomia dos terreiros e “enfrentar a repressão do Estado sobre a umbanda e os cultos afro-brasileiros em geral” (1983, p. 95). Ela conclui sobre a atuação das federações: “Com efeito, apesar da tensão [...] entre as tentativas de unificação e os movimentos de dispersão, as federações cumprem um papel nada desprezível, tanto

no plano da organização política quanto no plano da arregimentação ideológica” (1983, p. 98).

Acompanhando Negrão ao longo do tempo, percebe-se que a construção da Umbanda como religião brasileira seguiu os passos da política, da sociedade, das comunidades em geral em seus movimentos de ação e reação, de adaptações aos diversos contextos e à realidade sociocultural e econômica, em busca de melhoria de vida, de oportunidades no espaço social e de condições de sobrevivência em um país de terceiro mundo.

3.5 “ESCOLAS” DE UMBANDA E A UMBANDA SAGRADA

“Desde seus primórdios, a Umbanda firmou-se como uma religião polêmica” (CORRAL, 2010, p. 14). Essa polêmica se deu no âmbito da crítica social, como mostra a história da religião, mas também internamente, com alguns pontos divergentes entre os próprios umbandistas, como a questão das sete linhas de Umbanda e como o surgimento de diferentes correntes criadas por seus sacerdotes, cada um pretendendo impor o seu ponto de vista.

Com a liberdade inerente da Umbanda, qualquer um, munido de alguma ideia ou teoria, pode construir uma “escola”, principalmente alegando ter recebido orientações de entidades espirituais para a implantação do novo segmento (e geralmente considerando-o como a verdadeira Umbanda). Todos os inovadores se arvoram em estar apresentando a verdade com a sua corrente. W. W. da Matta e Silva (Yapacani), por exemplo, criou a escola da Doutrina Secreta da Umbanda, para quem tem cultura esotérica e iniciática ou está pronto mentalmente para ingressar nessa área. Nessa escola ele reúne concepções magísticas, cabalísticas, ocultistas, com símbolos compostos de letras, números, riscos, desenhos, quadros diferenciados, princípios místicos orientais (do Egito, Irã, Índia). E apresenta um mosaico de expressões esotéricas e procedimentos teóricos na exposição da sua escola, referindo-se aos Arcanos Maiores e Menores, à Corrente Astral da Umbanda, Ordem Divina, Único Ser de Suprema Perfeição, Bharat-Khant, kabala hebraica, Taroth, Rama, Brama, Alta Magia, Postulados, Quadros Mnemônicos, alfabeto ariano, sinais védicos, numerologia, Umbanda Ancestral, Influência Lunar, Carma-Causal, Espaço Cósmico, ioga, metafísica hinduísta, Caboclo Araribóia,

“padê” de Exu, etc. Com isso ele pretende provar a origem oriental da Umbanda e dos orixás, bem como a superioridade dessa religião.

Outra autora, Maria Teodora Ribeiro Guimarães, inicia sua obra *Umbanda, um novo olhar: o que todo espiritualista gostaria de saber* com a seguinte definição: “A umbanda leva a luz sem retribuição, o amor sem recompensa, a caridade sem prêmio, o conhecimento sem vaidade”. E depois declara (2011, p. 23):

Enganam-se aqueles que pensam que a umbanda é uma religião africana. Na verdade, o conhecimento desse culto milenar foi levado à África por povos atlantes durante as grandes migrações que tomaram lugar depois da terceira sub-raça originada na Atlântida. Este foi o continente desaparecido nos mares do Atlântico, cujos picos altos hoje remanescem desde o arquipélago de Cabo Verde, entre outras ilhas do noroeste da África e também a nordeste do Brasil, em lugares como Fernando de Noronha.

E Guimarães de fato viaja por longínquas eras e lugares, embalada pela magia, imaginação e criatividade. Vai da Umbanda ancestral à hierarquia cósmica. E sai em defesa de Exu, que outros autores consideram do mal e inclusive componente da Quimbanda (corrente do mal) e não da Umbanda (corrente do bem). Sobre Exu a autora escreve (contrariando os mitos dos orixás apresentados por Reginaldo Prandi):

Exus verdadeiros não bebem, não promovem sacrifícios de qualquer tipo, não fazem solicitações materiais de nenhum tipo ao médium, não usam roupas extravagantes, não fazem magia negra e, portanto, não interferem no carma das pessoas, entre outras coisas. Não têm atributos ou desejos próprios de seres humanos. É fácil perceber que esses comportamentos, por vezes até bizarros, pertencem aos médiuns ou a homens comuns, que, após o desencarne, resolvem trabalhar junto aos exus. Estes sim, médiuns e homens comuns desencarnados, podem querer fazer o mal, prejudicar pessoas ou buscar proveito próprio (GUIMARÃES, 2011, p. 162-163).

Como um campo aberto de inventividade e produção, a Umbanda conta com muitos autores esotéricos que levam a religião a tempos milenares e a lugares misteriosos. Dentro dessa linha de raciocínio, a autora fala sobre as origens cósmicas da Umbanda, remontando a milhões de anos, lembrando a origem do homem e do planeta Terra; aborda a hierarquia cósmica, o logos cósmico, os sete raios, os mestres ascencionados dos sete raios; define e subdivide em tipos a mediunidade; fala sobre as sete linhas de Umbanda (Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Iemanjá, Yori, Yorimá); a ritualística da Umbanda; os seres do astral; os agentes

mágicos ou exus; os pontos e mantras cantados; os pontos riscados. Na contracapa do seu livro, Guimarães expõe sobre o misticismo de autores e obras como a sua (quase todos querendo lançar uma nova escola ou corrente e oferecendo uma nova interpretação da Umbanda):

Baseado no legado de Roger Feraudy, e a seu pedido, a intenção deste livro é lançar um novo modelo, um novo olhar sobre a Umbanda e sobre a Espiritualidade como um todo, desde seus conceitos básicos, passando pela caridade e indo até considerações mais sofisticadas sobre assuntos como: quem somos nós, de onde viemos e para onde vamos. É mais tempo de os homens da Terra, quase todos filhos das estrelas, voltarem seus olhos para a história divina de nosso planeta, que se mescla com a história da própria Umbanda, repleta de ensinamentos de entidades maravilhosas, de inimaginável evolução espiritual.

Rubens Saraceni é, dentro da Umbanda, o mais expressivo exemplo de criatividade e inovação, com a sua Umbanda Sagrada. Falecido aos 64 anos (nascimento em 15/10/1951 e falecimento em 09 de março de 2015), ele deixou um legado de dezenas de livros, que, como ele declarava, eram inspirados ou psicografados, e também milhares de adeptos daquela que estava se tornando a corrente majoritária da Umbanda, com grande aceitação na cidade e no estado de São Paulo. Era médium e fundador do Colégio Tradição de Magia Divina e do Colégio de Umbanda Pai Benedito de Aruanda, que promovia cursos a pessoas de todo o país e ensinamentos da Umbanda Sagrada a magos iniciados, seus adeptos, seus irmãos em Oxalá e estudiosos dos mistérios divinos. Com *site* na internet e outros meios de divulgação, a Umbanda Sagrada estava em expansão quando ele faleceu.

No momento encontra-se em estágio de reorganização por seus seguidores mais próximos. Seguidor de Zélio de Moraes, do Senhor Caboclo das Sete Encruzilhadas e de Pai Benedito de Aruanda, Rubens Saraceni, em *Gênese Divina da Umbanda Sagrada: o livro dos tronos de Deus e da ciência divina revelada* (2014), pretendeu criar um tratado teológico centrado em Deus e em suas Divindades regentes da evolução dos seres, fruto de anos de estudos e aprendizados com os mestres da Luz. Ele declara, na contracapa dessa obra, que as informações nela contidas “vieram diretamente do Magno Colégio de Umbanda Sagrada, do astral, dirigido pelo Mestre-magno Seiman Hamiser Yê, um dos mentores astrais responsáveis pelo Ritual de Umbanda Sagrada, também conhecido na religião como Senhor Ogum Megê “Sete Espadas da Lei e da Vida”. A obra, de

398 páginas, é composta por cinco livros: A Gênese do Planeta Terra; Gênese da Umbanda Sagrada; Teogonia de Umbanda; Androgenesia Umbandista; e A Ciência Divina dos Tronos de Deus.

A linguagem da obra é simples, mas o seu conteúdo é hermético, próprio para iniciados ou para quem esteja disposto a ingressar por esse caminho, aceitando uma nomenclatura nova, confiando na veracidade de informações abstratas e heteróclitas. De fato é uma escola para quem esteja interessado em navegar por um universo extremamente inusitado. Trata-se de um caminho restrito no sentido de que é para poucos. É um discurso autorreferenciado, que se sustenta por si, com base na sua própria autoconcepção, em nível altamente simbólico.

Na gênese divina da Umbanda Sagrada, Saraceni apresenta os tronos de Deus e os sete planos da vida como uma ciência divina revelada. No primeiro livro, que trata da gênese do planeta Terra, vem também a gênese dos universos e das dimensões paralelas; a escala vibratória divina; a evolução dos seres nas dimensões paralelas; as imanências divinas e os fatores divinos; e as hierarquias dos tronos da geração. No segundo livro (A Gênese da Umbanda Sagrada), estão os sete planos da vida na gênese divina; os fatores e ondas fatoriais; o plano fatorial (primeiro plano da vida); o plano virginal ou essencial (segundo plano da vida); o plano elemental ou energético com as ondas policromáticas e monocromáticas (terceiro plano da vida); o plano ou estágio dual da evolução e as 33 dimensões duais (quarto plano da vida); o plano encantado (quinto plano da vida); o plano natural ou estágio do desenvolvimento da consciência plena (sexto plano da vida); e o plano celestial (sétimo plano da vida).

O terceiro livro dessa obra, Teogonia de Umbanda, introduz-se com a seguinte afirmação: “A Umbanda é uma religião, e como tal tem sua teogonia¹²⁹, fundamentada em Deus e Suas divindades, em Olorum e nos Orixás” (2014, p. 207). Nesse livro são expostas as sete linhas de forças divinas: irradiação da fé, irradiação do amor, irradiação do conhecimento, irradiação da justiça divina, irradiação da lei, irradiação da evolução, irradiação da geração divina. Essas irradiações são os sete sentidos da vida expostos por Saraceni na obra *As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios* (2003, p. 21).

O quarto livro, Androgenesia Umbandista, traz a hereditariedade divina

¹²⁹ “Teogonia: conjunto de divindades cujo culto constitui o sistema religioso de um povo; genealogia dos deuses”. Nota do autor.

dos seres humanos; e a hereditariedade de algumas divindades (orixás): Ogum e Iansã (divindades da lei); Xangô e Oro Iná (da justiça divina); Oxum e Oxumarê (da irradiação do amor divino); Oxóssi e Obá (da irradiação do conhecimento); Oxalá e Logunã (irradiação da fé); Obaluaiyê e Nanã Buruquê (irradiação da evolução); Yemanjá e Omulu (irradiação da geração).

Finalmente o quinto livro (A Ciência Divina dos Tronos de Deus) fala sobre as divindades e as religiões (como são e como atuam na nossa vida) e seus mistérios. Apresenta os tronos de Deus; aborda as irradiações e correntes eletromagnéticas; o magnetismo dos orixás (o magnetismo como base fundamental dos símbolos sagrados); a expansão da vida nas dimensões planetárias; o mistério das energias básicas; o mistério das ondas vibratórias (a base da criação divina); o mistério dos cordões energéticos; o mistério das fontes mentais geradoras e ativadoras; o mistério das fontes naturais geradoras de energias e das correntes eletromagnéticas; o mistério das fontes vivas e geradoras de energias; e o mistério das formas plasmadas.

Com essa obra (e outras), Saraceni consegue explicar Deus, o universo, o princípio da vida, a estrutura divina. Sua linguagem é fácil e clara. Ele constrói parágrafos curtos de poucas linhas, com frases afirmativas definindo os conceitos e termos da sua teoria. Não argumenta nem discute ideias. Ele explica como é tudo no complexo mundo astral, não deixando dúvidas. O número sete prevalece em toda a sua teoria cosmogônica. Como exemplo tomamos um trecho em que Saraceni discorre sobre o sétimo plano da vida, o plano celestial, onde vivem os “espíritos ascensionados, que passaram pelos planos anteriores, e aos quais esses espíritos podem voltar “para auxiliarem os divinos tronos regentes da Evolução”. São seres que “transmutaram seus emocionais e tornaram-se seres mentais hiperconscientes, divinizando-se em todos os sete sentidos da vida”:

Eles são muito requisitados pelos Anjos e Arcanjos, e muitos angelizaram-se ou arcangelizaram-se, integrando-se às hierarquias divinas desses seres excelsos.

Já os divinos tronos regentes, eles têm neles uma elite mental capaz de auxiliá-los em todos os quadrantes de suas telas eletromagnéticas e os requisitam quando precisam acelerar a evolução dos seres colocados sob suas regências divinas.

No Sétimo Plano da Vida “desembocam as nossas 77 dimensões naturais, que enviam para eles todos os seres que se sublimam nos sete sentidos da Vida (SARACENI, 2014, p. 205).

Com suas obras Saraceni acabou desenvolvendo uma Teologia de Umbanda, apresentando temas e abordagens diferentes. Seus livros abrangem teoria e ficção (romances), que ficaram logo conhecidos, proporcionando-lhe muita popularidade. Os títulos da parte teórica revelam a inovação, profundidade e mesmo o exotismo que esse autor conferiu à Umbanda: 1) *Orixás Ancestrais: a Hereditariedade Divina dos Seres*; 2) *A Magia Divina dos Gênios: a Força dos Elementais da Natureza*; 3) *Os Arquétipos da Umbanda: as Hierarquias Espirituais dos Orixás*; 4) *O Livro da Criação: o Estudo de Olorum e dos Orixás*; 5) *A Magia Divina das Velas: o Livro das Sete Chamas Sagradas*; 6) *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada: a Religião dos Mistérios, um Hino de Amor à Vida*; 7) *As Sete Linhas de Umbanda: a Religião dos Mistérios*; 8) *Orixás: Teogonia de Umbanda*; 8) *Gênese Divina de Umbanda Sagrada: o Livro dos Tronos de Deus – a Ciência Divina Revelada* (obra que já comentamos).

Um ponto crítico ressalta da cosmogonia exposta por Saraceni: o processo de descontextualização que ele faz dos orixás. Ele retira os orixás do contexto antropológico, histórico e sociocultural concreto da África e os situa em um universo abstrato, no plano astral, como divindades eternas e assistentes diretas de Deus. Assim ele contraria princípios fundamentais da sociologia, antropologia, etnografia e outras ciências sociais (e até psicológicas), que definem os produtos psíquicos e socioculturais (quaisquer que sejam e sob qualquer denominação: tópicos socioculturais, bacias semânticas, bacias de recepção, mitos, lendas, arquétipos, imaginário simbólico, etc.) como fruto do contexto cultural (social, político, econômico, histórico, geográfico, etc.), sob a regra geral de que tudo é produto de um meio e de um momento histórico.

Ogum, Iansã, Xangô, Iemanjá, Oxóssi, Omulu e outros orixás são, na mitologia dos orixás, criações do imaginário mitológico de comunidades ágrafas e agrárias, que viviam em contato com a natureza, nas matas, sobrevivendo da caça, da pesca, da agricultura de subsistência, e criaram um mundo mítico como explicação do mundo, dos seus problemas e também do mediunismo, que eles não tinham condição de entender cientificamente (se é que o mediunismo pode mesmo ser explicado cientificamente, como pretendem os kardecistas). Dando *status* de divindade aos elementos da natureza, os iorubás praticavam uma espécie de animismo, pensamento típico de comunidades primitivas, conciliado com os cultos a muitos outros deuses orixás, aos antepassados e aos *eguns*. Assim, a mitologia dos

orixás faz parte de um contexto específico de um momento histórico de um determinado povo.

No entanto Saraceni opera uma transmutação, propondo a perenidade e eternidade dos orixás, como se eles tivessem existido desde sempre. Retira-os de um contexto africano criado séculos (ou milênios) atrás, no qual era fácil compreendê-los integrados no imaginário daquela cultura, e os introduz num novo contexto, no espaço sideral etéreo, dando-lhes novas feições, ressignificando-os, descaracterizando o núcleo étnico-mítico iorubá de Olodumare – criação mental de uma cultura específica, como existem milhares de outras criações mentais de outras culturas específicas. Saraceni desloca os orixás do tempo e espaço africano iorubá e os leva para o cosmo sideral. Para Saraceni, os orixás migraram daquela cultura restrita (quando eles moravam no Orum), posicionando-se como divindades do universo geral, junto com Deus.

Percebe-se nesse autor a tentativa de formação de um discurso umbandista, como expõe Ortiz (1999), e um discurso hermético, complexo, difícil, para iniciados ou para quem queira se iniciar nesse novo segmento da Umbanda e aceitá-lo sem contestação. Se a linguagem é modesta na estrutura, ela é repleta de termos, expressões e conceitos diferentes, o que poderia conferir *status* de cientificidade à Umbanda, que seria então uma magia científica. O pensamento de Saraceni se alinha ao de outros umbandistas que reivindicam a universalidade da Umbanda, como a religião superior e verdadeira, como religião primordial, que atravessou os tempos e prevalecerá um dia sobre todas as religiões existentes. Ele declara sobre sua obra, que considera futurista (2014, p. 11):

Na análise e estudo aprofundado dos conceitos desta obra, diga-se de passagem, obra para o terceiro milênio, quando a Umbanda se fixará como a grande religião redentora deste Universo em crise e desespero, é que estaremos sedimentando as colunas mestras que, definitivamente, sustentarão esta religião santa: Umbanda Sagrada.

E escreve ainda (2014, p. 11), destacando um universo branco de Oxalá, que era de uma etnia negra:

Gênese Divina de Umbanda Sagrada, como fonte de conhecimento, deverá ser o manual dos Pais e Mães espirituais, que se preparam desde já para assumir a responsabilidade de mentores deste exército branco de Oxalá, já em marcha para o cumprimento de sua missão maravilhosa como medianeiros das mensagens reveladoras do Terceiro Milênio.

A contribuição de Rubens Saraceni pode ser vista em dois sentidos: como mais um exemplo de criatividade autônoma da Umbanda (o mais forte talvez, o que estava conseguindo maior adesão na cidade de São Paulo) e como mais um exemplo da tendência de dispersão da Umbanda, na condição de espaço religioso aberto, não institucionalizado nem centralizado por uma autoridade dominante que imponha unicidade a essa religião, coibindo variações tão extravagantes. Saraceni se apresenta como a tentativa de criação de um discurso predominante único para a Umbanda, algo que pudesse garantir a sua unidade futura.

De qualquer forma, o que ressalta é a extrema liberdade (apriorística, latente, endógena) que permite aos umbandistas criarem novas interpretações do que seja a Umbanda – interpretações que podem conseguir adeptos ou não, mas que não destroem o império que a Umbanda já construiu e mantém. Esse é o fenômeno da unidade na diversidade, que caracteriza essa religião.

3.6 AS MUITAS BANDAS DA UMBANDA: A UNIDADE NA DIVERSIDADE

Os estudiosos do campo religioso umbandista confirmam a unidade da Umbanda em meio às diversidades. Negrão declara: “Não obstante as idiossincrasias de cada terreiro e as influências religiosas que os atingem diferencialmente, há na Umbanda um universo simbólico comum bastante delineado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro” (1996, p. 145).

Cumino, comentando as obras de Cavalcanti Bandeira (*O que é a umbanda*) e Patrícia Birman (*O que é umbanda*) quanto à diversidade na Umbanda, escreve: “Os textos de Cavalcanti Bandeira e de Patrícia Birman apresentam uma das questões mais discutidas na religião: reconhecer ou não uma pluralidade ritual e se a mesma caracteriza Umbandas ou se são distorções, variantes, de uma única e verdadeira Umbanda” (2011, p. 82). Tomando o conceito weberiano de “tipo ideal”, Cumino continua expondo a questão, afirmando que não há consenso entre os autores:

Há quem defenda um “tipo ideal” de Umbanda, descartando outras formas de praticá-la; assim, alguns reconhecem e outros negam as várias Umbandas. Creio que podemos trilhar um caminho do meio, no qual a Umbanda é una, com uma liberdade litúrgica que lhe permite certas variantes, desde que estas não desvirtuem seus fundamentos básicos. A pluralidade deve existir enquanto não colocar em risco a unidade [...] Logo,

falar de Umbanda é falar de sua unidade, assim como falar de Umbandas é falar de sua pluralidade (2011, p. 83).

Advogamos a tese de que a diversidade da Umbanda é algo intrínseco a ela, uma marca inevitável que tem algumas razões. A primeira é que a Umbanda não é uma instituição, como a Igreja Católica, que inclusive constituiu um Estado próprio (o Vaticano), tendo no papa a autoridade máxima a dirigir o império católico, ao qual se subordinam as igrejas católicas e que determina encíclicas, princípios, campanhas e programas religiosos católicos em todo o mundo. Ou seja, a Igreja Católica tem um governo, um chefe, um “dono”, que garante hierarquia e funcionamento homogêneo, seguindo um parâmetro geral e regras institucionalizadas. A paróquia, o bispo, o padre que transgredirem a ordem superior recebem sanções.

Com a Umbanda isso não acontece. Cada terreiro é livre, autônomo, independente, tendo o seu chefe. Em certo sentido, a Umbanda se assemelha mais à linha evangélica e (neo)pentecostal, que prolifera em segmentos diversos, com diversos nomes, desde a Reforma Luterana, por não possuir um poder superior centralizador e hierárquico, como tem a Igreja Católica. Portanto, se não existe um governo geral para todos, é impossível haver padronização nos terreiros.

A segunda razão encontra-se nas raízes mais profundas da Umbanda, que são a mitologia dos orixás. Essa é a parte endógena mais pura e genuína da Umbanda, é seu núcleo étnico-mítico religioso original e primordial. E esse núcleo traz em si a marca da diferenciação, que é perceptível nos mitos dos orixás. Os arquétipos expostos por Verger confirmam essa diversidade. Cada orixá representa vários arquétipos, tem variações de personalidade, recebe nomes diferentes de acordo com os diversos arquétipos e possui suas marcas diferenciadoras em relação aos demais orixás: alimentos preferidos, cores exclusivas, tipos de vestimenta e paramentos, colares e símbolos diferentes, cultos e locais de cultos separados, festas distintas, etc. Por isso alguns estudiosos chegam até a pensar em politeísmo quanto aos cultos afro-brasileiros, considerando cada orixá um deus diferente – tanto outros autores julgam importante reafirmar o monoteísmo na figura de Olodumare (na África) ou Oxalá (no Brasil). Então, se as raízes já trazem a diversidade, fica difícil a padronização dos terreiros e cultos de Umbanda.

Bruno Rodrigo Dutra afirma, em sua pesquisa (PUC Minas Gerais), que

“são muitas bandas em uma só”. E já se tornou conhecido, entre os umbandistas, o refrão “as muitas bandas da Umbanda”. Isso porque, como religião de múltipla composição histórica, a Umbanda comporta diversificação, mas possui um *corpus* religioso próprio. Ou seja, embora possua muitas bandas, ela é uma só – mesmo com as variações. Bruno Dutra fez estudo *in loco* na casa umbandista “O Além dos Orixás” – expressão que, mediante pequena alteração linguística, ficaria “além dos orixás”. Então a palavra “além” poderia passar a ter dois sentidos: “o além dos orixás” como o céu dos orixás; e “além dos orixás” como algo a mais que existe na Umbanda fora os orixás.

Ao tronco amalgamado das três raízes iniciais (branco, indígena e africano), que reuniu crenças, mitos, imagens, símbolos e rituais, juntou-se o Espiritismo Kardecista do século XX, e a Umbanda tornou-se o que é: uma unidade múltipla ou uma multiplicidade una. Até porque o nome “Umbanda” permanece em todas as bandas, em todas as “escolas” de Umbanda, garantindo a unidade. Mesmo que deseje criar uma nova escola, nenhum autor desiste do termo “Umbanda”, palavra atualmente valorizada positivamente no contexto religioso brasileiro e exposto como um talismã perante a sociedade – impressiona, por ser tido como algo exótico, que chama a atenção, o fato de a pessoa declarar-se umbandista ou usar roupas brancas nas sextas-feiras e ostentar colares de contas coloridas no pescoço. O umbandista tem orgulho de ser umbandista e não esconde mais essa opção religiosa. Então ocorre um fenômeno interessante: cada nova versão de Umbanda provoca diferentes reações no mundo umbandista. Ou gera polêmica, ou é rejeitada e fica com poucos adeptos, ou é absorvida em algum aspecto, ou entra para os anais históricos como mais uma “banda”. De qualquer forma, todas as bandas querem ser Umbanda.

Sob o título de “As várias linhas de um mesmo riscado”, Patrícia Birman, doutora em antropologia, aborda a inventividade do umbandista no manuseio dos elementos da sua religião para criar expressões surpreendentes dentro da ampla abertura que concede a Umbanda. Ela afirma: “Não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado “afro-brasileiro” (1983, p. 27). Usando a expressão “vários espíritos numa só cabeça” (o que lembra a pluralidade de arquétipos de cada orixá e também a pluralidade de orixás no longo processo de 21 anos para se “fazer a cabeça” do iniciado, expostos por Verger, 2002, conforme já

expusemos no primeiro capítulo deste nosso trabalho), Birman chama de “paradoxo umbandista” a questão da unidade na diversidade (ou vice-versa) e que ela considera como a “tensão entre o Um e o Múltiplo”. O fenômeno da possessão, em que o médium recebe diferentes entidades, “encerra o paradoxo de uma só religião com muitas faces e muitos deuses” (1983, p. 27). Ela declara:

Fato é que os umbandistas desenvolveram formas próprias de lidar com essas características da sua religião. A segmentação, a dispersão, a multiplicidade se combinam de alguma maneira com a unidade, a doutrina, a hierarquia. Essas combinações estão claramente presentes nas formas como os religiosos elaboram a relação dos médiuns com os espíritos, nas formas pelas quais organizam a multiplicidade de santos num conjunto inteligível e como também conseguem, apesar da segmentação, reunir todos os fiéis numa mesma doutrina.

Birman (1983, p. 27) destaca que o paradoxo umbandista encontra-se na teoria doutrinária e também na prática dos terreiros, na forma de organização dos cultos. Aliás, é na prática dos terreiros que começam as divergências, até porque tais práticas são anteriores aos livros sobre a Umbanda – bem como anteriores às federações de Umbanda do século XX descritas por Negrão (1996), tendo consistido o trabalho das federações principalmente na tentativa de unificação da diversidade da Umbanda, a fim de conferir maior credibilidade e aceitação social da religião.

Quase todos os autores declaram que há vários tipos de Umbanda: Umbanda Aberta, Umbanda Analógica, Umbanda Astrológica, Umbanda Cabalística, Umbanda Branca, Umbanda Científica, Umbanda Esotérica ou Iniciática, Umbanda Filosófica, Umbanda Numerológica, Umbanda Oculta, Umbanda Popular, Umbanda Sincrética, Umbanda Tradicional, Umbanda Sagrada ou Umbanda Natural, Umbanda Pura, Umbanda Trançada, Mista e Omolocô, Umbanda de Caboclo, Umbandaime, Umbanda Eclética, Umbanda Cristã, etc. A essas Umbandas juntam-se elementos de outros cultos, como Macumbas, Candomblé, Cabula, Catimbó, Quimbanda (Kimbanda), Jurema. Saraceni (2003, p. 11) considera normal essa diversidade de Umbandas e declara: “na verdade, e a bem da verdade, tudo são segmentações dentro da religião Umbandista, já que na sua origem estão os sagrados orixás, senhores regentes da natureza”. Ele diz ainda que os orixás constituem mistérios, “adaptam-se às concepções humanas, amoldando-se a elas, auxiliando a todos em suas evoluções”.

