

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

CILMA LAURINDA FREITAS E SILVA

**AS ERVAS NOS RITUAIS DE UMBANDA:
MAGIA E PODER DA NATUREZA**

**GOIÂNIA
2012**

CILMA LAURINDA FREITAS E SILVA

**AS ERVAS NOS RITUAIS DE UMBANDA:
MAGIA E PODER DA NATUREZA**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

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

GOIÂNIA

2012

FREITAS, Cilma Laurinda

Dissertação: *As ervas nos rituais de umbanda: magia e poder da natureza*

Cilma Laurinda Freitas e Silva. Goiânia, 2012.

214 p.

Trabalho de dissertação apresentado ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica de Goiás – Departamento de Filosofia e Teologia, 2012.

1. Imaginário, religião, Umbanda, ervas, mito

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 31 DE AGOSTO DE 2012 E APROVADA COM A NOTA 10,0 PELA
BANCA EXAMINADORA

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

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro) Valmor da Silva

3) Dr. Daniel Martins Sotelo / FacMais (Membro) Daniel Martins Sotelo

Dedico esta dissertação

À minha irmã, Celma Freitas, pelo empenho, dedicação e firmeza em incentivar e colaborar em todos os sentidos no desenvolvimento deste tema tão amado por nós duas, as ervas e a Umbanda.

À professora mestre Cleide Coutinho, pela dedicação exclusiva em nos auxiliar com seu amplo conhecimento em língua portuguesa e também por sua afinidade com os ritos da Umbanda.

A todos os pesquisadores e teóricos da Umbanda, por registrarem os fatos e darem cientificidade aos fundamentos desse segmento religioso.

Finalmente, a todos os adeptos da Umbanda.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela energia criadora latente em cada criatura e em mim.

Aos caminheiros espirituais da Colônia da Luz, pela inspiração e despertamento a respeito de outras forças além daquelas do nosso sensível e visível.

Ao meu saudoso compadre Sebastião Rodovalho (pessoa escolhida para fazer parte da minha família), pelos conselhos e orientações a respeito dos ensinamentos e da magia da natureza e também dos “segredos” da Umbanda.

Toda religião que não evolui condena-se ao desaparecimento. E a nova religião já surgiu no Brasil. Nasceu das cinzas das religiões dos pretos escravos provenientes da África. De Angola, de Cabinda, do Dahomey. Durante muitos anos viveu só do ritual, da prática das feitiçarias, quase desconhecida do grande público. Mas eis que, de repente, surgiu das cinzas do passado, absorveu os ensinamentos de Kardec, admitiu o Evangelho em suas sessões. E alguns não ficaram aí, foram estudar a Teosofia, os livros secretos dos povos, leram o Livro dos Mortos do antigo Egito, os Vedas da Índia milenar e organizaram o Templo Iniciático, em que os ensinamentos são ministrados aos chelas em diferentes graus. Atraiu médicos, engenheiros, advogados e promete ir mais além. Promete atingir o reino do espírito pela união do ser humano com o Pai Celeste. “Eu e o Pai somos um. Aqueles que a combatem ficam à margem da estrada, porque ela segue o seu caminho, segue o seu destino”.

Irmão Thales, referindo-se à Umbanda,
em Roger Feraudy – *Umbanda, essa desconhecida*

RESUMO

Desenvolvida como dissertação de mestrado em Ciências da Religião, esta pesquisa teórico-bibliográfica tem como tema as ervas na Umbanda, segmento religioso sincrético criado no Brasil com o acréscimo de elementos do catolicismo e do espiritismo aos cultos africanos trazidos pelos escravos negros. Orienta-se pelos estudos da antropologia, sociologia e outras ciências humanas relacionadas ao tema, apresentando trabalhos de estudiosos dessas áreas, como Rudolf Otto, Mircea Eliade, Terrin e Gilbert Durand, com sua teoria do imaginário. Na primeira parte traz fundamentos gerais sobre o sagrado e sobre a Umbanda, com sua história e princípios dos seus cultos. Na segunda focaliza as ervas, conhecidas desde tempos remotos para fins curativos e ritualísticos, usadas no Brasil Colônia por negros e indígenas com os mesmos objetivos. O terceiro capítulo realiza um estudo sobre a mitocrítica durandiana, dentro da teoria do imaginário, apresentando os regimes diurno e noturno das imagens para análise da estrutura mítica, composta de esquemas, arquétipos, símbolos e mitos; e traz ao final a análise mitocrítica do mito de Ossaim, orixá das ervas nas religiões africanas.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginário, religião, Umbanda, ervas, mito.

ABSTRACT

Developed as a dissertation of master in Religious Sciences, this theoretical research has as its theme the herbs in Umbanda, syncretic religious segment created in Brazil by adding elements of Catholicism and spiritism with African cults brought by black slaves. This dissertation is guided by the studies of anthropology, sociology and other related sciences, presenting works of scholars in this area, as Rudolf Otto, Mircea Eliade, Terrien and Gilbert Durand, with their theory about the imaginary. The first section provides general fundamentals on the sacred and the Umbanda, with its history and principles of their cults. The second focuses on herbs, known since ancient times for healing and ritual, used in colonial Brazil for African Americans and indigenous people for the same purposes. The third chapter presents a study of the mythology of Gilbert Durand, related to the theory of the imaginary, presenting day time and night-time regimes of the images to analyze their structure, composed of schemas, archetypes, symbols and myths; and in the final part discusses the mythological analysis of the myth of Ossaim, orisha of herb in African religions.

KEYWORDS: Imaginary, religion, Umbanda, herbs, myth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1.UMBANDA: UMA RELIGIÃO BRASILEIRA	16
1.1 FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO	17
1.1.1 Alguns Estudos sobre Religião	23
1.2 FUNDAMENTOS DA UMBANDA	58
1.2.1 História da Umbanda.....	66
1.2.2 Conceitos da Umbanda.....	76
2.USO TERAPÊUTICO E RELIGIOSO DAS ERVAS	101
2.1 O USO DAS ERVAS NO BRASIL INTERCULTURAL.....	107
2.1.1 As Ervas em Rituais dos Indígenas Brasileiros.....	114
2.2 AS ERVAS NA UMBANDA.....	121
3.A MITOCRÍTICA DURANDIANA E O MITO DE OSSAIM (O ORIXÁ DAS FOLHAS SAGRADAS).....	138
3.1 SIMBOLISMO E IMAGINAÇÃO EM DURAND.....	140
3.2 MITOCRÍTICA E MITOANÁLISE DURANDIANAS	154
3.2.1 Regime Noturno e Regime Diurno.....	160
3.3 O MITO DE OSSAIM (O ORIXÁ DAS FOLHAS SAGRADAS)	181
3.3.1 Análise do Mito de Ossaim pela Mitocrítica Durandiana	187
3.4 UMBANDA: MITO FUNDANTE	196
CONCLUSÃO.....	205
REFERÊNCIAS	208

INTRODUÇÃO

Do contato com a natureza, as comunidades primitivas extraíram os seus primeiros conhecimentos sobre o modo de viver e sobreviver no mundo, então reino quase que exclusivo da fauna e da flora, ou seja, dos animais e das plantas – que, de certa forma, foram a primeira escola para a raça hominídea em suas origens remotas. Na lida das existências, os seres humanos aprenderam indutivamente, empiricamente, na experiência e na prática, observando a natureza em toda a sua complexidade, sentida metafisicamente. Assim, plantas, pedras, raios, fogo, água eram deidades que curavam, fortaleciam, vivificavam, mas que, dependendo da situação, em razão da ação do bem ou do mal, castigavam, puniam, levavam à morte. Portanto, a dualidade de ação dos elementos da natureza entrava na mente humana imprimindo nesta o sentido da dicotomia que a acompanharia em todos os aspectos, como uma marca, um registro atávico da condição humana.

Desse caudal de informações experienciadas indutivamente, o homem foi construindo, progressivamente – com vasta riqueza de detalhes nas diversas culturas – hábitos e costumes, traduzidos, ao longo da história, como tradição, crenças e valores. A cultura, repassada pelos ancestrais às novas gerações, por via oral, tornava-se um livro não escrito, mas de saberes e poderes, que guiava cada raça, cada povo nas suas escolhas, decisões, atitudes, em busca de segurança, sobrevivência, riquezas, poder, proteção espiritual e curas para mazelas do corpo e da alma. Surge então o conhecimento místico.

Em razão da perpetuação de crenças e valores nas relações humanas, o conhecimento místico vem transpondo séculos, alimentando o imaginário individual e coletivo, formando o conhecimento primeiro do senso comum, que tem provocado a ciência positivista no que ela possui como fundamento basilar: a separação entre a metafísica e o conhecimento científico.

No entanto, vertentes das ciências atuais valorizam a imaginação, a intuição e a mente criadora como elementos formadores de concepções científicas, o que significa respaldar, de certa forma, as experiências do conhecimento místico. Não se dissociam mais, portanto, de forma radical, os conceitos da razão científica e o pensamento metafísico indutivo.

Daí o espaço aberto, nas academias científicas, à pesquisa de cunho religioso, considerando-se que a religião é um importante elemento formador da condição humana, centralizado na figura multifacetada de Deus, o Criador do mundo e dos seres nele existentes.

Das indagações sobre a sua origem, sua natureza e seu destino, o ser humano fez surgir a filosofia, um pensamento capaz de questionar com profundidade e articular duas realidades aparentemente distintas, que governam a existência do homem: metafísica e ciência.

Nessa linha de pensamento, coloca-se a Umbanda como um fenômeno de múltiplos aspectos na concepção de seus adeptos e estudiosos. Alguns a concebem como prática ritualística (trabalha com os elementos existentes na natureza), prática religiosa, magia; outros como religião afro-brasileira.

Dentro da Umbanda, uso de ervas, banhos, unguentos, chás, benzeduras, curas, incorporações, desobsessões, feitiços, macumbas, despachos e outros tipos de trabalhos espirituais ganham expressões complexas e diversas nas suas práticas mediúnicas ou anímicas, constituindo-se um “corpo de verdades” para satisfazer sonhos, desejos, necessidades e outros anseios humanos.

As comunicações e os trabalhos espirituais são estabelecidos entre as entidades espirituais (pretos velhos, caboclos, índios, baianos, marinheiros, erês, exus, pombagiras, etc.) e os fiéis, adeptos, simpatizantes, visitantes, etc., por intermédio de médiuns (denominados também de “cavalo”, “burro”, “aparelho”, em terreiros mais antigos ou que vivenciam uma Umbanda mais simples e mais empírica, sem estudos teóricos). A palavra “médium”, no contexto espiritualista, é utilizada para designar as pessoas que têm aptidões ou faculdades psíquico-espirituais de entrar em contato e/ou interlocução com os espíritos desencarnados (almas dos mortos).

Todos esses aspectos fundamentam as práticas umbandistas, que, como sincretismo religioso, são traduzidas como uma religião. Tanto que o uso de ervas e outras práticas têm na Umbanda a sua força potencializada em razão de rezas convencionadas na religião católica, por meio de ritos e invocação de seus santos.

Diante dessas verdades umbandistas, esta pesquisa objetiva analisar e compreender, especificamente, a natureza, a origem, o poder e a magia das ervas em seus rituais religiosos, bem como a estrutura do imaginário que fundamenta a Umbanda.

A utilização das ervas remonta a épocas antigas, estando ligada a diversas culturas orientais e ocidentais e em variados espaços. Todos os povos usufruíram sempre de suas propriedades terapêuticas, de um modo natural e espontâneo, como um conhecimento sem registros primeiros, porque repassados de geração a geração, sem que nunca ninguém explique tal prática a não ser por uma expressão comum: “aprendi com meu povo, com meus pais, meus avós”, ou seja, com ancestrais que se perdem na linha retrospectiva do tempo.

Assim se deu em todas as culturas, das esferas mais gerais às mais específicas: povos indígenas; africanos; medicina ayurvédica; tratamento pelos florais do Dr. Bach; xamanismo; rituais egípcios, incas, astecas, maias; doutrina amazônica do Santo Daime; defumação da igreja católica; benzeduras caseiras; etc.

Na Umbanda, o uso das ervas (*ervanário/herbarium*) está associado a rituais espirituais, fé, efeito curativo e crenças em santos católicos, em espíritos e em orixás (entidades e divindades intermediadas por médiuns umbandistas), que constituem a sua essência no imaginário de seus seguidores, em práticas realizadas por meio de defumações, banhos, chás, emplastos, oferendas, cantos, danças, simpatias, limpezas espirituais de ambientes e pessoas, etc., com uma intencionalidade de tratamento físico e espiritual, cura de moléstias diversas, resolução de conflitos e necessidades humanas existenciais.

As questões da natureza da fé, da ação das divindades espirituais (orixás) e do poder energético das plantas implicam descobertas de significados fundamentais na constituição da Umbanda como religião ou como prática mediúnica ou religiosa, cujo desdobramento transcende conceitos dogmáticos e assenta numa tradição de fenômenos empíricos, não raro objeto de especulações e de equivocadas interpretações.

Diante da complexidade das práticas religiosas que envolvem seres ditos encarnados e desencarnados em seus diversos rituais, como é a Umbanda, uma pesquisa que demonstre teoricamente o imaginário presente nessas práticas ritualísticas contribui objetivamente para reflexões e debates, porque a Umbanda já possui o seu espaço na sociedade brasileira, contando ainda com respaldo acadêmico, a exemplo da Faculdade de Teologia Umbandista, em São Paulo, do Colégio Tradição de Magia Divina e do Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda.

Esta pesquisa qualitativa, de cunho teórico, bibliográfico, descritivo e compilativo, visa compreender o imaginário em relação às ervas nos rituais umbandistas, tendo em vista a crença na magia e no poder dessa prática, que envolve aspecto religioso e manifestação de entidades espirituais típicas da Umbanda.

O recorte científico mais propício para analisar a Umbanda é o antropológico, por se estar diante de um fenômeno complexo de raças, crenças e culturas, que envolvem minorias discriminadas socialmente. Entre essas minorias estão escravos negros, índios, caboclos, baianos (figuras do sertão brasileiro), divindades e entidades espirituais, como orixás e pretos velhos, ao invés de anjos, serafins, querubins e santos da cultura ocidental cristã.

Serão utilizados como referencial teórico desta pesquisa os seguintes temas: religião, sagrado, divino, cultura, rituais, imaginário, cura. Essa análise conceitual será construída para se compreender o ritual e a magia presentes nos terreiros de Umbanda e que se utilizam de ervas.

No quadro dialeticamente aberto ao mobilismo sociocultural e religioso dos dias atuais, a Umbanda, como uma prática religiosa brasileira, pode ser colocada como objeto de estudos sem ferir suscetibilidades religiosas de outros credos nem se acanhar perante a ciência. Há mesmo na sociedade debates midiáticos integradores de vários segmentos religiosos buscando compreender as suas identidades, singularidades e seus aspectos comuns – em nome de um único Deus, em nome da pacificação social, num *continuum* da cristandade.

O estudo será realizado mediante apreensão de conceitos extraídos de livros e capítulos de livros, artigos científicos, dissertações e teses acadêmicas e ainda consulta a *web-sites* da internet.

A dissertação foi estruturada em três partes e dentro de uma lógica de sequência propositalmente estabelecida a partir do maior para o menor, do mais amplo para o mais específico. O segmento considerado maior é a religião (que abre a exposição do tema) e o menor é o mito de Ossaim, orixá das ervas no culto da Umbanda (que encerra a exposição do conteúdo). Como gênero, o conceito de religião pertence a todas as culturas. Dentro das religiões, coloca-se a Umbanda, como espécie, religião específica brasileira e sincrética. Do interior da Umbanda destaca-se uma das suas ferramentas de trabalho: as ervas. E dentre as ervas o foco recai sobre um mito específico, Ossaim, o orixá das ervas.

Assim, abrindo a exposição, o primeiro capítulo traz duas partes, expondo dois fundamentos: da religião e da Umbanda (tida como uma religião). Tomando a religião como ponto de partida, apresenta-se a análise de alguns autores que tratam desse tema, expondo o seu conceito de sagrado e divino e ainda substratos psíquico-culturais dos povos na formação do conceito de religião no seio das culturas, à luz de princípios da antropologia, sociologia, etnografia, psicologia, cultura, teologia.

A segunda parte do primeiro capítulo traz os fundamentos básicos da Umbanda, sua definição, história e os elementos formadores dessa religião. Com base em conceitos teóricos das mesmas ciências humanas (antropologia, sociologia, etnografia, psicologia, cultura, teologia), essa parte descreve a Umbanda como um sistema cultural religioso afro-brasileiro, constituído de práticas relacionadas a crenças e rituais de ancestralidade africana, enraizada na sociedade brasileira. Nessa descrição são lembrados fundamentos da antropologia cultural interpretativa (de Clifford Geertz).

Após essa fundamentação básica, considerando a hipótese de que, nas práticas umbandistas, o sagrado imanente às ervas, potencializado nos movimentos energéticos dos rituais mágicos, promove tratamentos, curas e confortos espirituais e físicos, levando o crente a buscar, pela fé, nas casas de Umbanda, respostas às questões existenciais, o segundo capítulo focaliza-se nas ervas. Faz uma rápida passagem histórica quanto ao uso das ervas em diversas culturas, levando em conta o seu poder terapêutico e curativo.