Na discussão dos assuntos doutrinários e teológicos da Umbanda existem

muitas polêmicas por se tratar de uma religião nascente e em formação. Porém destaca-se uma característica marcante na diversidade da Umbanda: a sua flexibilidade de não impor uma forma única. Todas são aceitas e respeitadas – mesmo que não seja a Umbanda de determinados fiéis ou grupos específicos. Os umbandistas de modo geral acham que a Umbanda não pode ser contida nem apreendida no seu todo por quem quer que seja. Então não é preciso qualificar a Umbanda a que se pertence:

O mais que alguém poderá conseguir será captar partes desse todo. Por mais válidas que sejam as segmentações, por mais que se autoafirmem ser “a verdadeira” Umbanda ou a “Umbanda Pura”, nenhuma destas “umbandas” dá conta do TODO que é a Umbanda. Particularizar, segmentar é reduzir; para entender o todo há que se buscar um “mirante” privilegiado, no qual se possa vislumbrar todas as umbandas e “A” Umbanda ao mesmo tempo. Pela “parte” não se define o “todo”, mas pela “unidade” se busca uma “essência”, um fundamento e base. No fundo é possível praticar Umbanda simplesmente, livre de qualificações, adjetivos, atributos ou atribuições. Basta dizer-se umbandista, e quando perguntarem: “De que Umbanda você é?” É mais do que suficiente responder apenas: “Umbanda”¹³⁰.

Essas formas de Umbanda estão descritas em obras específicas ou em *sites* da internet (de onde retiramos as informações abaixo), sendo adotadas integralmente ou em partes nas práticas religiosas, o que se torna mais um elemento complicador na questão identitária da religião, já que algumas dessas bandas se mesclam entre si, formando expressões mistas, e nas práticas ocorrem outras alterações e amálgamas.

A Umbanda Cristã é aquela fundada em novembro de 1908 pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, encarnação do Frei Gabriel de Malagrida, sacerdote cristão queimado pela Inquisição, por ter previsto o terremoto de Lisboa. O trabalho e doutrina de Zélio de Moraes seguem o perfil cristão. As casas que praticam a Umbanda Cristã ostentam imagens de santos católicos, o que tranquiliza os frequentadores. É também chamada de Umbanda Branca, usada por Leal de Souza, o primeiro escritor umbandista do Brasil. Esse tipo de Umbanda é uma forma de praticar o Espiritismo. O fato de ser branca está ligado à ideia de claro, limpo, leve. Mas pode haver um preconceito subentendido nessa denominação. É uma Umbanda mais branca, europeia, espírita, que não aceita trabalhos da esquerda

¹³⁰ Em <http://ceugeracao.blogspot.com.br/2012/05/tipos-de-umbanda.html>, acesso em 28/10/2016, às 11:18.

(Linha da Esquerda ou Linha Negra, que recebe Exus e faz também trabalhos para o mal). Esse tipo de Umbanda é descrito em *Umbanda Cristã e Brasileira* (s/d), por Jota Alves de Oliveira, que afirma, no *Evangelho da Umbanda* (s/d, p. 11):

A Umbanda com a qual nos identificamos é aquela que tem finalidades elevadas e educativas, onde se recomenda a reforma e a lei de amor ao próximo. Onde se aconselha o perdão e não se atíça o consulente à luta, ao acirramento. [...] De modo que, além do passe e do conselho, ou da corrente de descarga, o adepto ou simpatizante tenha em vista a sua reforma, a sua melhoria, tanto moral-espiritual como material, em sentido de seu aperfeiçoamento.

A Umbanda Pura foi proposta pelo grupo que realizou o Primeiro Congresso de Umbanda do Rio de Janeiro e o Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941. Era um grupo intelectual de classe média que se dizia “grupo fundador da Umbanda”, que fundou ainda a Primeira Federação Espírita de Umbanda do Brasil e o Primeiro Jornal de Umbanda. Eles propunham uma Umbanda “desafricanizada” e “orientalizada”, como era praticada pela classe média no Rio de Janeiro. Trindade (2009, p. 232-233) diz que um dos objetivos do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda era a busca da identidade da Umbanda, mostrando as suas “raízes genuínas” do Oriente, num momento em que a Umbanda lutava por legitimidade na sociedade brasileira, e os umbandistas encontravam-se divididos em dois grupos antagônicos: um “espírita kardecista com bases católicas” (como propusera o próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas) e outro grupo que “caminhava na direção oposta, defendendo a origem e as raízes africanas, não aceitando a aproximação com o Kardecismo”.

Por Umbanda Popular entende-se uma prática muito simples de Umbanda, realizada sem estudos nem conhecimento teórico. Aceita-se o que é dito pelos espíritos no ambiente ritualístico, sem intelectualismos, valendo apenas o misticismo e os bons resultados dos trabalhos. Os médiuns são simples e admitem que quem sabe tudo são os guias espirituais (caboclos e outros) – o que é considerado bom para não haver o risco de mistificação.

Sob a denominação de Umbanda Tradicional abrange-se a Umbanda Branca, a Umbanda Pura e a Umbanda Popular. Essas são as formas mais conhecidas, populares, simples e antigas de se praticar a Umbanda.

A Umbanda Esotérica ou Iniciática está relacionada com os fundamentos do ocultismo, que era praticado por algumas civilizações clássicas no campo

religioso místico e por antigos sacerdotes que dominavam os fundamentos ocultos, como os hindus, egípcios, maias, incas, astecas e outros. Somente com muito tempo de iniciação chega-se ao conhecimento esotérico (fechado) e oculto dos arcanos sagrados.

Umbanda Trançada, Mista e Omolocô e ainda Umbandomblé são designações para as Umbandas que têm influência do Candomblé (ou Cultos de Nação). Nessas Umbandas são mantidas certas práticas africanas, inclusive o sacrifício de animais. O segundo grupo da dissidência discutido no congresso de 1941 eram esses tipos de Umbanda. Trindade cita o Culto Omolocô, que “possui uma ritualística própria e reverencia os Orixás, com uma similitude aos Cultos de Nação e os candomblés, cultuando também as Entidades conhecidas na Umbanda como Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus, etc.” (2009, p. 233).

Sobre essa modalidade de Umbanda Cumino (2011, p. 52) escreve, destacando um sacerdote muito conhecido e autor de livro:

Tata Tancredo da Silva Pinto, presidente perpétuo da Congregação Espírita Umbandista do Brasil, foi então o maior defensor da origem africana da Umbanda ou, se preferir, da Umbanda Afro-brasileira. Além disso, foi precursor do Culto de Omolocô e estudioso de Cabula, Catimbó e Jurema, e atraiu para a Umbanda os cultos afro-brasileiros cariocas, da vertente Banto (Angola-Congo), até então identificados popular e, mais tarde, sociologicamente, como “macumbas”. Assim como a Umbanda se aproximou do Espiritismo, os cultos afro-cariocas e outras vertentes em geral se aproximaram da Umbanda.

Na Umbanda de Caboclo prevalece a presença dos caboclos, acreditando-se que a Umbanda é principalmente a prática de rituais com a presença de espíritos de índios brasileiros nos tempos modernos. Já a Umbanda de Jurema, cultivada principalmente no Nordeste, é um culto também denominado Catimbó ou Linha dos Mestres da Jurema, que associa a cultura indígena com o Catolicismo. Seu fundamento é o uso da Jurema Sagrada, uma planta, que é usada pura ou misturada com o fumo em cachimbos feitos da madeira da jurema ou de angico. As entidades manifestantes são os Mestres da Jurema.

A modalidade Umbandaime usa uma planta nativa da região amazônica, o Daime, uma variação da Ayuasca, um chá preparado com o cipó Mariri e a folha da Chacrona (duas ervas de poder enteógeno, que provocam alteração da consciência ou êxtase, como ocorre no chamanismo). Ingerindo o Daime, os

médiuns têm visões e se comunicam com entidades da Umbanda e Orixás. A Umbanda em si não faz uso dessas plantas enteógenas, usando como “curiador” (elemento usado para potencializar ações espirituais e mágicas) apenas pinga, cerveja, vinho, batida de coco, café. Cada linha de trabalho tem sua “bebida-curadora”. Porém essas bebidas e o fumo não induzem ao transe, sendo este obtido pelo mediunismo, com a incorporação dos guias nos médiuns. Existe o vinho da jurema, que auxilia no culto, porém, no caso da Umbandaime, a planta se constitui o centro do ritual, sendo o adepto conduzido pelo chá – e não pelo guia espiritual.

O nome de Umbanda Sagrada surgiu com Rubens Saraceni, porque ele, quando começou a psicografar e dar palestras, referia-se à Umbanda como sagrada. O que ele pretendia era somente ressaltar essa qualidade da Umbanda, a de ser sagrada, que ele considerava inerente a ela – os estudiosos do campo religioso estabelecem a dicotomia sagrado *versus* profano. Além disso, desde as suas primeiras obras, Saraceni entrou no campo iniciático. E refere-se a vários tipos de Umbanda em suas obras: Natural, Astrológica, Filosófica, Analógica, Numerológica, Oculta, Aberta, Popular, Branca, Iniciática, Teosófica, Exotérica e Esotérica. Para ele e outros umbandistas, a Umbanda Natural é aquela regida pelos orixás, os senhores dos mistérios naturais, que regem todos os polos umbandistas. Então para Saraceni a Umbanda, em seu todo, em qualquer segmento, é natural e sagrada.

A Umbanda Eclética é aquela “que mistura de tudo um pouco fazendo uma bricolagem de Orixás com Mestres Ascensionados e divindades hindus, por exemplo. Recorrem à conhecida Linha do Oriente para justificar a presença de tantos elementos diferentes do Oriente e Ocidente junto ao esoterismo, ocultismo e misticismo”¹³¹.

O que se verifica então na Umbanda é que o sincretismo não ocorreu apenas de religião para religião (Catolicismo, Kardecismo, cultos africanos, rituais indígenas, Oriente). Houve sincretismo interno dentro da própria Umbanda. Essa pluralidade de origem, esse multiculturalismo, essa multirreligiosidade é o elemento responsável pela existência das muitas bandas da Umbanda.

Por isso Trindade (2014, p. 32) não considera a Umbanda sincrética e sim eclética, no sentido de reunir um conjunto heterogêneo de fiéis, vindos de todas e

¹³¹ Em <http://ceugeracao.blogspot.com.br/2012/05/tipos-de-umbanda.html>, acesso em 28/10/2016, às 11:18. Esse documento foi usado, com adaptações, para várias informações sobre os tipos de Umbanda neste nosso trabalho.

quaisquer religiões. E ele cita Leal de Souza: “Souza diz que a Umbanda tem realmente uma considerável capacidade de absorção e redefinição de traços religiosos diversos” (TRINDADE, 2014, p. 525). Tratava-se de reunir em uma só religião tradições muito fortes. Diante das dissensões, Trindade (2009, p. 232) enfatiza a unidade, dizendo: “Com certeza não havia, por parte do Astral Superior, a intenção de criar uma Umbanda Branca e uma Umbanda Negra. Umbanda é Umbanda!!!”.

Trindade afirma (2014, p. 527):

A Umbanda é um grande cadinho onde se amalgamam seres encarnados e desencarnados de todos os níveis. A Umbanda sempre respeitou o grau evolutivo da coletividade de cada terreiro, por isso é uma tarefa inglória tentar a sua codificação, pelo menos por ora. Mais uma vez citamos as palavras do Caboclo das Sete Encruzilhadas: *com os espíritos adiantados aprenderemos; aos atrasados ensinaremos e a nenhum viraremos as costas, pois esta é a vontade do Pai*. Só não dá para aceitar aberrações e desvios de conduta!

Considerando as divergências, Patrícia Birman afirma que os “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” (1983, p. 93-94). Talvez a diversidade da Umbanda de alguma forma preserve sua integridade. Trata-se de um espaço de liberdade. Todos respeitam e aceitam as propostas inovadoras de todos. E segue quem quiser. Assim como há liberdade de criação, há também liberdade de aceitação e de negação. Sem imposições. Essa já se tornou uma marca da religião. Como era entre os orixás: cada um tinha o seu culto e não interferia no culto dos outros. Além disso, é um posicionamento político e estratégico aceitar as divergências, já que elas despontaram e despontam naturalmente, são uma tendência da religião e têm-se apresentado nesses anos todos como inevitáveis – lutar contra elas seria então acirrar as dissensões, o que provocaria mais desunião, falta de legitimidade e descrédito à Umbanda.

Assim, a Umbanda conseguiu reunir, em uma convivência pacífica, várias linhas de orixás, várias linhas de sacerdotes e uma vastidão de conceitos e fundamentos, condensando tudo isso na palavra “umbanda”, com um núcleo comum, de tal forma que todo umbandista professa esse núcleo comum, embora faça a sua escolha em aspectos diferenciados dentro do grande mosaico de rituais das várias linhas e tendências, dizendo abertamente que segue isso e não segue

aquilo. O dirigente de um terreiro pode colocar no seu ritual o que ele quiser. Pode, por exemplo, introduzir sua sessão com músicas espíritas e/ou católicas; na sequência apresentar uma palestra kardecista sobre o *Evangelho Segundo o Espiritismo*, de Allan Kardec; logo em seguida, dependendo do dia da semana, abrir uma gira com entidades da Umbanda (pretos velhos, caboclos, baianos, marinheiros, etc.); simultaneamente a isso a casa pode oferecer tratamentos espirituais da medicina complementar, na forma de cromoterapia, cristalterapia, apometria, reiki, radistesia, desobsessão kardecista, etc.; e ainda oferecer cursos sistematizados da doutrina espírita. Dessa forma, é completamente verdadeiro o princípio da diversidade na unidade. Portanto é muito apropriada a expressão “o uno no múltiplo”, de Patrícia Birman.

Em um outro terreiro, trabalha-se com Umbanda Pura/Tradicional/Branca ou de Cáritas (o nome pode variar, até porque as linhas se misturam e não são definidas claramente), não se apropria nos rituais dessas terapias complementares, fazendo-se apenas consultas individuais, com médiuns incorporados no momento da gira, com pontos cantados, com o que se denomina de “corrente firmada”, com desmanche de trabalhos (quebra de demanda), realizando-se os trabalhos das linhas de Umbanda em seus dias específicos (conforme entendimento da casa), reverenciando-se imagens das entidades protetoras do centro (santos e orixás), usando-se “marafo” (pinga), fazendo-se *ebós* e oferendas, queimando-se velas.

No entanto nas duas casas não se perde de vista o que se diz ser a essência da unidade da Umbanda, que é a caridade e o amor, atendendo-se as pessoas em suas necessidades espirituais e materiais – e também realizando-se o culto aos orixás e à natureza.

Saraceni acredita que um dia vai acabar a diversidade e a Umbanda vai ser uma só. Ele escreve:

A estrutura religiosa espiritual da Umbanda já está pronta e só falta ser estruturada aqui, no plano material, para dar-lhe uma feição uniforme, quando seus valores religiosos e seus fundamentos Divinos serão definitivos, deixando de mudar ao sabor das suas correntes mais expressivas. Os mensageiros espirituais nos alertam que esta estruturação deve ser feita de forma lenta e muito bem pensada. Nós temos certeza de que no futuro a Umbanda terá uma feição religiosa muito bem definida, pois suas correntes formadoras se unificarão e se uniformizarão, fortalecendo a Umbanda como religião (2003, p. 23-24).

Alguns pontos comuns, no entanto, se destacam em todas essas bandas da Umbanda: o nome de “umbanda” presente em todas elas; o ritual de possessão;

as consultas ao povo (os consulentes, clientes ou fiéis); os mitos brasileiros de criação recente (pretos velhos, caboclos, baianos, crianças, etc.); a regência dos orixás; os ritos de iniciação mais livres que os do Candomblé (e até a falta de ritos para se praticar a Umbanda); a liberdade dos terreiros e casas em criar sua própria liturgia; o culto à natureza; a presença das ferramentas (banhos, ervas, fitas (para serem cortadas), pano de cabeça, pontos cantados, velas, tabaco, marafo, oferendas, colares ou fios de conta, defumações, etc.); a presença obrigatória do altar (ponto de força e energia); o ato de bater a cabeça para o santo (cumprimento ao altar); a gira (a roda de trabalho em si, com dança, pontos cantados, atendimentos, etc); o lema da caridade.

3.7 UMBANDA: NEM CANDOMBLÉ NEM ESPIRITISMO

Separando bem a Umbanda do Candomblé e do Kardecismo, fica mais fácil visualizá-la e entendê-la. Cremos que a distinção entre Umbanda e Candomblé já ficou bastante clara, principalmente por termos, no segundo capítulo do nosso trabalho, descrito o Candomblé, com seus principais traços, definindo-o como uma religião “africana”. É unanimidade entre os estudiosos (incluindo africanistas) que a Umbanda se distancia profundamente do Candomblé.

A possessão no Candomblé é muito próxima dos mitos dos orixás, inclusive representando episódios da vida das divindades, como ocorre nas narrativas sobre estas (como as apresentadas por Prandi, 2001). “Na Umbanda esta característica do transe regulamentado pela tradição africana – a repetição dos mitos, as aventuras e desventuras dos deuses – desaparece completamente” (ORTIZ, 1999, p. 70). Nos cultos umbandistas, as divindades negras não descem mais para dançar com os homens e são substituídas por espíritos diferentes. “Ogum, deus da guerra, Oxóssi, deus da caça, cedem seus lugares aos caboclos Rompe-Mato e Arranca-Toco. As raízes africanas, seiva preciosa que alimenta a vida do candomblé, são cortadas e metamorfoseadas; os deuses evocarão daqui por diante simplesmente o nome das diferentes linhagens às quais os espíritos umbandistas pertencem” (ORTIZ, 1999, p. 70) – Ortiz está se referindo às sete linhas da Umbanda (tópico já desenvolvido em nosso trabalho, no item 3.4).

Quanto aos deuses africanos, Cavalcanti Bandeira escreve ao discorrer

sobre as linhas de Umbanda, apresentando com clareza a diferença entre orixás e entidades da Umbanda:

Estabelecida a premissa de que Umbanda não é Candomblé, esta também se verifica no que diz respeito aos Orixás. [...] ... no que se refere à Umbanda, é nítida a diferença, apesar dos pontos de contato, uso dos mesmos nomes, algo dos fundamentos e ritualística, porque o umbandista parte do princípio básico de que todo Orixá é Santo, mas nem todo Santo é Orixá, em virtude do plano de hierarquia, de acordo com as missões que desempenharam ou desempenham neste planeta. [...] Quando se fala em Orixá, na explicação africanista, como força da natureza divinizada, está compreendendo uma significação semelhante ao Devo do hinduísmo, paralela ao que entendemos como seres ou divindades relacionadas com o homem, mas habitando os mundos que lhes são próprios (BANDEIRA, 1970, p. 115)

Ortiz considera inclusive que Umbanda e Candomblé estejam em oposição (1999, p. 16-17):

Com efeito, pode-se opor Umbanda e candomblé como se fossem dois polos: um representando o Brasil, o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. [...] O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África conota a ideia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela tem consciência da sua brasilidade, ela se quer brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo.

Mais que em oposição, Janaína Azevedo Corral (2010, p. 15) fala em denúncias mútuas entre Candomblé e Umbanda:

[...] muitos terreiros de Candomblé iniciaram um processo de rejeição à Umbanda, afirmando não existir qualquer culto africano que trate com espíritos, somente cultos de orixá, dizendo que tudo quanto era feito pela Umbanda não passava de farsa ou charlatanismo, que não existem espíritos evoluídos, apenas “Eguns”, isto é, espíritos desencarnados pouco dotados de evolução espiritual, que se aliam aos encarnados em busca de relações viciosas ou de se manter perto da matéria, tentando iludir-se com as sensações e materialidade dos vivos. As difamações mútuas (por parte da Umbanda, de que o Candomblé só tivesse mercenários, e por parte do Candomblé, de que a Umbanda só tivesse charlatões) criaram certas rinhãs entre as duas religiões.

Definida a distinção entre Umbanda e Candomblé, julgamos importante frisar também a diferença entre Umbanda e Kardecismo, já que essas duas religiões

nasceram praticamente juntas, tendo sido a Umbanda reforçada por uma parcela da classe média que saiu do Kardecismo e contribuiu na reconfiguração dos cultos umbandistas.

Escreve Patrícia Birman sobre a ação da classe média nas tradições africanas: “A classe média da umbanda foi quem se armou de recursos materiais e simbólicos no sentido de se apropriar das tradições, redefinindo os seus rumos” (1983, p. 96). Essa autora cita Diana Brown (1977, p. 33), que também destaca o crescente interesse da classe média pela Umbanda, com pessoas deixando o Kardecismo e formando um grupo de umbandistas pioneiros:

“Eram espíritas insatisfeitos e entediados com o que consideravam ser uma ênfase doutrinária superintelectualizada do espiritismo. Isto os conduziu aos terreiros afro-brasileiros, situados nas favelas ao redor das cidades (...). Estes umbandistas pioneiros ansiavam por localizar as origens da umbanda na respeitabilidade das grandes tradições místicas do mundo e encaravam como sua missão salvar a umbanda das influências negativas associadas ao seu passado africano, purificando-a de suas práticas africanas” (BIRMAN, 1983, p. 96).

Porém não há que se confundir Umbanda e Kardecismo (ou simplesmente “Espiritismo”, pois, no Brasil, quando se diz “Espiritismo” como religião, está-se referindo ao Espiritismo Kardecista, porque foi através de Allan Kardec que o Espiritismo entrou no país, onde não existia outra forma de Espiritismo (pelo menos não como religião oficialmente divulgada e registrada). Quanto à relação entre Umbanda e Kardecismo, esta foi movida principalmente pelo interesse da Umbanda quanto à aceitação social e política, já que os cultos do Candomblé ainda causavam estranheza nas sociedades urbanas que se formavam. Para a Umbanda não bastava a incorporação dos elementos indígenas (que também operam com a possessão), pois, se os negros não tinham prestígio social, os índios também não. Portanto o melhor aliado, naquele momento histórico e político, era o Kardecismo, que entrava no país pela porta principal, vindo diretamente da Europa, pelas mãos brancas e intelectualizadas de elites socioculturais. Ou seja, a Umbanda precisava do escudo do Kardecismo para realizar seu fenômeno de possessão (tanto com orixás quanto com espíritos de índios e outras entidades).

No entanto, embora pratiquem a mediunidade, falem em Deus, Jesus e Nossa Senhora, professem a caridade em maior ou menor grau e sejam espiritualistas, acreditando na interferência de espíritos na vida humana, Umbanda e Espiritismo são duas religiões diferentes. Não há verdadeiro sincretismo entre as

duas religiões (como não houve real sincretismo entre nenhum dos cultos africanos e o Catolicismo). Abordando a questão do sincretismo na formação do perfil religioso e sociocultural brasileiro, Rego (1995) coloca, indagando:

Este terreno, o da religião, é, sem dúvida alguma, um dos melhores que existem para tentar se compreender o que é o sincretismo, nas suas infinitas manifestações. Colocaremos aqui a seguinte questão: é possível que culturas diferentes realmente se “fundam”, dando origem a algo novo, que se distingue dos componentes anteriores? Será que esse processo de fusão ocorre da mesma forma que numa reação química, na qual os produtos possuem características completamente diferentes dos componentes originais, apesar de serem formados a partir destes? Ou será que uma cultura é uma totalidade irreduzível, possui uma estrutura singular que não pode, ao contato com outra cultura, formar com esta uma terceira estrutura, que seria uma síntese das duas? Neste caso, aquilo que interpretamos como sincretismo não seria nada mais do que um fenômeno de superfície, um grupo de manifestações simbólicas que são adicionadas a algo que no entanto continua mantendo sua identidade profunda. Onde está a verdade, não sabemos. É possível até que não esteja na direção para a qual dirigimos nosso olhar, como é de seu feitio. Não temos resposta nenhuma em definitivo para essa questão.

Obviamente também não nos arvoramos em dar uma resposta definitiva. Julgamos que a Umbanda tenha sido uma terceira estrutura, com o acréscimo dos caboclos (indígenas) e alguns elementos do Cristianismo. Mas acreditamos no substrato dos orixás, que é muito forte, até porque, não tendo sido abandonado no Brasil pelo Candomblé, estará sempre presente no país, lembrando aos umbandistas as origens dos cultos afro-brasileiros. Porém não vemos muita identidade entre os cultos da Umbanda e do Espiritismo Kardecista, além do uso da mediunidade e de algumas práticas cristãs, como as orações do Pai-Nosso e da Ave-Maria, bem como a crença em Deus, Jesus e Nossa Senhora. Negrão afirma sobre um dos períodos da história da Umbanda:

A Umbanda é realmente forte, não para de crescer. Os católicos já não a hostilizam, sua importância é reconhecida, quase todos a respeitam, ela não é mais uma religião clandestina. Todas as noites, depois que uma campanha toca pela terceira vez, a *Ave Maria* de Gounod começa a ser suavemente percebida, milhares de pessoas se concentram em tendas e terreiros espalhados por todo o país (NEGRÃO, 1996, p. 101).

De fato, o cair da tarde e a beleza extasiante da *Ave Maria* de Gounod poderiam comover qualquer religião – e com mais razão as de matriz africana, que contavam com o elemento essencial da melancolia em relação à sua terra natal,

suas tradições, sua liberdade e encantamentos. Porém Negrão relata também críticas da imprensa ao hibridismo dessa religião: “A Umbanda pode ser considerada uma religião ou é um emaranhado de crenças desconexas, misturando algumas concepções católicas com outras espíritas e de origem africana?” (1996, p. 105).

A história registra que os centros espíritas começaram a surgir no país a partir de 1860 e que o Espiritismo crescia. A Igreja Católica recebera inicialmente o Kardecismo com grande animosidade, condenando-o como superstição e heresia, ameaçando de excomunhão médiuns e frequentadores, mas aos poucos começou a aceita-lo. Quanto à Umbanda, no início do século XX já existia a separação entre “baixo espiritismo” e “alto espiritismo”, que se tornou muito conhecida, indicando diferenças de conhecimento sobre a doutrina kardecista, distinções sociais e ligações com outras crenças, como os cultos africanos. Com essa divisão, a imprensa continuou atacando apenas o baixo espiritismo (em que se incluíam a Macumba, a Quimbanda, a feitiçaria, o curandeirismo, etc.). O alto espiritismo era a “religião-ciência”, adotado pela alta sociedade e pessoas instruídas, sendo considerado legítimo, enquanto o baixo espiritismo era a “magia-superstição”, frequentado pelas classes populares, por pobres e negros, e tido como ilegítimo.

Negrão define as duas modalidades:

O “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria (1996, p. 57).

Esse autor descreve pequenos terreiros de Umbanda, atestando, com sua pesquisa, que tais casas existiam em São Paulo desde a década de 1920, atendendo à comunidade com orações, receitas e passes – assim ele contesta a afirmação de Bastide, que dissera não ter encontrado terreiros desse tipo, em São Paulo, na década de 40, tendo verificado apenas a Macumba, como prática individual, mágica e de atendimento a clientes. Negrão inclusive declara sobre a existência de tais casas de Umbanda, que se escudavam sob o manto do espiritismo: “A partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da

década de 40, travestidos de centros espíritas” (1996, p. 67) – mais uma vez os cultos africanos tinham que se disfarçar: primeiramente tinha sido à sombra da Igreja Católica, agora sob a proteção do Espiritismo, já que o alto espiritismo era bem visto e aceito pela sociedade.

Se os orixás passaram a ser diferentes entre Candomblé e Umbanda, uma característica da natureza ontológica deles é importante para estabelecer uma diferença fundamental também entre Umbanda e Kardecismo. Conforme Bandeira (1970, p. 116), “no dualismo – Orixá-Santo – há os que viveram e os que nunca tiveram vida humana”. De fato, os umbandistas julgam que os orixás são divinos e não tiveram vida material. No entanto, para o Espiritismo, todos os espíritos que se manifestam nos médiuns tiveram vida humana. O dualismo do Espiritismo é outro, é encarnado-desencarnado, significando o espírito vivo (com o corpo carnal, no plano terreno) e o espírito em estado puro (sem o corpo carnal, depois que a pessoa “morre”). Já os orixás são divindades invisíveis que, atuando no campo astral, presidem um conjunto de forças, dentro de uma complexa hierarquia. Cada orixá dispõe de um séquito de entidades espirituais que governa. Pela vibração, o orixá influi na sua falange, dentro da sua linha, atingindo o guia, que é um mensageiro espiritual, e o guia incorpora em um médium (pessoa viva) a fim de realizar os trabalhos. Já no Espiritismo é direta a relação entre espíritos e médiuns. Sobre as entidades da Umbanda, explica Bandeira (1970, p. 117):

Os Orixás, na Umbanda, entrelaçam-se nas linhas de cultuação, que apresentam muita controvérsia em suas denominações e divisões abrangendo reinos e falanges, de tal modo que não há uma unidade de entendimento, sendo geralmente distribuídas em Sete Linhas encimadas pela Linha de Oxalá, sobre o que não há dúvida. Mais complexas se tornam as divisões em reinos e falanges, pois cada um procura explicar a seu modo e defender o seu ponto de vista, mesmo que esteja em desacordo com os demais. O fato é que os agrupamentos dos espíritos-guias que trabalham na Umbanda, sob outros aspectos e diferenciações, pertencem a diversas falanges.

Negrão estabelece uma diferença entre orixás e guias no âmbito da Umbanda. Segundo ele, os espíritos que trabalham na Umbanda são os guias. Os orixás são apenas homenageados. Sobre as entidades que baixam nos médiuns ele afirma (1996, p. 201-201):

Nas giras descem os espíritos, genericamente chamados de guias, orixás ou santos. Descem incorporando-se nos médiuns, inclusive nos pais-de-santo [...]. Nem todos descem para trabalhar, isto é, para atender os aflitos

clientes que vêm procurar lenitivo para os seus males – de saúde, de dinheiro, de amores – nas entrevistas chamadas consultas. Alguns, sobretudo os Orixás propriamente ditos, tomados de empréstimo do panteão africano, vêm apenas para ser homenageados; incorporam-se, dançam, mas não dão passes nem consultas. Os Orixás são mudos, inclusive os Oguns, espíritos guerreiros no imaginário umbandista e os mais frequentes deles por ocasião das giras. Os demais guias descem para trabalhar: dão passes e consultas.

Outro autor, Matta e Silva, refere-se à “moderna Escola Kardecista”, que fala em “criações absolutas”, “que aponta sempre para o Deus-Pai como o Criador” (1985, p. 25). E faz a seguinte observação, ressaltando a diferença entre Umbanda e Kardecismo (1985, p. 23):

Por que nós da Escola Umbandista jamais atribuiremos ao Deus-Pai qualquer falha, no processo dito como “da criação”, tal e qual está na *doutrina básica* da Escola Kardecista, aceita há mais de um século, seguida e propagada constantemente por toda a literatura decorrente, até os dias atuais. Citamos assim, incisivamente, para demonstrarmos que nossa Doutrina pouco tem de comum com aquela codificada por Kardec, o mesmo que dizer, com a corrente kardecista, a qual consideram um “Estado”, e a Umbanda uma “Província” dele.

Matta e Silva complementa essa diferenciação expondo que a Umbanda é a religião dos necessitados, do “zé-povinho”, que precisa dos terreiros e dos curandeiros para desabafar com caboclo e preto-velho. E escreve, voltando ao princípio da Doutrina Secreta da Umbanda: “Umbanda é, também, no Brasil, a única Corrente que está encarregada de promover a restauração dos “mistérios maiores”, ou seja, da verdadeira Tradição ou Kabala, que é mesmo “a tradição do saber”, legada aos magos, taumaturgos e Iniciados da antiguidade” (1985, p. 29). Portanto a a Umbanda se distancia essencialmente do Espiritismo.

Um rápido resumo do Espiritismo (Kardecismo), na doutrina e na prática, é importante para clarear a diferença entre Espiritismo e Umbanda. O espiritismo é muito sério (quase ranzinza), sem atrativos (quase sem graça), difícil (com livros em linguagem erudita), trabalhoso (quase árduo). Como outras religiões cristãs, tem sempre em mente o Cristianismo primitivo, com a visão de Jesus pregando a caridade, a humildade, o perdão incondicional, a prática do bem, o amor ao próximo, a oferta da outra face, emprestar sem esperar restituição, amar os inimigos (KARDEC, 2011, p. 217-232). E tenta colocar essas ideias na prática, embora reconhecendo que não é fácil. A meta do Espiritismo é a evolução do espírito

(encarnado e desencarnado), em nível individual, sendo cada um responsável pela própria evolução, contando, porém, com a ajuda do outro (“irmãos” encarnados e desencarnados). Dentro desse princípio, o objetivo do mediunismo no Espiritismo é o socorro recíproco entre encarnados e desencarnados para a evolução dos dois lados.

Para o Espiritismo a morte não existe (KARDEC, 1998). O espírito é imortal e eterno. Mas, como o espírito tem que evoluir, o Espiritismo é dogmaticamente reencarnacionista, pois é pelas vidas sucessivas, através de milhares de encarnações, que o espírito evolui, com o sofrimento, aprendizagem, militância no bem, trabalho pela causa de Jesus, visando tornar-se espírito de luz no final da sua infinita caminhada reencarnatória. Todo sofrimento é explicado pelo princípio do carma – palavra que Allan Kardec não emprega, usando a expressão “causa e efeito”, segundo a qual colhe-se o que se planta, o bem ou o mal, sendo cada pessoa obrigada a arcar, em cada encarnação, com os atos que cometeu em encarnações anteriores. Então sofre-se com mais resignação, considerando-se até justa a dor, já que se está pagando débitos de vidas passadas – e os débitos têm que ser quitados. Os espíritas afirmam que “a dor ensina”, “a dor é uma escola”. Portanto a dor não deve ser maldita. Nesse sentido, o espírita tenta ser um estoico, ou melhor, tenta seguir o exemplo de Jesus, que disse ser a luz, o caminho, a vida, e que ninguém iria ao Pai a não ser por Ele. A questão 625 de *O livro dos espíritos*, de Kardec, apresenta:

625. Qual o tipo mais perfeito que Deus tem oferecido ao homem, para lhe servir de guia e modelo?

“Jesus”.

Para o homem, Jesus constitui o tipo da perfeição moral a que a Humanidade pode aspirar na Terra. Deus no-lo oferece como o mais perfeito modelo e a doutrina que ensinou é a expressão mais pura de lei do Senhor, porque, sendo ele o mais puro de quantos têm aparecido na Terra, o Espírito Divino o animava.

Dizendo-se e pretendendo-se científico, o Espiritismo prega o contato entre os dois planos (de encarnados e desencarnados, ou seja, o material e o espiritual) como algo absolutamente normal, ambos fazendo parte da natureza criada por Deus, e garante que a ciência (especialmente a Física) ainda vai provar cientificamente esse fenômeno, criando aparelhos que registrem a presença de espíritos desencarnados entre os vivos em todos os lugares e ambientes.

Palestrantes de grandes centros espíritas, que fazem pesquisa na vasta e erudita literatura da área, afirmam que o planeta Terra conta com trinta bilhões (30.000.000.000) de habitantes, sendo sete bilhões de encarnados e 23 bilhões de desencarnados. Portanto nós, os “vivos”, estamos rodeados de “mortos” (desencarnados) o tempo todo, em todos os lugares. Essa religião acredita também que um dia o contato entre “vivos” e “mortos” será absolutamente normal, sem medo, sem dificuldades, sem mistérios – nesse aspecto pode-se relembrar as descrições de Reginaldo Prandi (2001) sobre a vinda dos antepassados *egunguns* para dançarem com os vivos (só que no Espiritismo essa vinda não é nem seria exatamente para festas).

Além de rodearem os encarnados o tempo todo, os desencarnados têm grande influência sobre os vivos, como se pode ler em Kardec (1998, perguntas 456 a 459):

456. *Veem os Espíritos tudo o que fazemos?*

“Podem ver, pois que constantemente vos rodeiam. Cada um, porém, só vê aquilo a que dá atenção. Não se ocupam com o que lhes é indiferente.”

457. *Podem os Espíritos conhecer os nossos mais secretos pensamentos?*

“Muitas vezes chegam a conhecer o que desejaríeis ocultar de vós mesmos. Nem atos, nem pensamentos se lhes podem dissimular.”

a) – *Assim, mais fácil nos seria ocultar de uma pessoa viva qualquer coisa, do que a esconder dessa mesma pessoa depois de morta?*

“Certamente. Quando vos julgais muito ocultos, é comum terdes ao vosso lado uma multidão de Espíritos que vos observam.”

458. *Que pensam de nós os Espíritos que nos cercam e observam?*

“Depende. Os levianos riem das pequenas partidas que vos pregam e zombam das vossas impaciências. Os espíritos sérios se condoem dos vossos reveses e procuram ajudar-vos”.

459. *Influem os Espíritos em nossos pensamentos e em nossos atos?*

“Muito mais do que imaginais. Influem a tal ponto, que, de ordinário, são eles que vos dirigem.”

E a estrutura dos mundos também é muito simples, embora ao ser humano não seja permitido ainda conhecer os mistérios da criação (KARDEC, 1998, questões 17 a 58). O Espiritismo acredita no Universo descrito pela ciência, com milhares de galáxias, planetas, estrelas, sóis, etc. Tudo habitado, repleto de gente encarnada e desencarnada, em constante evolução e ajuda mútua. Deus cria novos espíritos continuamente (KARDEC, 1998, questões 76-92), concedendo-lhes o livre-arbítrio (KARDEC, 1998, questões 843-850), do qual as pessoas podem fazer bom uso ou mal uso, devendo, porém, arcar com as consequências dos seus atos, colhendo aquilo que plantaram, pelo já referido princípio científico de “causa e efeito”

– por isso existem as várias encarnações para as pessoas repararem o mal que fizeram a si e ao próximo, e recomeçarem, retomando sempre a jornada até a conclusão da obra (tornarem-se espíritos elevados, puros, de luz, do bem, da bondade e do amor crísticos).

De acordo com Allan Kardec (2011, p. 76-77), os espíritos estão em incontáveis graus de evolução, vivendo em diferentes níveis, e os planetas habitados por seres humanos encarnados são de cinco categorias: Mundos Primitivos; Mundos de Expição e Provas; Mundos de Regeneração; Mundos Ditosos; e Mundos Celestes ou Divinos. A Terra é um planeta do segundo nível, um Mundo de Expição e Provas, e brevemente entrará no terceiro nível, o Mundo de Regeneração – isso porque, assim como as pessoas evoluem individualmente, também os planetas como um todo evoluem, passando a receber reencarnações somente de espíritos melhores e mais evoluídos.

Quanto aos desencarnados, eles vivem em diferentes situações, como relatam Chico Xavier e André Luiz em *Nosso Lar, a vida no mundo espiritual* (2010): moram nas cidades espirituais, que são semelhantes às cidades terrenas só que de matéria diferente (fluídica, etérea, tênue); ficam em zonas umbralinas (palavra originada do termo “Umbral”, lugar de sofrimento temporário, semelhante ao Purgatório católico, mas não ao Inferno, que não existe no Espiritismo, porque ninguém é condenado à pena eterna); estagiam em diferentes lugares e situações, conforme seu nível e missão; “volitam” (uma espécie de voo) integrando equipes socorristas de desencarnados; perambulam, perdidos e atordoados, conforme seu caso, pelo espaço, julgando-se ainda vivos; rodeiam os planetas em missões especiais protegendo os mundos contra as trevas; etc. Enfim, como os encarnados, os desencarnados não ficam na inércia, porque nada no Universo encontra-se em estado de ócio ou inércia, tudo está em movimento e em evolução dialética permanente. Ou seja, são as muitas as “moradas” da casa do Pai, e em todas elas há labor contínuo.

Parece ficção científica. Mas, embalados nessa doce ficção, vivem os espíritas, abrindo centros espíritas (suas casas de oração e trabalho espiritual); cuidando de creches e asilos; realizando assistência social; fazendo e distribuindo sopas aos necessitados; recolhendo alimentos, roupas e objetos para doação aos mais carentes; fazendo campanhas do agasalho; promovendo eventos diversos, entre os quais almoços, jantares, rifas, bazares de produtos doados vendidos a

preços baixíssimos a fim de arrecadarem fundos para a casa e beneficiarem os compradores; aplicando passes, tomando água fluidificada, proferindo e assistindo a palestras sobre a doutrina e temas edificantes; lendo obras espíritas; estudando individualmente ou em grupos essas obras; promovendo congressos; realizando tratamentos e cirurgias com médicos espirituais; etc.

O espírita se sente “obrigado” a participar de tudo isso e a trabalhar na causa espírita. Claro que muitos o fazem com total desprendimento, com dedicação e carinho, com verdadeiro amor ao próximo. Mas há um grande número que “obedece” aos ditames da doutrina, temendo consequências negativas em sua vida, pois, conforme disse Jesus, mais será cobrado daqueles que mais têm e a quem mais foi dado (no caso, o conhecimento sobre a doutrina espírita). Além disso, criou-se no Espiritismo um *slogan*: “Se não for por amor, vai pela dor”. Então é melhor ir logo antes que adversidades maiores cheguem na vida existencial e comprometam também a futura vida espiritual.

O Espiritismo não é a doutrina de Allan Kardec. É a doutrina dos espíritos (desencarnados), que ditaram todas as explicações e preceitos por meio de médiuns e Allan Kardec codificou em forma de livros. Extremamente lógico, racional, objetivo (e acreditando-se científico), o Espiritismo não fala (nem aceita) mistérios, magias, misticismos, mitos, simbolismos, esoterismos, cultos iniciáticos, cabalas, numerologia, etc. Recomenda sempre que se estude muito a doutrina, e de fato os espíritas estão sempre estudando. Mas não comporta inovações e/ou alterações de acordo com o ponto de vista estritamente pessoal de seus adeptos. Existe uma espécie de “cartilha” espírita, meio que dogmática, um núcleo com princípios sólidos que é “imexível”. Ou a pessoa aceita, concorda e fica no Espiritismo, ou ela sai ou nem entra. Portanto o Espiritismo é uma espécie de “pacote fechado”, que se aceita tal qual é ou não se aceita. Evidentemente estamos usando a expressão “pacote fechado” como força de expressão, para ênfase, porque todas as culturas, todo campo de estudo, toda linha de pensamento são, *a priori*, dialeticamente abertos a inovações e críticas.

No entanto os campos possuem alguns núcleos ou nichos fundamentais e primordiais que regem a sua essência – à semelhança das cláusulas pétreas constitucionais na área do Direito. Adentrando esse nível profundo é que compreendemos de verdade cada manifestação da cultura humana. Por isso ousamos afirmar que o Espiritismo chega a ser dogmático em seus princípios

básicos, sendo refratário a modismos ou personalismos exóticos ou desviantes da codificação kardecista ditada pelos espíritos.

Diante do apontado sobre o Espiritismo, pode-se enquadrar essa religião no regime diurno do imaginário de Durand. O espírita é o mais severo juiz de si mesmo. Num processo de autoavaliação, o espírita se avalia na escalada do processo evolutivo infinito, considerando-se sempre no primeiro degrau, afirmando de si mesmo que está apenas iniciando e precisa melhorar infinitamente, lutando contra suas próprias más tendências: egoísmo, orgulho, maledicência, incompreensão, preguiça, comodismo, pouco trabalho, pouco estudo, pouca prática da caridade e dos mandamentos crísticos. O espírita sempre se julga aquém dos preceitos determinados pelos espíritos através de Allan Kardec. Tomando Chico Xavier como parâmetro, cada espírita considera que faz muito pouco daquilo que é esperado de um “verdadeiro” espírita e cristão. É exatamente essa distinção entre um ponto de partida (imperfeição) a um ponto de chegada (perfeição) que caracteriza o homem do regime diurno da imagem, aquele homem dualista que trava uma luta agônica consigo mesmo, debatendo-se entre as trevas (medo, imperfeição, prisão mental, caos) e a luz (perfeição, libertação e plenitude).

Quanto à relação com o Espiritismo, a Umbanda apenas adotou certas práticas externas (e periféricas) deste porque lhe era conveniente no momento político do seu nascimento, quando havia rejeição aos cultos africanos e de possessão, e também por estar implantada (ou ter nascido) em um país cristão, no qual ingressava, inesperadamente, em fins do século XIX (sendo que os escravos africanos estavam no Brasil desde o século XVI) o Espiritismo, com seus fenômenos de mediunismo e incorporação – com os quais a possessão da Umbanda guarda semelhanças, em razão do transe mediúnico. É importante clarear a diferença entre o mediunismo da Umbanda e do Espiritismo, que têm objetivos diferentes e são fenômenos distintos, a começar pelo nome: “possessão” na Umbanda e “incorporação” no Espiritismo. Na possessão da Umbanda, o médium recebe entidades espirituais de diversas naturezas, de espíritos de mortos e de orixás, que são entidades divinas, superiores, mágicas, misteriosas, que nunca viveram no plano terreno e que nunca morreram, ou seja, não são espíritos. O objetivo da possessão são as “consultas” às entidades invisíveis feitas pelos vivos consulentes, que procuram a Umbanda a fim de resolverem problemas existenciais e materiais. Já o objetivo da incorporação é somente o alívio de sofrimentos espirituais e a

evolução espiritual.

Portanto, assim como os cultos africanos se valeram do Catolicismo durante três séculos, a fim de disfarçarem suas crenças e manifestações religiosas, também a Umbanda aproveitou o ensejo do Espiritismo, então nascente e prestigiado no Brasil, para ter mais aceitação social, porém mantendo intactas as suas convicções endógenas, conforme admite Trindade (2014, p. 222): “A partir de 16 de novembro de 1908, as sessões da Tenda Nossa Senhora da Piedade seguiram as normas estabelecidas, apenas com algumas praxes doutrinárias do Espiritismo, por força da época e das circunstâncias, as quais foram, depois, sendo adaptadas à realidade da Umbanda”. “Adaptadas à realidade da Umbanda”: essa frase é muito esclarecedora. De fato a Umbanda possui a sua realidade, a sua verdade, que não é a mesma verdade do Espiritismo nem do Cristianismo. A verdade da Umbanda tem suas raízes na religião dos orixás. A adoção de qualquer elemento do Espiritismo ou do Cristianismo é superficial, não atingindo a sua essência.

Arrolando sete origens na formação da Umbanda (origens africana, indígena, católica, kardecista, mágica, espiritual, mítica), Cumino destaca, sobre a origem kardecista, que a primeira manifestação de Umbanda por meio do Caboclo Sete Encruzilhadas se deu pelo médium Zélio de Moraes, que simpatizava com o Espiritismo. Era a Linha Branca de Umbanda, que se pretendia cristã e ligada ao Espiritismo, conforme esclarece Leal de Souza, cujas palavras Cumino transcreve (CUMINO, 2011, p. 34): “A Linha Branca de Umbanda e Demanda está perfeitamente enquadrada na doutrina de Allan Kardec e nos livros do grande codificador; nada se encontra susceptível de condená-la”. Tanto que durante décadas a Umbanda também foi designada de “Espiritismo de Umbanda”. Mas Cumino esclarece (2011, p. 42): “Kardec é cientista e pesquisador, um homem do mundo moderno-positivista, para quem a magia representava algo atrasado com relação à religião, e esta atrasada com relação à ciência”. Ele ainda alerta: “não se confunda Umbanda com Kardecismo, embora tenham muitas semelhanças e pontos em comum. Kardecismo é origem para a Umbanda de mesmo nível e respeito que suas outras origens” (2011, p. 43). Ele reforça: “a Umbanda não tem apenas essa raiz”. E é incisivo ao concluir: “Se quiser chamar Umbanda de Espiritismo, que fique claro que é outro espiritismo e não o ‘Kardecismo clássico’” (2011, p. 43).

3.8 O QUE É A UMBANDA

Evidentemente, tudo que foi exposto neste capítulo contribui para o esclarecimento do que seja a Umbanda, pois são conteúdos que estão na literatura umbandista, como pontos indiscutíveis ou como questões polêmicas da sua doutrina ou da realidade concreta de terreiros e casas umbandistas. Afirma-se que a Umbanda é fruto da mistura de brasileiros, negros africanos e indígenas nativos do Brasil; que é resultado do sincretismo entre cultos africanos, rituais indígenas, Catolicismo e Kardecismo; que foi criada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas; que é composta de sete linhas de orixás e santos (as Sete Linhas da Umbanda); que houve um movimento federativo muito forte no século XX, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo para unificar e oficializar a Umbanda perante o Estado e a sociedade brasileira; que é grande a diversidade interna na Umbanda, além das sete linhas, com sacerdotes de Umbanda tentando lançar “escolas” diferentes de Umbanda; que, portanto, são muitas as “bandas” da Umbanda; que a Umbanda não é Espiritismo Kardecista, nem Candomblé (como não é Macumba, Quimbanda, Feitiçaria, etc.). Mas ainda podem ser ditas mais coisas sobre a Umbanda, como a descrição de pelo alguns de seus rituais, práticas, mitos. Tudo isso reunido configura a bacia semântica da Umbanda, religião brasileira eclética.

Definindo a Umbanda, Magnani (1986), doutor em Ciências Humanas e professor da USP (Universidade de São Paulo), usa o conceito de bricolagem (ao qual já nos referimos). Isso porque as matrizes que entraram na composição da Umbanda são muito demarcadas e continuam presentes em seus cultos originais: o culto aos orixás permanece vivo no Candomblé e outros rituais de raiz africana; a pajelança indígena ainda é praticada por tribos indígenas brasileiras; o Kardecismo mantém-se inalterado nos centros espíritas; o Catolicismo, inabalável, é realizado do mesmo jeito pelas igrejas, seguindo a política do Vaticano, que adota alguma alteração de acordo com os tempos modernos. Escreve Magnani: “a umbanda constitui uma espécie de bricolagem, onde cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova sintaxe, conserva algo das estruturas de origem” (1986, p. 42).

Na Umbanda, os caboclos representam os índios; os santos católicos mantêm-se com nomes, dias santos, imagens e mensagens espirituais da Igreja Católica; os orixás, adaptados aos dias atuais, são os mesmos da mitologia africana;

quanto ao Kardecismo, a Umbanda adotou de modo semelhante alguns de seus lemas. E a Umbanda ainda anexou mitos da recente cultura brasileira, como pretos velhos, baianos, marinheiros, orientais, crianças, Zés-Pelintras, etc. Todos esses elementos de origens diferentes convivem naturalmente na Umbanda, sem atritos, sem questionamentos. Como descreve Magnani:

Quem já teve oportunidade de assistir a uma *gira* de um terreiro umbandista pôde perceber, no ritual e no ambiente, a presença de elementos de várias religiões. No altar, ou *congá*, encontram-se imagens de Cristo, Nossa Senhora, Cosme e Damião, São Jorge, ao lado de estatuetas de Buda, lemanjá, índios, ciganos, pretos-velhos e, mais dissimuladas, representações que sugerem a figura do diabo (1986, p. 12).

Esse altar de Umbanda exemplifica bem o conceito de bricolagem desenvolvido por Lévi-Strauss como um conjunto constituído de pedaços, resíduos e fragmentos arrancados de seus lugares originais, onde estavam encaixados de modo contextualizado e coerente, passando a formar, reunidos na nova estrutura, um painel multivariado, compondo uma espécie de colcha de retalhos. Retrabalhados e adaptados nesse novo conjunto, os elementos conservam marcas antigas e inconfundíveis de seus espaços primeiros, de modo a serem reconhecidos por quem conhece a sua origem. Assim é Umbanda, cujos terreiros variam na ênfase maior ou menor de algum desses pedaços da bricolagem, reverenciando e tendo patronos diferentes: ou pretos velhos, ou orixás, ou caboclos – Negrão encontrou em São Paulo um terreiro que era controlado por Exu (algo considerado raro). O feitio de bricolagem é o maior responsável pela diversidade da Umbanda, produzindo as muitas bandas, que tentam manter uma unidade no seu objetivo de socorrer os necessitados.

Em *Religião e tessitura da vida cotidiana* (2012), Carolina Teles Lemos enfoca relações entre religião e sociedade quanto à importância de valores morais e existenciais nos grupos humanos – aspecto que todos os autores das Ciências da Religião expõem. Parafraseando esse título, poderíamos propor algo como “Umbanda e tessitura da vida individual”, porque este é eixo central da Umbanda: atender pessoas em suas necessidades e problemas pessoais (de saúde, emprego, finanças, casamento, namoro, rivalidades e desavenças com outras pessoas, etc.).

Embora seja princípio da Umbanda não cobrar pelos seus atendimentos, o aspecto de consultar individualmente, ouvir cada pessoa, aconselhá-la e apresentar medidas (pedir para fazer *ebós* e oferendas, acender velas, tomar

banhos de descarga, etc.) para a resolução do seu problema do momento remete diretamente à tradição africana dos orixás, com o atendimento a seus clientes, mediante pagamento. Assim, os cultos de matriz africana têm a “tradição do oráculo”. E a Umbanda também adotou a “tradição do oráculo” (uma característica que não é própria do Cristianismo nem do Kardecismo), um traço da raiz africana que ela conservou e cuja manutenção ou desligamento futuro somente a história poderá mostrar. Porém, de qualquer forma, no seu perfil atual, a Umbanda não seria umbanda sem as “consultas”, sendo essa a sua principal característica (até porque, embora a tradição dos orixás tenha se esmaecido um pouco, novas entidades, cunhadas no Brasil, entraram para o quadro espiritual da Umbanda e querem atender as pessoas individualmente). Há umbandistas (e também candomblecistas) que não dão um passo mais sério na vida (viagens, negócios, empreendimentos, uniões matrimoniais, tratamentos de doenças e cirurgias, etc.) sem consultar seu guia espiritual e ouvir dele a previsão para o seu intento – seguindo fielmente seus conselhos e orientações.

Um inventário de termos demonstra a diferença entre Umbanda e Espiritismo, atestando que são duas religiões distintas que se valem do mediunismo como seu esteio principal. Sem mediunidade não há Espiritismo nem Umbanda, mas as duas religiões são profundamente diferentes. A relação a seguir, com termos usados, com objetos presentes em rituais e na prática da Umbanda ou com atitudes adotadas, oferece uma prova disso, pois esses termos são totalmente ausentes das práticas do Espiritismo Kardecista:

- aguardente (cachaça, pinga)
- altares enfeitados com uma profusão de objetos (fotos de santos, imagens, velas, flores, pedras e símbolos esotéricos)
- amaci (ritual de lavagem da cabeça com ervas maceradas)
- amuletos
- axé (força e vitalidade contidas em substâncias)
- banhos em rios e cachoeiras
- banhos diversos (de flores, frutas, ervas, sal grosso)
- banho de descarga
- bebidas enteógenas
- bengala de preto velho

- benzeduras
- burrinho (médium que recebe as entidades durante a possessão)
- cambone/cambono (auxiliar dos pais de santo nos rituais)
- cânticos relativos aos orixás
- cavalo (médium que recebe as entidades durante a possessão)
- chapéu de baiano
- chás de ervas
- charuto (fumado em baforadas pelo guia através do médium)
- colares (de contas coloridas e outros feitios)
- comidas nos rituais (farofa de galinha e outras)
- consultas (entrevistas com os guias, que atendem os consulentes através dos médiuns)
- consulente (pessoa que procura os guias em consultas)
- cliente, clientela (consulentes, pessoas atendidas nas consultas)
- congá (o altar sagrado do terreiro)
- correntes (de metal)
- cruzar pernas e braços (não se permite tal gesto para não quebrar a cadeia energética e evolução de fluidos)
- danças ritmadas com palmas
- descalço (nos rituais os médiuns ficam sem calçados, que são carregados de fluidos pesados das ruas, o que causa perturbação de energias)
- defumações (importantes pelo aroma, vibrações do fogo, movimento e fumaça, é curadora e afasta maus fluidos)
- defumador
- descarrego
- encosto (espírito assediando vivo)
- emblemas (das diversas entidades)
- encruzilhadas
- espadas
- estatuetas (imagens)
- fazer a cabeça (rituais de iniciação para receber orixás)
- filho de fé (os adeptos e seguidores de orixás específicos)
- filho de santo (o mesmo que filho de fé)

- fumaça (neutraliza fluidos magnéticos adversos e atrai entidades benéficas)
- galhos de plantas (algumas plantas são específicas de algum orixá ou Exu)
- gira (dança ritual em roda e sessão religiosa)
- giz branco (pemba) (para riscar os pontos no chão)
- guia (colares de contas ou orixá governante)
- festas aos orixás
- imagens diversificadas (de Exu, Iemanjá, Xangô, Oxóssi e outros orixás e santos)
- linha de direita e esquerda (categorias morais: a direita representa o bem, a esquerda representa o mal)
- magia
- mandala (“As mandalas são símbolos sagrados riscados no solo ou em objetos e visam criar todo um polo magnético, cuja vibração afiniza-se imediatamente com o símbolo identificador de uma divindade, de um campo eletromagnético ou de um ponto de forças”¹³²)
- marafo (cachaça, pinga)
- natureza (cachoeiras, pedreiras, matas, plantas, águas, mar, etc.)
- otá (pedra sagrada)
- orixás (as entidades divinas das religiões africanas iorubás)
- pai de santo (chefe de terreiro)
- pedras sagradas (*otás*)
- pemba (giz branco usado para desenhar os pontos)
- pontos cantados (hino às vezes incoerente ao leigo pelo sentido hermético, auxilia a possessão, atrai ou afasta entidades)
- pontos riscados (desenhos emblemáticos simbólicos e significativos específicos de entidades e falanges)
- pólvora (produz abalos fluídicos, pelo deslocamento do ar)
- ponteiro (punhal pequeno de aço, com cruzeta na empunhadura, que serve para calcular o grau de eficiência dos trabalhos)
- possessão (mediunismo)
- mãe de santo (chefe de terreiro)

¹³² Definição dada por Rubens Saraceni, em http://www.temploamoraoproximo.com.br/?page_id=57. Acesso em 24/10/2016, às 18h07min.