A abordagem nesse tópico analisa as ervas utilizadas no contexto brasileiro, contemplando aspectos dos indígenas, portugueses e afrodescendentes, a fim de tornar compreensível os fundamentos basilares que fazem com que as ervas adquiram um caráter simbólico de destaque nos rituais da Umbanda.

O terceiro capítulo debruça-se sobre um orixá específico, o orixá das ervas: Ossaim. É ressaltada sua história e sua importância para a Umbanda, já que essa prática religiosa é intimamente ligada à natureza, com destaque para as ervas. Porém, antes de abordar o mito de Ossaim, faz-se um estudo da teoria do imaginário na proposta de Gilbert Durand, com vista à melhor apreensão dos componentes e da natureza do mito em análise (Ossaim).

Dessa forma, a primeira parte do terceiro capítulo apresenta o conceito de imaginário de Durand, expondo os regimes diurno e noturno da imagem. A segunda

parte expõe e interpreta o mito de Ossaim, apresentando-o sob a mitocrítica durandiana. Esse mito é considerado como do regime noturno do imaginário dentro da teoria de Durand. Ossaim, o senhor das ervas sagradas, é um exemplo da crença na atuação das entidades espirituais representadas nos rituais magísticos da Umbanda. Tendo em vista especificamente os rituais que envolvem a utilização das ervas, aplica-se a mitocrítica ao mito de Ossaim para se identificar o mito fundante e as chamadas “bacias de recepção” abordadas por Durand.

Em linhas gerais, esta pesquisa de mestrado está focada na análise das ervas nos rituais da Umbanda e, para isso, torna-se necessária a inserção do tema em um campo mais abrangente: religioso, histórico, antropológico, cultural, do imaginário, da fé – e ritualístico, com a prática e a crença no uso das ervas.

Sobre o tema proposto existem pesquisas recentes. Dentre elas, destacam-se produções realizadas há mais de dez anos na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGoiás), no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, em nível de mestrado e doutorado. Nesse programa, já foram defendidas dissertações sobre as religiões católica, evangélica e mesmo sobre a Umbanda. Além disso, há ainda outras dissertações e pesquisas sobre o espiritismo kardecista. Segmentos religiosos como o espiritismo e a Umbanda não são mais tão combatidos socioculturalmente, uma vez que são reconhecidos e valorizados pelos pesquisadores da atualidade – era que se denomina de pós-moderna, democrática, globalizada, autocrítica, eclética, pluralista, ecumênica.

Diversas obras abordam o uso das ervas nas práticas da Umbanda como terapia para diversos males físicos e espirituais. A tradição religiosa e popular do uso terapêutico e medicinal das ervas extrapola, no entanto, o âmbito religioso, alcançando a ciência, através da homeopatia, da fitoterapia, dos florais de Bach, entre outros tratamentos. Em geral, a literatura existente na área relembra as origens mitológicas, divinas, ancestrais, transcendentais, míticas e mágicas da prática de se usarem as ervas com fins diversos para a saúde, o bem-estar, a cura e o conforto espiritual humano. De tal forma, justifica-se o presente trabalho sobre o uso das ervas pela Umbanda.

1. UMBANDA: UMA RELIGIÃO BRASILEIRA

Com pouco mais de um século de existência enquanto tal – denominada e fundada oficialmente em 1908 –, a Umbanda é considerada hoje uma religião. Com mais precisão, é um segmento religioso, porque faz parte do cristianismo. Este, sim, classificado como uma das religiões universais, ao lado de outras, como judaísmo, islamismo, hinduísmo, budismo, jainismo, confucionismo, taoísmo, xintoísmo¹.

Uma informação importante deve ser acrescentada quanto à Umbanda: é um segmento religioso brasileiro, sendo, aliás, o único brasileiro, já que os dois outros segmentos do cristianismo, o catolicismo e o protestantismo, são importações da Europa. Então, em certo ponto, acaba sendo um subsegmento em relação ao catolicismo e ao espiritismo (os quais já são segmentos do cristianismo). O que lhe confere originalidade e foros de legítima religião são as matrizes africanas, essas sim criadas fora do cristianismo. Assim, com mais precisão, a Umbanda pode ser caracterizada como um segmento religioso espírita cristão afro-brasileiro sincrético (designado de “espiritismo de Umbanda” por autores umbandistas), pois, no contato forçado com o catolicismo brasileiro, a Umbanda adotou traços do catolicismo, inclusive rebatizando orixás com nomes de santos católicos. Por outro lado, trazendo da matriz africana a prática da incorporação de entidades (seres espirituais: guias, orixás, mestres, etc.; ou seja, as entidades não são pessoas encarnadas/vivas), impregnou-se da doutrina espírita kardecista também praticada no Brasil. A Umbanda possui vasta literatura específica, descritiva e teórica, que expõe seus princípios, práticas e rituais; conta com milhares de seguidores em todos os estados do país, sendo citada por estudiosos brasileiros e alguns estrangeiros em pesquisas e obras sobre religião.

Dessa forma, estudar a Umbanda (como estudar qualquer religião ou segmento religioso) requer não apenas uma incursão na sua literatura específica, mas também uma visão geral do que define e compõe a religião como um atributo do ser humano e da humanidade.

¹As grandes religiões da humanidade podem ser classificadas por meio de famílias: *família semítica* (Judaísmo, Cristianismo, Islamismo); *família indiana* (Hinduísmo, Budismo, Jainismo); *família do extremo oriente* (Confucionismo, Taoísmo, Xintoísmo). <https://sites.google.com/site/aprofundamentodoutrinario/religioes-universais>, site baseado no site http://www.paijulioesteio.kit.net/o_que_e_religiao_4.html. Acessos em 10/07/2012, às 12h43min.

1.1 FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO

Escreve Otto (2007, p. 152), em uma obviedade inegável: “A história da humanidade começa com o ser humano”.

Mas e a história da religião? Começa quando ou com quê? Também com o ser humano? A história da religião, a teologia, a filosofia, a antropologia, a etnologia, a psicologia e outras ciências relacionadas investigam a partir das diferentes culturas humanas (elaborando ainda deduções e ilações) qual teria sido o início da religião. Muitas teosofias foram criadas pelos pensadores que se dedicaram e dedicam a esse tema.

Otto prossegue:

Se é que realmente esteve em vigor em algum lugar a “lei biogenética fundamental” de que as etapas e os aspectos evolutivos do indivíduo [ontogênese] remontam àqueles da sua espécie [filogênese] [...] a predisposição que o espírito humano trouxe consigo quando a espécie humana entrou na história, enquanto *pendor*, nele se transformou em *impulso*, em parte mediante estímulos externos, em parte por pressão endógena, ou seja, transformou-se em impulso religioso, que numa movimentação tateante, numa busca formadora de fantasiosas imagens, em contínua produção de ideias a tocar para frente, procura obter clareza sobre si mesmo e encontra esclarecimento pelo desdobramento da obscura base de ideias da qual ele próprio surgiu. Essa movimentação, essa busca, essa produção e esse desdobrar-selevam ao surgimento da religião na história. (2007, p. 153-154, grifo nosso)

O termo “religião” deriva do latim “religare”, que significa “religação” com o divino. A ligação com o divino se perde no tempo, e a concepção de divino é diferenciada entre os povos e estudiosos da religião. Porém os historiadores de modo geral atestam a presença da religião em todas as culturas humanas.

Não há registro em qualquer estudo por parte da História, Antropologia, Sociologia ou qualquer outra “ciência” social, de um grupamento humano em qualquer época que não tenha professado algum tipo de crença religiosa. As religiões são então um fenômeno inerente à cultura humana, assim como as artes e técnicas.²

²<http://www.xr.pro.br/religiao.html>. Acesso em 10/07/2012, às 20h30min55s.

Um dos fundamentos da religião é sua relação com o sobrenatural. Porém não se sabe com exatidão quando a raça humana começou a se preocupar com o sobrenatural. Lamenta Lévêque:

Quem nos dera saber até que época remontam as manifestações do sobrenatural na evolução que conduziu ao *homo sapiens*, que somos, desde o Egítopiteco, esse pequeno primata de seis quilos, exumado no Faium, no Egíto, o primeiro a anunciar – e já há tanto tempo! – a linguagem comum dos macacos superiores e dos homens.³

[...]

A crença na sobrevivência para além da morte, já verificada na época do Neandertal, continua a ser perfeitamente atestada pelas práticas funerárias: o morto, colocado em posições muito mais variadas que anteriormente, é sepultado num túmulo (muitas vezes na caverna-habituação), protegido por lajes e munido com alimentos, armas, vestuário, mesmo jóias, sendo frequentemente polvilhado com ocre⁴. (1996, p. 15-22).

O que se sabe é que até onde alcançam os registros históricos, em termos de tempo, a religião se revela um traço intrínseco da condição de humano. Ela faz parte da fundamentação do que significa o fenômeno de “ser humano”, em oposição a “não ser humano” – por analogia aos animais, por exemplo. É uma das características fundamentais e inderrogáveis da “hominalidade” (no sentido da essência hominal), termo que pode ser empregado para definir, ontologicamente, a condição e a categoria do “ser” homem, do “ser” humano, do “ser” que faz parte da classe dos homínídeos. E um dos aspectos fundamentais da religião é o respeito e o temor a um “ser supremo”, criador do próprio homem e da natureza – que sempre assombrou e/ou extasiou o homem. Perante esse “ser supremo” o homem se ajoelha e faz reverência em posição de louvor. Esse conhecimento e essa prática podem ter surgido de modo intuitivo e espontâneo, passando, porém, a integrar a cultura de cada povo, com as diferenciações e sofisticações descritas pelos estudiosos da religião. Em *A interpretação das culturas*, Geertz fala:

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. (1989, p. 93).

³ O egítopiteco é de 30 a 25 milhões de anos atrás.

<http://www.icb.ufmg.br/lbem/aulas/grad/evol/humevol/fosseis/primatfossil.html>. Acesso em 10/07/2012, às 21h45min30s.

⁴ O homem de Neandertal é de 300 mil anos atrás. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Homem-de-neandertal>. Acesso em 10/07/2012, às 19h15min30s.

Laplantine (2007, p. 111) diz que “foi a antropologia que se empenhou essencialmente em mostrar a lógica precisa dos sistemas de pensamento mitológicos, teológicos, cosmológicos, que são os das sociedades qualificadas de “tradicionais”. Para Laplantine (2007, p. 9), a antropologia é “uma chave para a compreensão do homem”.

E assim faz parte da ordem natural das coisas a presença tanto dos adeptos quanto dos estudiosos das religiões.

“Pouco a pouco multiplicaram-se as bibliografias, os dicionários, as enciclopédias, as publicações das fontes” (ELIADE, 2010, p. 2). Eliade localiza temporalmente o início das ciências das religiões, como ciência autônoma, o século XIX, porém atesta que o interesse pela história das religiões remonta à Grécia clássica (2010, p. 3). Surge na época dos gregos o interesse pelo estudo das religiões estrangeiras, dos povos orientais e outras civilizações; esse mesmo interesse, no Ocidente, “foi suscitado durante a Idade Média pelo confronto com o Islã” (ELIADE, 2010, p. 7).

Portanto, a religião, como fenômeno do espírito do homem, vem, desde os registros mais remotos, provocando a teorização e investigação de estudiosos de todas as áreas do conhecimento, notadamente das ciências humanas e da filosofia. Assim, é grande o volume de pesquisas e obras sobre esse tema em todas as civilizações do mundo.

Otto dedica um capítulo da sua obra mais importante, *O sagrado* (2007), para “o surgimento da religião na história”. Ele declara (2007, p. 155) que “no início da evolução histórico-religiosa, há certas coisas esquisitas que muito pouco se parecem com “religião” como a entendemos hoje”. E ele cita algumas das “coisas esquisitas”: “crença nos mortos e culto aos ancestrais”, “crença em almas [ou espíritos] e seu culto”, “feitiço”, “contos e mitos”, “adoração de objetos da natureza”, “fetichismo e totemismo”, “adoração de animais e plantas”, “demonismo e polidemonismo”.

Como esse autor tenta apresentar uma “teosofia”⁵ com o seu conceito de numinoso, ele afirma:

⁵ Teosofia: Conjunto de doutrinas religioso-filosóficas que têm por objeto a união do homem com a divindade, mediante a elevação progressiva do espírito até à iluminação. Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, p. 1664.

Todas essas coisas, por mais que difiram entre si e por mais distantes que estejam da religião autêntica, já estão palpavelmente assombradas por um elemento comum, que é o numinoso, razão pela qual [e somente por esta] elas constituem uma ante-sala da religião. (OTTO, 2007, p. 155).

Porém ele observa, quase que entrando em contradição consigo mesmo, que “sua origem primeira não foi esse elemento numinoso, e sim todas passaram por uma etapa preliminar na qual não passavam de produtos “naturais” de uma fantasia rudimentar de ingênuas épocas primevas” (OTTO, 2007, p. 155, grifo nosso). E ele se propõe repassar cada uma dessas “coisas esquisitas”, dizendo que “são entretecidas por uma trama bem exclusiva”. Na análise da trama que perpassa todas as “coisas esquisitas”, ele afirma a presença do numinoso nelas: “Tentemos captá-la e detectar sua natureza, que é numinosa de fora a fora” (2007, p. 155, grifo nosso). E ele analisa vários elementos culturais que ficaram na antessala da religião (2007, p. 155-172).

Para Otto (2007) o sagrado é uma categoria *a priori*, tanto em seus elementos irracionais quanto nos racionais. Isso quer dizer que a religião é naturalmente intrínseca ao ser humano, o qual, ao ser definido como humano, já se define como religioso.

A própria “moralização do divino” (OTTO, 2007, p. 173) é algo natural, sem exigir adequação à lógica comum – ou seja, é um processo que possui sua própria lógica. Nada impede, por exemplo, que uma entidade semidemoníaca “bruta” (de um deus do sol ou da lua) passe a ser protetora de atividades santificadas; ou que “seres aparentemente oriundos do assombro e do terror” tornem-se “*deuses*” (OTTO, 2007, p. 173).

Evidentemente, com esse ponto de vista, Otto está se colocando em uma posição ideológica de ocidental, cristão, civilizado, moderno. É desse lugar que ele fala. Como um idealista universal no campo religioso. Esse é o seu olhar sobre o sagrado. Essa é sua “teosofia”. Ele constrói um raciocínio demonstrando como, das origens mais básicas e primárias, a humanidade saiu das “coisas esquisitas” relacionadas ao sagrado e, depois de uma trajetória que durou milênios, chegou à “sublimidade e pureza do conceito de Deus” (OTTO, 2007, p. 174), numa visão do cristianismo superior, com elevado grau de racionalização e moralização e de base protestante (evangélica) – Otto era adepto de Lutero.

Otto explica que o sagrado existe interiormente, em estado de espírito, mas também se manifesta exteriormente, em atos, fatos, expressões diversas:

Uma coisa é apenas acreditar no supra-sensorial; outra, também vivenciá-lo; uma coisa é ter ideias sobre o sagrado; outra, perceber e dar-se conta do sagrado como algo atuante, vigente, e se manifestar em sua atuação. É convicção fundamental de todas as religiões e da religião em si que também a segunda possibilidade é viável, que não só a voz interior, a consciência religiosa, o discreto sussurro do espírito no coração, o palpite e o anseio prestem testemunho a seu respeito, mas que seja possível encontrá-lo em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino. (2007, p. 180).

Abordando as manifestações do sagrado, Otto expõe, perguntando-se: “A eventual capacidade de conhecer e reconhecer genuinamente o sagrado em sua manifestação chamaremos de *divinação*. Será que ela existe? Qual é sua natureza?” (2007, p. 181). O conceito de divinação Otto hauriu em Schleiermacher (que cita em toda a sua obra). Ele escreve criticando Schleiermacher: “Apesar da sua descoberta da divinação, é questionável se Schleiermacher tenha tido essa índole divinatória ele próprio” (2007, p. 186).

Em uma interpretação mais simples, a divinação ocorre por meio de “sinais”, que, no mundo material, concreto e natural, são a expressão do sobrenatural. Assim, pelo entendimento e pelo raciocínio, com a demonstração lógica e racional da prova rigorosa, constata-se que o supramundano (sobrenatural) existe. Os sinais mundanos comprovam a sua existência, sendo o sobrenatural a causa dos sinais – já que não existe nada sem causa. Esse ponto de vista Otto classifica de “supranaturalismo” e “racionalismo” (2007, p. 182).

Numa outra abordagem – que se contrapõe à primeira – a divinação existe por si e em si: “a divinação mediante a própria divinação” (2007, p. 182). Nesse sentido há uma “faculdade de divinação” (2007, p. 182). Ele escreve sobre essa abordagem:

No linguajar edificante e também no dogmático a faculdade de divinação leva o belo nome de *testimonium spiritus sancti internum* [testemunho interior do Espírito Santo] (que no caso se limita ao reconhecimento da *Escritura* como sendo sagrada). (OTTO, 2007, p. 182)

Ele expõe sobre essa segunda conceituação de divinação, ainda citando Schleiermacher:

A ideia se Schleiermacher é primeiramente a capacidade de *contemplação* meditativa diante da vida como um todo e diante da realidade como ela se apresenta na natureza e na história. Quando a psique se entrega e se abre profundamente para as impressões do “universo”, ela consegue, segundo ele, experimentar *visões* [...] e *sensações* [...]. (OTTO, 2007, p. 183).