- sacudir o corpo (gesto que facilita a incorporação ou auxilia o desprendimento de fluidos)
- seres das águas (e das matas, da natureza toda)
- talismãs
- tendas (terreiros)
- terreiros (locais dos cultos, que são também casas, tendas ou templos, muitos terreiros fazem parte do espaço doméstico do pai de santo)
- trabalhos (como oferendas a espíritos, com comidas, velas, flores, perfumes e outros objetos)
- tambores
- transporte (incorporação para afastar espíritos indesejáveis)
- velas (de diversas cores)
- unguentos
- veste branca obrigatória em certos rituais

Conforme Negrão (1996, p. 202-203), a Umbanda se divide em duas categorias: de esquerda e de direita. É uma divisão de caráter moral, sendo que a direita representa o bem e a esquerda representa o mal. Porém Ortiz afirma que a Umbanda é apenas do bem, havendo para o lado do mal a Quimbanda, inclusive também com sete linhas. Ortiz (1999, p. 88) escreve:

A Quimbanda se apresenta portanto como a dimensão oposta da Umbanda, ela é a sua imagem invertida; tudo que se passa no reino das luzes tem seu equivalente negativo no reino das trevas. Às sete linhas da Umbanda, correspondem as sete linhas da Quimbanda, comandadas pelos seguintes exus: Exu 7 Encruzilhadas, Exu Pomba-Gira, Exu Tiriri, Exu Gira-Mundo, Exu Tranca-Ruas, Exu Marabô, Exu Pinga Fogo. Cada exu comanda, no plano espiritual, seis chefes de legião¹³³.

Ortiz (1999, p. 31) confirma a divisão entre bem e mal nos cultos africanos. Ele diz que é acentuada a oposição entre Umbanda (do bem) e Quimbanda (do mal). Quanto aos Exus, que são muitos e que, de acordo com Ortiz (1999, p. 131), são do mal e trabalham na Quimbanda, eles (Exus), na verdade também trabalham na Umbanda e estão em evolução espiritual, colocando-se na posição de

¹³³ Como umbandista, nós frequentamos casas de Umbanda (e não de Quimbanda) que trabalham com os Exus Tiriri, Pinga-Foga, Tranca-Ruas, Gira-Mundo e outros das linhas de Exus, como Veludo, Pomba-Gira, Caveira, Ogum Megê, etc.

guardiães das pessoas na fronteira entre a luz e as trevas. Ortiz, ao descrever “o Exu umbandista” (1999, p. 131-144), explica o processo de evolução espiritual de Exu como um traço a mais de negação do branco às tradições religiosas do negro africano.

Ortiz afirma que “os orixás da Umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro – sugestivamente ele se associa ao reino das trevas” (1999, p. 133). Os chefes de terreiros umbandistas dizem que os Exus estão evoluindo espiritualmente, estão trabalhando somente para o bem, servindo como guardiães das pessoas e das boas entidades, agindo em zonas fronteiriças, entre o bem e o mal, com o fim de afastar as forças das trevas e preservar a luz. A esse respeito, Ortiz, sob o título de “O Exu Umbandista”, analisa Umbanda e Quimbanda, magia negra e magia branca, no aspecto do bem e do mal, levando em conta as questões do negro e do branco, considerando o processo de branqueamento da Umbanda. A Quimbanda mantém as tradições africanas de feitiçaria para o mal, porém a Umbanda não as aceita. Ele afirma:

Já na Umbanda, o universo sagrado se transforma, tornando-se os orixás guardiães das legiões e falanges espirituais, mensageiros da luz. [...] ao passo que a Umbanda procura, pelo contrário, afastar completamente esse sentido incivilizado das suas práticas, devendo-se à influência do homem branco, cujo grau de instrução já não as admite. Neste enunciado observa-se de um lado a oposição entre tradicional e moderno, de outro o contraste entre cultura negra e cultura branca (ORTIZ, 1999, p. 131, 133).

Portanto, tomando Exu como o caso mais expressivo, é voz geral que a Umbanda caminha para a extirpação do mal na alma do homem como é o Cristianismo, com as noções de pecado, de ser bom, de dar a outra face, de perdoar os inimigos, de praticar a caridade, de suportar as provas terrenas para merecer o céu, de seguir o exemplo de Jesus e dos santos. Ou seja, contrariamente à mitologia dos orixás, a Umbanda começa a assumir a existência do mal na alma humana, passa a enxergar a personalidade dualista, antitética e maniqueísta do ser humano, não eufemizando todas as suas manifestações e atitudes, como ocorria com os orixás. Isso significa perceber a personalidade dualista do homem, entre as trevas e a luz. Porém há terreiros de Umbanda que não pregam religiosidade e que fazem da religião um meio de sobrevivência, não se importando com valores morais e espirituais. Mas a tendência dominante da religião, no momento, é a de se

cristianizar.

Como outros historiadores da Umbanda, Ortiz (1999, p. 122-123) situa o cosmo religioso umbandista na sociedade brasileira que se alterava no início do século XX, no duplo sentido de que a Umbanda refletiu seu momento histórico e de que somente aquele momento histórico era propício para o surgimento da Umbanda. Antes, no Império, a estratificação social era muito simples e definida: constituída de escravos, classe baixa de homens livres e aristocracia. Não existia o povo. Não existia a classe média, nem a classe dos trabalhadores e operários. A mobilidade social era mínima ou inexistente durante o Império. O negro tinha seu espaço exclusivo do qual não podia sair, e nele praticava sua religião, magias e feitiçarias herdadas da tradição africana. “O espiritismo existente no Brasil desde 1873 não podia, neste momento histórico, *bricolar* a matéria afro-brasileira que se apresentava diante dele; as condições históricas não lhe eram favoráveis” (ORTIZ, 1999, p.122).

Com a abolição da escravatura, a República, a urbanização, a industrialização do país, começa a transformação da estrutura social, emergindo a classe média e a proletária. É nesse quadro social que surge a Umbanda, iniciando a sua luta pela integração e legitimação social. Nas palavras de Ortiz (1999, p. 123):

A síntese umbandista traduz de maneira tão fidedigna o espelho-sociedade, que, voltando o olhar na direção da massa de “operários” espirituais, encontramos a dupla opressão do negro brasileiro, enquanto negro e membro da classe baixa. Oxalá permanece impávido em Aruanda enquanto os pretos-velhos se amontoam à beira do profano.

Uma outra pesquisadora, Maria Isaura Pereira de Queiroz, se manifesta quanto a esse momento de grandes transformações no Brasil: o país buscava sua identidade como nação, uma nova sociedade se formava, e, no campo religioso, os cultos afro-brasileiros também se modificavam (para Queiroz o Candomblé se transformava na Umbanda, sendo esta mais adequada à vida urbana e letrada):

Enquanto, na esfera intelectual, a defesa da cultura e o domínio das posições na hierarquia nacional abalavam as ideias então dominantes sobre o país e sua civilização, nos estratos inferiores havia a transformação do antigo candomblé numa outra religião, também defensiva da civilização nacional e mais condizente com as exigências da vida em grandes aglomerações urbanas, que exige a utilização de leitura e escrita. [...] Construída pelas camadas inferiores, a umbanda constituía uma forma de se distinguir e era também um instrumento de adaptação à vida urbana moderna, em que um dos mecanismos importantes para se conseguir bom emprego era o domínio da leitura e da escrita (QUEIROZ, 1989, p. 38-39).

Foi nesse compasso que a Umbanda moldou sua autoimagem, passando do “extremamente fragmentado ao relativamente unificado, do predominantemente negro ao intencionalmente branco, de construção cultural de quase marginalizados à expressão dos interesses de classes médias” (NEGRÃO, 1996, p. 165).

Trindade, sob o título de “Umbanda – o grande cadinho das almas” (2014, p. 525), mostra a grande diversidade dos novos mitos da Umbanda, com o acréscimo de entidades da realidade recente do Brasil. São os novos personagens afro-brasileiros. E sempre com a permissão da Corrente Astral de Umbanda. Do grande fluxo da migração nordestina, por exemplo, “a Corrente Astral de Umbanda permitiu que muitas entidades desencarnadas no nordeste brasileiro, procurando evolução espiritual, começassem a se manifestar nos terreiros para atender aos anseios dos migrantes nordestinos que começavam a frequentar as giras”. Os nordestinos entraram para a Umbanda com o nome genérico de “bairanos”.

Portanto, na constituição dos novos mitos, encontra-se a nova realidade brasileira de migração interna e externa, da zona urbana, dos trabalhadores, das novas classes sociais do povo. Trindade (2014) concorda com Leal de Souza (1933), que afirma: “No desenvolvimento da Umbanda, associados às transformações de seu meio social nos grandes centros urbanos, outros personagens foram surgindo, como o boiadeiro, o marinheiro, o cigano, o baiano etc.” (TRINDADE, 2014, p. 526).

Na constituição dos novos operários espirituais, passou a ocupar o lugar antes exclusivo dos orixás um grupo muito diversificado de tipos urbanos. No início predominaram os pretos-velhos, seguidos dos caboclos. Ortiz (1999, p. 71), discorrendo sobre o cosmo religioso da Umbanda, ensina sobre os espíritos que se manifestam pelos médiuns nesse culto, apresentando o “triângulo da Umbanda”:

Em princípio existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças – eles formam o que certos umbandistas chamam de “triângulo da Umbanda”; b) espíritos das trevas – os exus. Esta divisão corresponde à concepção cristã que estabelece uma dicotomia entre o bem e o mal; enquanto os espíritos de luz trabalham unicamente para o bem, os exus, em sua ambivalência, podem realizar tanto o bem quanto o mal, mas representam sobretudo a dimensão das trevas.

Já Negrão lista um grupo maior e mais diversificado de guias, incluindo caboclos, pretos velhos, Exus, bairanos, Pombas Giras, crianças, boiadeiros,

marinheiros, Oguns, Zés Pelintras, ciganos, médicos. Se as entidades são exatamente o que declaram pode haver dúvida. Mas cada uma constitui um “tipo” com características identificadoras.

Os caboclos são da linha das matas; “apresentam-se altaneiros, dando seus gritos de guerra [...] e gesticulando como se estivessem lançando suas flechas”, “são espíritos bons, só fazem o bem”, são valorizados por causa do seu distanciamento dos valores materiais, atendem a todos “sem cobrar nem pedir presentes”, são curadores e mágicos (NEGRÃO, 1996, p. 205). Espíritos de indígenas brasileiros antepassados, os caboclos representam energia e vitalidade; quando baixam nas sessões de possessão, denotam sua energia e força; batem os punhos cerrados contra o peito e andam de cabeça erguida, em atitude de orgulho e arrogância. Assim que baixam, muitas vezes são paramentados com arcos, flechas, cocares, penas, penachos (embora isso esteja ficando raro nos cultos). O caboclo representa a imagem do índio que se deseja fixar nesse imaginário. Mas, concordando com Edison Carneiro, Ortiz (1999, p. 72) questiona se realmente se originam de uma raça ameríndia¹³⁴. Talvez o que se queira marcar seja a figura do índio concebida pela sociedade brasileira que fundamenta esse estereótipo religioso – à semelhança da imagem do índio explorada pelo Romantismo (corrente literária) no Brasil, que idealizou o índio como herói e modelo de brasilianismo.

Os pretos-velhos “são inequivocamente espíritos de negros escravizados” (NEGRÃO, 1996, p. 211), são da linha das almas ou da linha africana; são calmos, pacíficos, meigos, compreensivos; indicam plantas para curas e põem “pano quente” nas questões que se apresentam, para acalmar os ânimos; cristianizados durante a escravidão, são moralizadores, falando sempre em Jesus, rezam, benzem; não são rebeldes como os quilombolas. Os pretos velhos ficam sentados em banquinhos, fumando calmamente seu cachimbo. Falam com voz rouca e suave, cheia de afeição, transmitindo segurança e familiaridade aos consulentes. Quanto aos pretos velhos, escreve Ortiz:

Os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da “Lei de Umbanda”. Quando eles descem, o corpo do neófito se curva, retorcendo-se como o de um velho esmagado pelo peso dos anos. Envolvido pelo espírito, o médium permanece nesta posição incômoda durante horas (ORTIZ, 1999, p. 73).

¹³⁴ Ortiz usa a palavra “raça”: “Pode-se perguntar se os espíritos de caboclo, tal como eles são conhecidos e celebrados na Umbanda, se originam realmente de uma raça ameríndia” (1999, p. 72).

Os baianos, com seus chapéus típicos, gostam de batida de coco; são alegres, brincalhões, zombeteiros; falam com sotaque e gírias nordestinas; operam na resolução de demandas, curas, conflitos amorosos; não são espíritos tão evoluídos como os pretos-velhos e os caboclos; nas giras convivem com Exus e Zés-Pelintras. “O modo de ser dos Baianos, descontraído e brincalhão, bem como sua forma familiar de se comunicar, além de sua acessibilidade, torna-os extremamente populares. Após os caboclos, são eles que mais aparecem como guias destacados nos terreiros” (NEGRÃO, 1996, p. 219).

Negrão considera Exus e Pombas Giras no mesmo bloco, porque a Pomba Gira é vista pelos umbandistas como “a mulher do Exu” ou “Exu fêmea”. A figura de Exu permanece ligada ao demônio e ao mal. Porém Negrão entrevê a influência da teoria kardecista da evolução espiritual na situação de Exu. Os Exus, “carregando faltas graves cometidas quando encarnados, tornam-se espíritos sofredores, *eguns* (espíritos de mortos) na tradição afro-brasileira, ou ainda, *quiumbas*” (NEGRÃO, 1996, p. 221). Tomam pinga, cambaleiam, ficam com as mãos retorcidas como se fossem garras, emitem sons roucos. “Sem terem sido doutrinados, isto é, carentes de consciência moral, os Exus realizam o que lhes pedirem em troca de bebidas e comidas” (NEGRÃO, 1996, p. 221), como causarem mal (prejuízos materiais, doenças, acidentes, morte, “amarração no amor”, separação de casais) a desafetos dos consulentes.

No entanto “amarração no amor”, sexo, relações entre homem e mulher são temas específicos das Pombas Giras. “Como prostitutas, têm elas a *mise en scène* tida como característica: fumam, bebem, falam palavrões, provocam os homens” (NEGRÃO, 1996, p. 223). Elas são procuradas geralmente por mulheres que querem solucionar seus problemas amorosos. Se comandam terreiros, exercem práticas da Macumba ou da Quimbanda. Porém nos terreiros de Umbanda são controladas pelos pais de santo, que coíbem seus excessos. “Fora dos terreiros, os espaços reservados dos Exus e Pombas Giras são os cemitérios e as encruzilhadas. Em seus territórios eles dominam, agem de acordo com seus impulsos primitivos e malévolos” (NEGRÃO, 1996, p. 224). No entanto, “assim como os Exus, as Pombas Giras podem ser doutrinadas, moralizam-se, tornando-se ‘orixás’ que valem a pena, no dizer de uma informante” (NEGRÃO, 1996, p. 225) – percebe-se, por essa fala, que o termo “orixá” se generaliza, tornando-se sinônimo de “guia” e “entidade”, como o espírito que atende nas consultas.

A questão dos Exus continua polêmica na religião – tanto que eles não entram nas sete linhas da Umbanda estabelecidas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, nem nas variações das sete linhas propostas por sacerdotes e chefes de terreiro. Em suas pesquisas, Negrão constatou que chefes de terreiro são reticentes quanto aos Exus, devido ao seu caráter ambíguo e potencialmente perigoso. Como porta-vozes, eles são subalternos aos orixás, que são comandantes quase ociosos no combate ao mal, deixando aos Exus o papel de executores, como os que “fazem o serviço sujo”. Por isso a clientela exige a presença dos Exus. É reconhecida a “eficácia das entidades de esquerda, que são francas e diretas” e resolvem os problemas com ações mais fortes, sem meio termo, sem medo de ferir, sem escrúpulos, não aceitando mentiras do consulente, falando a verdade de modo cru. Tratam dos problemas do cotidiano, reconhecem as fraquezas humanas, aceitam tocar demandas. Mas Negrão insiste quanto a Exu: “Apesar de sua proximidade do material e do humano, o processo de doutrinação a que é submetido nos terreiros e sua reinterpretação via Kardecismo tende a distanciá-lo das concepções mais diabólicas e a dignificá-lo” (1996, p. 232-233).

“Conhecidas também como Erês ou Ibejis, as Crianças são espíritos infantis” (NEGRÃO, 1996, p. 233). Comportam-se e são tratadas como crianças. Segundo Negrão, constituem-se no sexto grupo de guias mais procurados e frequentes nas giras. Seu destaque é a festa de Cosme e Damião proporcionada às crianças geralmente em outubro. Enfeitados com balões e bandeirinhas, os terreiros recebem crianças e adolescentes em uma alegre festa que conta com a presença dos guias infantis, que incorporam nos médiuns e se divertem com as crianças e demais pessoas encarnadas presentes, comendo, usando chupetas, tocando apitos.

Quando baixam as crianças, os médiuns incorporados por elas assumem atitudes infantis: engatinham, falam tatibitate ou manifestam voz infantil, chupam o dedo. E os auxiliares do culto lhes oferecem brinquedos, bonecas, apitos, bombons, balas, doces. As crianças são os *erês* (nome mais usado no Candomblé). Segundo Ortiz, a ideia de *erê* foi confundida com o culto dos gêmeos (Ibejis), dando surgimento ao nome composto “erê-ibejis” (expressão de Roger Bastide), tendo ainda sido sincretizada com os santos Cosme e Damião da Igreja Católica. Portanto generalizou-se a relação: erê/Ibejis/Cosme e Damião/crianças. As crianças são de ambos os sexos e recebem nomes no diminutivo: Aninha, Luizinho, Joãozinho da Praia, Tupãzinho. Participam pouco do trabalho de consultas e, associadas à ideia

de purificação, algumas vezes são invocadas para limpar o ambiente do terreiro depois de uma descida de Exus. Sobre as crianças, Ortiz fala (1999, p. 74):

Se os espíritos de caboclos celebram o homem adulto, o dos pretos-velhos, a velhice, as crianças, como o seu nome indica, introduzem no ciclo da vida o momento da infância. Elas representam a ideia de pureza e inocência, e dão ao culto umbandista uma dimensão de alegria e folguedo.

Os Boiadeiros também são bastante procurados, colocando-se em sétimo lugar dos guias mais frequentes, segundo Negrão. Espíritos de boiadeiros e vaqueiros incorporam-se nos médiuns. São guias sérios. Soltam seus gritos de aboio e gesticulam como se estivessem manuseando um laço. Dão baforadas em cigarros e tomam batida de coco. Assemelham-se aos Caboclos quanto à personalidade, pois são bravos e se dedicam a desmanchar trabalhos feitos contra os clientes.

Bem diferentes são os Marinheiros. “São alcoólatras e mulherengos. Descem já bêbados, recebem seus chapéus característicos e continuam a beber e fumar. Alguns interpretam seu andar gingado e oscilante como decorrente do “tombo do navio”, outros, do efeito do álcool” (NEGRÃO, 1996, p. 239). Em suas giras geralmente é cantada a música “Marinheiro Só”, e seus pontos cantados referem-se à bebida. Aproximam-se de mulheres e moças bonitas (mesmo que estejam incorporados em médiuns femininos). Fazem galanteios e às vezes usam chistes grosseiros. São machistas. “Não obstante bêbados inveterados, são considerados excelentes curadores, realizando “cirurgias espirituais” e, inclusive, tratando de casos de alcoolismo” (NEGRÃO, 1996, p. 241). Quebram demandas, gostam de dinheiro e ajudam os clientes em questões financeiras. E também descarregam o astral. Geralmente não têm gira própria, misturando-se aos Exus e Baianos nos dias de atendimento ao público. Mas Negrão localizou em São Paulo um terreiro (dentre todos – e muitos – que visitou e pesquisou) que destaca os Marinheiros, tendo inclusive o nome de um deles: “Templo de Umbanda Ilê Babá Ogum Axé do Marinheiro dos Sete Mares”, pintado de azul e branco, que são as cores dos Marinheiros (1996, p. 242).

Os Oguns são outro tipo de guias que frequentam os terreiros de Umbanda. Conforme Negrão (1996, p. 242), “Ogum é guerreiro. Trata-se do Orixá da tradição iorubana, identificado a São Jorge do Catolicismo, e aparece em seus

trajes de guerreiro romano: capa vermelha, elmo e espada. Na Umbanda, há uma pluralidade de Oguns: Ogum Megê, Ogum Rompe-Mato, Ogum Beira-Mar etc.” Não dão passes nem consultas, “pois, como todos os Orixás, são mudos”. São extremamente sérios e patrulham os terreiros, como militares, observando a ordem. Aparecem também em giras de esquerda. Muitas vezes figuram como se estivessem a cavalo, oscilando o corpo com movimentos característicos. Geralmente aparecem no início das giras para fiscalizá-las, olham o público nos olhos, sem falar nada, e depois vão embora, com ar de satisfeitos.

Os Zés Pelintras (ou “Pilintra”, como escreve Negrão) representam a figura do malandro e boêmio. “Sua iconografia os retrata como malandros do morro estereotipados: mulatos de terno e sapatos brancos, com gravata vermelha” ou “todo de branquinho [...], gravatinha e chapeuzinho branco” (NEGRÃO, 1996, p. 244). Aparecem bêbados nos terreiros – e uma mãe de santo abstêmia declarou beber um litro de conhaque quando está incorporada por ele. É o guia mais ambíguo em termos de direita e esquerda. Exus e Pombas Giras são de esquerda, mas podem ser doutrinados e se tornar guias de luz. Porém o mesmo não ocorre com Zé Pelintra. Mas ele vive essa duplicidade (como acontece também com os Baianos). As federações consideram o Zé Pelintra de esquerda e até proibem que ele seja patrono de terreiros a elas filiados. E a opinião de pais e mães de santo se divide. Há os que o consideram de esquerda. Há outros que afirmam ser ele de direita até a meia-noite e de esquerda depois da meia-noite. Em muitos terreiros o Zé Pelintra é considerado como um tipo de Exu. De qualquer forma, os Zés Pelintras são populares nos terreiros, pela sua forma descontraída de se relacionarem com os clientes e pela sua eficácia nos trabalhos – conseguem empregos, resolvem questões de saúde. Por isso consulentes afirmam que eles têm muita força e são de muita luz.

Nas giras, Ciganos e Ciganas não são guias muito frequentes. As Ciganas aparecem mais, além de darem consultas particulares, lendo as cartas. “Vestem-se com saias rodadas coloridas, com muitas pulseiras e colares. Falam com sotaque supostamente estrangeiro, carregando nos “erres”, intercalando palavras em espanhol e termos inventados, errando nas concordâncias” (NEGRÃO, 1996, p. 247). Tratam mais de casos amorosos, embora trabalhem também com questões econômicas e de desemprego. Geralmente atribuem os problemas dos clientes à inveja de alguém ou a macumbas feitas para eles. Os Ciganos têm boa

receptividade nos terreiros, mas alguns reclamam do preconceito contra eles. “Da mesma forma que os Marinheiros, os Ciganos raramente aparecem em giras exclusivas, convivendo melhor com Baianos e Exus” (NEGRÃO, 1996, p. 248).

A linha médica da Umbanda “é chefiada por Bezerra de Menezes, o que comprova sua influência kardecista, aliás reconhecida pelos pais-de-santo” (NEGRÃO, 1996, p. 248). Médicos do espaço brasileiros foram encarnados em tempos passados e trabalham com receitas básicas. Mas a maioria é formada de estrangeiros, com predomínio dos alemães, como o Dr. Fritz, muito conhecido. As sessões com os médicos são sérias e compenetradas e visam à cura de pacientes com problemas de saúde.

Negrão expõe sobre essas doze entidades e também sobre os médiuns (1996, p. 251):

Cada um destes estereótipos apresenta uma variedade muito grande; há infinitos Pretos Velhos, Caboclos etc., cada um deles com suas idiossincrasias. Há infinitos papéis a serem representados pelos médiuns, sendo que tanto mais eles são valorizados quanto mais guias incorporarem. Os bons médiuns devem ter ao menos sete guias, correspondendo às supostas sete linhas da Umbanda. Os pais-de-santo, especialmente, orgulham-se de suas “coroas”, da variedade e quantidade de guias que incorporam.

Ele afirma ainda que “a imaginação mítica dos terreiros é espantosa: novos mitos são produzidos em função das novas experiências vivenciais”. Sobre o processo de produção e reprodução mítica, ele levanta a hipótese de que “à medida que mitos mais antigos vão sendo moralizados, outros não moralizados são criados para substituí-los em suas funções”. Isso porque os mitos não moralizados são mais populares e mais próximos do povo. “São eles que melhor expressam os anseios e as necessidades de sua aflita e carente clientela” (NEGRÃO, 1996, p. 252).

Além de atenderem nas giras, os pais e mães de santo dão consultas particulares, nos terreiros e em suas residências, cobrando ou não pelas consultas. De acordo com dados da sua extensa pesquisa de campo, Negrão registra depoimentos de pais e mãe de santo que se iniciaram na Umbanda em busca de cura para seus próprios males ou de familiares, convencidos de que eram de ordem espiritual, muitos até contrafeitos por terem que assumir sua missão. Mas, bem-sucedidos, abraçaram de vez a causa da Umbanda.

Ele declara ainda que são pequenos os grupos de trabalhadores nos terreiros da sua pesquisa, variando de dez a trinta, incluindo médiuns, cambones,

ogãs (ogã é uma espécie de chefe, sacerdote, pessoa que não incorpora e comanda os trabalhos), atabaquistas, e que os consulentes também não passavam disso – porém nós vimos, recentemente, giras de Umbanda em Goiânia com grupos grandes de consulentes (em torno de uma centena ou duas centenas de pessoas para consultas).

Assistimos também a um fato ao qual se refere Negrão, que é uma certa tensão entre pais e mães de santo e médiuns, por causa de fofocas e mistificações (simulação de transe mediúnico), tendo às vezes os chefes que exercer sua autoridade. Diferentemente do Candomblé, não há na Umbanda um voto de obediência entre pai e filho, nem há normatizações das relações entre pais e filhos de santo, então “todo filho apenas iniciado na Umbanda é potencialmente um rival de seu pai, desde que seus guias sejam bem aceitos e procurados pela clientela” (NEGRÃO, 1996, p, 283). Por isso há atritos, e médiuns saem para abrir seus próprios terreiros. Pais de santo lamentam, então, a falta de fidelidade de médiuns.