Nesse tipo de divinação, que é mais irracional e indefinível, aparecem diversos aspectos do numinoso: o misterioso, o *fascinans*, o *tremendum*, o *energicum*. Nesse caso existiria uma “índole divinatória” (OTTO, 2007, p. 189) apriorística na natureza humana. O homem tem essa característica como uma de suas marcas. Portanto a divinação seria “uma faculdade humana universal” (OTTO, 2007, p. 190).

Na avaliação do religioso quanto ao todo da humanidade, Otto diz que “as massas apresentam a *predisposição* somente como receptividade, isto é, como *suscetibilidade para serem movidas* para a religião” (2007, p. 207), pois “o potencial e o patamar mais elevados [...] é na esfera da religião o *profeta*, isto é, aquele que possui o Espírito como faculdade de “voz interior” e de divinação, e mediante estas duas, como capacidade de produção religiosa” (2007, p. 207). E assim ele conclui essa sua obra, na qual tenta produzir uma teosofia (uma teoria da religião):

Acima desse patamar do profeta, porém, pode-se imaginar e esperar outro patamar mais elevado, um terceiro, que também não pode ser derivado do segundo, assim como o segundo patamar não podia ser derivado do primeiro. Trata-se do patamar daquele que, além de possuir o Espírito em plenitude, em sua pessoa e em sua obra passa a ser *objeto* da divinação do sagrado em sua manifestação.
Esse é mais que profeta. Ele é o Filho. (OTTO, 2007, p. 207).

Diante do que seja o religioso, Terrin aconselha:

Precisamos repensar o “religioso” e de modo especial o mundo cristão de maneira nova e mais criativa, vendo o homem, as culturas e as alteridades culturais simbólicas e religiosas não com sentimentos de auto-suficiência e superioridade, mas com espírito de acolhimento e “hospitalidade”. (2004, p. 5).

Dentre os muitos pensadores da religião (filósofos, sociólogos, antropólogos, etnólogos, historiadores da religião), alguns nomes e trabalhos são citados nesta pesquisa: Max Weber, Émile Durkheim, Clifford Geertz, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Aldo Terrin, Gilbert Durand, Pierre Lévêque, François Laplantine, Joachim Wach, Roberts Avens, Jean-Jacques Wunenburger, Castor Bartolomé Ruiz, Peter L. Berger. Eles abordam os mais diversos aspectos do fenômeno religioso: os totens, a mitologia pagã, o sagrado, o divino, o místico, os mitos diversos, o mítico, os ritos, os cultos, o simbólico, o imaginário, a magia.

Da obra desses estudiosos – teorizações elaboradas a partir da observação de práticas religiosas –, pode-se extrair um cabedal de conhecimentos

que busca formar uma teoria da religião, com seus fundamentos, e principalmente analisar as religiões existentes, erigindo-se dessa forma mais um veio científico dentro das ciências humanas.

1.1.1 Alguns Estudos sobre Religião

Além da teologia, outras áreas do conhecimento sempre se interessaram pelo tema da religião, notadamente a história, filosofia, psicologia, sociologia e antropologia. Quanto à sociologia, e ainda se referindo a estudos sobre religião no Brasil, expõe Souza e Martino :

Na sociologia, a religião sempre foi um dos temas prediletos. Os três “pais fundadores” das ciências sociais, Marx, Weber e Durkheim, dedicaram várias páginas para explicar o que leva milhões de pessoas, em todo o mundo, a se curvarem diante de divindades invisíveis cuja existência não pode ser comprovada pela razão humana. Marx denunciou a religião como elemento de alienação ao formular sua célebre expressão sobre o “ópio do povo”; Durkheim mostrou as funções de coerção e coação dos fenômenos religiosos, enquanto Weber se esforçou para compreender as relações entre religião e ação social.

Essas contribuições foram assimiladas tardiamente no Brasil. A maior parte dos estudos de religião feitos até 1970 restringiam-se à história da Igreja Católica ou do protestantismo, e eram, em geral, feitos por participantes das próprias denominações. (2004, p. 8).

Segundo Wach, em *Sociologia da Religião* (1990, p. 13), “cabe a Max Weber o mérito de ter sido o primeiro a imaginar uma sociologia sistemática da religião”. No entanto, Wach (1990) critica Weber por ter-se debruçado com quase exclusividade sobre o calvinismo, “deixando às escuras a porção mais importante da sua contribuição para a sociologia sistemática da religião”. Nessa obra, Wach se propõe a realizar um esboço sistemático da religião, analisa estudos de Weber “sobre o mundo religioso não-cristão”, busca uma sociologia descritiva que abranja a religião de modo universal, superando o posicionamento etnocentrista que identifica religião com o cristianismo, continua estudando as relações entre religião e sociedade e apresenta claramente o objetivo da sua obra: “É nosso propósito estudar a inter-relação religião/sociedade e suas formas de interação” (WACH, 1990, p. 23).

Benedetti afirma quanto à definição de religião:

A experiência religiosa não se reduz a nenhuma explicação fora dela mesma, não pode ser explicada apenas pelas condições sociais exteriores. Buscar sua origem social, ou o impacto que os grupos religiosos têm sobre

a sociedade circundante, não significa abandonar o núcleo da abordagem, o “sentido” que anima as várias representações religiosas. Nem se pode reduzir esta realidade basilar a simples epifenômeno de dada estrutura social. (*apud* WACH, 1990, p. 5).

Colocando a religião como realidade fundamental da experiência humana, Wach eleva a atuação da pessoa religiosa (do crente) na sociedade, pois, dotado de uma grande energia, o crente age “generosamente sobre a sociedade” (WACH, 1990, p. 5). Dessa forma a religião é um “fator de integração na sociedade humana” (WACH, 1990, p. 7).

Acreditando que “Weber deixou muita coisa para ser feita” (1990, p. 13), Wach complementa o objetivo dos seus estudos, que é: “por meio de exame das múltiplas inter-relações entre religião e fenômenos sociais, contribuir para melhor apreciação de uma função da religião, talvez não a sua principal, mas com certeza uma essencial” (1990, p. 15). Ele declara: “Resumindo, a sociologia da religião servirá de suplemento, mas nunca pode substituir a fenomenologia, a psicologia, ou a história da religião, para não falar da teologia” (1990, p. 16). E se refere a Jacob Burckhardt, grande historiador suíço da cultura, que lembra um aforismo de Bacon para explicar a religião: “A religião é o liame mais substancial da humanidade” (*religio praecipuum humanae societatis vinculum*) (1990, p. 17).

Wach evita uma definição própria de religião e julga adequada uma de Otto: “Religião é a experiência do Sagrado” (OTTO*apud*WACH, 1990, p. 25). Mas insiste na busca de uma linguagem própria para a abordagem do tema da religião.

“Precisamos de uma fenomenologia das expressões da experiência religiosa, de uma “gramática” da linguagem religiosa, fundamentada num estudo compreensivo empírico, fenomenológico e comparativo. Já há muito tempo que os filósofos perceberam essa necessidade”. (1990, p. 26-27).

Wach acredita que “a linguagem mítica [...] possui sua própria lógica e seus próprios padrões” (1990, p. 34) e, discorrendo sobre os principais conceitos da religião (doutrina religiosa, culto, mito, rito), expõe que:

Muita coisa já foi escrita sobre a relação entre crença e prática da religião. A expressão cultural (prática) da experiência religiosa precede a expressão teórica, ou os elementos doutrinários são os que determinam as formas nas quais o culto será realizado? Quais são as relações respectivas entre mito e rito, doutrina e culto, teologia e adoração? A interpretação mais plausível parece ser a que considera tanto a expressão teórica como a prática como estando inextricavelmente entrelaçadas e a que desaprova qualquer esforço de atribuir prioridade seja a uma, seja a outra. (WACH, 1990, p. 31).

Então o autor completa com a sociologia o quadro de estudos que poderia explicitar melhor o que é a religião. Citando John MacMurray, Wach confirma o caráter social da religião: “As expressões teórica e prática da experiência religiosa são complementadas por um terceiro aspecto, o sociológico. ‘A religião vital, pela sua própria natureza, tem de criar e sustentar um relacionamento social’” (WACH, 1990, p. 41).

Dessa forma, esse estudioso atesta a função sociológica da religião, que organiza e promove o espírito de grupo, principalmente na atividade dos cultos das igrejas.

Já Terrin, em *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões* (2004), aborda o fenômeno religioso pelo aspecto antropológico. Ele não tenta explicar o religioso ou o sagrado em si, ontologicamente, nem criar uma teosofia. Apenas observa e tenta explicar fatos dados, realidades religiosas de diversas culturas. Um conceito de destaque em seu trabalho é o de alteridade (respeito ao outro).

Analisando o elemento simbólico-religioso à luz da antropologia cultural, aborda o “religioso” sob a visão do cristianismo. Ele esclarece, aludindo a um dos conceitos de Bourdieu:

Os mundos religiosos, preocupados em proteger as suas experiências “primárias”, “reveladas”, “originárias”, nunca deram espaço suficiente à alteridade enquanto tal [...]. De acordo com a cultura, contribuíram para criar *habitus* como um conjunto de ideias e convicções religiosas entendidas como realidades intangíveis, irremovíveis, eternas, baseando-se cegamente no princípio de que “a verdade não pode mudar”. (*apud* TERRIN, 2004, p. 05).

Essa foi a situação de muitas religiões clássicas, tradicionais e dogmáticas, sedimentadas durante séculos e milênios e que produziram muitas reações fundamentalistas em todo o mundo. Religiões que não admitiam a alteridade. Diante da atual globalização, Terrin escreve, subentendendo a abertura de todos os povos para a alteridade:

Hoje, tudo indica que não há mais lugar para que isso aconteça. Pela primeira vez na história humana estamos diante de uma verdadeira civilização “global”. É uma civilização de mudanças rápidas e de cenários novos [...]. Os contatos interculturais, as diferentes experiências de sentido, as hermenêuticas do significado, a multiplicidade das simbologias socioculturais mostram como estamos projetados em mundos múltiplos, onde ocorrem muitas alternativas antropológicas, muitos estilos de vida [...] (2004, p. 06).

Para ele, a antropologia cultural, “uma ciência ‘promissora’”, “se põe a ouvir os ‘outros’”, abre-se para a “liberdade simbólica” e se propõe a “reconstruir também a simbologia própria do ‘homem religioso’”(TERRIN, 2004, p. 07-08). E ele revela o propósito dessa sua obra:

Os ensaios que reuni neste volume gostariam de ser uma pequena contribuição a “essa antropologia da alteridade”, que depois se torna antropologia da crença religiosa: “antropologia e horizontes do sagrado” hoje. No seu todo, portanto, o livro cumpre a dupla função de rever as teses dos antropólogos do ponto de vista metodológico e, na segunda parte, expande-se na tentativa ousada de recuperar significados religiosos em nível antropológico voltando a atenção à “simbologia do outro” (TERRIN, 2004, p. 10-11).

É com uma reflexão sobre como compreender o outro que Terrin analisa diversas culturas (de vários “outros”) sob o aspecto religioso, numa ampla visão antropológica – numa “antropologia fenomenológica”:

Falar das “formas do divino” na história das religiões significa fazer um discurso altamente antropológico onde o antropomorfismo se coaduna com os sentimentos mais pessoais e com as necessidades mais autênticas que o homem e o homem religioso exprimem, por exemplo, na oração. Surge uma “antropologia fenomenológica” que dá sustentação à história das religiões e a vivifica de dentro (TERRIN, 2004, p. 12-13).

Terrin (2004, p. 13-14) considera que, se a “antropologia é em última instância uma ‘negociação de significados’”, também os mundos religiosos têm sempre mais necessidade de “negociar” o seu consenso através de um ato de renovada reflexão sobre as respectivas tradições”. Nesse contexto de harmonização interna em cada área, a proposta de Terrin (2004, p. 17-18) é harmonizar a antropologia cultural com a visão religiosa, mesmo reconhecendo que “hoje a antropologia cultural não se identifica mais com temas religiosos, como acontecia nos manuais e nas obras até a década de 1950, quando a etnologia pragmática e a “antropologia cultural” quase se tornavam “etnologia religiosa””. Ele fala sobre a relação entre antropologia e religião nos dias atuais – quando, por um lado, em razão da globalização, culturas se mesclam; e, por outro lado, sob os princípios de independência e individualismo, credos se ramificam e se criam em total liberdade dogmática, cada um adotando a configuração que julgar adequada para si:

Hoje não é mais possível pensar numa ligação assim dos temas antropológicos com os religiosos, não porque esse vínculo não fosse real e não o seja ainda hoje em muitas populações em nível etnográfico, mas porque, a partir dos nossos problemas e da nossa *Fragstellung* (interrogação), modificaram-se as orientações de compreensão de

fenômenos culturais e religiosos, uma vez que cada vez mais na nossa sociedade procedemos à decomposição e à segmentação daqueles problemas que antes formavam uma unidade indivisível. Hoje a especialização do religioso faz parte, por assim dizer, de um subsistema cujos limites perimetrais sabemos traçar e do qual queremos ter todas as medidas. Ora, dada essa nova situação, é óbvio que o novo modo de pensar se projeta também nos problemas e vinculações do passado, oferecendo a possibilidade de outras chaves de leitura, mais atenuadas, mais aptas a compreender o nosso presente, mais empenhadas em distinguir universais simbólicos e contextos religiosos, em que o problema religioso tem um espaço próprio, mas retalhado e parcial com relação aos componentes e às coordenadas globais que desde sempre na etnologia ou na antropologia cultural abrangiam um único mundo e projetavam luz sobre as mesmas realidades de um povo ou de uma cultura, a qual inevitavelmente se comprimia numa *metexis*⁶ insolúvel com o religioso da própria cultura. (TERRIN, 2004, p. 18-19, grifo nosso).

No contexto da obra de Terrin, religião e cultura formaram, no passado, um todo quase que indivisível, de tal forma que uma participava da outra. Modernamente, a situação é outra. Essa é a primeira ideia (premissa) sobre a qual se assenta o seu estudo da relação entre cultura e religião. E ele prossegue apresentando os pilares do seu trabalho:

A segunda premissa, que é oportuno apresentar no início deste breve trabalho, consiste em mostrar que o campo privilegiado de estudo da religião e do *homo religiosus* em nível antropológico é oferecido pelo *mundo do ritual*. A manifestação maior da religião, o momento da sua “visualização”, é dada pelo ritual, e hoje não há antropólogo que não confirme a tese segundo a qual a religião, no âmbito da antropologia cultural, é principalmente o estudo do ritual, das expressões culturais de um povo. (TERRIN, 2004, p. 21).

Nessa obra, Terrin expõe vários estudos realizados por antropólogos em diversos grupos culturais, envolvendo cultos, mitos, ritos, feitiçaria – mostrando como com esse tipo de objeto é difícil empregar o método científico racional. Assim, de trabalhos antropológicos que descreviam culturas, ele mostra “o caminho percorrido para chegar à antropologia interpretativa” (TERRIN, 2004, p. 54). Porém ele percebe barreiras nessa metodologia de analisar as culturas: “mas, numa “antropologia interpretativa”, a grande sombra que se projeta e de que não há como distanciar-se totalmente parece ser a do “relativismo”, para o qual a própria fenomenologia e hermenêutica filosófica parecem sub-repticiamente conduzir” (2004, p. 57). Ou seja, tudo é relativo, porque as culturas são diferentes, cada uma

⁶ “Metexis” ou “methexis” em filosofia significa “participação”. A teoria da participação vem de Platão. http://intranet.fia.edu.br/acesso_site/fia/academos/revista1/artigos_resenhas/9_ar_methexis_10.pdf. Acesso em 11/07/2012. 10:17:35.

tem suas características, valores e práticas, não se podendo, portanto, criar um conceito universal de religião.

Nessa metodologia de pesquisa das culturas, ele se pergunta como focalizar “universais culturais”, inconciliáveis com a “diversidade” e “relatividade” das culturas, que fazem parte do “mundo da vida”, entendido como uma “rede de significados” (TERRIN, 2004, p. 57-58). Para ele, “quanto mais a antropologia se livra da hipoteca epistemológica de cunho cientificista ou de tipo racionalista, tanto mais tem condições de compreender significados simbólicos e religiosos” (2004, p. 62). Ele cita Geertz:

A religião é um sistema de símbolos profundos e motivados que dão ordem à experiência do mundo e permitem viver dentro de um horizonte de sentido que justifica também as experiências mais negativas criando motivações que parecem absolutamente realistas. (*apud* TERRIN, 2004, p. 65).

Dessa forma, Terrin (2004, p. 65) comenta Geertz (em *Antropologia interpretativa*), que analisa a “funcionalidade cultural dos símbolos religiosos”, os quais “dizem respeito à criação de uma estrutura experiencial do mundo”; para Geertz *apud* Terrin, “o conjunto dos símbolos religiosos serve também e principalmente para “criar um horizonte global de sentido”, acentuando o “componente religioso-metafísico dos símbolos” (2004, p. 65). Dentro desse contexto, Terrin esclarece: “É aqui que acontece a passagem a uma fração de fenomenologia quase religiosa” (2004, p. 65).

Ainda analisando as ideias de Geertz, Terrin escreve, encerrando um pensamento com sua avaliação sobre esse antropólogo:

Mais nada parece impossível ao símbolo religioso, que justamente através do rito adquire uma eficácia a uma realidade que não tem confronto com o modo da vida cotidiana, nem com a experiência científica, nem com a própria experiência estética (parece uma página de *Il sacro* de R. Otto): a experiência religiosa é onniinclusiva, é totalizadora, unindo no rito o momento vivido com o imaginado, fazendo enfim ver que a própria experiência do mal é superável e se transforma em “salvação” religiosa.