A relação com os clientes também pode apresentar problemas. Eventuais, os clientes têm relacionamento apenas episódico com médiuns e pais de santo, não concorrendo nunca com eles, mesmo quando se tornam mais frequentes e assíduos. Porém pais de santo reclamam de clientes no aspecto do imediatismo e pressa na resolução de seus problemas. Os clientes são muito importantes “por serem o alvo da caridade e a razão pela qual se manipulam os espíritos” (NEGRÃO, 1996, p. 287). Como sucede no Kardecismo, os clientes (o público atendido, no caso do Kardecismo) são imprescindíveis, porque é por meio deles que pais de santo e médiuns podem cumprir sua missão mediúnica, expiar faltas de encarnações passadas e ascender espiritualmente. Por isso, na Umbanda, as preferências dos clientes precisam ser levadas em conta – “daí a pujança de Baianos, Exus, Ciganos e Marinheiros nos terreiros, mesmo que a contragosto dos pais-de-santo e à revelia das federações” (NEGRÃO, 1996, p. 287).

Outro aspecto exposto por Negrão é a relação entre pais e mães de santo com os orixás, que nem sempre é pacífica. O autor introduz a questão, relacionando o sagrado e o profano (1996, p. 289):

O fenômeno do transe de possessão caracteriza as religiões mediúnicas. É o fenômeno religioso mais importante nesse contexto, em que o sagrado se manifesta de maneira a ser percebido pelos sentidos comuns, entrando em contato com o profano. No caso da Umbanda, homens e deuses se veem,

conversam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo à divindade.

Negrão percebeu em suas pesquisas que o fenômeno de transe mediúnico mais valorizado na Umbanda é aquele em que o médium fica totalmente inconsciente. Ele escreve (1996, p. 289): “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”. Dessa forma, torna-se mais intensa e genuína a relação com os orixás, e pais de santo atribuem a estes todo o sucesso do trabalho. Os guias protegem, orientam, ensinam. E também “surraram” os médiuns negligentes e que faltam aos trabalhos, fazendo com que se debatam e se joguem contra as paredes durante o transe. Tendo ouvido muitos depoimentos em entrevistas nos terreiros, Negrão declara: “Vida pessoal e religiosa se mesclam, no caso dos pais-de-santo, estando na total dependência da vontade dos guias. Obedecidos, são por eles recompensados; desobedecidos, castigados com severidade” (1996, p. 293).

Porém pais e mães de santo também se impõem aos orixás em alguns pontos, determinando ordens a serem cumpridas, exigindo comportamentos compatíveis, indicando horários para “baixarem”. Assim, em princípio “os guias são soberanos, dispendo da vida dos seus médiuns e dos destinos dos terreiros”, porém são controlados no cotidiano por causa de atitudes reprováveis; o controle exercido pelo pai de santo significa uma ação pedagógica sobre os guias, uma doutrinação para sua evolução espiritual. Nesse aspecto Negrão (1996, p. 296) diferencia Umbanda e Candomblé. No Candomblé os orixás predominam sobre os seus *iaôs*, que escolhem e com quem mantêm uma relação mais pessoal. Na Umbanda, a relação é mais impessoal, limitada ao momento da incorporação, processo que o médium controla – o que se aproxima mais do Kardecismo. Porém normalmente há equilíbrio e boa relação entre pais de santo e orixás. Até porque a prática do mediunismo é interessante e vantajosa para ambas as partes – não se pode deixar de lembrar aqui a previsão kardecista de que encarnados e desencarnados conviverão naturalmente em determinado nível de evolução do planeta, sempre na prática do bem.

Em seu amplo estudo sobre a Umbanda, Negrão expõe ainda a questão

da ética e da moralização nessa cosmogonia. A moralização frisa muito a figura de Exu, na sua ambivalência de operar nas linhas de esquerda e de direita – tema bastante generalizado e discutido. Diante do comportamento dessa entidade e de outras também meio ambivalentes (Zés Pelintras, Marinheiros, etc.), vem a preocupação moral de doutrinar, que é ensinar atitudes corretas, boas maneiras, pensamentos do bem, qualidades espirituais – na linha kardecista-cristã.

No universo cultural africano não existe a rígida dicotomia bem *versus* mal como coisas em si. Bem e mal são interpretados pelo ângulo de visão de cada um. Além disso, o bem e o mal se encontram nas pessoas, de acordo com seus méritos, como parte integrante da sua personalidade, e não nas entidades. Portanto são concepções relativistas (NEGRÃO, 1996, p. 343). Existem uns poucos terreiros de Umbanda, “extremamente moralizados e totalmente identificados com a doutrina kardecista”, que trabalham exclusivamente com a direita, falam em nome de Deus e seguem os dez mandamentos da lei divina. Porém a maior parte tem um perfil duplo (como se vê na mitologia dos orixás), fazendo o bem, mas dando atenção a entidades que lidam com forças maléficas, porque tais entidades são necessárias, como expõe Negrão (1996, p. 347):

Os demais terreiros tendem a afirmar a esquerda como essencial para o seu funcionamento, tanto quanto a direita. Indispensável para a defesa do terreiro num ambiente carregado, pleno de perigos. Sem ela o terreiro perde a sua força, queda impotente diante do mal. Direita e esquerda, embora em princípio opostas e exclusivas, são ambas essenciais para a manutenção do sistema simbólico umbandista. Representam o bem e o mal na sua luta eterna, mas se confundindo no plano da ação concreta.

Negrão expõe explicações de pais de santo sobre a duplicidade, que eles justificam como algo natural, referindo-se metaforicamente aos dois lados do corpo, direito e esquerdo, que são necessários para o equilíbrio: duas pernas, dois braços, dois olhos. Em uma segunda argumentação, considerando-se outra divisão do corpo humano, frente e costas, é dito que os Exus são necessários nas costas, ficando a parte da frente para os guias. “Os Exus são necessários sim, porém têm, em relação a seus médiuns, seu lugar correto, já que são subalternos aos Orixás, as costas. Além disso, como são guardiões, é pelas costas que os inimigos atacam. Aos guias é destinada a parte da frente. Qualquer inversão causa problemas bastante graves” (NEGRÃO, 1996, p. 347).

Para Ortiz (1999, p. 138), “a noção de ambivalência se reproduz na

concepção umbandista de homem, o qual se compõe de duas partes: o ego superior e o ego inferior; ao primeiro corresponde o reino da luz, ao segundo o das trevas”. E compete ao homem educar e purificar o seu Eu inferior, que é uma alma pagã. Deve transmutar o Eu inferior “em corpo luminoso do espírito, ou, como diz São Paulo, transmutar o homem animal, filho da Terra, em homem espiritual, filho adotivo de Deus” (ORTIZ, 1999, p. 139). Por essas palavras, percebe-se que a Umbanda nega princípios dos ritos africanos e adota princípios do Kardecismo – e, segundo concepções de Durand, sai do regime noturno e adota o regime diurno.

Então na Umbanda os Exus devem submissão às entidades da luz, são batizados e representam Ogum (orixá que tem força dominadora sobre os Exus). Os terreiros mantêm imagens de santos católicos a fim de controlarem a ação dos Exus, pois “a vigilância desses santos reforça a ordem religiosa; deixar os exus livres significaria perder o controle da situação, o que poderia acarretar um desequilíbrio do sistema umbandista” (ORTIZ, 1999, p. 140). Nesse sentido, “apesar da ambivalência dos exus, a Umbanda se caracteriza por um movimento centrípeta que tende a expulsar do seu centro as paixões e os desejos humanos considerados sórdidos” (ORTIZ, 1999, p. 143-144).

Tratando da ambivalência de Exu (Exu-Pagão *versus* Exu-Batizado; Exu umbandista *versus* Exu macumbeiro), Ortiz faz referência à sociedade brasileira. Segundo esse pesquisador, “a sociedade brasileira transparece, assim, como a verdadeira chave para a compreensão da Umbanda” (1999, p. 149). A Macumba, que realizava os cultos de matriz africana antes da Umbanda e na qual Exu atuava fora da sua ambivalência, atendendo à vontade a pedidos de ordem sexual e maligna, deixando que o ego inferior (negativo) predominasse sobre o ego superior (positivo), representava os graves problemas socioeconômicos de uma classe social que vivia na marginalidade, não dispondo de ferramentas politicamente eficientes de contestação, de luta, de reconhecimento na sociedade. Ele afirma em relação à Macumba: “a macumba é o resultado da rejeição de uma sociedade que se industrializa num país subdesenvolvido. A contestação da macumba é mais um drama, o drama de uma camada social que é estruturalmente excluída de participar dos valores da sociedade global” (ORTIZ, 1999, p. 148).

Diante de todo um complexo quadro de nascimento (raízes africanas ambivalentes, classes sociais inferiores, grande índice de analfabetismo nos terreiros, discriminação social, rejeição por parte da religião hegemônica do país

(Catolicismo), acusação de feitiçaria, perseguição do Estado e da imprensa), a principal bandeira da Umbanda tornou-se a busca da sua integração e legitimação social. Como um valor novo emergindo na sociedade brasileira, a Umbanda iniciou um grande processo de justificar o seu sistema simbólico, adaptando a tradição africana para uma prática mais condizente com o estilo de vida urbano, racional, letrado. Ocorreu então o trabalho das federações de Umbanda, o início de uma literatura umbandista crescente, a adoção de princípios cristãos e kardecistas. Surgiu o discurso dos escritores umbandistas. Com relação a esses livros, afirma Camargo (1961, p. 42): “A extraordinária variedade doutrinária que transparece nesses livros é ainda maior do que a proliferação multiforme dos ‘terreiros’”. E esse mesmo autor pergunta: “Que influência poderá vir a ter esta literatura na confirmação da Umbanda?” (1961, p. 43).

Com base no discurso dos autores umbandistas, Ortiz (1999, p. 164) reconhece três formas legitimadoras “que concorrem para a integração da Umbanda na sociedade brasileira”: a antiguidade da religião; o discurso científico; o discurso cultivado. Na primeira forma, os escritores umbandistas tentam conferir à Umbanda uma legitimação que advém da sua origem milenar. O vocábulo “umbanda” teria vindo do sânscrito. Na origem remotíssima da Umbanda – que seria mais antiga que o Kardecismo, o Cristianismo e o Judaísmo, entrariam como seus iniciadores os egípcios, hindus, os lêmures, e a Umbanda seria a religião mais antiga e venerável da humanidade, estando envolta em interpretações esotéricas, como “a numerologia, a doutrina da evolução espiritual, os temas mágicos correntes da tradição europeia, a teoria dos talismãs, os signos de Salomão, a doutrina dos elementos e dos elementais, a Astrologia” (CAMARGO, 1961, p. 42-43) – tudo se intercalando com os orixás, as linhas, falanges e legiões dos orixás; e também com traços kardecistas: reencarnação, carma (lei de causa e efeito), evolução espiritual.

Assim, a Umbanda teria emergindo das brumas do tempo, adaptando-se e reinterpretando-se no Brasil moderno. Nessa histórica viagem através dos tempos, a Umbanda ou teria nascido na África milenar, ou teria passado pela África e entrado em contato de alguma maneira com a África. E aí surgem duas interpretações, uma positiva e outra negativa. Na primeira, “a África transforma-se em berço da humanidade” (ORTIZ, 1999, p. 166), com descobertas arqueológicas comprovando a antiguidade da raça africana, que teria criado a Umbanda. Em outro ponto de vista, essa passagem ou contato com a África teria sido ruim, pois, “se a Umbanda possui

hoje rituais semibárbaros, é porque ela se degrada no contato com povos africanos. Salva-se desta maneira a pureza da origem, mas o negro aparece uma vez mais como o fundamento aviltante da prática religiosa” (ORTIZ, 1999, p. 166). Segundo Ortiz, de acordo com a teoria da antiguidade da Umbanda, “constrói-se desta forma um discurso imaginário, carente de qualquer objetividade histórica” (1999, p. 166), o que, todavia, não é levado em conta, pois “o discurso aparece assim como fonte legitimadora, mito de fundação da gênese umbandista; pouco importa a veracidade das provas históricas, elas não são relevantes” (1999, p. 168). Ortiz conclui: “A preocupação das origens traduz assim uma necessidade real do presente, o reconhecimento, pela sociedade, de uma nova religião que procura a qualquer preço seu lugar ao sol” (1999, p. 168).

Na defesa da antiguidade posiciona-se Diamantino Coelho Fernandes, que expôs sua tese no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941, em atitude claramente racista contra a África rural e ágrafa (sem escrita) da mitologia dos orixás e dos escravos africanos. Fernandes é citado por Trindade (2014, p. 173) nos seguintes termos: “Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na Terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias”.

Por outro lado, Cumino, concordando com Saraceni, combate o discurso da antiguidade da Umbanda, afirmando que ela nasceu com o Pai Zélio de Moraes (no episódio de incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhas em 1908), e escreve: “Quanto aos que propugnam que ela teve um início em eras remotas ou entre outros povos, estes fazem apenas um exercício de comparatividade porque confundem a prática de incorporar espíritos, tão antiga quanto a própria humanidade, com a Umbanda” (CUMINO, 2011, p. 276). Ele expõe que a Umbanda é uma religião nova, mas seus valores religiosos fundamentais são anteriores ao Cristianismo, herdados de culturas religiosas antigas. Exalta a simplicidade umbandista (que é a sua força), afirmando que ela foi pensada por Deus (2011, p. 275).

Já Trancredo da Silva Pinto, “presidente perpétuo da Congregação Espírita Umbandista do Brasil”, etnólogo e um dos pioneiros da literatura umbandista, em *O erô (segredo) da Umbanda (s/d)*, enaltece a Umbanda e os

antepassados africanos, que trouxeram para o Brasil o samba e a Umbanda (admirados pelos turistas estrangeiros), e que resolve problemas das pessoas pelo mediunismo. Ele declara: “O espiritismo é uma ciência evolutiva, com base e lógica: é o que sempre foi: imutável” (p. 188). Ele fala sobre a origem da Umbanda, situando-a entre os quimbandas, que vieram junto com outros grupos étnicos africanos como escravos, e que atendiam pessoas com sua magia e conhecimentos das plantas:

Há muito que vimos dando esclarecimento sobre a formação de Umbanda e sua finalidade. Seita religiosa formada pelos antigos quimbandas, nas senzalas e nas casas dos adeptos dos cultos afro-brasileiros, onde se reuniam para curar este ou aquele necessitado, sem sacerdotes, com os conhecimentos que tinham da ciência oculta e dos efeitos da aplicação da flora medicinal, socorriam cambas e mucambas, substituindo os médicos, que, há séculos passados, só socorriam os mais abastados. Quando a doença era proveniente de “carrego” de malefícios, empregavam um ou outro método de socorro, fazendo uma bongola para que fosse formada uma corrente espiritual, a fim de ser afastado o mal que afligia a pessoa atacada daquelas influências (p. 97-98).

A segunda forma legitimadora da Umbanda na sociedade brasileira, de acordo com Ortiz, é o discurso científico, baseado na relação da religião com a ciência. Essa forma de legitimação segue a tendência do Kardecismo, que também se pretende científico, porém com uma diferença, que Ortiz esclarece: “Derivando em parte do kardecismo, a Umbanda vai conservar e modificar a relação ciência-religião. Mais modesta do que o espiritismo, que concebe a religião como possibilidade de realização da ciência, a Umbanda, ao contrário, utiliza a ciência como fundamento de seu mundo religioso” (1999, p. 169). Assim, a ciência fundamenta certas práticas umbandistas, legitimando o sagrado. Para Ortiz (1999, p. 169), “o discurso religioso aparece desta forma sobrecarregado de uma vontade pseudocientífica procurando justificar de qualquer maneira os rituais mágico-religiosos”.

De acordo com esse pensamento, a bebida serve para descargas de miasmas pesados porque evapora, tendo uma ação e vibração anestésica e fluídica. Também os defumadores, charutos e cachimbos representam um gás, um fluido que destrói outro fluido contrário. Igualmente o uso da pólvora tem fundamentação científica nos rituais mágicos, pois a explosão provoca uma brusca e violenta deslocamento do ar, que atinge o perísprito dos obsessores, que se afastam.

Conforme Ortiz, “a física parece ser uma ciência privilegiada pelos umbandistas” (1999, p. 170). Citando autores umbandistas, ele fala em espadas, facas e ponteiros de aço, cujo uso se justifica pelo poder das pontas de aço, que são eficazes meios de dissolver aglomerações de larvas, maus fluidos e miasmas. Ainda pela física se explica a importância de se ficar descalço em certos lugares do terreiro: a corrente elétrica maléfica do corpo humano se descarrega com mais facilidade no solo. Também o jogo de opelê (búzios) combinado com astrologia e horóscopo nas práticas afro-brasileiras se justifica pela ciência: trata-se de um método matemático que supre falhas vistas antigamente no jogo de búzios.

Considerando-se que “é impossível falar de ciência sem utilizar uma terminologia científica” (ORTIZ, 1999, p. 172), usam-se no discurso umbandista palavras-fetiches, palavras-ciência, palavras-instrumentos, que adquirem virtudes mágicas que convencem os leitores umbandistas, como: elétron, radiação, aparelhos, fluido, magnetismo, carga elétrica, vibração, cromossomia, inconsciente. Assim, a Umbanda forma seu perfil religioso diferenciado em relação a outras tradições religiosas africanas, como escreve Ortiz (1999, p. 172):

A ciência funciona portanto como fator de legitimação da religião; o resultado é que a Umbanda pode, desta forma, demarcar seu campo de atuação, distinguindo-se nitidamente das práticas afro-brasileiras. Na medida em que a religião umbandista integra a linguagem científica, ela se separa das superstições que constituem os cultos do candomblé.

Norberto Peixoto, em *Iniciando na Umbanda: psicologia dos orixás e dos cristais* (2015), livro que produziu com a orientação do Caboclo Pery, escreve, por exemplo, dentro da tendência científica exposta por Ortiz, empregando a expressão “alta voltagem sideral” para os orixás, que sobem em *status* divino: “Na concepção teológica rito-litúrgica que predomina na Umbanda, os Orixás são energias criativas divinas de alta voltagem sideral, impossíveis se serem expressas e incorporadas pelo mediunismo de terreiro” (2015, p. 25). Esse posicionamento contraria o perfil dos orixás na mitologia africana: eles possuíam poderes mágicos mas se igualavam, entre si e na convivência como os mortais – daí termos considerado essa mitologia mundana humana.

Como terceira forma de integração e legitimação social vem o discurso cultivado. Ortiz chama de discurso cultivado o saber proveniente do conhecimento histórico, filosófico, filológico transmitido pela escrita. Trata-se do mito da erudição,

tão cara ao mundo letrado moderno. Escritores da Umbanda falam sobre banhos de ervas, defumadores, elementos da natureza, divindades, buscando suas raízes históricas e usos descritos em obras sobre povos antigos, como hindus, essênios, egípcios, hebreus. Umbandistas são incentivados aos estudos e à participação em cursos sobre a doutrina. Aumenta o número de sacerdotes de Umbanda formados em nível superior, com graduação e pós-graduação.

Amplia-se a literatura umbandista sobre sua prática, teoria e história, descrevendo as origens africanas, o catimbó, a pajelança e outras influências. “Alguns autores aprofundam este tipo de análise, descrevendo a história geral do homem, que, situando-se numa perspectiva evolucionista, começa com o *homo sapiens* para findar sob o sol dos trópicos brasileiros” (ORTIZ, 1999, p. 174-175). Esse autor escreve ainda: “Neste sentido o discurso erudito e as provas de antiguidade se entrelaçam numa rede de justificativas sem-fim” (1999, p. 174). Aumenta a vontade de cultura, aprimoram-se estilos de escrita. Passa-se a condenar a ignorância e o analfabetismo. Adota-se a ideologia da relação entre entidades e médiuns de acordo com o nível cultural. Cada vez mais espíritos de luz baixam em médiuns dotados de boa cultura, serenos, ponderados. Igualmente os fiéis são incentivados a ler e estudar. Ortiz declara: “é justamente nos grandes centros industrializados que a Umbanda tende a se desenvolver; a aspiração dos umbandistas corresponde assim ao desenvolvimento de um valor educacional proposto pela sociedade brasileira” (1999, p. 176).

Dessa forma, a Umbanda procura distanciar-se da transmissão oral das tradições africanas, que ainda se conserva no Candomblé, em razão do seu axé e da sua força mística, que é considerada maior na oralidade. Comparando as duas religiões, Ortiz registra: “Se o candomblé se caracteriza pela ausência de escritos teológicos, forma de conhecimento que se opõe à transmissão da força mística, na Umbanda este tipo de literatura passa a ocupar um lugar de destaque” (1999, p. 178). Portanto, na interpretação de Ortiz, “enquanto a Umbanda tende à universalização, o candomblé se conforma com a sua posição de culto sectário” (1999, p. 179). Ele diz também: “O livro implanta assim uma nova forma de dominação: a racional; o saber africano é desta forma assimilado ao não-saber, e se presta à interpretação pelo conhecimento erudito que se exprime através da escrita” (1999, p. 179). Essa postura faz parte do processo de “embranquecimento” da Umbanda, que procurou se afastar do negro inculto, aproximando-se do branco culto

das grandes cidades.

Pelas nossas leituras de obras umbandistas, percebemos uma característica que poderia se configurar como mais uma forma de buscar legitimação – ou reforçar formas já expostas por Ortiz e outros autores. Trata-se da autoapologia, da autoafirmação, do autoelogio, da grandiloquência e de uma espécie de orgulho umbandista – que sentimos diferente dos fundamentalismos religiosos, por não ter a condenação a outras crenças. Os autores geralmente enaltecem a Umbanda como uma religião superior, maravilhosa, a verdadeira religião, que é muito amada pelos umbandistas, que vai se tornar a religião do futuro e que abriga em seu seio pessoas de quaisquer outras religiões. Encontram-se na literatura umbandista muitas afirmações desse tipo, tanto à religião quanto aos orixás.

No seu discurso autoapologético, a Umbanda tem um trunfo imbatível, que é a base da religião: o mediunismo. E mais: o resultado do exercício do mediunismo com finalidades utilitaristas e funcionais. Pelo mediunismo os espíritos atendem aos vivos e realizam, de fato, o que lhes é solicitado, com sucesso maior ou menor. Não é preciso sucesso absoluto sempre. Basta um sucesso relativo e um bom número de casos atendidos (o que de fato ocorre) para dar total credibilidade à magia da Umbanda. Assim, Umbanda é magia. E esse é o pensamento de todos os seus adeptos, sacerdotes e autores.

Cumino, discípulo de Saraceni, com o qual concorda totalmente, apresenta ideias do seu mestre e de outros escritores umbandistas que também acreditam na magia da Umbanda. Ao que parece, essa posição é unânime, constituindo-se em um dos pontos da unidade dessa religião – unanimidade que se liga a outra de cunho social: a de atendimento ao povo de todas as classes sociais e de todas as religiões (a Umbanda não fecha suas portas e não combate nenhuma religião, aceitando pessoas de quaisquer crenças). Ele diz que hoje, com a democracia e o reconhecimento dos direitos do homem, a magia pode ser feita às claras, tanto a magia branca quanto a negra. Afirma ainda que as entidades da Umbanda (Caboclo, Preto-Velho, Baiano, Boiadeiro, Marinheiro, Orientais (chineses, hindus, persas e outros), Exus e Pombajiras (Pombas Giras)) realizam de modo diferente a sua magia – o que engrandece mais a religião, pelo atendimento diferenciado, específico a certos casos e problemas. É como se os clientes tivessem um atendimento exclusivo ao seu caso, contando ainda com a amizade e cumplicidade do guia, que passam a amar, admirar e considerar como amigo de

todas as horas e que resolve seus problemas.

Cumino transcreve trechos de um umbandista conhecido, o Capitão Pessoa (José Álvares Pessoa, na obra *Umbanda: religião do Brasil*), que era fascinado pela magia da Umbanda e dedicado aos seus estudos. O Capitão Pessoa declara que seguia o sábio Adolfo Weiss, para quem a magia era a ciência dos fluidos que enchem os espaços, a “irmã maior da moderna física dos raios”, localizando-se no mundo intermédio entre o mundo conhecido material e o mundo do éter (sobre o qual existem apenas conjecturas). O Capitão Pessoa teria dito: “Umbanda é magia, e magia é a mola que move este mundo. O que a Umbanda faz é reviver para uma multidão aquilo que sempre se praticou nos mistérios dos santuários e para um pequeno número de privilegiados” (CUMINO, 2011, p. 69).

Sobre a prática da magia na Umbanda, que é usada diferentemente pelos guias, Cumino escreve:

A rigor, cada um tem a sua magia, no entanto, as práticas transitam entre xamanismo, pajelança, magia afro ofertatória (relacionada com os Orixás e suas oferendas), teurgia (magia europeia) e o que se pode chamar de Magia de Umbanda, práticas comuns a quase todas as entidades, como o uso de pontos riscados, que consistem de signos e símbolos mágicos riscados no chão com um giz chamado “pemba”. Durante as práticas, é combinado um conjunto de elementos, como velas, fumo, bebida, ervas, espadas, punhais, pedras, correntes, ponteiros e outros (CUMINO, 2011, p. 65).

Norberto Peixoto, em *Umbanda Pé no Chão: um guia de estudo orientado pelo espírito Ramatís* (2008), afirma: “Toda ação de magia se baseia em leis da natureza e delas não se consegue prescindir. Umbanda é essencialmente magística e toda a sua magia tem por finalidade o bem do próximo” (p. 55). Segundo Peixoto as dimensões vibratórias que nos cercam são a física, a etérica e a astral. Essas dimensões emitem energias, criando campos magnéticos, que podem ser atingidos pelo pensamento (e quanto mais disciplinada a mente mais ela pode interferir nos campos de energia) e atos magísticos, como riscar um ponto, acender velas nos locais próprios e muitos outros atos realizados por meio dos elementos condensadores energéticos: ar, terra, fogo, água, álcool, ervas, fumaça, som, pólvora, guias. Peixoto esclarece quanto à Umbanda, destacando o seu real segredo, que é o mediunismo:

Na umbanda, a movimentação de energias entre essas dimensões se dá pela via mediúnica, não bastando “apenas” ser um mago sacerdote. São os guias do “lado de lá” que conduzem todos os trabalhos e têm o alcance de justiça e outorga do Astral superior para determinar a amplitude das tarefas realizadas (2008, p. 56).

Ou seja, na Umbanda, sem o lado de lá, nada acontece do lado de cá. Nessa altura da apresentação podemos propor uma dúvida argumentativa: existirá mesmo magia? O contato entre os dois lados (os planos de encarnados e desencarnados, vivos e mortos) não fará parte da natureza e não se tornará algo normal em níveis humanos futuros mais elevados, como pensa o Kardecismo? Isto é, os fluidos e energias não serão meramente elementos da natureza ainda não descritos pela ciência? Até que ponto é necessária a interferência divina ou do Astral para que ocorram contatos e ajuda entre os dois planos? Além da inegável existência dos espíritos (julgamos que seja inegável), e também da suposta colaboração entre os dois planos, o que haverá de produção do imaginário simbólico em tudo isso?

Segundo Peixoto (2008), o escritor que mais abordou o tema da magia na Umbanda foi Rubens Saraceni. Saraceni ensina que, dos elementos formadores das bases da Umbanda, surgiram as suas quatro principais correntes – e todas elas se concentram no mediunismo. Primeira: a corrente formada pelos espíritos nativos brasileiros (os índios); Saraceni diz que o xamanismo multimilenar e a pajelança já conheciam a mediunidade; “já acreditavam na imortalidade do espírito, na existência do mundo sobrenatural e na capacidade de os ‘mortos’ interferirem na vida dos encarnados” (2006, p. 22).

Segunda: os cultos de nação africana. “Sem contato com os nativos brasileiros, tinham essas mesmas crenças, só que mais elaboradas e muito bem definidas”. O autor acrescenta: “seus sacerdotes praticavam rituais e magias para equilibrar as influências do mundo sobrenatural sobre o mundo terreno e também para equilibrar as pessoas”. E complementa falando sobre o culto de *egungum* nigeriano, um ritual específico para os espíritos desencarnados. Os africanos também cultuavam os ancestrais “por meio de rituais elaboradíssimos e que perduram até hoje, pois são um dos pilares de suas crenças religiosas” (2006, p. 22).

A terceira corrente da Umbanda é o Kardecismo de Mesa. Nas incorporações kardecistas apareciam/aparecem diversos tipos de espíritos (índios,

ex-escravos negros, orientais, crianças). Era a chamada “Umbanda Branca”, nos moldes espíritas. “As suas sessões são mais próximas das kardecistas que das umbandas genuínas, que usam cantos, palmas e atabaques”, enquanto que a sessão kardecista “não abre seus cultos com cantos e atabaques, mas sim com as orações a Jesus Cristo”. “Seus membros se identificam como ‘Espíritas de Umbanda’ (SARACENI, 2006, p. 23).

Finalmente, a quarta corrente é a da magia. Sobre a magia, Saraceni apresenta:

A magia é comum a toda a humanidade e as pessoas recorrem a ela sempre que se sentem ameaçadas por fatores desconhecidos ou pelo mundo sobrenatural, principalmente pelas atuações de espíritos malignos e por processos de magia negra ou negativa. Dentro da Umbanda, o uso da magia branca ou magia positiva se disseminou de forma tão abrangente que se tornou parte da religião, sendo impossível separar os trabalhos religiosos espirituais puros dos trabalhos mágicos. Muitas pessoas desconhecem a magia pura e recorrem à magia classificada como magia religiosa. Mas esta nada mais é que a fusão da religião com a magia (2006, p. 23).

“Trabalhos espirituais puros” e “trabalhos mágicos” são os termos que Saraceni emprega. Pelo contexto da obra e do assunto abordado, entende-se que os primeiros são do estilo kardecista, com incorporação, conversa sobre Jesus, o perdão e o bem, e doutrinação da entidade manifestante, com passe e prece. Somente. Agora, os segundos, os mágicos, envolvem mais coisas, com outro tipo de abordagem à entidade manifestante, com objetos ritualísticos e indicação de alguma oferenda ou trabalho a ser feito.

Rivas Neto, em *A proto-síntese cósmica: epistemologia, ética e método da Escola de Síntese* (2007), segue uma trilha semelhante à de W. W. da Matta e Silva, situando-se nas Escolas Iniciáticas ou Filosóficas da Antiguidade – e dentro do discurso da antiguidade para a legitimação da religião, conforme Ortiz (1999). Para ele “a verdade não são duas, é uma só”. Ele dedica essa obra “aos adeptos dos arcanos da Tradição”, “aos que desejam ultrapassar o véu das aparências no que se refere à Umbanda e desejam conhecê-la a fundo”. O conhecimento profundo da Umbanda que ele apresenta é o da magia com as eterizações na energia, com a passagem da matéria à energia e vice-versa, processo que se dá em sete graus de intensidade: sólido, líquido, gasoso, éter químico, éter refletor, éter luminoso, éter vital. Rivas Neto explica esse conteúdo com detalhes, usando linhas, letras e

gráficos, afirmando que esse era o conhecimento da Raça Vermelha de Atlântida, que tinha um grande poder e que criou a Umbanda como uma filosofia superior a tudo que já existiu ou possa existir, como “a” verdade. Ele escreve, anunciando o advento da Nova Era (2007, p. 292-293):

Os sacerdotes da pura Raça Vermelha, na Lemúria, tinham plena ciência da materialização e desmaterialização, eram sabedores das energias densas e etéricas [...] Novos tempos estão surgindo! Colaboremos! O AUMBANDAN está ressurgindo, através do Movimento Umbandista aqui no BARATZIL, a Terra das Estrelas, que iluminará todo o planeta! Assim, mostraremos aos Filhos de Fé, segundo o pensamento interno de nossa Doutrina, quais são as Leis que regem a magia e, dentro delas, citaremos alguns ritos mágicos que muitos benefícios trarão aos vários Filhos de Fé que peregrinam por esses milhares de terreiros, cabanas, choupanas, tendas, etc.

Como esses autores citados, todos os demais, bem como todos os adeptos da Umbanda, mantêm uma aura de mistério, magia e poder sagrado em torno das atividades e objetos da religião. Cada trabalho, tratamento e indicação tem uma explicação que só os deuses sabem, porque só eles conhecem os mistérios, cabendo aos clientes ou fiéis acatar sem questionamento.

Além das comunicações mediúnicas com os guias (e deuses), um fator que contribui para o teor mágico é a sacralização da natureza, como faziam os orixás na África. Saraceni, em *A magia divina das sete ervas sagradas*, diz: “fazem-se oferendas rituais magístico-religiosas em todos os santuários naturais, tais como: nas cachoeiras; nos rios; nos lagos; à beira-mar; nos caminhos; nas montanhas; nas pedreiras; no tempo, em campo aberto; nas encruzilhadas; em grutas, jardins, bosques, porteiras, cemitérios; etc.” (2010, p. 50). Por seu turno, Vieira, em *Manual doutrinário e ritualístico da umbanda* (2006), afirma:

Na Umbanda, os banhos não devem ser tomados aleatoriamente e sim quando houver um motivo e forem indicados por um Guia ou por um(a) dirigente espiritual. Todo banho tem um fundamento e é preciso ter Fé naquilo que se está fazendo, consciência de sua utilidade, objetivos e benefícios (VIEIRA, 2006, p.308).

Saraceni esclarece que o teor mágico de objetos e elementos da natureza em trabalhos de Umbanda são concedidos pelas entidades espirituais, que fazem, por exemplo, que frutas se tornem plasmas astrais, servindo para fortalecer até as entidades em seu trabalho de assistência. Ele diz:

Normalmente, uma oferenda contém vários elementos materiais que, à primeira vista, parecem não ter fundamento. Mas, na verdade, todos têm e são facilmente explicáveis. Frutas, velas, bebidas, flores, perfumes, fitas, comidas, etc., tudo obedece a uma ordem de procedimentos, todos afins com o objetivo a que se destinam. Os frutos são fontes de energias que têm várias aplicações no campo etérico. Cada fruta é uma condensação de energias que forma um composto energético sintético, o qual, se corretamente manipulado pelos espíritos, torna-se plasmato astral usado por eles até como reservas durante suas missões socorristas (2003, p. 227).

O fato de o domínio e conhecimento de todo o processo da Umbanda estar com a espiritualidade pode ser confirmado por um esclarecimento de Cumino, que diz: “É possível praticar Umbanda sem nenhum conhecimento, sem nenhum estudo, sem ter a mínima ideia de onde veio e para onde vai a Umbanda. No entanto, isto demonstra uma falta de interesse e de aprofundamento naquilo mesmo que afirmo querer bem” (2015, p. 82). Ou seja, se o médium tem real poder de mediunidade, basta que ele incorpore e deixe a entidade agir. No entanto, na Umbanda, a entidade não age sozinha, pois segue as ordens divinas do plano superior: “Os guias de Umbanda nunca estão sozinhos; eles se manifestam em muitos lugares interligados, como portas que se abrem para uma mesma e única realidade: a Umbanda no Astral” (2015, p. 82-83). Além disso, as entidades, mais que individualidades em si, representam arquétipos do Astral: “As manifestações de espíritos que assumem arquétipos pertinentes à Umbanda costumam ter uma forma peculiar de trabalhar quando incorporados em seus médiuns” (2015, p. 83).

E o Astral manda do alto a ajuda aos fiéis por meio das entidades, praticando a caridade em múltiplos aspectos. Com o título de “Moralização em contexto mágico”, Negrão aborda as questões do amor e da caridade na Umbanda. Ele escreve (1996, p. 368):

Com a expansão do Cristianismo tornou-se possível o universalismo do amor, extensivo inclusive aos inimigos, mas este caso extremo permaneceu sendo peculiaridade cristã. [...] O elemento estratégico que possibilitou a crescente e globalizante moralização da Umbanda foi a concepção de caridade, assumida a partir da sua versão kardecista.

Na Umbanda, a caridade se resume às consultas realizadas com os médiuns, com o objetivo de resolver dificuldades de qualquer natureza, relacionadas a doenças, amores, desavenças (demandas), negócios, empregos, angústia existencial, etc. A entidade espiritual se propõe a resolver qualquer questão que esteja perturbando quem a procura – desde que não seja pedido para se fazer o

mal. A caridade se realiza também pelos aconselhamentos de vida, funcionando como se fossem consultas a psicólogos ou psicoterapeutas. As pessoas se afeiçoam aos guias que as atendem e passam a confiar neles, se desabafando, contando-lhes problemas familiares e de relacionamento humano, ouvindo conselhos e orientações. É comum pessoas dizerem, comovidas, que tal entidade as ajudou muito, ouvindo com atenção e amor, dando conselhos e orientações de como agir diante de situações conflitantes, embaraçosas, tristes, de dúvidas sobre decisões a tomar. Por isso, tal como acontecia na mitologia dos orixás, a Umbanda é uma religião de “abrir caminhos” e apontar perspectivas de vida.

No entanto a Umbanda não se compromete em realizar obras de caridade assistencialistas a pessoas ou comunidades (em creches, escolas; campanhas de distribuição de alimentos e agasalhos; e outras atividades semelhantes). Na Umbanda não há voto ou carma de pobreza. Em sua ética, moral e espiritualismo, não estão inseridos os itens de viver ou se conformar com a miséria e a pobreza material como condição de enriquecimento espiritual. Não há o discurso de aguentar injustiças na terra a fim de ganhar o reino dos céus ou de Deus. Na Umbanda, não é errado nem proibido pedir riqueza e prosperidade. O mesmo ocorria com os orixás da África, que pediam sucesso e fortuna a Ifá, consultando o oráculo até para serem bem-sucedidos em guerras. A Umbanda valoriza o crescimento conjunto, material e espiritual. E considera a prosperidade financeira uma bênção concedida pelo Astral Divino. No processo das consultas e atendimento aos pedidos, todos ganham, conforme esclarece Negrão (1996, p. 349):

A prática da caridade, entendida como a procura de solução dos problemas pessoais das mais variadas naturezas, dando alívio e proteção aos que os procuram, é o objetivo sempre declarado dos terreiros. Tal caridade não está voltada exclusivamente aos vivos, mas atinge também os mortos: os próprios guias incorporados, ao praticarem o bem, estão cumprindo suas missões e evoluindo espiritualmente. O que ocorre ainda com o próprio médium, que cede seu corpo para possibilitar o encontro espírito/cliente necessitado.

Conforme declaração de entrevistados, é um processo em que “uma mão lava a outra”, pois os orixás são ajudados obtendo luz, enquanto os necessitados recebem o que buscam. Os terreiros dizem que as consultas são para ajudar as pessoas, que chegam desesperadas e desorientadas, falando que perderam o emprego, que o aluguel subiu, que não sararam com o tratamento médico, que nada

dá certo em sua vida. As pessoas conversam com os guias e saem aliviadas. Então percebem que sua vida começa a mudar, que conseguem emprego, que saram, e nunca mais deixam de procurar os guias nas consultas. Portanto, diferentemente de religiões que realizam cultos de louvor a Deus, a Umbanda realiza sessões de prestação de ajuda às pessoas na vida terrena existencial. Ela possui uma teoria, mas é uma religião eminentemente prática.

Se o terreiro é daqueles que cobram pelas consultas, quando os consulentes não podem pagar, eles são atendidos do mesmo jeito. Depois muitos passam a pagar normalmente, por se sentirem satisfeitos, e ainda levam agrados aos guias: velas, aguardente, charutos. As federações não autorizam a cobrança, porém os pais e mães de santo alegam que há despesas com a manutenção da casa e que o pagamento é necessário e bem-vindo. Muitas casas umbandistas não cobram, mas pedem e aceitam doações em dinheiro, material de limpeza e “ferramentas” (coisas usadas nas consultas e cultos).

E realmente alguma coisa deve acontecer nessa troca de favores entre vivos e mortos, porque, segundo Negrão, os resultados são positivos pelo menos para a parte terrena, o que ele pôde verificar em suas pesquisas. Tal como acontece nos mitos dos orixás, o pagamento é benéfico e gera prosperidade. Negrão considera que os bons resultados aos consulentes e a riqueza de terreiros se devem ao poder maior ou menor de pais de santo no domínio do processo da magia (em outras palavras, no domínio ou manipulação dos espíritos). Ele escreve (1996, p. 350):

Entre estes dois polos opostos, da caridade e da cobrança, oscila o exercício do papel de pai-de-santo. Os traços mágicos constituintes da Umbanda validam as trocas econômicas entre estes e sua clientela; quanto mais eficazes sejam eles na coerção dos poderes extra-empíricos no sentido da realização dos desejos daqueles que os procuram, mais bem-sucedidos serão, inclusive em termos econômicos. O caráter economicamente próspero de um terreiro é um sinal de seu domínio sobre os espíritos; inversamente, seu domínio sobre estes abre caminho ao seu sucesso econômico.

Quanto à questão financeira, de pagamento feito pelos fiéis, Negrão compara Umbanda e Kardecismo. Na Umbanda o pagamento é normal, tanto que o termo “cliente” é comum, sendo o atendimento considerado um serviço prestado. Já o Kardecismo não cobra e considera que cobrança e pagamento não são éticos.

Porém, com exceção da questão econômica, a Umbanda se pauta pelos valores morais, como toda religião. Aliás, atualmente nota-se em autores umbandistas uma grande ênfase na parte moral da Umbanda, que se aproxima cada vez mais dos valores cristãos, adotando um discurso muito parecido com o do Kardecismo.

Cumino, um autor jovem e de grande influência no meio umbandista paulistano e também nacional, em *A Umbanda e o umbandista: quem é e o que é?* (2015), no capítulo “Umbanda não é o que você faz, e sim o que você é!”, faz uma exaltação absoluta à Umbanda. Dedicando esse livro ao seu mestre, Rubens Saraceni (falecido em 2015), Cumino enaltece a Umbanda ao grau máximo de excelssitude, elevando seus princípios ao nível ideal da sublimidade humana. Umbanda é o conjunto completo dos aspectos do bem puro, congregando as virtudes do amor, ética, moral, alteridade, verdade, caridade, respeito, ecumenismo, igualdade, fraternidade, liberdade, harmonia, altruísmo, sabedoria, etc. Porém, mais que a religião, ele enfoca o religioso. Mostra, assim, como é ou deve ser o umbandista. De acordo com ele, “a Umbanda anuncia o amor à Natureza, aos Orixás e à vida de forma consciente e, deste modo, ter a identidade umbandista é viver com esta consciência”. E acrescenta: “Por tudo isso podemos dizer que a Umbanda não é apenas algo que a gente faz ou pratica, Umbanda é algo que a gente é! Nós não fazemos Umbanda, apenas, nós somos Umbanda, nós somos umbandistas!” (2015, p. 79).

Explicitando a questão da “pertença religiosa”, ele pleiteia para o umbandista o mesmo *status* social que tem o católico, com seus dogmas e na condição de religião hegemônica do país. Recomenda ao umbandista que reconheça sua verdade na Umbanda e diga com orgulho que é umbandista. Sintetizando suas ideias, Cumino apresenta um texto apologético à Umbanda com o título “Aprenda a ser umbandista!” (2015, p. 80-82), esclarecendo que esse texto foi adaptado do original “Cuidado! O Senhor Não Deve Ser Maçom”, de autor desconhecido. Pela referência à Maçonaria, percebe-se mais um traço de formação do discurso umbandista no sentido da legitimação e integração social. A Umbanda se declara filantrópica, filosófica, universal, humanitária, democrática, adogmática, aclassista, progressista, iniciática, igualitária – e de certa forma superior a tudo, porque conhece os segredos existenciais e espirituais. Se as qualidades descritas ainda não se concretizaram nos umbandistas, que elas sejam então o ideal deles. No texto transparecem alguns princípios crísticos e kardecistas; é recorrente a

afirmação de Olorum e dos orixás; fica declarado o processo de mediunismo; está implícita a ideia de multiculturalismo e ecumenismo; outros pensamentos umbandistas estão expressos claramente – e com certeza mais interpretações e comentários podem ser feitos ao texto.

APRENDA A SER UMBANDISTA

Ser umbandista é amar Olorum acima de todas as coisas!

Ser umbandista é amar a si mesmo como a Olorum!

Ser umbandista é amar ao próximo como a si mesmo!

Ser umbandista é amar a Natureza como morada dos Orixás!

Ser umbandista é reconhecer que Olorum é vida em nossas vidas!

Ser umbandista é reconhecer que amar a vida é amar Olorum!

Ser umbandista é reconhecer que os Orixás nos amam assim como Olorum!

Ser umbandista é reconhecer que Olorum se manifesta por meio dos Orixás!

Ser umbandista é reconhecer que Olorum e os Orixás vivem em nós!

Ser umbandista é ser instrumento de Olorum e dos Orixás!

Ser umbandista é ser amante da verdade!

Ser umbandista é buscar a sua verdade com respeito à verdade do outro!

Ser umbandista é absorver conhecimento em busca da sabedoria!

Ser umbandista é trabalhar para a Lei Maior e a Justiça Divina!

Ser umbandista é ser amigo, amiga, irmão, irmã, pai, mãe, filho, filha de todo ser vivo!

Ser umbandista é ver a diversidade com os mesmos olhos que se vê a unidade!

Ser umbandista é querer a harmonia e a paz em todos os sentidos!

Ser umbandista é praticar a regra de ouro de todas as religiões: “não faça ao outro o que não quer para si”!

Ser umbandista é pregar tolerância, prestar caridade e aprender generosidade!

Ser umbandista é vencer a hipocrisia e o fanatismo que há em nós mesmos!

Ser umbandista é ter pelos encarnados o mesmo respeito que se dedica aos desencarnados!

Ser umbandista é assumir a responsabilidade de seu destino como consequência de seus atos!

Ser umbandista é colocar sentimento, pensamento, palavra e ação na mesma direção!

Ser umbandista é viver com Fé, sem tabus, dogmas ou preconceitos!

Ser umbandista é colocar a ética e o bom senso como regra de doutrina para a vida!

Ser umbandista é ver a imagem e semelhança de Olorum nas virtudes humanas e divinas!

Ser umbandista é ser feliz e crer que nascemos para ser feliz! (*sic*)

Ser umbandista é ter o amor de Olorum e dos Orixás a nos amparar!

Ser umbandista é ter uma imensa família espiritual!

Ser umbandista é aprender a viver melhor com nossos guias, mestres e mentores!
 Ser umbandista é apaixonar-se pela Umbanda tanto quanto pela vida!
 Ser umbandista é contar com quem nos ama em todas as situações da vida!
 Ser umbandista é aprender a ouvir, calar e silenciar quando necessário!
 Ser umbandista é aprender a ver nossas dificuldades por meio das dificuldades do outro!
 Ser umbandista é descobrir que nossos problemas não são os maiores do mundo!
 Ser umbandista é compreender que ajudar ao próximo é ajudar a si mesmo!
 Ser umbandista é ver o mundo com outros olhos!
 Ser umbandista é ganhar uma consciência mais elevada!
 Ser umbandista é descobrir o que é o êxtase religioso!
 Ser umbandista é ter um encontro místico com o Sagrado!
 Ser umbandista é carregar um brilho inexplicável no olhar!
 Ser umbandista é compartilhar do mistério maior!
 Ser umbandista é mergulhar nos mistérios do Criador!
 Ser umbandista é reconhecer Olorum em todas as religiões!
 Ser umbandista é dar de graça o que de graça recebemos!
 Ser umbandista é dar a Olorum o que é de Olorum e ao homem o que é do homem!
 Ser umbandista é ser justo e perfeito em sua honestidade, com si mesmo e com o outro!
 (*sic*)
 Ser umbandista é dividir e multiplicar o sustento e manutenção do templo!
 Ser umbandista é compartilhar com a comunidade a alegria de ser umbandista!
 Ser umbandista é mostrar para a sociedade o orgulho de ser umbandista!
 Ser umbandista é para os fortes, forte de coração! (*sic*)
 Ser umbandista é viver com liberdade!

E, se ainda não temos todas estas qualidades bem lapidadas em nosso ser, que seja o nosso ideal!

Cumino ainda explica a Umbanda em sua complexidade, afirmando que ela é paradoxal:

A Umbanda é una e diversa, apresentando-se de uma forma muito peculiar. Ela é ao mesmo tempo: Religião e Espiritualidade, Ciência e Magia, Mística e Ritual, Filosofia e Poesia, Mediúnica e Xamânica, Teológica e Mitológica, Arte e Tradição, Encanto e Desencanto, Inclusiva e Exclusiva e, acima de tudo, Simples e Complexa. Simples para quem quer aprender, complexa em sua profundidade.

A Umbanda reflete muito do que está em nosso íntimo, revelando-se simples para as pessoas simples e complicada para as pessoas complicadas.

A Umbanda é mais ou menos mágica, afro, indígena, europeia, oriental, espírita, xamânica, mediúnica, popular, científica, ritualística, racional, afetiva, quente, fria, intensa ou apaixonante, de acordo com o campo de afinidade de cada um (2015, p. 37).

E afirma que a Umbanda busca o mesmo que todas as religiões: fé, virtudes, paz de espírito. Não está dogmatizada nem codificada, não registra mandamentos, mas tem como fundamental a máxima de Cristo de amar o próximo como a si mesmo. Então é preciso primeiramente que a pessoa se ame. Os guias sabem disso e se baseiam na conscientização do ser. Assim, “a grande base da Umbanda é nos tornar conscientes de nós mesmos, do outro e do mundo à nossa volta” (2015, p. 34).

Em seguida Cumino oferece uma lista do que é a Umbanda: amor, caridade, aprender e ensinar, conhecimento, autoconhecimento, justiça, lei, evolução, geração, força, energia, trabalho espiritual; é também “o UM, o Todo”; “Umbanda é sinônimo de Curador, Sacerdote e Médiun”; “Umbanda é o Templo onde habita Olorum e seus Orixás, junto de nós e nossos guias” (2015, p. 34). E, na sequência, uma lista do que a Umbanda não é (2015, p. 34): trabalhos espirituais cobrados financeiramente; “assédio moral, sexual ou comportamento promíscuo”; falta de ética e desrespeito aos que buscam ajuda espiritual; “trabalhos de amarração para o ‘amor’ e outros similares”; “promessas de milagres e soluções materiais mirabolantes”; “atalhos para evolução e iluminação, sem trabalho e dedicação espiritual”; “ignorância espiritual e malefícios de qualquer ordem que seja”; “oráculo do futuro para quem não quer assumir sua responsabilidade frente à vida, o destino ou suas próprias escolhas”. Ele diz que a Umbanda é simples e complexa, como são as pessoas, como é a vida.

Apresenta ainda mais um ponto para conhecimento da Umbanda e para reflexão: é uma religião de minoria. Ele explica por quê – destacando a individualidade do ser e a magia:

Umbanda é religião de minoria.

Nas minorias religiosas se encontram: experiência mística, magia, valorização da individualidade, identificação do mistério pessoal e contato direto com o mistério maior. Na massificação, nas grandes religiões institucionalizadas e de hierarquia material vertical, há um afastamento do mistério e da magia, que são elementos de encanto, fascínio e independência espiritual para o ser humano (2015, p. 39-40).

Ainda mostrando o aspecto filosófico da religião, Cumino apresenta outros pontos que identificam a Umbanda: é “uma religião de resistência”; não força a conversão; respeita o livre-arbítrio; respeita as diferenças; é uma religião de “inclusão social”; ama o excluído e marginalizado da sociedade; por contar com

muitos arquétipos (caboclos, baianos, pretos velhos, etc.), não julga o diferente; não discrimina classes sociais, raças nem orientação sexual; é constituída por livres-pensadores, homens e mulheres; “Umbanda é a escola da vida” (2015, p. 49); “a Umbanda é mal compreendida hoje por se tratar de uma religião muito à frente de nosso tempo; Umbanda é uma religião para o futuro” (2015, p. 56); “Umbanda não é apenas nossa religião, é um Ideal; por ela lutamos, comemos, vivemos, acreditamos, nela está depositada nossa fé e esperança” (2015, p. 57); “o primeiro objetivo da Umbanda em nossas vidas é nos ajudar” (2015, p. 61); mas é também libertar, pois “o objetivo último da Umbanda em nossas vidas é não precisar mais da Umbanda para nossas vidas. E desta forma estaremos na Umbanda porque queremos e não porque precisamos” (2015, p. 61).

Cumino esclarece que a Umbanda é uma religião que vem de cima:

Umbanda vem de cima para baixo, e não de baixo para cima; não foi criada por homens, e sim pelo Criador de Tudo e de Todos, manifestado em poder de realização através dos Orixás, fortalecendo-se nos guias e mentores, para, finalmente, se concretizar na matéria por meio dos médiuns, cavalos de Umbanda. Já que podemos entender também “cavalo” como “aquilo que dá sustentação a algo”, nós damos a sustentação material para o espiritual e divino que se manifesta no seio de nossa religião (2015, p. 57).

Afirma que é uma religião despertadora de consciência, mas sem soberba nem convencimento:

A Umbanda nos aponta para uma loucura maravilhosa que é ver a vida com outros olhos, nos fazer despertar, acordar. No entanto, o ego nos faz acordar de um sonho dentro de outro sonho, despertar de uma ilusão para dentro de outra ilusão, fazendo-nos crer superiores. Vemos muitos espiritualistas apegados à ideia do desapego, muitos desejando não ter mais desejos e outros viciados em se mostrar virtuosos. A Umbanda diz: “aprenda tudo isso, separe vícios de virtudes, procure a luz, seja bom, seja virtuoso, tenha desapego, vença os desejos”; e por fim lhe diz: “esqueça tudo isso também, pare de julgar os outros, apenas aprenda a ser você mesmo” (2015, p. 62).

Diz que para a Umbanda não existe céu nem inferno. Nem pecado. Portanto o bem e o mal residem na pessoa, que pode ser livre e conduzir o seu destino para o melhor caminho.

Não existe céu, nem inferno nem pecado, tudo está dentro de nós, apenas liberte-se do que o oprime e seja feliz, pois quem é feliz não agride. Quer que sua vida mude? Então mude a você mesmo primeiro. Como esperar

que a vida seja o que nós queremos, se não conseguimos ser quem somos realmente? Precisamos antes nos despir de todas as máscaras sociais e mentiras que criamos para nos proteger de nossos medos, descobrir onde está nossa sombra e o que fazer com ela (2015, p. 62).

Mas existe o grupo de pedintes que não entendem a grandeza da Umbanda, que chegam solicitando coisas materiais e permanecem nessa primeira etapa, nunca se libertando:

Boa parte dos que chegam na Umbanda chegam sedentos de algo que acreditam faltar em suas vidas. Chegam como pedintes de tudo o que se pode imaginar: carro, casa, dinheiro, poder, sexo, amor, saúde, paz, etc. Mas a Umbanda vai nos mostrando um caminho que propõe uma mudança de olhar para nossas vidas. No princípio, por meio de limpeza astral, corte de demandas, descargas, muitos passam a compreender parte desta magia divina que nos alivia de fardos pesados oriundos de terceiros. Com um refinamento de sensibilidade, vamos compreendendo que também temos nossa parcela de responsabilidade nas relações conflituosas e criadoras de tantas demandas em nossas vidas. Por meio da mediunidade ou da apuração da sensibilidade, vamos sendo aguçados no caminho do conhecimento acerca das energias e forças que movem toda esta realidade. Muitos não passam da primeira fase e se tornam eternos pedintes, mendigando nas portas dos terreiros, fazendo de muleta as manifestações espirituais, tendo-as por oráculos infalíveis e desejando-os à sua disposição. A estes, que não passam da primeira fase, torna-se muito tentadora a ideia de comprar a mediunidade alheia, de possuir as respostas para as perguntas ainda não feitas e poder prevenir-se do inevitável (2015, p. 62-63).

Percebe-se na fala de Cumino o discurso filosófico de autoajuda. E, na nossa visão, já no fim da nossa pesquisa, constatamos isto: Umbanda é autoajuda (tema que ensejaria uma outra pesquisa). Esse autor expressa a voz do umbandista do século XXI. Entusiasta, otimista, livre, consciente, racional, moderno (ou pós-moderno), apaixonado pela Umbanda, que lhe dá a oportunidade de se libertar nesta vida e na sociedade, ficando no mundo de modo mais confortável como ser humano consciente – contando com a ajuda direta das entidades espirituais. Cumino é da vertente da Umbanda Cristã, a mais condizente com o perfil do homem ocidental branco, perfeitamente integrado e legitimado pela sociedade.