Na minha opinião, o autor ter captado o momento religioso como projetado no quadrante das grandes interrogações humanas é ganho fenomenológico e não funcionalismo simplesmente cultural. (2004, p. 65-66, grifo nosso).

Para Geertz, “através da invocação do sentido e do significado, colhe a soteriologia metafísica do rito” (*apud* TERRIN, 2004, p. 66), na medida em que o rito é explicitação do drama social; Geertz “colhe a necessidade metafísica de ultrapassar o social quase numa grande catarse” (*apud* TERRIN, 2004, p. 66).

Finalizando esse capítulo da sua obra, Terrin conclui:

Se uma sociedade e uma cultura devem ser respeitadas no seu mundo e na sua “particularidade” para que se chegue a apreender as finalidades intrínsecas, a antropologia interpretativa – livre de suspeitas relativistas – será a antropologia com melhores condições de captar essas finalidades. (Terrin, 2004, p. 72).

Geertz, o próprio criador da antropologia interpretativa⁷, expõe, na obra *A interpretação das culturas*:

A força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores [...] são ingredientes fundamentais [...]
 [...] A religião, fundindo o *ethos*⁸ e a visão de mundo⁹, dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisam para serem coercitivos; uma aparência de objetividade (1989, p. 96).

Para ele, a tendência de “sintetizar a visão de mundo e *ethos*”¹⁰[...], “se não é justificada filosoficamente” [...], “é ao menos pragmaticamente universal” (1989, p. 94).

Geertz analisa a religião como fruto de um sistema cultural em que estão presentes crenças, rituais e símbolos sagrados. Portanto crença religiosa, rituais e símbolos só fazem sentido e possuem significados dentro de cada cultura, sendo que os símbolos têm a força de representar a crença: “os significados só podem ser ‘armazenados’ através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de plumas” (1989, p. 93).

Os símbolos religiosos resumem, “para aqueles que vibram com eles” (GEERTZ, 1989, p. 93), a forma como se vê o mundo, a vida emocional, os comportamentos. “Dessa forma, os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade” (GEERTZ, 1989, p. 93-94).

Como é imensa e complexa a variação das culturas, “a espécie de símbolos (ou complexos de símbolos) que os povos veem como sagrados varia

⁷“Clifford Geertz é provavelmente, depois de Claude Lévi-Strauss, o antropólogo cujas ideias causaram maior impacto na segunda metade do século XX [...]. Considerado o fundador de uma das vertentes da antropologia contemporânea - a chamada Antropologia Hermenêutica ou Interpretativa. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Antropologia>. Acesso em 15/07/2012, às 15:19:45.

⁸ Em Gertz, citando a antropologia recente, “*ethos*” são os aspectos morais, estéticos, valorativos (GERTZ, 1989, p. 93).

⁹ Em Gertz, citando a antropologia recente, “visão de mundo” são os aspectos cognitivos (GERTZ, 1989, p. 93).

¹⁰ Gertz alerta quanto aos conceitos de “*ethos*” e “visão de mundo”: “Os conceitos aqui usados – *ethos* e visão de mundo são vagos e imprecisos. [...] Mesmo com eles, porém, os antropólogos estão começando a desenvolver uma abordagem ao estudo dos valores que pode esclarecer, em vez de obscurecer, os processos essenciais envolvidos na regulamentação normativa do comportamento” (GERTZ, 1989, p. 103).

muito amplamente” (GEERTZ, 1989, p. 97). O autor afirma não ter encontrado um povo que tenha construído “um sistema autônomo de valores, independente de qualquer referente metafísico, uma ética sem ontologia” (p. 94).

Como antropólogo, Geertz analisa a religião à luz das culturas. Ele define religião como:

um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, p. 67).

Geertz (1989) assinala uma estagnação dos estudos religiosos depois de Durkheim, Weber, Freud e Malinowski, afirmando em referência ao legado deixado por esses quatro pensadores:

Se o estudo antropológico da religião está, de fato, num estado de estagnação geral, eu duvido que ele se possa pôr em movimento novamente apresentando apenas pequenas variações sobre temas teóricos clássicos. [...] Conforme diz Leo Steinberg, somente se abandonarmos esse doce senso de realização que provém de exibir habilidades comuns e nos ativermos a problemas suficientemente obscuros que possibilitem outras descobertas, teremos a esperança de chegar a um trabalho que não apenas reencarne os grandes homens do primeiro quartel deste século, mas que esteja à altura deles. (GEERTZ, 1989, p. 65-66).

Há ainda em Geertz (1989) uma visão peculiar sobre os símbolos religiosos, uma vez que ele considera sua capacidade de formular uma congruência entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita no mais das vezes) capazes de sustentar cada uma delas com a autoridade emprestada do outro.

Também analisando a religião na cultura, Berger (1985, p. 15) afirma que a religião é um universo de significados construídos pelo homem. Ligando toda essa capacidade de construção do homem a sua inserção na cultura, Berger (1985, p. 38) destaca que é a partir dos processos sociais que o homem forma a sua personalidade. Diante disso, o homem vai construindo valores e se sujeitando a eles, e, também, adquirindo a capacidade de construir um universo de significados que consiste na religião. O autor se utiliza do conceito de sagrado utilizado por Otto (2007) como aquele que tem a capacidade de fazer com que o homem transcenda biologicamente, pois o sagrado é o mistério tremendo e fascinante. Assim,

observando a religião na cultura, o autor não deixa de observar como o sagrado transcende e tem características próprias – como ocorre com a Umbanda, uma religião que ocupa um lugar na cultura brasileira e cujo significado transcende mediante características próprias, com seus ritos.

O rito é observado por Cazeneuve (s/d, p. 7-14) como atualização do mito na vida social. Esse autor faz um estudo sobre rito, destacando a sua natureza e função. Em sua visão, o rito pode ser considerado como sendo ato fiel a certas regras e que obedece a uma sequência para que o mito se concretize. Esse autor destaca ainda a possibilidade de o rito evoluir mesmo que seja de maneira quase imperceptível.

Ainda com relação ao rito, Rivière (1996, p. 75-76), citando Durkheim, enfatiza como a partir dele a sociedade anuncia e garante sua permanência, como uma forma de manter a ordem social (tanto ritos profanos quanto religiosos). Dessa forma, o rito é considerado como modo de integração social, já que é capaz de estruturar comportamentos e relações sociais.

Conforme O’Dea (1969, p. 67), o ritual pode ser considerado como a formalização do comportamento na presença dos objetos sagrados. Para ele, a teologia racional faz parte da racionalização do pensamento. Sobre isso, o autor explica que se trata da passagem do *mythos* para o *logos*, exemplificando com a teologia do Ocidente, na qual ocorreu um rompimento com o mundo do mito ao trazer Jesus como *logos*.

Abordando a ideia de configuração de divindades, Terrin (2004, p. 260) realiza um estudo comparativo da história das religiões sob o ponto de vista fenomenológico, analisando monoteísmo, politeísmo e panteísmo, fixando seu olhar sobre duas vertentes complementares: a experiência religiosa e a intencionalidade a ela subjacente.

Tratando do rito da oração (presente em todas as religiões), Terrin destaca o seu caráter mito-poiético, definido como “dado pela força performativa, constitutiva de algum modo próprio divino que se invoca na oração e se imita no rito” (2004, p. 261).

Mauss (2003), analisando os efeitos da oração na sociedade, destaca como ela está repleta de sentidos. Sua análise se aproxima mais do estudo durkheimiano, lembrando também a abordagem weberiana, uma vez que ressalta o papel da religião na sociedade. Em sua análise, ele vê a religião como algo que se

une a outros fenômenos coletivos e interage com a moral, o sistema econômico e a vida judiciária.

Tratando da relação entre culturas, Terrin (2004, p. 74-85) expõe que cada povo tem a sua cultura¹¹ como uma propriedade sua, que julga como modelo único, pré-construído, no qual está imerso – e que tiraniza as pessoas (as pessoas daquela cultura). No entanto, hoje se vive a “interculturalidade”, a globalização, em uma “aldeia global” (expressão de MacLuhan), com a internacionalização dos mundos culturais. Portanto cada “cultura hoje é forçada a ‘sair de si mesma’” (TERRIN, 2004, p. 81) e tentar compreender outras culturas, o que não é fácil, até porque às vezes não se compreende bem e não se aceita totalmente a própria cultura.

Tratando da religião, Terrin defende a sua autonomia em relação a outros fatos culturais:

A experiência religiosa entendida como “sentimento criatural”, como o sentido do Numinoso, como o *Wunder* pelo qual ficamos encantados diante do mundo ou a experiência de fé em que afirmo que Jesus é o Cristo, não parece fazer parte da estrutura de uma cultura e de uma religião organizada.

Nesse sentido, na esteira de R. Otto, eu gostaria de defender a experiência religiosa e a sua autonomia básica com relação a todos os produtos culturais, textos, normas, leis e vínculos. R. Otto recorria ao “sentimento” (Gefühl) para essa defesa de direito de uma experiência religiosa e da fé além da “religião” e da cultura. (TERRIN, 2004, p. 86).

A par dessa “universalidade” de sentimento religioso (evidentemente, todo cristão, em todo o mundo, acredita em Cristo, ideia que une todos eles), Terrin coloca o desencontro que há entre as pessoas ao se tratar da diversidade de religiões, crenças e cultos. Nesse ponto a religião se assemelha a qualquer outro fato cultural. Há dificuldade de aceitação da alteridade, a religião própria é a certa e a do outro é errada: “O outro será considerado sempre “infiel”, não cristão, pagão” (TERRIN, 2004, p. 86).

No entanto, em termos éticos, ele se posiciona contrariamente à antiga rigidez das religiões, propondo um diálogo entre elas, uma flexibilidade de cada uma em relação a outras, um deslocamento de limites. Seria uma inter-religiosidade, assim como há uma interculturalidade. Ou seja, “se as culturas se encaminham para a “interculturalidade”, as religiões convergem para o ecumenismo” (TERRIN, 2004,

¹¹ “O conjunto complexo que inclui os conhecimentos, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos adquiridos enquanto membros de uma comunidade”: C. Tylor, em Terrin (2004, p. 74).

p. 87). Esse fato faz parte da globalização em todos os sentidos, em mercados e em valores. E tal atitude demonstraria um verdadeiro senso religioso, um ato de “caridade” :

Também na interpretação das “outras” religiões é preciso aplicar “o princípio da caridade” de Davidson, é preciso um esforço de identificação segundo a visão fenomenológica da religião, que desvela o momento mais autêntico e místico da experiência religiosa. Nesse sentido, é preciso tornar-se portavoza do princípio de “ressonância” enquanto a alma de uma experiência religiosa – como há muito procuraram documentar os fenomenólogos – tem um *meeting point* no espiritual, na visão mística do sentido religioso além de todas as categorizações históricas e institucionais. (TERRIN, 2004, p. 87).

Ele escreve propondo um movimento dialético e uma interação entre as várias religiões, no sentido de que elas busquem um ponto universal comum, mesmo que cada uma seja, em si, um fenômeno típico e único dentro de cada cultura:

Num tempo em que as culturas se fragmentam e se entrecruzam, se constroem e se dissolvem, as religiões têm o dever de tentar um caminho paralelo de ecumenismo e de globalização de forças, caminho indicado pelo próprio mundo atual, mas têm também o dever de realizar esse percurso em sentido unitário e convergente para ainda servirem de ponto de referência e de farol de luz para a humanidade. (TERRIN, 2004, p. 87).

Nesse trabalho, uma das figuras que Terrin analisa é a do profeta, que tende a desaparecer atualmente. O ritmo da vida moderna parece não ter espaço para o profeta, o profético e a profecia. Perdeu-se essa tradição. A humanidade vive um presente cada vez mais agitado e em mudanças, num clima de relativização de valores, “sem mitos e sem referentes importantes” (2004, p. 89). Ele escreve:

Há um descompasso muito grande entre o mundo da profecia no plano histórico-religioso e o mundo dos pequenos anseios cotidianos que envolvem o homem contemporâneo, que não se dispõe a olhar mais muito adiante e fica satisfeito quando consegue organizar a realidade um dia depois do outro.

[...]

Nesse clima, os profetas estão destinados a desaparecer, se ainda existisse algum carisma profético e ainda houvesse alguém disposto a ouvir mensagens proféticas. (TERRIN, 2004, p. 89).

Segundo Terrin, profetas, profetismo e profecias requerem iluminação do alto, inspiração, capacidade de comunicação, sentido religioso, esperança. Na situação existencial moderna e pós-moderna, o homem tem necessidade de profecias em razão da expectativa e angústia em que vive. Dentro dessa ideia, Terrin escreve:

E no entanto a necessidade de interpretar e compreender alguma coisa do futuro não é somente uma aspiração de todos os homens, mas é também uma profunda exigência do espírito, porque o tempo e a história geralmente são cruéis: vivemos num clima que não permite nada, não se deixa alterar, modificar, transformar, submeter pelas nossas aspirações e pelas nossas vontades. Há uma espécie de destino que corre com o tempo e que cria ansiedade e desejo. (TERRIN, 2004, p. 90).

Para indicar as “características clássicas do profeta”, Terrin recorre ao mundo judaico, “onde o profetismo se sentia em casa” (TERRIN, 2004, p. 90). O profeta pertence estritamente ao contexto sócio-religioso em que vive; muda estruturas sociopolíticas; é anticonformista; precisa do chamado de Deus; precisa do reconhecimento da coletividade. E ele distingue o profetismo do xamanismo:

Ora, essa *interação particular* entre *Deus, povo e profeta* faz do profetismo uma figura distinta que não se confunde com vagos fenômenos estáticos ou xamânicos. O xamã realmente tem uma tarefa mais ampla e mais genérica com relação à comunidade: é um terapeuta, é um vidente taumaturgo e, principalmente, o verdadeiro âmbito em que exerce a sua função é a sessão xamânica, que é um êxtase *teléstico* (ritual). Nada disso diz respeito ao profeta, um chamado de Deus que se dirige ao seu povo e procura endireitar o andamento enviesado da história. (TERRIN, 2004, p. 90).

Dentro do tema do profetismo, Terrin apresenta o item “o profetismo estático violento e agressivo dos países emergentes”, e inserido neste “o candomblé da Bahia”. O profetismo, que se manifesta em momentos de crises históricas e sociais, “encontrou em tempos recentes espaço propício nas regiões geográficas emergentes, nas áreas em que as pessoas morrem de fome ou onde procuram desesperadamente a liberdade¹², a autonomia, a independência” (TERRIN, 2004, p. 93). Os principais países emergentes citados são os africanos – onde a Umbanda tem as suas raízes originais. Ele se refere à “fusão de cultos denominados afro-brasileiros”, os quais vêm tendo “atualmente enorme ressonância nos mundos emergentes”. E cita alguns¹³:

Pretendo falar dos vários movimentos rituais que envolvem o transe e geralmente de fundo sincretista, como o vodu do Haiti, o *candomblé* da Bahia, a *umbanda*, a *macumba*, também do Brasil, o *vodu* do Benin, o culto *zar* da Etiópia, o *bori* do Níger, o *ndoep* do Senegal, além de abordar outros movimentos de transe, como, por exemplo, o dos iorubas da Nigéria.(TERRIN, 2004, p. 95-96).

¹² A busca da liberdade e a falta de liberdade dos negros escravos do Brasil encontram-se, historicamente, na base da Umbanda.

¹³ Dessas práticas religiosas, esta pesquisa pretende destacar o transe, elemento que faz parte essencial da umbanda (o transe mediúnico). Aliás, todo o conjunto de cultos africanos destacados lembra imediatamente a Umbanda, o que demonstra as origens desse segmento religioso.

Desses cultos, o autor descreve detalhes apenas do candomblé da Bahia, explicando que são “de certo modo todos semelhantes” e que o candomblé¹⁴ “pode servir de paradigma para os demais”:

O *candomblé* é essencialmente um rito de transe e de possessão de mulheres (as *filhas de Santo*), de modo especial, por parte dos deuses, para sentir a força do divino, para pôr o natural em contato com o sobrenatural, frequentemente para contrabalançar momentos de desânimo, de sofrimento, de impotência para suportar a vida. Trata-se de um rito que resgata por isso também toda uma história de opressão, de miséria e de lembrança dos deportados africanos nas terras brasileiras. Mesmo que essas divindades (*Orixás*), evocadas no rito, percam com o passar do tempo as suas antigas referências ancestrais, está sempre viva a lembrança de uma terra distante (expressa pelo *terreiro*), que delimita o lugar do ritual, e há o esforço contínuo de desestruturar o presente para encontrar o passado das origens. (TERRIN, 2004, p. 96).

Terrin registra ainda que essas práticas religiosas africanas e afro-brasileiras estão sendo adotadas na Europa: “Estes fenômenos tendem hoje a se expandir e a sair do Brasil e da África e a difundir-se na Europa” (2004, p. 96)

Para ele, o profetismo atual no Ocidente não tem feições políticas e sociais definidas e propaga uma mística difusa, intitulada Nova Era, expressão do pós-moderno (outro conceito de difícil definição), que se apresenta em um discurso otimista sobre o bem, em busca de uma proximidade com o divino. Após expor detalhes sobre a Nova Era, Terrin se pergunta: “E não será a Nova Era a nova aurora da humanidade?” (TERRIN, 2004, p. 123).

Eliade é outro autor que aborda o religioso, mas no âmbito da história da religião. Em *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (2010), ele busca um sentido universal da religião analisando culturas europeias antigas. Ele expõe que foi Max Müller quem fundou, no século XIX, a ciência das religiões como uma disciplina autônoma. No prefácio dessa obra, Eliade faz um rápido percurso, historiando estudiosos e religiões abordadas. Chega a Durkheim, com a sua teoria do totemismo. Ele critica: “Durkheim [...] julgava ter encontrado no totemismo a explicação sociológica da religião” (ELIADE, 2010, p. 12). E arremata quanto à história das religiões:

Atualmente, os historiadores das religiões estão divididos entre duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares: uns concentram sua atenção principalmente nas estruturas específicas dos fenômenos religiosos, enquanto outros interessam-se de preferência pelo

¹⁴ No Brasil, o candomblé é uma das origens da Umbanda.

contexto histórico desses fenômenos; os primeiros esforçam-se por compreender a essência da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar sua história. (ELIADE, 2010, p. 13).

Eliade inicia sua exposição criticando Otto com sua teoria do numinoso, do *mysterium tremendum*, ou do que ele, Eliade (2010, p. 16), denomina de *ganz andere* (sensação perante a qual “o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade”). Para ele, Otto negligenciou o lado racional da religião, focando o lado irracional, atitude que ele captara de Lutero, compreendendo o que é o “Deus vivo”. Esse Deus captado por Otto “não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; não era uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um *poder terrível*, manifestado na “cólera” divina” (ELIADE, 2010, p. 15). E Eliade apresenta a sua proposta de interpretação de Deus e do sagrado:

Situamo-nos numa outra perspectiva. Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de *irracional*. Não é a relação entre os elementos não-racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o *sagrado na sua totalidade*. Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano. (ELIADE, 2010, p. 17).

Segundo Eliade o sagrado se manifesta, por isso o homem toma conhecimento dele e para esse ato de manifestação do sagrado ele propõe o termo “hierofania”, que etimologicamente significa “algo de sagrado se nos revela” (ELIADE, 2010, p. 17). A hierofania pode ser elementar, como uma pedra ou uma árvore, através das quais o sagrado se revela, ou pode ser uma hierofania suprema, que é “a encarnação de Deus em Jesus Cristo” (ELIADE, 2010, p. 17). “O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania” (ELIADE, 2010, p. 18). Os objetos em si não são sagrados, mas o sagrado pode manifestar-se neles: esse fenômeno é a hierofania. E entre a hierofania mais elementar e a mais suprema não há diferenciação, pois todas são atos misteriosos, são algo “de ordem diferente”, ou seja, são a manifestação do sagrado ou do *ganz andere*.

Ele declara que há um paradoxo nas hierofanias, que é a transformação do objeto, o qual passa a ser visto sob dois ângulos, o profano e o sagrado. A pedra deixa de ser uma simples pedra no sentido profano, tornando-se “*outra coisa*”, com a manifestação do sagrado, continuando, porém, a ser pedra no sentido mundano. Eliade registra que sociedades mais antigas eram mais presas ao sagrado, enquanto que as modernas se dessacralizam:

O homem das sociedades sagradas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos sagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. [...] É preciso dizer, desde já, que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado é uma descoberta recente na história do espírito humano. (ELIADE, 2010, p. 18-19).

Dessa forma, para Eliade (2010, p. 19-22), há “dois modos de ser no mundo”, o sagrado e o profano, a “experiência sagrada” e a “experiência profana”:

O leitor não tardará a dar-se conta de que o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. [...] O homem das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um *homo religiosus*, mas seu comportamento enquadra-se no comportamento geral do homem. (ELIADE, 2010, p. 20).

Historiando a religião em diversas culturas primitivas, Eliade (2010, p. 21) percebe que o espírito humano não tem uma “reação uniforme” diante da natureza; ao contrário, sua postura diante da natureza é condicionada pela cultura e pela história¹⁵.

De acordo com esse autor, para o homem religioso o espaço também não é uniforme, não é um só, pois, assim como acontece com os objetos, há o espaço sagrado e o espaço profano¹⁶. Ele toma como referência uma fala de Deus com Moisés para registrar a diferença entre os lugares (ELIADE, 2010, p. 25): “Não te aproximes daqui; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa” (Êxodo, 3: 5). Para o homem religioso, no seu sentimento de religiosidade, o espaço sagrado é o único real, é o “que existe realmente” (ELIADE, 2010, p. 25). Ao se manifestar, a hierofania muda a realidade espacial. “A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo” (ELIADE, 2010, p. 26). Portanto a hierofania “revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’”.

Para exemplificar a ação da hierofania no espaço, Eliade (2010, p. 29-30) usa a igreja, em uma cidade moderna qualquer. Para o crente, a igreja é um espaço diferente, a porta de entrada da igreja indica um limite que separa e distingue os dois mundos, sagrado e profano. Ele escreve:

¹⁵ Essa observação é muito importante no caso da Umbanda, que realiza um culto à natureza (matas, rios, cachoeiras, a terra, o mar, etc.). Todos os elementos da natureza são hierofanias na Umbanda.

¹⁶ Esse princípio também pode ser aplicado à Umbanda: o umbandista pede licença ao orixá regente de cada espaço (florestas, matas, rios, mar, etc.) ao penetrar nele, porque há os espaços sagrados; em alguns terreiros, o umbandista tira os calçados e entra descalço em certos locais do terreiro ou casa umbandista, porque está pisando em um espaço sagrado.

No interior do recinto sagrado, o mundo profano é transcendido. Nos níveis mais arcaicos de cultura, essa possibilidade de transcendência exprime-se pelas diferentes *imagens de uma abertura*: lá, no recinto sagrado, torna-se possível a comunicação com os deuses; conseqüentemente, deve existir uma “porta” para o alto, por onde os deuses podem descer à Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu. Assim acontece em numerosas religiões: o templo constitui, por assim dizer, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses. [...]

Todo espaço sagrado implica uma hierofania. [...]

Inúmeras vezes nem sequer há necessidade de uma teofania ou de uma hierofania propriamente ditas: um *signal* qualquer basta para indicar a sacralidade do lugar. (ELIADE, 2010, p. 30).

Com essa diferenciação de espaços entre sagrado e profano, Eliade (ELIADE, 2010, p. 32) explica as noções de caos e de cosmos, dando a diferenciação entre esses dois conceitos. O espaço conhecido, o “mundo”, “o nosso mundo” é o Cosmos; o restante, um “mundo estrangeiro”, desconhecido, “povoado de espectros, demônios, “estranhos”, é o caos, é o mundo caótico, amedrontador. Como o homem tem necessidade de sair do caos e sentir-se seguro no lugar onde se fixa e mora, é preciso que esse lugar seja sacralizado, e o modo de torná-lo sagrado é atribuir a sua criação a um ser supremo, o criador, os deuses. Eliade explica que, ocupando um território, “e, sobretudo, instalando-se, o homem transforma-o simbolicamente em Cosmos mediante uma repetição ritual da cosmogonia” (ELIADE, 2010, p. 34). Com a repetição da cosmogonia, o lugar fica consagrado.

Para as comunidades tradicionais, principalmente as agrárias, a habitação era um lugar sagrado. Eliade mostra como a morada (aldeia ou residência) era considerada um cosmos, uma *imago mundi* (aldeia) ou *axis mundi* (habitação familiar). Esse princípio, nas sociedades modernas, é representado pelo templo (basílica, catedral). Escreve esse autor :

Nas grandes civilizações orientais – da Mesopotâmia e do Egito à China e à Índia – o templo recebeu uma nova e importante e importante valorização: não é somente uma *imago mundi*, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente. (ELIADE, 2010, p. 35).

Em sua tentativa de apresentar uma teoria essencial da religião, Eliade explora quatro temas básicos: o espaço sagrado e a sacralização do mundo, o tempo sagrado e os mitos, a sacralidade da natureza e a religião cósmica, existência humana e santificada.

Assim como há espaço profano e sagrado, também existe tempo profano e sagrado. O tempo sagrado ou mítico é marcado por festas religiosas, liturgias,

eventos religiosos, cerimônias totêmicas, evocações mitológicas periódicas, calendários com datas estabelecidas. O homem religioso interessa-se por tempos sagrados históricos e pela eternidade. Dessa forma, o tempo é um elemento diferenciador entre o homem religioso e o não-religioso.

Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não-religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à “Eternidade”.

É difícil precisar, em poucas palavras, o que representa o Tempo para o homem não-religioso das sociedades modernas. (TERRIN, 2004, p. 64 e 65).

Ao lado de vários exemplos de hierofanias de lugares, Eliade apresenta o cristianismo, referindo-se ao tempo de Jesus. Hoje o cristão evangélico retoma de várias formas esse tempo.

O cristianismo vai ainda mais longe na valorização do *Tempo histórico*. Visto que Deus *encarnou*, isto é, que assumiu uma *existência humana historicamente condicionada*, a História torna-se suscetível de ser santificada. O *illud tempus*¹⁷ evocado pelos evangelhos é um Tempo histórico claramente limitado – o tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judeia –, mas *santificado pela presença do Cristo*. (ELIADE, 2010, p. 97).

Em suas pesquisas sobre a religiosidade dos povos arcaicos, Eliade (2010, p. 99-132) aponta a sacralidade da natureza, abrangendo todos os elementos existentes no mundo: o céu (o Deus-Céu), a terra (a Terra-Mãe, a Mãe Telúrica, a Terra Mater, a Grande Mãe Telúrica), os rios, os lagos, as árvores, os animais. Tudo é obra divina e remete ao infinito, ao transcendente, tornando-se mitos impregnados de simbolismo e ação divina. Assim, a vida por inteiro se transforma em um conjunto de hierofanias. Portanto o homem religioso vive dentro de um total ambiente de religiosidade, ou seja, do Cosmos – e não do Caos. E vários ritos são praticados envolvendo elementos da natureza, como o batismo na água, a imersão na água, o contato com o solo, ritos orgiáticos, etc.

Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto é facilmente compreensível, pois o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade.

[...]

¹⁷ “*Illud tempus*”, expressão em latim que significa “o tempo agora e sempre”. Isso equivale a dizer que para o religioso o tempo mítico e sagrado, dos fatos religiosos, é eterno, imorredouro, existirá sempre e é vivido no agora de cada novo tempo que se passa. Cristãos de todos os tempos reviverão o período da passagem de Jesus pela Terra.

A experiência de uma Natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente, acessível apenas a uma minoria das sociedades modernas, sobretudo aos homens de ciência. Para o resto das pessoas, a Natureza apresenta um “encanto”, um “mistério”, uma “majestade”, onde se podem decifrar os traços dos antigos valores religiosos.¹⁸ (ELIADE, 2010, p. 99-126)

Tomando o processo de cosmogonia e colocando-se como um “historiador das religiões desejoso de compreender e fazer compreender a totalidade das situações existenciais do *homo religiosus*” (ELIADE, 2010, p. 25), mostra exemplos de práticas religiosas descrevendo expressões mitológicas, ritualísticas, divinas e sagradas, expondo que para o homem religioso tudo é sagrado e pode se converter em hierofanias: o espaço, o tempo, a natureza, objetos, animais, o cosmos, etc. Ele aborda a fenomenologia da iniciação, descrevendo ritos de passagem (rituais iniciáticos); relata práticas religiosas de pastores nômades, caçadores totêmicos, sociedades rurais europeias, folclore de sociedades primitivas. Segundo ele, “para se obter uma perspectiva religiosa mais ampla, é mais útil familiarizar-se com o folclore dos povos europeus” (ELIADE, 2010, p. 134).

Já no mundo moderno ocidental a ideia de religião é limitada, confundindo-se com o cristianismo. O cristianismo das sociedades industriais, principalmente o cristianismo dos intelectuais, perdeu valores cósmicos, porque “a sensibilidade religiosa das populações urbanas encontra-se gravemente empobrecida” (ELIADE, 2010, p. 146).

Porém ele afirma que “o homem a-religioso descende do *homo religiosus* e, queira ou não, é também obra deste, constituiu-se a partir das situações assumidas por seus antepassados” (ELIADE, 2010, p. 165). Portanto o sentimento de religiosidade está nele inscrito, mesmo que seja em seu inconsciente. “O homem a-religioso *no estado puro* é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas” (ELIADE, 2010, p. 166). Assim, “o homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (ELIADE, 2010, p. 166). O a-religioso ou “sem-religião” moderno tem seus mitos, expressos no cinema, em suas leituras e em uma série de comportamentos ritualísticos de características diferentes dos rituais sagrados clássicos. Nesse processo o inconsciente exerce um

¹⁸ Para a Umbanda, o culto à natureza, que é sagrada, é fundamental. Aliás, esse é um dos componentes essenciais dessa religião, que faz uma verdadeira ode à natureza.

importante papel, sacralizando diversos objetos e situações (ELIADE, 2010, p. 170-171).

Visão diferente sobre a religião Otto, teólogo evangélico alemão muito influenciado por Lutero. Ele não professa o mesmo ponto de vista quanto à natureza exposto por Eliade, mas como este também tenta criar um conceito universal da religião. Na apresentação de *O sagrado*, Brandt expõe um posicionamento de Otto colhido em outra obra deste:

Seria totalmente errado achar que a cosmovisão religiosa necessariamente possa ser detectada e derivada primeiro da natureza, que seja possível ou mesmo necessário usar o conhecimento da natureza como fonte e prova do conhecimento religioso do mundo. (*apud* OTTO, 2007, p. 11).

Na sua obra mais famosa, *O sagrado* (2007), Otto trabalha com diversas categorias: o racional e o irracional, o numinoso, o assombroso, o *Mysterium Tremendum*. O principal conceito de sua obra é o numinoso, categoria universal, que gera outros conceitos relacionados, formando mais uma teoria explicativa dos fundamentos da religião.

Para Otto o sagrado é uma categoria *a priori*. Ele diz que “cognições *a priori* não são aquelas que toda pessoa racional possui (essas seriam “*inatas*”), mas que toda pessoa *pode vir a ter*” (2007, p. 206). E ele avança na explicação do que seja *a priori*:

Tanto os elementos racionais quanto os irracionais da complexa categoria que é o “sagrado” são elementos *a priori*, os racionais na mesma medida que os irracionais. A religião não entra em vassalagem nem com o *telos* nem com o *etos* [teleologia e moral], tampouco vive de postulados; também o que ela tem de irracional tem suas próprias raízes independentes nas ocultas profundezas do próprio espírito. (OTTO, 2007, p. 173).

Otto declara que o sagrado ocorre apenas no campo religioso (2007, p. 37). Porém o termo “sagrado” é usado, normalmente, com várias conotações. E como deseja um sentido específico em suas reflexões, ele “*cunha*” um termo novo, isento de outros significados comuns: “*numinoso*”. Ele escreve:

Acontece que nos habituamos a usar “sagrado” num sentido totalmente derivado, que não é o original.

[...]

Portanto é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios

de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo “o numinoso”¹⁹ [...], referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso [...]. (OTTO, 2007, p. 37-38).

Apesar da originalidade do conceito de numinoso, ele escreve em nota de rodapé que não foi o primeiro a usar o termo:

Somente mais tarde percebi que neste ponto não me cabe o mérito de descobridor. Confira OTTO, R. *Das Gefühl des Überweltlichen*, cap. I: Zinzendorf como descobridor do *sensus numinis*. Calvino já falava em sua *Institutio* de um “*divinitatis sensus, quaedam divini numinis intelligentia*” [“uma percepção da divindade, certa intelecção do **nume** divino”]. (OTTO, 2007, p. 38).

Otto inicia sua exposição alertando que só entenderá sua obra o leitor que sentiu uma “forte excitação religiosa”, pois é difícil “fazer ciência da religião” com quem não teve “sentimentos especificamente religiosos”²⁰ (OTTO, 2007, p. 40). Para ele, religião não se explica por impulsos primitivos ou gregários, por padrões sociais, *embevecimento* moral, sentimentos de gratidão, confiança, amor, esperança, “humilde, sujeição e devoção” (OTTO, 2007, p. 40). A religião implica “momentos e estados psíquicos de solene devoção e *arrebatemento*” (OTTO, 2007, p. 40). A religião apresenta momento de devoção e “traços muito específicos e exclusivos do ‘solene’” (OTTO, 2007, p. 40).

Para explicar o numinoso, Otto apresenta vários conceitos, ou melhor, ele esclarece que o numinoso tem vários ângulos. Ele enumera e intitula seis aspectos do numinoso: sentimento de criatura e autopercepção; o *mysterium tremendum*; hinos numinosos; o fascinante; o assombroso; o *augustum/sanctum*. Todos esses aspectos juntos podem dar uma ideia aproximada do que seja o numinoso – porque o numinoso só é expressável/exprimível mesmo pelo sentimento de quem o experimenta.

O “sentimento de criatura” é o “reflexo da numinosa sensação de ser objeto na autopercepção” (OTTO, 2007, p. 40) em relação a um ser supremo do qual

¹⁹Do latim “*numen*”, que significa “potencial”; “uma influência perceptível pela mente, mas não pelos sentidos”. <http://en.wikipedia.org/wiki/Numen>. Acesso em 13/07/2012, às 20:05:36.