Trindade (2014, p. 480) é outro autor umbandista que se entrega à Umbanda com total fervor, historiando a religião em detalhes, em várias obras, e explicando por que é ser umbandista, com destaque para a caridade, falta de segregação religiosa e gratuidade – e também com a presença de Deus:

Na Umbanda aceitam-se adeptos de todos os cultos religiosos;
 Na Umbanda, não há privilégio e nem preconceitos sobre cor, raça ou religião;
 Na Umbanda, o dinheiro não tem o poder de salvar ninguém;
 Na Umbanda, não se faz da caridade mercadoria: dá-se de graça o que de graça se recebe;
 Na Umbanda, a caridade é pura; está mais próxima de Deus!
 (Publicado no segundo número do Boletim *A Caridade*, da Tenda Nossa Senhora da Piedade (1956))

Abaixo dessa mensagem do Boletim *A Caridade*, Trindade cita uma frase que seria de Charles Chaplin: “Caridade: para alguns, um dever; para outros, um prazer”.

Por sua vez, Peixoto (2015), defendendo uma religiosidade mais profunda para a Umbanda, condena certas atitudes individuais de umbandistas que banalizam a prática da religião, encurtando o tempo de iniciação; passando fundamentos a distância; ensinando fórmulas mágicas em fóruns virtuais de discussão; receitando magias “como bolo caseiro”; passando tradições como forma de “saber” pela internet. Ele diz que é preciso manter a comunidade de axé, em local físico sagrado, compartilhando um legado cultural e histórico, mantendo o sentimento de religiosidade e de religação com Deus, resgatando a mediunidade aprendida com os ancestrais e fortalecendo a pedagogia com os espíritos. Como um bom exemplo de casa de oração umbandista ele cita o Grupo de Umbanda Triângulo da Fraternidade, ao qual pertence. E encerra essa sua obra (2015) nos seguintes termos, demonstrando que é simples e prazeroso ser umbandista:

Valorizemos o sentimento de pertença, o tempo, os mais velhos, o saber vivenciado, a instrução repassada, o estudo em conjunto. Cultuemos os Orixás e Falangeiros sem termos que justificar nossa fé em outras religiões. Umbanda é Umbanda. Então, sejamos umbandistas, simples assim (PEIXOTO, 2015, p. 142).

Essa é a bacia semântica da Umbanda, filha da mitologia dos orixás, porém mesclada com outros credos religiosos (Catolicismo, Kardecismo, rituais dos índios brasileiros) e tida como uma religião genuinamente nacional. O seu projeto de institucionalização e legitimação ocorreu por meio da ação de intelectuais e líderes de federações brasileiras de Umbanda criadas no século XX. Seus idealizadores, dentro da proposta de brasilidade que se buscava, como afirmação nacional, na recente República e sociedade moderna urbana e classista, usaram a ideologia da miscigenação com o negro e com o índio – processo que Roger Bastide denominou

de “sincretismo nacional afro-aborígene” (Negrão, 1996, p. 147). É importante repetir que muitos intelectuais das federações tinham saído do Kardecismo, que se implantava no país.

Na caracterização dessa bacia semântica, nós situamos a Umbanda como uma religião brasileira, conforme a definem os autores pesquisados. Historiamos o seu nascimento no meio do povo, nos terreiros, saindo das Macumbas, e com as federações de Umbanda do Rio de Janeiro e principalmente de São Paulo. Apresentamos a história do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que, para boa parte dos estudiosos dessa religião, foi o criador da Umbanda por meio da incorporação do médium Zélio de Mores em 1908, no Rio de Janeiro. Expusemos o tema polêmico das sete linhas da Umbanda, que é um conteúdo debatido dentro da religião e sobre o qual nunca se chegou a um consenso. Abordamos outra questão complicada na Umbanda, que é a ação individual de autores umbandistas e até de pais de santo que tentam criar tendências diferenciadas dentro da religião, de acordo com pensamento próprio ou sob a alegação de terem recebido orientações do Astral. Vimos que, por diversos fatores, são muitas as bandas da Umbanda, ou seja, impera na Umbanda uma diversidade de correntes, tendências, linhas e de pensamentos distintos e às vezes discordantes sobre a religião, seus fundamentos, suas práticas. Porém, apesar da diversidade, a Umbanda ainda mantém sua unidade. Para clarear mais o conceito da religião, destacamos que ela não é Candomblé nem Kardecismo, embora tenha traços de ambos. E finalmente expusemos alguns conceitos e práticas da Umbanda como é vista e praticada na atualidade.

Se o Candomblé se formou à sombra do Catolicismo, desde o século XVI, a Umbanda se estabeleceu sob a égide do Kardecismo, já no século XX, tendo se amparado na doutrina de Kardec recém-chegada ao Brasil para evitar perseguições e discriminações sociais, já que ambas as religiões praticavam o mediunismo – com a diferença de que o Espiritismo provinha do mundo branco intelectual, enquanto a Umbanda era fruto tardio dos rituais afro-brasileiros.

Diversificada em linhas e correntes, a Umbanda possui um núcleo simbólico religioso comum que garante a sua unidade e sobrevivência. Esse núcleo se baseia na prática da mediunidade, com o atendimento aos vivos efetuado pelos espíritos, o que se considera magia realizada pelos orixás e principalmente pelos mitos criados no Brasil. Os mitos brasileiros da Umbanda surgiram a partir da

realidade sociocultural do país, que se industrializava, passava pelo processo de formação do proletariado, de novas classes sociais e por uma fase de intenso movimento de migração interna e externa. Assim, além dos orixás, estão presentes na Umbanda os caboclos, pretos velhos, baianos, ciganos, orientais e ainda espíritos de crianças e de outros tipos humanos, como entidades míticas extraídas do contexto social brasileiro, muito próximas das classes trabalhadoras e subalternas – e atendendo a um público semelhante em condições de vida.

Envolvendo entidades espirituais, médiuns e consulentes, a Umbanda opera por meio de consultas, atendendo a solicitações materiais, existenciais, espirituais e psicológicas; oferecendo ajuda, conselhos, orientações de vida; proporcionando alívio a pessoas de todas as classes sociais, principalmente aos mais pobres, que recorrem às entidades e guias pedindo-lhes que abram seus caminhos. Por isso nós a consideramos uma religião de autoajuda. As pessoas a buscam não para louvar a Deus, mas para se ajudarem e participam desse processo, identificando-se com seus guias, aprendendo a se conhecer por meio da orientação deles, experimentando um crescimento pessoal e espiritual, passando a contar com a Umbanda como uma aliada, integrando-a em sua vida, sentindo segurança em seus rituais. Trata-se portanto de uma religião prática de prestação de serviço e de ajuda psicológica. As pessoas recorrem à Umbanda em busca de auxílio para algo que as aflige e angustia na vida presente, no aqui e agora, seja em questão financeira, de emprego, de relacionamentos humanos, questões amorosas e familiares, demandas quaisquer, dúvidas interiores – como acontecia com as consultas ao oráculo de Ifá, que atendia a todas as solicitações mediante oferendas e *ebós*.

Uma diferença é fundamental entre o universo simbólico cristão e o umbandista. O Cristianismo é maniqueísta, sendo o mal configurado no demônio e o bem em Deus, nos santos e anjos, não havendo gradação entre os dois lados: ou se é totalmente bom ou se é totalmente mau. Porém na Umbanda é diferente, como afirmou um pai de santo a Negrão (1996, p. 337): “Deus é bom e o Diabo não é mau”. O Diabo na verdade são espíritos ainda atrasados, que praticam más ações, mas que caminharão em direção ao bem – um princípio básico do Espiritismo Kardecista, segundo o qual todo espírito imperfeito evoluirá e será espírito de luz nem que seja depois de milhares de encarnações. Percebe-se que a Umbanda modifica-se, adotando cada vez mais o princípio reencarnacionista, que expressa

essa ideia.

A cada dia a Umbanda se torna uma religião mais sólida, buscando legitimação e integração na sociedade, emparelhando-se a outras religiões do branco letrado, dedicando-se a estudos e produção de obras que tratam da doutrina, sua teoria e prática. Nota-se, nesse processo de legitimação e integração, que a Umbanda tende a se cristianizar, adotando valores universais das religiões cristãs ocidentais.

A Umbanda cria discursos que contribuem para sua legitimação e integração social, mas também, por meio desses discursos e da grande literatura que já produziu, expressa suas crenças e valores, seu jeito de ser, consolidando-se, procurando e impondo seus caminhos, fortalecendo a fé dos adeptos, marcando sua presença através de uma rica mitologia do imaginário religioso com resultados concretos na vida das pessoas. Declarando que ajudar as pessoas é o seu principal objetivo, a Umbanda se firma como uma religião legítima e original.

Quanto à classificação do regime da Umbanda, se é do diurno ou do noturno, o que podemos afirmar, pelas nossas pesquisas, é que, originariamente, sendo filha da mitologia dos orixás, a Umbanda é do regime noturno, lidando apenas com o oráculo, consultas mediante pagamento em dinheiro e *ebós*. Ainda há um grande número de chefes de terreiro que incorporam, manipulam os espíritos, orientam seus clientes, não tocam em religiosidade com eles e atendem a todos indiferentemente, desmanchando trabalhos feitos e fazendo outros trabalhos para a resolução de problemas de ordem material (questões sentimentais, falta de emprego, sucesso em negócios, pagamento de contas, questões de saúde, etc.). Tal como acontecia com os orixás.

Mas há casas de Umbanda que se cristianizam. E esse é o discurso dos novos adeptos da Umbanda, seguindo determinados autores (Saraceni, Cumino, Trindade, Peixoto). Cristianizar-se significa reconhecer, na perspectiva do regime diurno de Durand, a dualidade do bem e do mal, como pensam as religiões cristãs. Afinal, Cristo veio para cobrir nossos pecados. Então temos pecados. E da condição de pecadores devemos sair. Repete-se então a clássica visão do homem dividido, das antíteses e contradições, do sofrimento da alma. O regime do imaginário que se preocupa com o sofrimento da alma é o diurno. Nesse regime o homem tem uma luta interna agônica e precisa vencer, superando o mal que reside em si mesmo, subindo para a luz e a vitória humana e espiritual.

Portanto nesse aspecto a Umbanda se encontra em transição. Em transição e em polêmica. Pais de santo, chefes de terreiro, autores de livros e umbandistas praticantes se dividem. Mesmo que não se expressem claramente, há aqueles que só se preocupam com a magia, a realização dos trabalhos, os rituais, as reverências aos orixás e outras entidades, as iniciações, o culto à natureza, a paramentação para as giras, os bons resultados das consultas aos clientes.

Os que adotam o discurso cristão e kardecista são os que defendem o nascimento da Umbanda por meio do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que se manifestou em um centro espírita e falando em termos cristãos. Porém, na prática dos terreiros, nem todos conhecem a história do Caboclo das Sete Encruzilhadas, como já foi dito, porque não há na Umbanda uma instituição encarregada de controlar os terreiros a fim de que eles conheçam a literatura umbandista, passando a falar a mesma linguagem. Como afirma Birman (1983, p. 80): “A autonomia dos centros é sem dúvida o ponto nodal dessa permeabilidade à variação que encontramos na umbanda”. É de se reconhecer, porém, a ação dos autores umbandistas, nas últimas décadas, quanto ao discurso cristão na Umbanda, insistindo na origem com as incorporações de Zélio de Moraes – o que pode significar uma futura unificação.

A nosso ver, é difícil fugir do discurso cristão em uma sociedade majoritariamente cristã. Como afirma Ortiz, a Umbanda busca sua afirmação e legitimação na sociedade brasileira, que é cristã. Por isso até Exu se espiritualiza e evolui. Porém, ao mesmo tempo, o público procura trabalhos mais fortes de entidades que realizam trabalhos mais eficazes nas questões práticas. Trata-se, portanto, de uma questão em aberto, cuja resposta somente o tempo e mais pesquisas poderão oferecer. Assim, consideramos que a Umbanda esteja em estado de transição de regime do imaginário simbólico religioso, oscilando entre o noturno e o diurno. Talvez por isso Rubens Saraceni tenha imaginado a Umbanda Sagrada, retirando os orixás da realidade mundana e os elevando aos tronos sagrados de Deus.

Embora a mitoanálise da Umbanda não conste dos objetivos desta nossa pesquisa, queremos acrescentar que se pode propor uma mitoanálise da Umbanda, considerando-se que é possível fazer a mitoanálise de qualquer tópica sociocultural mítica, cada uma dentro das suas peculiaridades. Assim, a mitoanálise da Umbanda seria bem diferente da mitoanálise da bacia semântica dos orixás, porque são duas

tópicas socioculturais diferentes, representantes de espaços e épocas distintos. Dessa forma a mitoanálise das duas necessariamente terá que responder a essas diferenças.

A mitologia dos orixás, composta de centenas de narrativas que contam a vida, aventuras e fatos diversos da grande família dos orixás, mantém uma unidade temática facilmente apreensível, como demonstramos no primeiro capítulo deste trabalho, resumindo e reproduzindo as narrativas (os mitos), e depois fazendo a sua análise cultural, social, histórica, geográfica, arquetípica, psicológica, ideológica. É uma mitologia antiga, do passado, já pronta, estando reproduzida em muitas obras de africanistas e estudiosos dos cultos afro-brasileiros.

Para descrever essa bacia semântica, usamos como teoria básica aspectos da teoria da literatura, com os conceitos de “literatura oral”, “elementos da narrativa” (personagens, cenário, ação, tempo, espaço, enredo) e “personagens planos e esféricos” – as aspas são apenas para destacar os conceitos. O material analisado é o conjunto de narrativas míticas ou de mitos dos orixás, do povo iorubá. Ou seja, trata-se de um *corpus* definido, delimitado, inserido em um contexto próprio, situado em uma geografia, história, cultura, ideologia específicas. A mitologia dos orixás reproduz o *ethos* dos iorubás dentro da África de séculos (talvez milênios) atrás.

Empregamos o conceito mito no sentido de narrativa exposto por Durand (1996, 2002) e Eliade (1972). Para Eliade a melhor definição de mito é a de narrativa sagrada realizada por entidades divinas sobre os fatos primordiais da criação. E a mitologia dos orixás é exatamente isto: uma cosmogonia inteira de narrativas sagradas sobre a criação do mundo e de tudo que nele existe. A unidade e mesmo homogeneidade do universo criado por Olodumare permite a realização de uma mitoanálise de certa forma linear e simples, até porque os mitos já se encontram coletados por diversos pesquisadores, como a obra de Reginaldo Prandi em que nos baseamos (2001).

Ressalvamos que a realização da mitoanálise é que é linear e simples, considerando o todo da mitologia em seus aspectos principais: possessão, magia, oráculo, vida mundana humana dos orixás. Todos os orixás possuem esses aspectos gerais. Evidentemente, cada orixá manifesta suas peculiaridades, algumas bem demarcadas, como Exu, em sua ambivalência. Mas as idiosincrasias dos orixás seriam tema para mitocríticas separadas. A mitoanálise, como colocamos

no item 1.1.2 do primeiro capítulo, é mais abrangente, abarcando um conjunto de manifestações culturais da sociedade (no nosso caso, a sociedade dos orixás), situação em que é preciso, necessariamente, buscar os pontos comuns.

Bem diferente é a situação da Umbanda, sendo também bastante complexa. Portanto uma mitóanálise da tópica sociocultural da Umbanda tem várias implicações complicadoras. A primeira é que se deveria propor uma base teórica de análise também diversa. Um enfoque diferente. Talvez a “análise do discurso” se prestasse a um trabalho desse tipo, que seria bem mais complexo, envolvendo outros fatores. Uma segunda implicação complicadora é a multiplicidade de discursos da e sobre a Umbanda. E uma terceira é fato de a Umbanda ser recente e ainda estar em formação, como atestam seus autores.

A análise do discurso formou-se como uma disciplina a partir da década de 60 do século XX – embora os discursos tenham existido desde sempre nas sociedades e suas análises tenham estado presentes nas interpretações das falas do outro, ao longo da história, produzindo entendimentos e desarmonias entre pessoas e grupos humanos. Trata-se de uma teoria que visa buscar os sentidos mais profundos e amplos nos discursos (textos orais e escritos) produzidos socialmente. Assim, esse modo de ler indaga pelas condições de produção; faz considerações sobre os sujeitos envolvidos; investiga diversos aspectos do discurso, como a memória, o contexto, o momento histórico, as intenções subjacentes, as ideologias, as condições políticas, os duplos sentidos, os sentidos de forças, as ambiguidades, visando a entender melhor o discurso em análise e suas implicações (no caso, o discurso seria a Umbanda). Orlandi (1999, p. 39) escreve sobre aspectos da análise do discurso:

As condições de produção, que constituem os discursos, funcionam de acordo com certos fatores. Um deles é o que chamamos de relação de sentidos. Segundo essa noção, não há discurso que não se relacione com outros. Em outras palavras, os sentidos resultam de relações: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim como para dizeres futuros. Todo discurso é visto como um estado de um processo mais amplo, contínuo. Não há, desse modo, começo absoluto nem ponto final para o discurso. Um dizer tem relação com outros dizeres realizados, imaginados ou possíveis.

Com essa proposta, poderiam ser analisados os sentidos e as condições de produção dos discursos sobre a Umbanda: história, ideologias, políticas, contextos, sujeitos, etc. A Umbanda demonstra multiplicidade desde o

multiculturalismo de sua formação, por envolver crenças de africanos e afrodescendentes, europeus, brasileiros brancos, índios, imigrantes orientais e de outras nacionalidades, sendo um misto de rituais africanos e indígenas, de Catolicismo e Kardecismo, conforme já falamos ao defini-la como uma religião eclética.

Dessa forma a Umbanda é constituída de uma multidiscursividade inexistente na mitologia dos orixás. É a ausência de multidiscursividade de falas na mitoanálise dos orixás que nos faz considerar essa mitologia como de abordagem linear e simples. Em outras palavras: apesar das idiosincrasias entre si, os orixás falam a mesma linguagem social, antropológica, cultural, mítica e religiosa – que representa a realidade de vida dos iorubás.

Como mostramos no terceiro capítulo desta nossa pesquisa, há na Umbanda o paradoxo da unidade na diversidade, ou do uno no múltiplo, nas palavras de Birman (1983) – a expressão “as muitas bandas da Umbanda” demonstram esse fenômeno.

Aspectos como as setes linhas da Umbanda; a existência de várias setes linhas; o contraponto entre a prática dos terreiros, a teoria dos pesquisadores umbandistas e dos autores da Umbanda que ensinam sua prática; o papel das federações, que tentaram e tentam uma unificação; as várias tendências ou correntes criadas individualmente por umbandistas mais letrados que expressam opinião própria ou dizem ter recebido orientações do Astral; a fluidez do conceito de Astral, algo insondável que envia orientações diferentes a pessoas diferentes; a independência dos chefes de terreiros e pais de santo, que orientam seus cultos de acordo com suas próprias concepções, não devendo obediência a ninguém; a existência de vários orixás que se tornam mentores das casas umbandistas, cada um impondo as suas condições pessoais e particularidades; o fato de não ser uma religião institucionalizada com um poder central controlador; o fato de terreiros poderem funcionar na própria residência do seu chefe, sem necessidade de registro ou controle de nenhum órgão; a simplicidade de chefes de terreiro que nem dominam a escrita, convivendo, no universo da Umbanda, com pesquisadores e autores de formação superior, tendo ambos os lados a mesma liberdade de agir, de dar consultas ao povo e doutrinar seu público; a existência de muitos *sites* sobre Umbanda, cada um com seu feitio e com possibilidade de atingir mais pessoas, devido às facilidades da tecnologia moderna; a realidade brasileira, com a história da

escravidão negra e com a discriminação aos negros; as políticas e ideologias nacionais – tudo isso faz com que a Umbanda se constitua em um universo muito amplo e mais difícil de codificação em uma mitoanálise.

Outros aspectos ainda poderiam ser levantados para complicar ainda mais algo que já é complicado – até porque parece que a complicação é algo inerente da Umbanda, como uma de suas marcas, em sua liberdade.

Portanto há muitas vozes no discurso umbandista, ou, em outras palavras, há muitos discursos no universo da Umbanda. Nesses discursos há vários elementos de teor religioso a serem levados em conta, como a cristianização; a fé (os orixás não precisavam ter fé em nada, só precisavam consultar Ifá e fazer as oferendas estipuladas); a folclorização (qual ideologia alimenta o ato de milhares de pessoas de classes e religiões diferentes, inclusive turistas estrangeiros, jogarem no mar oferendas a Iemanjá, enquanto assistem a shows musicais, queima de fogos de artifício na passagem do ano, em uma festa que já se tornou tradicional no Brasil?); se a Umbanda for unificada nos livros, federações e elite letrada, como ficarão os terreiros com sua prática?

A mitoanálise da Umbanda só ficaria mais fiel à realidade com uma pesquisa de campo junto aos terreiros. E não com um questionário de perguntas previamente elaboradas, mas com o simples questionamento aos chefes de terreiro ou pais de santo sobre o que pensam sobre a Umbanda e como a realizam. E que eles pudessem falar à vontade. Poderia ser uma pesquisa que abrangesse o maior número possível de terreiros de Goiânia, por exemplo, e uns dois ou três do Rio de Janeiro e São Paulo. Assim seria expressa a voz dos terreiros. E sem uma pesquisa de campo a mitoanálise ficaria incompleta.

Outros discursos seriam analisados, como o de pesquisadores e autores de livros; de cursos presenciais e *on-line* sobre Umbanda; de frequentadores de casas umbandistas; de *sítes* da internet sobre a religião. A internet não pode ser desprezada, pois, como os terreiros, é um mundo vivo com milhares de seguidores, em cujo meio fermentam ideias e práticas de orientação diversa. Estará a internet cumprindo o papel de veicular até o povo informações e ensinamentos colhidos em obras de escritores umbandistas? Poderá a internet contribuir para maior unificação da Umbanda?

Se a mitologia dos orixás já se encontra bem descrita, o mesmo não acontece com os mitos e arquétipos brasileiros modernos. Dever-se-ia traçar melhor

o perfil e descrever a história dos caboclos, dos baianos, dos orientais, dos marinheiros, das Pomba-Giras, dos Zés-Pelintras e de todos os guias e entidades que baixam atualmente nos centros de Umbanda. É importante a reflexão sobre o surgimento desses mitos no contexto da sociedade brasileira desde o século XIX. Como também é fundamental um aprofundamento nos discursos que a Umbanda tenta construir a fim de garantir sua afirmação no cenário político, cultural e social do país.

Ao mesmo tempo em que se cristianiza, e até se diz científica, a Umbanda não abre mão do seu discurso da magia e dos sagrados orixás. Principalmente depois da obra de Rubens Saraceni, a Umbanda se autodenomina de sagrada. O que é sagrado nesse contexto? E até que ponto esse discurso pode ser mantido e estar em sintonia com o Cristianismo e o Kardecismo?

Outro aspecto a ser abordado (continuando a seguir teorias de Gilbert Durand) é o tipo de regime do imaginário da Umbanda. Como filha da mitologia dos orixás (que é claramente do regime noturno) e como uma religião prática de resolver problemas materiais de “clientes”, por meio de consultas, a Umbanda parecia se caracterizar também como do regime noturno. Não se falava em pecado ou salvação na mitologia dos orixás. Mas agora, passando por um processo de ressignificação, cristianizando-se ou kardecizando-se, a Umbanda estaria mudando de regime e passando a se configurar como do regime diurno, em que o bem e o mal se digladiam, devendo o bem vencer a fim de proporcionar paz e harmonia ao ser humano? Absorvendo a noção de erro, pecado e imperfeição, tendo agora o dever de evoluir, ser perdoado e buscar a salvação da sua alma, o indivíduo se apresenta como dual e dividido, balançando na velha antítese que sempre amedrontou o homem ocidental cristão em relação ao misticismo religioso – entre o sagrado e o profano, entre Deus e o Demônio.

Mais pontos poderiam ser levantados com o objetivo de idealizar um projeto para se fazer a mitoanálise da Umbanda. Porém os que já abordamos são suficientes para mostrar a complexidade de tal estudo. Mas, como antevimos ainda no mestrado o nosso objeto de pesquisa do doutorado, estamos pensando agora na futura pesquisa de um pós-doutorado: a mitoanálise da bacia semântica da Umbanda, uma pesquisa teórica e de campo, a ser realizada pela teoria da análise do discurso, a fim de tentar captar as vozes subjacentes e atuantes nessa religião eclética, complexa e dispersa.

CONCLUSÃO

O contorno geográfico da costa marítima do Brasil e da África (ao ocidente) mostra, segundo teorias científicas¹³⁵, que os continentes América (América do Sul) e África foram unidos há milhões de anos. E, com os movimentos geológicos, entre os dois continentes surgiu o Oceano Atlântico, a Calunga Grande¹³⁶. Se a travessia da Calunga Grande foi demorada e penosa nos navios negreiros, mais penosa e demorada foi a vida dos escravos africanos no Brasil, pois tinham vindo para nunca mais voltar. Embora soubessem da impossibilidade do retorno, sentiam nostálgico desejo de retornar ao seu mundo. George Grey (1841, p. 29) conta: “Conversei com muitos deles (escravos) sobre sua terra e nenhum se havia dela esquecido, mas todos expressavam o mais ardente desejo de voltar a vê-la. Eles denominam a si mesmos “cativos” e não “escravos” e se mostram intransigentes no que diz respeito a essa questão” (MOURA, 2000, p. 13).

Os comerciantes (vendedores e compradores) desses trabalhadores forçados (os escravos ou cativos) pensavam estar transportando, entre os séculos XVI e XVIII, apenas braços para o árduo trabalho nas plantações, na mineração e nas casas dos senhores brancos. Ignoravam que os africanos, maltratados nos porões dos navios, traziam consigo, na sua alma, os seus deuses, os orixás, que dariam origem, no Brasil, aos cultos afro-brasileiros, dos quais se destacam o Candomblé e a Umbanda.

E o Brasil também ignorava a significância daquele ato praticado pelos colonizadores europeus e pelos escravagistas, pois a presença dos negros africanos daria ao país a configuração que tem hoje: uma raça morena e mulata; comidas típicas; o samba; o carnaval; um perfil de alegria mesmo na convivência com graves problemas sociais – é o tom do regime noturno do imaginário simbólico, na concepção de Gilbert Durand (2002). A cultura africana negra influenciou de tal forma a cultura brasileira em sua constituição que se pode dizer que foi o *ethos* africano da região originária dos escravos que foi transplantado para o Brasil, influenciando na configuração do *ethos* brasileiro. Parece então que, depois de

¹³⁵ <https://educacao.uol.com.br/disciplinas/geografia/deriva-continental-pangeia-deu-origem-aos-continentes.htm> e https://pt.wikipedia.org/wiki/Deriva_continental. Acesso em 22/10/2016, às 18:30 e 18:40.

¹³⁶ Calunga Grande é o mar. Carlos Eugênio de Moura, *A travessia da Calunga Grande: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil (1637-1899)*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

milhões de anos, os dois continentes geminados finalmente se juntavam de novo, não mais na geografia, porém culturalmente.

Neste nosso trabalho, aplicando ao campo religioso de origem africana as teorias de Gilbert Durand sobre o imaginário simbólico, expusemos duas bacias semânticas (ou duas tópicas socioculturais): a mitologia dos orixás e a Umbanda. A primeira como mãe e mito fundante da segunda. Da primeira fizemos uma mitoanálise (outro conceito durandiano), considerando os mitos dos orixás como literatura coletiva oral. A mitoanálise das narrativas foi dividida em duas partes: significante e significado, que são as partes constitutivas do signo linguístico e dos signos simbólicos em geral.

Como significante consideramos as narrativas dos orixás, das quais apresentamos resumos e copiamos trechos, sendo alguns mitos transcritos inteiramente, usando a obra de Reginaldo Prandi *Mitologia dos orixás* (2001). Embora os mitos dos orixás constem de diversas obras de africanistas e pesquisadores das religiões de matriz africana, sentimos uma grande simpatia por esse livro de Prandi, resultado de longa pesquisa realizada por ele e sua equipe, um trabalho sério e de agradável leitura, por se apresentar como produção literária, trazendo 301 mitos sem comentários. Segundo o autor é a maior coletânea já produzida.