²⁰Essa observação faz pressupor que o autor (e/ou a sua pessoa) tenha a religião como fé e revelação, apreendida pelo espírito de modo emocional e transcendente, ou seja, Rudolf Otto declara-se profundamente religioso e considera essa característica como uma condição apriorística para tratar do religioso. Pode-se entender que esse estado seja o de louvor e adoração a Deus, como uma sensação em si, única, exclusiva e incomparável a qualquer outra sensação. Compreende-se então por que ele necessitou criar um termo específico (numinoso), sem quaisquer outras conotações, para explicar o religioso e o sagrado.

se depende. Tal conceito Otto hauriu em outro pensador, Schleiermacher, que se refere, “com muita felicidade”, ao sentimento de “dependência”. O “sentimento de criatura” advém da sensação de “dependência” em relação a um ser supremo. Trata-se de uma dependência “qualitativamente diferente” (OTTO, 2007, p. 41) de outros sentimentos comuns de dependência. É a dependência “piedosa”²¹. Para esclarecer melhor, Otto cita uma passagem da Bíblia, quando Abraão, em Gênesis (BIBLIA, Genesis, 18: 27), “ousa” falar com Deus, dizendo: “Tomei a liberdade de falar contigo, eu que sou *poeira e cinza*”. Para Otto, essa fala representa dependência a Deus; é “o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura” (2007, p. 41). E Otto se preocupa em ter certeza de que o leitor está compreendendo esse tipo de dependência “qualitativamente diferente” em comparação e contraposição com outras dependências da vida normal e pergunta:

Será que agora essa comparação e contraposição permitirão ao leitor encontrar em si próprio aquilo a que me refiro, mas que não posso exprimir de outra forma justamente por se tratar de um dado fundamental e original na psique, que somente pode ser definido por si mesmo? (OTTO, 2007, p. 41).

Porém o próprio autor admite que a “expressão ‘sentimento de criatura’ não chega a fornecer uma elucidação *conceitual* da questão” (2007, p. 41). Ou seja, numinoso é mais que isso. Para ele, Schleiermacher não conseguiu explicar o sentimento religioso com a ideia de dependência. Não basta a autopercepção de dependência do homem a um criador para exprimir o sentimento religioso. Otto diz que “o sentimento subjetivo de ‘dependência absoluta’ pressupõe uma sensação de ‘superioridade (e inacessibilidade) absoluta’ do numinoso” (2007, p. 43).

E a busca da definição de numinoso continua. Otto pergunta: “mas o que é, e como é, esse numinoso em si, objetivo, sentido fora de mim?” (2007, p. 44).

Logo a seguir vem uma primeira resposta, bastante ampla. O numinoso é irracional, “sua natureza é do tipo que arrebatava e move uma psique humana”; é um “sentimento *primário* em si”; é apreensível “em cada sentimento forte de espiritualidade”; é “mais que fé na salvação, confiança ou amor”; “é seguido, na autopercepção, pelo sentimento de criatura”; tem “um poder que quase confunde os sentidos”; pode ser compreendido “com empatia e sintonia” nos “fortes surtos de

²¹“Piedoso”: que tem piedade. Piedade (*pietate*): amor e respeito às coisas religiosas; religiosidade; devoção. Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, verbete referido.

espiritualidade” e também “no caráter solene e na atmosfera de ritos e cultos, naquilo que ronda as igrejas, templos, prédios e monumentos religiosos” (OTTO, 2007, p. 44).

Assim, o numinoso sugere “sensação do *mysterium tremendum*, do mistério arrepiante” (OTTO, 2007, p. 44). Mas a sensação do *mysterium tremendum* possui muitas faces, variando conforme o momento. O autor escreve em uma “tentativa de definição”:

Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode decair para horror e estremecimento como que diante de uma assombração. Tem suas manifestações e estágios preliminares selvagens e bárbaros. Assim como também tem sua evolução para o refinado, purificado e transfigurado. Pode vir a ser o estremecimento e emudecimento da criatura a se humilhar perante – bem, perante o quê? Perante o que está contido no inefável mistério acima de toda criatura. (OTTO, 2007, p. 44-45, grifo nosso)

Ele toma o vocábulo “*tremendum*” em sentido positivo; vem do latim “tremor”, com o significado de “medo” ou “temor” (“uma designação bastante próxima” daquilo a que ele se refere. Mas Otto alerta que “não é um temor natural nem de suposto e generalizado “medo do mundo” [...] que a religião nasceu” (OTTO, 2007, p. 45). Na “religião dos primitivos”, o temor era um “receio demoníaco”. Esse sentimento produz até arrepios de pele. Porém “a sensação do numinoso em seus níveis mais elevados é muito diferente do mero receio demoníaco” (OTTO, 2007, p. 49). O temor numinoso está presente no Antigo Testamento da Bíblia (OTTO, 2007, p. 50-51).

O *tremendum* tem um “aspecto avassalador”, de “*majestas*”, “poder”, “domínio”, “hegemonia”, “supremacia absoluta”. “Uma forma mais completa de se reproduzir o aspecto *tremendum* do numinoso, então, é *tremenda majestas*”. O aspecto de *majestas* está também presente na Bíblia, que apresenta um Deus grande (OTTO, 2007, p. 54).

Tem também um “aspecto energético”: “finalmente os aspectos *tremendum* e *majestas* ainda compreendem um terceiro, que eu chamaria de energia do numinoso” (OTTO, 2007, p. 55). O aspecto da energia é expresso pela

vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana.

O numinoso possui ainda o aspecto do “*mysterium*”. Otto afirma: “*Mysterium tremendum* foi a designação que demos ao objeto numinoso, discutindo inicialmente o adjetivo *tremendum*, mais fácil de se tratar que o substantivo *mysterium*” (OTTO, 2007, p. 56). O mistério estava presente na sensação de sentimento numinoso na religião dos primitivos. O mistério é “o ‘totalmente outro’”. O “totalmente outro” são objetos e seres enigmáticos, sejam mitos, almas, assombrações; é o sobrenatural, o místico, o incompreensível, o inconcebível. O autor escreve acerca da sua teoria, deixando mais claro o conceito de “totalmente outro”:

Segundo a nossa teoria, esses aspectos devem encontrar-se principalmente na “teologia mística”, na medida em que ela se caracterize pela “exacerbação do irracional na ideia de Deus”. E esse é de fato o caso. A mística tem, por natureza e primordialmente, uma teologia do espanto, do “totalmente outro”. (OTTO, 2007, p. 62).

Ainda expondo o numinoso, Otto refere-se aos hinos numinosos, de beleza e riqueza extraordinárias, usados em liturgias e glorificações da divindade, dando “glória a Deus” (OTTO, 2007, p. 64-65).

O numinoso (o nune) possui também o aspecto fascinante. Acrescentando esse aspecto aos anteriores, escreve o autor, dando uma ideia mais completa da definição de numinoso, referindo-se ao seu teor qualitativo e ao seu aspecto duplo:

O teor qualitativo do numinoso (que do misterioso recebe a forma) é, por um lado, aquele aspecto distanciador [...] do *tremendum* com a majestade. Por outro lado, ele também parece algo *atraente*, *cativante*, *fascinante*, em curiosa harmonia de contraste com o elemento distanciador do *tremendum*. [...]

Toda a história da religião atesta essa harmonia contrastante, esse duplo caráter do numinoso, começando no mínimo pelo estágio do “receio demoníaco”. Trata-se, na verdade, do mais estranho e notável fenômeno da história da religião. O que o demoníaco-divino tem de assombroso e terrível para a nossa psique, ele tem de sedutor e encantador. E a criatura que diante dele estremece no mais profundo receio sempre também se sente atraída por ele, inclusive no sentido de assimilá-lo. O mistério não é só maravilhoso [*wunderbar*], mas também aquilo que é prodigioso [*wundervoll*]. Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento – o elemento dionisíaco entre os efeitos do nune. Este aspecto chamaremos de “fascinante” [Fascinans] do nune. (OTTO, 2007, p. 68).

Na expressão mais concreta do irracional fascinante do numinoso, entram os “conceitos racionais” de “amor, misericórdia, compaixão, caridade”. Dessa forma o fascinante representa um “algo mais” que parece completar a formação do religioso: “esse ‘algo mais’ tem seus estágios preliminares nos mais remotos primórdios da história da religião” (OTTO, 2007, p. 69). Otto julga provável que o sentimento religioso tenha nascido do receio demoníaco. Porém “o receio demoníaco jamais poderá explicar que se busque, que se deseje o numinoso em si” (OTTO, 2007, p. 69-70). Dessa forma o sentimento religioso foi adquirindo novos tons ao longo da história. Otto refere-se à existência de “uma série de coisas estranhas”, na história da religião. Cita o tipo mágico, os procedimentos xamanísticos (possessão, exaltação, êxtase) e outras expressões religiosas como apropriação do “poder milagroso do nume para fins ‘naturais’” . Ele completa sobre essa trajetória da humanidade no campo religioso (p. 70):

Só que não fica nisso. A posse e o arrebatamento pelo nume passam a ser um fim em si mesmo, por seu próprio valor, recorrendo-se aos mais sofisticados e ensandecidos procedimentos ascéticos. Tem início a *vita religiosa*. Permanecer nesses estranhos, muitas vezes bizarros estados de arrebatamento numinoso passa a ser um bem em si mesmo, inclusive um estado salvífico [*Heil*], totalmente distinto dos bens profanos buscados pela magia. [...] O processo acaba desembocando nos mais sublimes estados de purificado “estar no espírito” e de mística enobrecida. (OTTO, 2007, p. 70, grifo nosso).

Nesses últimos estágios são entoados hinos de salvação, com grande presença do fascinante e seu “algo mais”. Otto refere-se a Paulo (da Bíblia), a Dante (no inferno, purgatório e céu) e ao cristianismo; e a solenidades de meditação e devoção, culto comunitário, experiências de “graça”, “conversão”, “renascimento”, redenção de culpa e de pecado.

O numinoso é assombroso (terrível, soberbo, descomunal, estranho, esquisito, admirável, divino, demoníaco, energético), mas também é “fascinante por excelência”, “tem seu próprio teor *positivo*, duplo, a se revelar ao sentimento”. Registrando essa duplicidade do numinoso, Otto mostra que há correspondências entre os seus aspectos, dentro do princípio psicológico geral de que “um sentimento pode despertar outro semelhante por sintonia” (OTTO, 2007, p. 83). Assim, por uma “associação de ideias”, elementos irracionais do numinoso fazem surgir elementos racionais do próprio numinoso. É como se o numinoso evoluísse, como se o ser humano saísse de um degrau de numinoso para outro.

Outro aspecto do numinoso é a santidade. Para Otto (2007, p. 90-91) a religiosidade avançada requer compromisso e exigência moral como “exigência da divindade”. Assim, o numinoso possui os aspectos de *sanctum* e de *augustum*. Diante do santo e do augusto, o homem é impuro e pecador. Então humildemente ele precisa da “cobertura” da divindade para expiar o seu pecado. Para Otto o cristianismo é a religião superior no aspecto da expiação e da santificação. Ele escreve:

Nenhuma religião exprimiui de forma tão consumada, profunda e intensa o mistério da necessidade de expiação como o cristianismo. Também por essa razão, e principalmente por ela, evidencia-se sua superioridade sobre outras formas de espiritualidade, e isto segundo critérios estritamente religiosos. Ele é mais *religião*, religião mais *consumada* que outras, na medida em que aquilo que religião implica nele se tornou *actus purus*²².(OTTO, 2007, p. 95).

E mais adiante ele declara: “A venerável religião de Moisés inicia então o processo cada vez mais intenso de moralização e racionalização geral do numinoso e de sua consumação como “santo” no sentido pleno” (OTTO, 2007, p. 111).

Para Otto, o sagrado é irracional, mas se relaciona com o racional. O próprio subtítulo do seu livro diz isso: “os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional”. Ocorre um processo de superação dos elementos irracionais do numinoso, galgando-se degraus superiores de racionalização, dentro de uma “cadeia evolutiva do sentimento religioso”. Referindo-se ao Antigo Testamento da Bíblia, Otto escreve: “O patamar do sentimento numinoso enquanto receio demoníaco há muito já está superado entre os profetas e salmistas” (OTTO, 2007, p. 111).

O autor mostra como surge a religião através de vários sentimentos do numinoso, que passam por uma evolução. Dos primeiros estágios chega-se à racionalização e moralização. “O receio passa a ser estado meditativo”. “O assombro vira arrepio sagrado”. “O demoníaco [...] passa a ser divino”. “O nume passa a ser Deus ou divindade”. Assim, “sentimentos dispersos e confusamente emergentes transformam-se em religião” (OTTO, 2007, p. 148).

²² Em todos os segmentos do cristianismo as virtudes são muito valorizadas. O código moral dos segmentos protestantes é bastante rígido quanto à postura dos fiéis. O catolicismo possui seus santos, adota a confissão dos pecados e também apresenta alguns regulamentos morais aos seus seguidores. O espiritismo professa o princípio da reforma íntima ou interior, pelo qual a pessoa tem que se policiar constantemente sempre no rumo do bem, expiando ainda seus erros do passado pelo processo de vidas sucessivas (reencarnação) até se tornar espírito de luz. Também a Umbanda, que adotou o cristianismo, possui um código de ética e moral.

“Essa evolução, que inicialmente se desenrola no âmbito do estritamente irracional, é o primeiro momento de importância a ser rastreado pela história da religião e pela psicologia geral da religião” (OTTO, 2007, p. 148).

“Quase que por toda parte o numinoso atrai para si as ideias sociais bem como individuais daquilo que é normativo, de direito e bom. Esses ideais passam a ser a “vontade” do nume, o qual se transforma em seu guarda, ordenador e fundador, seu fundamento e fonte original. Cada vez mais eles se integram à essência do nume, passando a moralizá-lo a ele próprio. O “sagrado” torna-se “bom”, o “bom” fica sendo “santo”, “sacrossanto”, resultando daí “uma fusão indissolúvel dos dois aspectos, surgindo então o sentido pleno e complexo de sagrado, no qual é bom e sacrossanto ao mesmo tempo” (OTTO, 2007, p. 148).

Para explicar o sagrado como categoria *a priori*, tomando o conceito “puro” de Kant, Otto escreve:

O sagrado, no sentido pleno da palavra, é para nós, portanto, uma categoria composta. Ela apresenta componentes racionais e irracionais.

[...]

“Epigênese”, “heterogenia” e todos os demais expedientes terminológicos nessa área apenas encobrem o problema. A fuga para a terminologia grega, como em muitos outros casos, não passa de um expediente a admitir a própria insuficiência. Aqui somos despachados de toda e qualquer experiência sensorial para aquilo que, independentemente de toda e qualquer “percepção, está implantado em “razão pura”, no próprio espírito como sua primeiríssima origem.

Por outro lado, assim como as ideias racionais acima, os aspectos do numinoso e as sensações que a eles respondem são ideias e sensações puras por excelência, sendo que as características que Kant apresenta para os conceitos “puros” e para o sentimento “puro” do respeito [*Achtung*] a elas se aplicam com perfeita precisão. (OTTO, 2007, p. 150).

Otto afirma que o sentimento do numinoso eclode do “fundo d’alma”, “da mais profunda base da psique”. E continua: “Não se pode dizer como ‘se faz’ espírito. Só que é isso mesmo que, no fundo, a teoria da epigênese está tentando” (OTTO, 2007, p. 152).

Ele escreve afirma: “À medida que os elementos racionais se juntam aos elementos irracionais conforme princípios *a priori* ao longo da evolução histórico-religiosa, os primeiros esquematizam os segundos” (OTTO, 2007, p. 177). O teólogo mostra como o irracional se esquematiza no racional. Assim, o tremendo esquematiza-se “pelas ideias racionais de justiça, vontade moral e exclusão do imoral, tornando-se a santa ‘ira de Deus’”; o fascinante esquematiza-se “por bondade, compaixão, amor e, assim esquematizado, passa a ser a plena

quintessência da graça”; o espantoso (*mirum*) esquematiza-se pela “ideia racional do caráter absoluto da divindade e de todos os seus atributos racionais” (OTTO, 2007, p. 177).

Porém o racional, em religião, tem que ser entendido em seu sentido próprio. Otto alerta mostrando a dialética que ele enxerga entre irracional e racional no campo religioso, sendo ambos necessários e um enriquecendo o outro. Assim há uma articulação entre irracional e racional que é típica da religião e traz resultados positivos:

O fato de os elementos irracionais numa religião se manterem sempre vivos e ativos preserva-a de virar racionalismo. O fato de ela embeber-se ricamente de elementos racionais preserva-a de decair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer, capacita-a a ser a religião de qualidade, civilizada, universal. A presença de ambos os elementos em harmonia sadia e perfeita é, por sua vez, critério pelo qual se pode medir a superioridade de uma religião, e mais: é um critério propriamente *religioso*. Também segundo esse critério, o cristianismo é por excelência superior a suas religiões coirmãs na Terra. Sobre fundamento profundamente irracional ergue-se a luzente arquitetura de seus puros e claros conceitos, sentimentos e vivências. Reconhece-se, então, que nele de modo especial, inclusive superior, chegou à maturidade um aspecto da vida do espírito humano, aspecto este que também em outros lugares tem suas analogias e leva o nome de “religião”.(OTTO, 2007, p. 178, grifo nosso).

Assim, com os conceitos de sagrado, numinoso, divinação, Otto pretendeu criar uma teoria do sentimento religioso, que começa no elemento mais primitivo e culmina no mais santificado com o cristianismo. Essa sua obra analisada, *O sagrado*, considerada um clássico no campo dos estudos da religião, representa suas reflexões sobre o fenômeno religioso e oferece grande contribuição ao tema.

No estudo do religioso, de modo geral, constata-se que, em todas as religiões observadas e descritas pelos estudiosos da área, estão presentes os símbolos: objetos, utensílios, desenhos, imagens, ícones, músicas, sons, cores, palavras e expressões, rituais, vestimenta, gestos, danças, elementos da natureza, etc. Portanto o aspecto simbólico faz parte do que seja religioso ou numinoso. Pode-se mesmo afirmar que não existe religião sem símbolos, os quais se constituem uma das formas de expressão da religião. E o simbólico leva, necessariamente, ao imaginário – ou melhor, o simbólico é uma expressão do imaginário. Dessa forma, estudar religião implica estudar o simbólico, uma área abordada por muitas das ciências humanas, como antropologia, psicologia, etnologia. No campo da

antropologia um dos maiores destaques no estudo da linguagem simbólica é Gilbert Durand.

Em *Campos do imaginário* (1996), Durand destaca o papel da memória e da criação no estudo do simbólico. Ele começa citando Bachelard: “Nos seus notáveis estudos sobre os devaneios inspirados pelas matérias elementares, Gaston Bachelard esqueceu a neve” (*apud* DURANT, 1996, p. 11). Terra, água, fogo, ar, neve, montanha, rocha, mar, fogueiras, luz, trevas, sombras, estrelas, céu, matas, cachoeiras, árvores, animais, plantas, ervas – todos os elementos da natureza física se prestam à simbolização do sagrado de acordo com os povos. Desses elementos as pessoas extraem sensações, sentimentos, impressões, criando poesia, fazendo devaneios e também epifanias, dando animismo aos elementos físicos, elaborando mitos, construindo arquétipos, descobrindo ou imprimindo nos elementos da natureza o sagrado, o divino, o místico – “dando asas à imaginação”.

Nesse sentido, escreve Pitta:

O ser humano [...] atribui significados que vão bem além da funcionalidade dos atos ou objetos. Desse modo, aquilo que poderia parecer absolutamente natural (árvores, água, fogo...) é transformado pelas diversas culturas para adquirir significado. (2005, p. 13).

Abordando o universo do simbólico, Durand (1996, p. 73-74) define o símbolo como a combinação das três partes já conhecidas pelos semiólogos (significante, significado e referente), destacando que é um “conhecimento indireto”, exatamente pela característica de se atribuir significado, valores, sensações a algo que está no plano do direto e imediato (do visível e palpável). Ele afirma que o ato de criar símbolos é típico do *homo sapiens*, que só se caracteriza enquanto tal em função do simbolismo: “toda a actividade humana”, todo o gênio humano não é senão o conjunto de “formas simbólicas” diversificadas” (1896, p. 79). E o simbólico paira acima de outras representações: “o gestual do rito, do culto e da magia vêm substituir a gramática e o léxico” (1996, p. 83).

Pitta, em *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand* (2005), reconhece ter sido Bachelard o iniciador moderno de um estudo sistemático sobre o símbolo, o que ele fez principalmente através da poesia (PITTA, 2005, p. 13). Quanto a Durand, ela diz que: “Durand vai falar em imaginário e não em simbolismo, pois o símbolo seria a maneira de expressar o imaginário” (PITTA, 2005, p. 17) – o imaginário próprio de cada cultura.

Caracterizados pela ambiguidade, pelos infinitos significados, e “seguindo uma lógica própria, os símbolos se reagrupam em torno de núcleos organizadores” (PITTA, 2005, p. 21), relacionando formas e objetos do mundo concreto a significados abstratos.

Avens, em *Imaginação e realidade* (1993), aborda a transição histórica da imagem para o símbolo. E cita Cassirer, que relaciona essa “transição com a progressão da visão mágico-mítica de mundo para uma visão religiosa” (AVENS, 1993, p. 117-118). Na consciência religiosa, as imagens míticas são ressignificadas, tornando-se “expressões simbólicas ou metafóricas de uma realidade espiritual” (AVENS, 1993, p. 118). Para Cassirer, a religião, com o tempo, liberta-se dos mitos, reconhecendo que as imagens simbólicas apenas remetem e lembram uma realidade espiritual transcendente, em progressivo “processo de espiritualização” (AVENS, 1993, p. 118).

É algo muito complexo propor uma teoria do sagrado e do divino, como fez Otto com o conceito de numinoso. Também é imperioso que se fale sobre religião sem cair no fundamentalismo, como é “absoluta e justamente necessário evitar que o estudo das religiões se torne uma apologia do cristianismo” (TERRIN, 1998, p. 42). Polêmico e aberto, o tema da religião vem sendo abordado por diversas áreas do conhecimento, porém sem uma metodologia definida e única. A esse respeito, afirma Terrin, em *O sagrado off limits*:

O método de estudo das religiões sofreu muitas ambiguidades e muitas tiranias de historiadores das religiões, de antropólogos, de sociólogos e agora apresenta grande dificuldade para quem inicia um curso de estudos religiosos, porque cada ciência quer trazer sua metodologia para o cerne da reflexão sobre as religiões e sobre o religioso. (1998, p. 41-42).

De qualquer forma, essas ciências têm contribuído para clarear, por estudos históricos, registros dos fatos e teorizações de cada autor, um tema que instiga o homem (que busca saber os mistérios da criação do mundo e de si mesmo): o sentimento religioso.

O sagrado, o transcendental, o divino, o religioso, o numinoso, enfim, conforme expõem Otto, Eliade, Terrin e outros pensadores do tema, encontram-se em todas as culturas, desde as mais primitivas, como as dos povos africanos de origens remotas – está-se diante da África negra, um grande continente de características ímpares, distinto dos demais povos do planeta pela cor da pele da sua gente, fenômeno que lhe custou muitos dissabores ao longo da história.

Saindo das esferas europeia e americana e dos estudos sobre religião pautados no cristianismo e no judaísmo (as religiões monoteístas oriundas do povo hebreu), encontram-se as expressões religiosas orientais, asiáticas e africanas. Milenares e divulgadas no Ocidente, as religiões orientais não são totalmente desconhecidas, pois as pessoas em geral já ouviram pelo menos falar em budismo, hinduísmo, confucionismo, taoísmo, islamismo. Porém as religiões africanas são pouco conhecidas. Também milenares, têm um cunho autóctone ou indígena e são relativas às diversas tribos dos países do continente africano. Não foram significativamente alteradas pelas religiões clássicas (cristianismo, islamismo, judaísmo, etc.) e se apresentam como mitologias pagãs (em relação ao cristianismo), cultuando um deus supremo (Olodumaré, Olorun, Ifá) e deuses menores em hierarquia (os orixás). Seguem linhagens étnicas tribais e recebem diversas denominações de acordo com as tribos ou tradições de cada grupo: mitologia yoruba (Nigéria, Benin), mitologia bushongo (Congo), mitologia efik (Nigéria, Camarões), mitologia dinka (Sudão), mitologia masai (Quênia), mitologia lozi (Zâmbia), mitologia zulu (África do Sul), etc.

Em uma espécie de diáspora,

A Mitologia Africana foi levada para as Américas pelos africanos escravizados, as de que mais se tem notícia são: a mitologia fon daomeana, mitologia yorubá, mitologia igbo, mitologia fanti, mitologia ashanti, mitologia angola, mitologia congo, mitologia bantu, que mais tarde tornou-se uma mitologia mestiça nas religiões afro-americanas, religiões afro-cubanas, religiões afro-brasileiras.²³

Hoje as mitologias africanas são estudadas no Brasil devido ao sincretismo religioso que se formou no país a partir da escravidão negra – um processo de mistura de povos africanos trazidos como escravos, seguido da miscigenação entre negro africano, branco e índio brasileiros, em fusão religiosa com o cristianismo católico, que resultou em práticas religiosas afro-brasileiras de várias denominações: candomblé, umbanda, catimbó, etc.

Um dos maiores estudiosos dessas práticas religiosas é Roger Bastide, sociólogo francês que morou e lecionou no Brasil por quase 20 anos. Em *As religiões africanas no Brasil* (1971), Bastide se declara autor “negro” brasileiro: “*Africanus sum* na medida em que fui aceito por uma dessas seitas religiosas,

²³http://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%B5es_tradicionais_africanas. Acesso em 11/10/2012 às 15:42:05.

considerado por ela como irmão na fé, com os mesmos deveres e os mesmos privilégios dos outros membros de grau igual ao meu” (orelha esquerda do primeiro e segundo volumes e p. 44). Assim, ele revela que seu trabalho é uma “experiência vivida”.

Nessa obra Bastide descreve e interpreta as religiões afro-brasileiras, analisando ainda a relação entre brancos e negros no Brasil. Ele inicia seu livro enfocando o ponto de vista ideológico quanto ao religioso, citando Marx, que considerava a religião como o ópio do povo na relação entre as classes sociais, divididas entre exploradores e explorados. Para os marxistas a religião teria nascido da miséria do homem. Bastide refere-se ainda a uma outra visão segundo a qual a religião teria nascido do medo do homem em relação ao mundo e a forças divinas sobrenaturais. Contrariamente a essas abordagens, o estudioso declara: “entretanto, a presença de forças religiosas não é sempre uma presença de medo, mas também de força, de paz ou de alegria. E dizendo isso, não aludimos unicamente ao cristianismo atual mas também às formas primitivas de religião” (BASTIDE, 1971, p. 11).

Quanto aos segmentos religiosos africanos no Brasil, ele expõe:

Os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões da África. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. O tráfico negreiro violou tudo isso. E o escravo foi obrigado a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas. (1971, p. 30)

[...]

A África enviou ao Brasil negros criadores e agricultores, homens de floresta e da savana, portadores de civilizações de casas redondas e de outras de casas retangulares, de civilizações totêmicas, matrilineares e outras patrilineares, pretos conhecendo vastos reinados, outros não tendo mais que uma organização tribal, negros islamizados e outros “animistas”, africanos possuidores de sistemas religiosos politeístas e outros sobretudo adoradores de ancestrais linhagens. (BASTIDE, 1971, p. 68)

Sobre a variedade de regiões africanas de onde vinham os negros, declara Bastide que “a África toda sempre participou do tráfico” (BASTIDE, 1971, p. 69). Ele escreve:

No começo todos os escravos vindos da África eram chamados “negros de Guiné”, mas não seria preciso tomar esta expressão ao pé da letra porque no século XVI a Guiné estendia-se do Senegal a Orange. Esses guinês chegados ao Brasil deviam ser autênticos bantos.

[...]

As religiões africanas que podiam teoricamente implantar-se no Brasil eram tão numerosas quanto as etnias para aqui transportadas. Entretanto, pode-se aqui fazer uma observação de ordem geral, a de que todas essas religiões, sem exceção, estavam estreitamente ligadas às famílias, às linhagens ou aos clãs. (1871, p.65-85, grifo noso).

Bastide faz a observação de que a bibliografia das religiões africanas é demasiado ampla e revela em sua obra algumas características comuns entre elas. Eram religiões politeístas; eram agrárias e urbanas; o culto predominante era aos ancestrais familiares; eram cultos pagãos (em relação ao cristianismo); construía-se uma mitologia com vários deuses ligados a elementos da natureza e da vida; sacerdotes eram intermediários entre os homens e os deuses; quanto à criação de divindades e pedidos de proteção, predominavam os interesses na sobrevivência da nação (atividades, utensílios, forças da natureza, chuva, tempestade, rio, terra, céu, ferro, forja, guerra, fertilidade); prosperidade da aldeia, grandeza da tribo; sua base era a relação com os mortos (ancestrais), com a presença constante do transe mediúnic (embora não com essa denominação), pois pessoas das tribos eram possuídas pelos ancestrais (espíritos) ou representavam deuses e divindades (entidades transcendentais); os homens (ou cada homem ou família) descendia de uma divindade; cada propriedade possuía um altar do deus familiar onde eram feitos os trabalhos religiosos; comunidades urbanas possuíam templos e santuários para a realização das grandes festas, para as cerimônias coletivas, dirigidas por um grão-sacerdote; eram animistas, com animismo²⁴ mais desenvolvido ou menos desenvolvido; muitas mitologias se ligavam a grandes famílias reais; etc. Segundo esse estudioso, as religiões afro-brasileiras despertaram o interesse dos investigadores apenas no fim do século XIX (BASTIDE, 1971, p. 33).

Bastide se refere ao sincretismo entre os deuses africanos e os santos católicos, devido à repressão do senhor branco aos costumes e crenças do escravo negro. Relata como os senhores deixavam os negros, na tarde de domingo e nos feriados, divertirem-se “à moda de sua nação”, para se alegrarem e trabalharem

²⁴“O termo **Animismo** foi criado pelo antropólogo inglês Sir Edward B. Tylor, em 1871, na obra *Primitive Culture (A cultura primitiva)*. Pelo termo **Animismo**, Tylor designou a manifestação religiosa imanente a todos os elementos do Cosmos (Sol, Lua, estrelas), a todos os elementos da natureza (rio, oceano, montanha, floresta, rocha), a todos os seres vivos (animais, fungos, vegetais) e a todos os fenômenos naturais (chuva, vento, dia, noite); é um princípio vital e pessoal, chamado de *ânima*, o qual apresenta significados variados. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Animismo>. Acesso em 12/10/12, às 18:05:23.

melhor – cantar e dançar em certos dias era um consolo para os escravos. Ele escreve:

“A música dos tambores abolia as distâncias, enchia a superfície dos oceanos, fazia reviver um momento a África e permitia, numa exaltação ao mesmo tempo frenética e regulada, a comunhão dos homens numa mesma coletividade”. (1971, p. 72-73).

No Brasil, ao mesmo tempo em que os negros trabalhavam nas fazendas, havia a escravidão urbana, pois nas cidades também era necessário o trabalho escravo. Dessa forma, tradições africanas passaram a impregnar o país em todas as camadas sociais. E os grupos e religiões originais se organizavam da forma como era possível a fim de manter vivos os seus cultos e as suas crenças. Documenta Bastide a esse respeito, referindo-se ao candomblé, que foi a versão religiosa mais marcante no país logo no início:

Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu ou Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, suas convenções, seus locais de culto. No Brasil, mesmo nas cidades “negras” do litoral, era impossível para cada “nação”, bem menos numerosa, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, tornar-se reduzida imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. Em lugar de confrarias especializadas, uma para Oxum, outra para Xangô e outra para Omolu, teremos apenas uma confraria, compreendendo simultaneamente as filhas de Oxum, as filhas de Xangô, etc. Por conseguinte, temos a concentração da África na seita (BASTIDE, 1971, p. 90).

Na África os cultos eram coletivos (BASTIDE, 1971, p. 96, 97), solicitando benefícios a toda a comunidade, como a fecundidade a mulheres, rebanhos e colheitas. Os africanos, na sua cultura de subsistência, pediam a abundância e a fertilidade com a intenção de verem aumentar suas famílias e não passarem fome.

Porém no Brasil ocorreu um fenômeno diferente, que Bastide designa de “seleção dos deuses”. Em razão de sua nova realidade, os negros deixaram de cultuar certos deuses. Não lhes interessava mais a fertilidade das mulheres, pois as crianças negras nasceriam escravas. Tampouco pediam a abundância das colheitas, que só lhes traria mais trabalho e sofrimento. Então certos deuses deixaram de ser cultuados. Bastide declara: “É assim que ocorre uma primeira seleção dos deuses; as divindades protetoras da agricultura são postas à parte, acabando por serem completamente esquecidas no século XX” (1971, p. 97). Em contrapartida, ganham mais expressão o deus da guerra (Ogum), da justiça (Xangô), da vingança (Exu). E mesmo esses deuses perdem certas características ligadas à vida das nações

africanas, a ferramentas de trabalho e à ordem cósmica, passando a ocupar lugar na ordem social, na luta contra o sofrimento diante da nova realidade de exploração racial e escravidão em terra estranha. Os negros começam a fazer trabalhos e medicamentos (filtros de amor) para as belas mulheres negras conquistarem os patrões brancos que as desejavam e as possuíam abusadamente; e a preparar

venenos poderosos que enfraqueciam o cérebro dos senhores, fazendo-os cair em inanição e morrer lentamente (chamavam-se essas plantas venenosas de “ervas para amansar os senhores”), ou ainda para fazer abortar as mulheres grávidas para não aumentar o número de escravos. (BASTIDE, 1971, p. 98).

Assim, passa a predominar uma intenção materialista nas práticas religiosas africanas desenvolvidas no Brasil. Afinal, como afirma Bastide, “o que preocupa de imediato o negro não é tanto o mito mas o rito, não é tanto o significado intelectual das cerimônias, como seu valor prático” (1971, p. 344). Porém tais práticas religiosas, de cunho utilitarista e imediatista, não são incoerentes em relação à mentalidade dos africanos, como atesta Bastide (referindo-se a Mary H. Kingsley, *West African Studies*), negando a existência de uma natureza mística dos negros:

A importância do transe nas religiões da África negra enganou os primeiros etnógrafos quanto à psicologia dos pretos. Os negros não são místicos; sua filosofia está, como por vezes se diz, mais próxima da filosofia dos anglosaxões que daquela dos asiáticos; é uma filosofia essencialmente utilitária e pragmática, onde o que conta é o sucesso apenas. O desejo do africano de ser burocrata, intelectual, funcionário, de usar *pince-nez*, e de ter uma Pasta Ministerial, não corresponde de modo nenhum a uma aspiração idealista, à aversão pela máquina e pelo trabalho manual, mas ao reconhecimento do *status* social superior dado pelos brancos a certas profissões em detrimento de outras. (BASTIDE, 1971, p. 100).