O significante, como a parte sensível dos signos, está representado em toda uma visão imagética que se pode fazer dos episódios narrados nos pequenos contos sobre as aventuras e façanhas dos orixás, com personagens, enredo, ação, tempo e espaço, elementos estruturadores das narrativas. Trata-se de uma narrativa ficcional, fruto do imaginário simbólico coletivo dos africanos iorubás, que pode ser fruída prazerosamente por quem gosta de literatura.

Já o significado dessa construção mitológica encontra-se na cultura, história e geografia, na política e ideologia, no psiquismo e nas crenças, nos arquétipos e mitos desse povo, que ainda praticava a coleta, caça e pesca, em uma vida agrária e pastoril de subsistência, vivendo dentro das florestas tropicais e em pequenas aldeias, em íntimo contato com a natureza, a qual representava inclusive sua morada e meio de sobrevivência. Na visão de mundo daquele povo, os inexplicáveis e misteriosos acidentes e forças da natureza ganhavam vida, em uma espécie de animismo, sendo dominados por deuses que os iorubás cultuavam. Assim explicavam o mundo ao seu redor: mar, rios, lagos, montanhas, matas, fogo,

vento, tempestades, arco-íris, plantas, animais. E ainda a sociedade que formavam.

Também por meio da ação de deuses, os iorubás (nome que se generalizou a várias nações vizinhas da região) explicaram a mediunidade, fenômeno tão antigo quanto a humanidade (CUMINO, 2011). Assim surgiram os orixás, os deuses africanos, que vinham do Orum (o Céu) para o Aiê (a Terra) brincar com os mortais, descendo nos corpos dos seus filhos. Dessa forma e com essa crença, aqueles povos africanos praticavam os ritos de possessão, cultuando como deuses os espíritos que incorporavam, celebrando também seus antepassados mortos, os *eguns* (*egunguns*). As divindades eram homenageadas com festas alegres, ao som de tambores e cânticos, com danças, bebidas e comidas. O local das festas era ornamentado com enfeites coloridos, e também os participantes (orixás ou humanos) se vestiam com roupas coloridas, usando colares, pulseiras e objetos artesanais na cabeça.

Os orixás constituíam uma grande família, sendo todos filhos de Olorum/Olodumare, o Deus Criador. Como família, eles mantinham entre si e na sociedade as relações normais humanas, casando-se, nutrindo paixões uns pelos outros, tendo filhos, fazendo sexo livremente, brigando, trabalhando, realizando negócios, fazendo guerras, conquistando povos e riquezas. Um dos orixás, Orunmilá-Ifá, era o deus da adivinhação e praticava o oráculo para todos, mediante pagamentos e oferendas, denominados *ebós*, geralmente constituídos de búzios, comidas, bebidas e objetos variados. Absolutamente todos os problemas, de qualquer natureza, eram resolvidos pelo oráculo de Ifá. Doenças eram curadas com plantas pelo deus Ossaim. E mesmo para a varíola, que dizimou milhares de pessoas em todo o mundo, foi idealizado um deus, Omulu/Obaluaê.

Então os orixás e os humanos com quem conviviam na Terra não tinham problemas e viviam felizes, encarando com naturalidade a vida e a morte, o bem e o mal, a riqueza e a pobreza, a saúde e a doença, a libido e o amor. Por essa característica a mitologia dos orixás é considerada do regime noturno. Segundo Durand, o imaginário simbólico dos povos pode ser classificado em dois regimes opostos: o regime diurno e o regime noturno. O regime diurno é o do homem dual, maniqueísta, polêmico, angustiado em um psiquismo dividido entre o bem e o mal, entre as trevas e a luz, a ordem e a desordem. É o regime das antíteses; do pecado e busca de remissão. Já o regime noturno é o do homem uno e apaziguado em seu psiquismo. O regime noturno sintetiza os opostos da vida, amenizando todos os

seus aspectos. É o regime eufemizante. O homem do regime noturno não luta entre o pecado e a sua remissão, porque não conhece e não sabe o que é pecado.

Nos mitos, os orixás comem muito e pedem oferendas em comidas. Fazem muito sexo, cometem incestos, são poligâmicos, têm atos homossexuais. Desentendem-se e se vingam. Realizam guerras e matam sem nenhum remorso. Para eles o bem e mal convivem harmoniosamente. Eles não possuem os terríveis “mito da libido” e “mito da digestão”, que são as maiores angústias do regime diurno, ao lado do terror da passagem do tempo, que traz a morte. Os orixás aceitam normalmente sua condição carnal, biológica, orgânica – aceitam seu corpo animal. Não temem a morte, até porque são imortais e homenageiam os *egunguns*, que vêm festejar com os humanos na Terra. Além disso, os orixás vivem em festa, tendo sido a festa um presente enviado do Orum por Olodumare. Então, pela falta da divisão psicológica interna, pela falta da noção de pecado, pela falta do aspecto maniqueísta, pelo louvor que fazem à vida, pela alegria, pelas festas, pelo colorido, pela música e a dança, a mitologia dos orixás é tipicamente do regime noturno.

Os orixás são também personagens esféricos, dentro da dicotomia “personagem plano” *versus* “personagem esférico” da teoria da literatura. Em nível profundo de arquétipos do imaginário e do psiquismo humano, o homem do regime noturno é personagem esférico, porque suas atitudes não têm um único tom. O personagem esférico surpreende, tem comportamentos inusitados, sendo capaz do bem e do mal. Não é maniqueísta, nem sempre é herói, nem sempre é bandido, sendo capaz das duas atitudes. Assim são os orixás.

E por todos esses traços de semelhança com a vida dos homens, a vida dos deuses orixás é uma mitologia mundana humana.

A bacia semântica da mitologia dos orixás nasceu na África arcaica e, segundo os pesquisadores, ainda persiste, mantendo seu núcleo étnico-mítico primordial. Portanto não é uma bacia semântica recente ou transformável no espaço de décadas ou séculos, vida prevista por Durand para as bacias semânticas ocidentais modernas, principalmente as literárias, artísticas, científicas, filosóficas, políticas. Nem produzida por uma sociedade tecnológica, moderna, globalizada. Trata-se de uma bacia semântica milenar e praticamente imutável desde então – no contexto original da África, somente o devir se encarregará de mudanças e definirá o seu destino.

Já a bacia semântica da Umbanda localiza-se no Brasil moderno do

século XX, evidentemente conduzindo o substrato da cultura africana trazida pelos escravos negros desde o século XVI. Saindo das Macumbas cariocas e amparando-se no Kardecismo recém-introduzido no Brasil, a Umbanda foi oficialmente criada por intelectuais espiritistas do Rio de Janeiro e São Paulo, já na sociedade republicana, urbana, industrial, dentro de uma complexa realidade social, com as classes trabalhadoras em formação, entrada de imigrantes estrangeiros e grande movimento migratório do Nordeste para o Sudeste, principalmente para São Paulo, que se despontava como o estado progressista mais promissor e mais procurado.

Foi nesse cenário que líderes umbandistas (muitos ex-kardecistas) se juntaram para gerar e manter o intenso movimento das federações e congressos paulistas, cariocas e nacionais de Umbanda e também de Candomblé, pondo fim ou amenizando a onda de discriminação e perseguições aos cultos afro-brasileiros por parte da sociedade, imprensa, polícia e Estado. As federações foram também uma tentativa de unificação diante da diversidade de linhas e correntes de Umbanda desenvolvidas na prática dos terreiros, templos e casas umbandistas. Mas, apesar do esforço das federações quanto à unificação, o que se verifica até hoje é grande diversidade da prática e concepções umbandistas.

Tal diversidade possui várias causas. Uma delas é o fato de a Umbanda ser um ritual popular, que proliferou espontaneamente no meio do povo, sem o caráter de instituição e sem um poder centralizador. Atribuimos a diversidade também às origens da Umbanda, às suas raízes na mitologia dos orixás, em que cada orixá tinha o seu culto, seguidores, símbolos e uma série de características próprias independentes dos outros orixás. Então o aspecto da diversidade é típico dessa mitologia, traço transmitido à Umbanda, bacia semântica filha da bacia semântica da mitologia dos orixás. Assim, cada terreiro ou casa de Umbanda age com independência e autonomia, conforme pensa o pai ou mãe de santo que comanda a casa ou de acordo com orientação do seu guia protetor.

Outra razão da diversidade encontra-se na própria conformação da Umbanda, na qual entram elementos de diversas religiões e crenças: mitologias dos orixás, Cristianismo, Catolicismo, Kardecismo, rituais indígenas e também mitos recentes surgidos da brasilidade urbana. Por isso autores consideram a Umbanda eclética – tendo ido além do sincretismo do Candomblé com o Catolicismo. Segundo Magnani (1986), a Umbanda é na verdade uma bricolagem, conceito desenvolvido por Lévi-Strauss. A Umbanda seria então um mosaico variegado, no qual cada

pedaço manteve fortes marcas do seu local de origem, de onde foi extraído. Seria uma religião de várias raízes. E cada raiz manteria o seu substrato vivo, alimentando a religião com sua forte presença. Dessa forma torna-se realmente difícil obter uma unidade que se aplique à Umbanda de todo o país.

Porém, apesar das muitas bandas da Umbanda, persistem alguns traços que garantem sua unidade, como os rituais de possessão (mediunismo); as consultas feitas ao público; a crença na magia (que é a ação dos espíritos sobre os encarnados); a presença de grande número de objetos simbólicos, como pontos cantados e riscados, danças, velas, ervas, culto à natureza, altares repletos de imagens e símbolos; o culto aos orixás; os rituais de iniciação de filhos de santos; os *ebós* ou oferendas às entidades; os trabalhos de desmanche de demandas e de proteção; etc. E até a própria diversidade faz parte da sua unidade. A Umbanda é intrinsecamente diversa. Dessa forma, os autores umbandistas dividem-se em linhas e tendências, e não vislumbram tão cedo a unidade da Umbanda.

Predomina na Umbanda o senso prático de resolução de problemas através das consultas e ação das entidade espirituais ou guias. Portanto não é uma religião de adoração e louvor a Deus (Olorum ou Oxalá). É uma religião de ajuda e autoajuda aos vivos. Uma religião do presente e não de espera do futuro paraíso celeste. A Umbanda funciona mais como um consultório médico, um consultório psicológico ou um balcão de negócios, de resolução de problemas e prestação de serviços. O cliente chega, expõe o seu caso, efetua um pagamento (mesmo que seja somente em forma de oferendas e *ebós*, ou só queima de velas) e é atendido. Por isso a Umbanda é uma religião de “estar bem”, de axé, de proporcionar energia e força vital aos humanos na terra, na vida presente, e não uma religião de salvação no céu, em uma existência divina.

Com isso a Umbanda afirma estar praticando caridade. E de fato pratica, porque realiza um trabalho social, ouvindo os consulentes, curando males, aliviando tensões psicológicas, aconselhando, “abrindo caminhos” (como acontecia na mitologia dos orixás). E no processo ganham, também, médiuns e guias, que evoluem espiritualmente. Os guias controlam fatos presentes e preveem fatos futuros, enxergando com seus olhos espirituais o que está vedado aos encarnados. Por isso, tal como sua mãe (a mitologia dos orixás), a Umbanda mantém a cultura do oráculo, na tentativa de resolver todos os problemas das pessoas de modo mágico, com o auxílio das entidades espirituais.

Desde sua implantação a Umbanda se preocupa em desenvolver um discurso próprio, que se intensifica nos últimos tempos. Segundo Ortiz (1999), em busca de legitimação e integração na sociedade brasileira, a Umbanda cria vários discursos, como o da antiguidade, afirmando que sua origem remonta a civilizações milenares e que ela apenas está sendo ressignificada no Brasil; o discurso científico, pelo qual explica alguns usos e comportamentos em seus rituais, como a presença da bebida, do fumo e o fato de os médiuns ficarem descalços a fim de descarregarem energias negativas e captarem boas energias da terra; o discurso cultivado, que consiste em estudos e produção de obras umbandistas, em realização de cursos e formação acadêmica de sacerdotes, líderes e autores umbandistas. Além desses três discursos, apontamos um aspecto que denominamos de “discurso autoapologético”, pelo qual o umbandista tece altos elogios a sua religião, considerando-a superior, universal, ecumênica, igualitária, democrática, aberta a todos sem discriminação. O umbandista ama ser umbandista.

Conforme Ortiz (1999), o discurso umbandista é de “embranquecimento”. Nesse sentido, a Umbanda se afasta cada vez mais de suas raízes negras africanas e se aproxima do homem branco letrado ocidental e cristão. Portanto a Umbanda estaria na contramão do fenômeno de “reafricanização” esboçado no Brasil a partir de 1970, com diversas manifestações culturais de revalorização dos cultos afro-brasileiros, com movimentos negros e pró-negros, que passaram a denunciar o racismo no país. Ortiz escreve: “A religião umbandista, ao se definir como nacional, de alguma maneira infligiu uma morte branca a seu passado negro” (1999, prefácio).

Um dos mitos de Orunmilá-Ifá, intitulado “*Orunmilá traz a festa como dádiva de Olodumare*”, descreve com detalhes o episódio do envio da festa do Céu para a Terra. Olodumare mandou a música, o ritmo, a dança, os tambores e outros instrumentos musicais, mandou músicos para acompanharem os orixás nessa missão de alegrar a vida dos homens. A lenda se encerra assim, narrando a chegada de Orunmilá com a festa:

Quando ele chegou à Terra, acompanhando os orixás
e trazendo os presentes de Olodumare,
a alegria dos humanos foi imensa.
E, agradecidos, realizaram então
a primeira grande festa neste mundo,
com toda a música que chegara do Orum como uma dádiva,
homens e orixás confraternizando-se com a música e dança recebidas.
Desde então a música e a dança estão presentes na vida dos humanos

e são uma exigência dos orixás quando eles visitam nosso mundo.

No epílogo dessa obra, Prandi (2001, p. 526-528) narra que, por erro dos humanos, o Orum (Céu) e o Aiê (Terra) tinham sido separados por Olodumare. Então os orixás ficaram tristes no Orum por não poderem mais descer à Terra para brincarem com os mortais. Tinham saudade das suas peripécias com os humanos e foram se queixar a Olodumare. Olodumare consentiu que eles voltassem ao Aiê, mas com uma condição: tinha que ser no corpo dos humanos, eles deveriam tomar o corpo material de seus devotos. Então Olodumare encarregou Oxum de descer primeiro e preparar as mulheres para receberem os orixás em seus corpos por meio do ritual de possessão. Oxum banhou o corpo das mulheres com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintando-as com pintinhas brancas como as penas das galinhas-d'angola. Vestiu as mulheres com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com joias e coroas. Adornou suas cabeças com penas de *ecodidé*, a pluma vermelha do papagaio-da-costa. Colocou em suas mãos *abebés* (leques), espadas, cetros. Colocou em seus pulsos dúzias de dourados *indés* (pulseiras). Cobriu seu colo com voltas e voltas de contas coloridas e múltiplas feiras de búzios, cerâmicas e corais. Assim Oxum enfeitou as “pequenas esposas”, as *iaôs* (filhas de santo), que ficaram *odara* (bonitas) e estavam prontas para serem os cavalos que os orixás cavalgariam na sua vinda à Terra.

Prandi deu a essa lenda o título de “*E foi inventado o candomblé...*”. Lendo-a e imaginando seus detalhes, candomblecistas certamente visualizarão imediatamente seus terreiros e as filhas de santo preparadas para os rituais. Porém brasileiros que não sejam do Candomblé, ao lerem essa lenda e ainda a de Orunmilá que descreve a vinda da festa para os humanos, podem evocar, também imediatamente, uma grande festa brasileira, famosa, tradicional, reconhecida internacionalmente. Ou seja, qualquer semelhança entre as imagens dessas duas narrativas e o Carnaval brasileiro não é mera coincidência.

Não é por acaso que Ortiz (1999) traz na entrada de sua obra, como se fosse uma epígrafe, uma outra história, um poema de Oswald de Andrade, que se encerra com uma frase esclarecedora, mostrando a África dos orixás no Brasil:

brazil

O Zé Pereira chegou de caravela

E perguntou pro guarani da mata virgem
– Sois cristão?
– Não. Sou bravo, sou forte, sou filho da Morte
Teterê tetê Quizá, Quizá, Quecê!

Lá longe a onça resmungava Uu! ua! uu!
O negro zonzo saído da fornalha
Tomou a palavra e respondeu
– Sim, pela graça de Deus
Canhem Babá Canhem Babá Cum Cum

E fizeram o Carnaval!

(Primeiro Caderno do Aluno de Poesia Oswald de Andrade)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADÉKÒYÀ, Olúmúyiwá Anthony. *Yorùbá: tradição oral e história*. São Paulo: Terceira Margem, 1999.

ARAÚJO, Alberto Filipe & SILVA, Armando Malheiro. Mitanálise e interdisciplinaridade: subsídios para uma hermenêutica em educação e em ciências sociais. *Revista Portuguesa de Educação*, 1995, 8 (1), 117-142, I.E.P. Universidade do Minho, Portugal. <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/22490/2/armandomalheiro000091403.pdf>. Acesso em 05/05/2016, às 12:25.

AUGRAS, Monique. Os gêmeos e a morte: notas sobre os mitos dos *Ibeji* e dos *Abiku* na cultura afro-brasileira. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994, p. 73-84.

BAHIA, Governo do Estado, Secretaria de Cultura. *Pano da Costa*. Salvador: IPAC, Fundação Pedro Calmon, 2009.

BANDEIRA, Cavalcanti. *O que é a umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1970.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações das civilizações*. Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971. Dois volumes.

———. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978.

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

BUSSOLETI, Denise Marcos; HAERTER, Leandro; BARBOSA JÚNIOR, Hécio Fernandes. A representatividade nos tambores negros da Umbanda. Em *Os arquétipos da umbanda*, pdf. Universidade Federal de Pelotas, RS.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CARVALHO, José Carlos de Paula. Mitanálise organizacional: arquetipologia social e imaginário grupal. *R. Fac. Educ. São Paulo*, v. 18, n. 1, p. 53-91, jan./jun. 1992. Acesso em 05/05/2016, às 12:41.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CORRAL, Janaína Azevedo. *As sete linhas da umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2010.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo:

Madras, 2011.

_____. *Deus, deuses, divindades e anjos: teologia, mitologia e angeologia*. São Paulo: Madras, 2008.

_____. *Umbanda não é macumba: umbanda é religião e tem fundamento*. São Paulo: Madras, 2015.

_____. *A umbanda e o umbandista: quem é e o que é?* São Paulo: Madras, 2015.

DANTAS, Beatriz Góis. Pureza e poder no mundo dos Candomblés. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé: desvendando identidades – novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW Editores, 1986.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Carlos Aboim de Brito. 6. ed. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Campos do imaginário*. Tradução de Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

_____. *O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Tradução de René Eve Levié. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. Tradução de Hélder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitoanálise e mitocrítica. Palestra pronunciada na Universidade de Grenoble II e publicada em *Recherches et Travaux: L'Imaginaire – Univ. Grenoble II – Bulletin 15, 1977* – tradução do Prof. Dr. José Carlos de Paula Carvalho (EDA/FEUSP) com a colaboração do Prof. Denis D. Abadia (Faculdade de Comunicação e Artes da Universidade Mackenzie. R. Fac. Educ. 11 (1/2): 243-273, 1985. Pdf.

DUTRA, Bruno Rodrigo. São muitas bandas em uma só: identidade religiosa na Umbanda: estudo de caso na casa “O Além dos Orixás”. Belo Horizonte, 2011. Dissertação de mestrado, PUC Minas Gerais.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Em MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé: desvendando identidades – novos escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: EMW Editores, 1986.

GUARNIERI, Ivanor Luiz. A bacia semântica de Vilhena. Rondônia em Pauta. Maio 7, 2014. <http://rondoniaempauta.com.br/nl/coluna/noticias/artigo/artigo-a-bacia-semantica-de-vilhena/>. Acesso em 15/05/2016, às 17:34.

GUIMARÃES, Maria Teodora Ribeiro. *Umbanda, um novo olhar: o que todo espiritualista gostaria de saber*. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2011.

ISAIA, Artur Cesar. “Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil”. Em http://www.revistafenix.pro.br/pdf30/artigo_2_secao_livre_artur_cesar_isaia_fenix_set_out_nov_dez_2012.pdf. Acesso em 11/09/2016, às 18:28.

KARDEC, Allan. *O Evangelho segundo o Espiritismo: com explicações das máximas morais do Cristo em concordância com o Espiritismo e suas aplicações às diversas circunstâncias da vida*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

_____. *O livro dos espíritos*. Rio de Janeiro: Fundação Espírita Brasileira, 1998.

KLOPPENBURG, Boaventura. *A Umbanda no Brasil: orientação para os católicos*. Petrópolis: Vozes, 1961.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião e tessitura da vida cotidiana*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LIPIANI, José Luiz. *Orixás: comportamento e personalidade de seus filhos: compreenda melhor a si mesmo e a seus semelhantes através da Umbanda*. Rio de Janeiro: Palla, 1999.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MOTTA, Luiz Gonzaga. *O imaginário: em busca de uma síntese entre o ideológico e o simbólico na análise da dinâmica sócio-cultural latino-americana*. Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación. www.eptic.com.br. Vol. IV, n. 3, Sep/Dic. 2002. P. 104-124. http://www.quadernsdigitals.net/datos/hemeroteca/r_23/nr_486/a_6611/6611.pdf. Acesso em 09/05/2016, às 20:12.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.

_____. *Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás VI*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

_____. *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo: Nobel, 1982.

_____. *Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. *A travessia da Calunga Grande: três séculos de imagens do negro no Brasil (1637-1899)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

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

NEVES, Josélia. Reflexões sobre a Ciência do Imaginário e as contribuições de Durand: um olhar iniciante. Universidade Federal de Rondônia. Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário. CEI.UNIR. RO: 2000. <http://www.cei.unir.br/artigo23.html>.

OLIVEIRA, Irene Dias. Tradição africana: espaço crítico e libertador. In: SILVA, Marilena da; GOMES, Uene José (Orgs.). *África – afrodescendência e educação*. Goiânia: UCG, 2006.

OLIVEIRA, Jota Alves de. *Umbanda cristã e brasileira* (pesquisa, análise, doutrina). Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.

OLIVEIRA, Roberto Francisco de. *Hibridação Bantu: o percurso cultural adotado por um povo*. Tese de doutorado (Curso de doutorado em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás). Goiânia, 2015. Pdf.

ORLANDI, Eni. P. *Análise de discurso – princípios e procedimentos*. Editora Pontes, São Paulo, 1999.

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

ORTIZ, Renato. Do sincretismo à síntese. In NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

PAIVA, Cláudio Cardoso de. Sob o signo de Hermes, o espírito mediador: mediação, interação e comunicação. Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 149-170. Em <http://books.scielo.org/id/k64dr/pdf/mattos-9788523212056-08.pdf>. Acesso em 15/05/2016, às 18:42.

PEIXOTO, Norberto. *Umbanda: pé no chão – um guia de estudo orientado pelo espírito Ramatís*. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.

_____. *Iniciando na Umbanda, a psicologia dos orixás e dos cristais*. Porto Alegre: Grupo de Umbanda Triângulo da Fraternidade, 2015.

PINTO, Trancredo da Silva. *O eró (segredo) da Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, s/d.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, 1(1): 29-46, 1. Sem. 1989.

REGO, Ronaldo. *Rego e o imaginário da umbanda*. São Paulo: Gráfica Círculo, 1995.

RITZMANN, Iracy Gallo. Imaginário e re-presentação das imagens de perfil no Facebook. *Revista Travessias*, ISSN 1982-5935. Vol 6, n. 2, 2012. www.unioeste.br/travessias - revistatravessias@gmail.com. Acesso em 15/05/2016, às 18:20.

RIVAS NETO, F./Caboclo Sete Espadas. *Umbanda: a proto-síntese cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2007.

SANGIRARDI JÚNIOR. *Deuses da África e do Brasil – candomblé e umbanda*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

SANTOS, Juana Elbein dos. Negritude versus Sincretismo (Vozes, 1977, n. 7), (in CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Vozes, 1985).

SARACENI, Rubens. *As Sete Linhas de Umbanda – a religião dos mistérios*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *Gênese Divina da Umbanda Sagrada*. São Paulo: Madras, 2014.

_____. *Orixás Ancestrais: a Hereditariedade Divina dos Seres*. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *A Magia Divina dos Gênios: a Força dos Elementais da Natureza*. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *O Livro da Criação: o Estudo de Olorum e dos Orixás*. São Paulo: Madras, 2014.

_____. *A Magia Divina das Velas: o Livro das Sete Chamas Sagradas*. São Paulo: Madras, 2006.

_____. *A Magia Divina das Sete Ervas Sagradas*. São Paulo: Madras, 2010.

_____. *Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *Orixás: Teogonia de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2002.

_____. *Os Arquétipos da Umbanda: as Hierarquias Espirituais dos Orixás*. São Paulo: Madras, 2016.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, W. W. da Matta e (Mestre Yapacany). *Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2012.

SOUSA, Vilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do*

sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. Salvador-BA: Ed. UNEB, 2003.

SOUZA, Leal de. *O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda*. Rio de Janeiro, 1933.

_____. *Doutrina Secreta da Umbanda: revelações mediúnicas X fatores cabalísticos, científicos, metafísicos*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1985.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *História da Umbanda no Brasil*. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2014.

_____. *Umbanda brasileira: um século de história*. São Paulo: Ícone, 2009.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

WOOD, James. *Como funciona a ficção*. Título original: *How Fiction Works*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: USP, 2000.

_____. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi Òsòròngà (minha mãe feiticeira) entre os yorubá. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos orixás V*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994, p. 14-71.

VIEIRA, Lourdes de Campos. (Org.). *Manual doutrinário e ritualístico da umbanda*. São Paulo: Madras, 2006.

_____. Sobre a exploração do imaginário, seu vocabulário, métodos e aplicações transdisciplinares: mito, mitanálise e mitocrítica. R. Fac. Educ. II (1/2): 243-273. São Paulo: USP: 1985.

XAVIER, Francisco Cândido/André Luiz (espírito). *Nosso lar: a vida no mundo espiritual*. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2010.

WEB SITES

http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=930&Itemid=2. Acesso em 03/11/12, às 21:00.

<https://www.google.com.br/search?q=significado+de+trend+em+economia&oq=significado+de+tren&aqs=chrome.0.69i59j69i57j0l4.6872j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em 24/04/2016, às 22:32.

http://dutracarlito.com/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf. Acesso em 12/05/2016, às 17:50.

<http://sobreroteiroseroteiristas.blogspot.com.br/2012/03/diferenca-entre-personagens-esfericos-e.html>. Acesso em 19/05/2016, às 15:09.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/lf%C3%A9>, acesso em 05/08/2016, às 16:23.

<http://www.dicionarioinformal.com.br/liminaridade/>. Acesso em 01/09/2016, às 11:41.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Ogum>, acesso em 06/09/2016, às 15:13.

<http://www.dicionarioinformal.com.br/exog%C3%A2mico/>. Acesso em 04/09/2016, às 11:51.

http://www.anpad.org.br/diversos/trabalhos/EnEPQ/enepq_2009/ENEPQ64.pdf. Acesso em 06/09/2016, às 23:40.

<http://www.centroespiritaurubatan.com.br/estudos/sete-linhas-de-umbanda.html>. Acesso em 22/09/2016, às 16:38.

<https://povodearuanda.wordpress.com/2009/01/14/yori-e-yorima/>. Acesso em 25/09/2016, às 16:22.

<http://ceugeracao.blogspot.com.br/2012/05/tipos-de-umbanda.html> Acesso em 28/10/2016, às 11:18.

<http://ceugeracao.blogspot.com.br/2012/05/tipos-de-umbanda.html>, acesso em 28/10/2016, às 11:18.

http://www.temploamoraoproximo.com.br/?page_id=57. Acesso em 24/10/2016, às 18:07.

<https://educacao.uol.com.br/disciplinas/geografia/deriva-continental-pangeia-deu-origem-aos-continentes.htm>. Acesso em 22/10/2016, às 18:30.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Deriva_continental. Acesso em 22/10/2016, às 18:40.