Na inferior e subalterna condição de escravos, os negros adotaram costumes e valores dos senhores brancos, até por uma questão de sobrevivência. E assim as matrizes religiosas africanas que eles trouxeram também se transformaram, adaptando-se à cultura do branco, ao cristianismo e ainda mesclando-se às religiões indígenas brasileiras (catimbó, pajelança, encantamento). Sobre essa mistura com o elemento indígena afirma Bastide:

Se se excluir a região do Maranhão onde o daomeano dominou, todo o norte do Brasil, da Amazônia às fronteiras de Pernambuco, será domínio do índio. Foi ele quem marcou, com profunda influência, a religião popular. [...] O negro importado integrou-se nesta religião; portanto, devemos dizer uma palavra logo de início para ver o que separa uma religião popular de origem indígena de uma religião popular de origem africana e para compreender

como, não obstante esta oposição estrutural, pode o negro aceitar-lhe o dogmático ou o ritual, naturalmente incluindo alguns elementos africanos. (1971, p. 243).

Tanto os cultos africanos quanto os indígenas receberam influências do catolicismo e do espiritismo no Brasil. A esse respeito continua Bastide:

Sob a influência do espiritismo, às antigas divindades tupis vão reunir-se os espíritos dos mortos, dos catimbozeiros célebres, dos quais alguns eram negros; por outro lado, resta sempre uma margem de nostalgia ou de remorso na passagem de uma religião a outra; daí, os mestres africanos irem se integrar, no reino dos encantados, ao lado dos mestres caboclos e assim criar, a par com a “linha indígena”, uma “linha africana”. (1971, p. 250).

Enfocando as religiões africanas do nordeste brasileiro, Bastide refere-se aos daomeanos, aos xangôs e aos candomblés. Os xangôs predominaram nos estados de Pernambuco, Alagoas e Sergipe, enquanto na Bahia prevaleceu o candomblé. Quanto aos nomes de “xangô” e de “candomblé”, ele afirma: “esta dualidade de nomes não nos deve iludir porque não são nomes dados pelos negros a seu culto e sim pelos brancos” (1971, p. 267).

Este é um traço a se destacar nas práticas religiosas africanas no Brasil: o trabalho que fez o branco em termos de aproveitamento, alteração, nomeação e toda uma adaptação dos cultos africanos. Pode-se dizer que, no Brasil, a África “cristianizou-se”, “embranqueceu-se” e depois “intelectualizou-se” – em um processo de quase “ocidentalização”. Sem preconceito ou sentimentos ideológicos, pode-se ainda pelo menos pensar (senão afirmar) que o Brasil usurpou não apenas do trabalho braçal do negro, mas também de suas crenças religiosas, apoderando-se delas e mudando a sua configuração de acordo com seus interesses.

Divididos em “nações” (ioruba, nagô, banto, doameano, gêge, etc.), os cultos africanos se naturalizaram no Brasil, adaptados e enriquecidos de novos elementos, abrangendo todo o país, de norte a sul, de leste a oeste, reconfigurando religiosamente o território nacional. Conforme Bastide, “as seitas religiosas, células africanas inseridas no tecido vivo da sociedade brasileira, não são células esclerosadas, moribundas, mas células vivas” (1971, p. 307). Como células vivas, sua tendência foi, naturalmente, expandir-se dentro da nova realidade.

Fruto dessas adaptações e o exemplo mais típico da criação dos brancos sobre tradições religiosas africanas (e indígenas) é a Umbanda (ou espiritismo de

Umbanda), seita crescente no Brasil. Sobre a Umbanda, escreveu Bastide há mais de 40 anos:

Se é difícil seguir historicamente os primeiros momentos de *Umbanda*, é igualmente difícil descrevê-los. Pois estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios. Algumas, mais próximas da macumba pelo espaço deixado aos instrumentos de música africana e à dança, outras mais próximas do espiritismo, outras, enfim, tendendo para a magia e a astrologia. (1971, p. 440).

Quase que em simbiose com a natureza, vivendo em densas florestas tropicais, o negro escravo tinha vasto conhecimento sobre as plantas. Ele trouxe esse saber da África, para diversas finalidades. Trouxe inclusive narcóticos, que se juntaram à farmacopeia indígena, e o resultado foi um largo uso das ervas nas práticas religiosas brasileiras indígenas e africanas.

1.2 FUNDAMENTOS DA UMBANDA

No pluralismo religioso brasileiro, destaca-se atualmente a Umbanda, como um segmento religioso em expansão, contando hoje com uma já bastante ampla literatura própria. A Umbanda é um importante fato social no país, até porque, enquanto tal, é uma religião genuinamente brasileira. Suas bases de estudo podem ser mais claramente delineadas na antropologia cultural – embora seja objeto também da sociologia (como toda religião e todo fato social).

Segundo historiadores e estudiosos da área, a Umbanda tem origens no candomblé e na macumba, ou melhor, nas matrizes religiosas africanas. Portanto o estudo da Umbanda não pode ser desvinculado das condições socioculturais dos negros escravos no contexto da sociedade dos brancos colonizadores – contexto para o qual foram transportados e abasileirados os cultos africanos.

Transplantada para o Brasil com a escravidão negra, a cultura africana integrou-se ao novo *habitat* de diversas formas, passando a compor o quadro cultural local em vários aspectos, como a culinária, a dança, a arte, a música e as práticas ritualísticas religiosas.

Os negros contribuíram com uma grande parcela para a formação da população brasileira. Pelo caldeamento seus descendentes e seus mestiços somam milhões. Persistem até hoje, no seio do povo, muitos de seus usos, costumes e alguns de seus hábitos alimentares. Termos de suas línguas nacionais, influenciados naturalmente pela semântica, incorporaram-se ao idioma português aqui falado. As suas crenças, das quais a principal foi a da nação nagô, dos povos sudaneses, diluíram-se na religião católica, num sincretismo de culto, onde se invocam santos sob nomes de divindades negras, e as práticas dos “terreiros” e “macumbas” denunciam origem africana. E a sua Medicina, feiticista e mágica, se não impressionou pela qualidade e se não fixou e nem progrediu, destituída que foi de qualquer noção científica, permaneceu, contudo, em sua faceta mística, disseminada e exercitada pelas baixas e até mesmo médias camadas da população inculta. Na Medicina popular, no folclore médico, sobrevivem traços acentuados das práticas africanas. (SANTOS FILHO, 1991, p.135).

Muitas dificuldades foram encontradas pelos africanos ao chegarem ao Brasil, pois tudo os afastava uns dos outros (as línguas, os costumes e as religiões), dessa forma em alguns momentos povos de nações inimigas foram obrigados a conviver nas mesmas fazendas lado a lado. Todavia, o sofrimento vivenciado por eles gerou um sentimento de solidariedade contra aqueles que os mantinham no cativeiro (VERGER, 2000, p. 20). Essa união entre povos de nações inimigas é justificável porque

O negro, ao contrário do branco, era arrancado à força de sua terra, transportado para um novo *habitat*, integrado numa sociedade que não era a sua e onde se encontrava numa posição de subordinação econômica e social. A escravidão ia destruir-lhe a comunidade africana aldeã ou tribal, sua organização política, as formas da vida familiar, impedindo a subsistência das estruturas sociais nativas. [...] E já, ao menos para os que não morriam durante o caminho, a miséria comum fazia nascer uma outra forma de solidariedade que não a antiga solidariedade tribal ou aldeã, e essa solidariedade, na medida em que as circunstâncias permitiam, continuou no Brasil. (BASTIDE, 1971, p. 64-66).

Nesse aspecto, há que se considerar que os negros eram propriedade e mão de obra escrava dos colonos brancos, enquanto que os índios não se deixaram escravizar. Outro item a se considerar nessa questão é que os índios, “donos” de matas e florestas inóspitas, que lhes serviam de abrigo e mesmo de ataque, levando-se em conta a existência de centenas de tribos desconhecidas na imensidão territorial do país, constituíam um perigo para o colonizador, enquanto que os negros, traficados da África, ficavam nos limites das propriedades dos senhores, acorrentados, marcados e vigiados pelos capitães do mato, porque pertenciam aos seus donos, inclusive com registro de propriedade, não tendo condições nem para fugir, em razão do desconhecimento do território brasileiro.

Assim, mantendo em cativeiro um bando de negros de cultura estranha, era conveniente ao branco aceitar que eles praticassem os seus rituais, que os acalmavam, dando-lhes condições psíquicas de continuarem a servir na exploração do trabalho.

Enfim, ao praticar uma política de resistência pacífica, os afrodescendentes não se desvincularam totalmente de suas origens religiosas e adotaram o sincretismo a fim de cultuar seus deuses ou divindades (orixás), substituindo-os por nomes de santos católicos, com o propósito de camuflar um aspecto cultural e religioso próprio diante da cultura e religião do opressor. Dessa forma os africanos não sofreram tantas pressões sociais por parte do branco europeu como aconteceu com os índios.

A união entre os africanos proporcionada pelo sentimento de luta contra o opressor fez com que o próprio governo, temendo uma revolta, incentivasse os batuques em dias de descanso, permitindo que os negros retomassem a consciência de suas origens e um sentimento de pertença a sua própria nação e de desprezo pelas demais.

O encontro com o mundo individualista ocidental e o mundo africano se deu por intermédio da colonização e das missões, que deram lugar a crises profundas e radicais. A maioria dos colonizadores era dominada por um espírito de exploração e de dominação: desprezaram a autoridade dos anciãos, desestruturaram as famílias, interferiram nas estruturas socioreligiosas e nos espaços geográficos, começando, assim, um processo de destruição das identidades dos povos negros com a imposição violenta e arbitrária de uma nova cultura e mentalidade, aquela de submissão aos brancos. Os missionários contribuíram com os governos coloniais e impuseram uma cultura e uma religião totalmente estranhas para aqueles povos. [...] Os portugueses acreditavam que havia melhores possibilidades de um africano se tornar “espiritualmente” português, se fosse católico romano. (Modlane, 1989, p. 12) (OLIVEIRA, *apud* SILVA; GOMES, 2006, p. 50).

Nesse contexto, “suas cantigas e suas danças, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam os Deuses da África” (VERGER, 2000, p. 23). Esses deuses da África são os orixás do candomblé e da Umbanda.

Tudo se fez como se uma fenda se abrisse entre os diversos níveis de sociologia em profundidade, no estágio dos símbolos, alargando-se para deixar intactas em grande parte as representações coletivas, os valores e mesmo as palpitações da consciência coletiva, enquanto desmoronavam as estruturas e as normas que a sustentavam. (BASTIDE, 1971, p. 64).

Embora com origens fincadas na cultura negra não-cristã presente na sociedade escravocrata do Brasil colonial, a Umbanda é hoje um sofisticado construto teórico com um código linguístico e imagístico próprio, representando uma convergência de elementos, cultos, mitos, ritos.

Propriamente falando, a Umbanda não é exatamente um segmento religioso em relação ao cristianismo. Na verdade é um subsegmento, considerando-se sua posição em relação a dois segmentos do cristianismo: o catolicismo e o espiritismo. Como concilia, ainda, cultos africanos (de onde veio originariamente) e cultos indígenas brasileiros, pode-se classificar como um subsegmento religioso sincrético.

Souza e Martino (2004) expõem que a sociologia da religião realizada no Brasil sempre foi a do catolicismo, pelo fato de essa ser a religião predominante no país. Com a modernização e desenvolvimento, a sociedade brasileira se tornou mais livre, ocorrendo também o declínio do catolicismo. Com o advento da República, em 1889, e o estabelecimento da laicidade do Estado brasileiro, o painel religioso começou a se modificar abertamente, demonstrando crenças antes ocultadas. Eles escrevem:

Cultiva-se a ideia de que ser brasileiro é igual a ser católico. Mas a liberdade do exercício de outros cultos e religiões coloca a possibilidade histórica e real de uma pluralidade religiosa antes inexistente.

Os “terreiros” – lugar de culto do candomblé e da macumba – deixam de ser o que foram até então: casos de polícia. A definição das esferas do Estado e da religião – ainda que mais formal do que efetiva, por bastante tempo – funda o princípio moderno da “liberdade religiosa” no país. Abre-se o campo religioso à concorrência de diversos credos. De lá para cá, mais de cem anos se passaram e a sociedade mudou. A concorrência passou do campo do possível ao do real. (SOUZA; MARTINO, 2004, p. 29-30).

Abriam-se, portanto, as esferas do sagrado e do divino para outras realidades e práticas. Segundo Guerriero:

A secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso, uma vez que, não havendo as amarras das instituições religiosas, o indivíduo pode manipular os bens simbólicos construindo seus arranjos religiosos sem medo de quebrar o eixo central em que está apoiado. (apud SOUZA; MARTINO, 2004, p. 168).

Em termos doutrinários, uma primeira cisão ocorreu no tradicional quadro religioso dualista brasileiro (formado oficialmente de católicos e protestantes) a partir da década de 70, quando têm início os estudos religiosos no país, conferindo ao espiritismo o *status* de religião. A esse respeito observam Souza e Martino no

prefácio da sua obra *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*:

Os artigos aqui reunidos delineiam algumas explicações possíveis, tendo como referência e ponto de apoio a obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, um dos fundadores da sociologia da religião. Quando foi publicado em 1973, seu livro *Católicos, Protestantes, Espíritas* dividiu as pesquisas em sociologia da religião no Brasil em duas fases. De certa maneira, parafraseando Engels, esse livro levou a pesquisa da fase “utópica” a uma nova, a “científica”. A partir de dados empíricos coletados por uma equipe de pesquisadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), Camargo desenvolveu um quadro teórico sistemático dos estudos de religião no Brasil. (SOUZA; MARTINO, 2004, p. 8-9).

A história da Umbanda e o seu delineamento como religião têm ainda muitos pontos obscuros e desconhecidos. Muitos dados divergem entre os autores e muitas linhas diferentes de Umbanda foram produzidas no Brasil. Porém já existe um corpo razoável de produção segura e confiável relatando sua história e expondo os princípios básicos desse segmento religioso.

Linhares dizem na apresentação da sua obra *Memórias da Umbanda do Brasil*:

Ao longo de três décadas temos procurado resgatar a memória da Umbanda por meio de diversas obras e em nosso blog. A história da Umbanda é uma grande pesquisa em construção, por isso, sempre que novos documentos se apresentam, procuramos fazer a sua divulgação para que cada vez mais os umbandistas conheçam as origens e o desenvolvimento histórico da sua religião. (LINHARES *et al*, 2011, p. 23).

Linhares refere-se a uma realidade de discriminação contra os umbandistas e declara que a situação está mudando:

Já dissemos centenas de vezes, e milhares de irmãos já sentiram na pele a dificuldade de ser umbandista. Nestes cem anos de Umbanda, devido a muita coragem, trabalho e amor aos Orixás, a comunidade umbandista, pouco a pouco, foi conseguindo seu espaço com respeito. Lentamente foi desmistificando a religião e mostrando às pessoas que Umbanda não é uma seita que atende a qualquer tipo de necessidade das pessoas, incluindo o mal a seus inimigos. Ao contrário disso, mostrou ser uma religião que recebe aqueles que necessitam de cura, de amparo, de conforto e de amor. O umbandista era chamado de macumbeiro, a oferenda de macumba e uma reunião de umbandistas era *coisa* a se temer. (2011, p. 27).

Bastide (1971) fornece algumas informações gerais sobre a Umbanda:

Primeiramente, o que significa a *Umbanda* para os seus adeptos? Que realidade mística se designa pela palavra de misteriosas ressonâncias? A etimologia do termo é clara. *Umbanda* deriva do Banto, *Quimbanda* (raiz:

ybanda), que em Angola designa o chefe supremo do culto. (1971, p. 441).

Segundo Bastide, a Umbanda faz remontar ao continente africano em sentimento de nostalgia; mas ele se indaga sobre uma origem da Umbanda na Índia, no Egito e no continente perdido de Lemúria, como afirmam alguns estudiosos do tema. E continua, voltando-se para as tradições africanas:

O espiritismo de Umbanda não somente retém os elementos essenciais da macumba²⁵ ou do candomblé, mas ainda conserva, da religião africana, o sistema de correspondências místicas entre as cores, os dias, as forças da natureza, as plantas e os animais.

[...]

Por isso mesmo tais correspondências nos afastam de um espiritismo de falanges de mortos dirigidas por divindades africanas, índias, pelos santos católicos, ou pelos chefes das legiões do espaço, para nos aproximar do ocultismo; Umbanda se torna a forma africana da magia branca. (1971, p. 447).

Negrão, na obra *Entre a cruz e a encruzilhada*²⁶ (1996), fornece uma visão histórica sobre a Umbanda no estado de São Paulo e apresenta resultado de buscas sobre as origens desse culto introduzido no Brasil pelos escravos negros. Teoricamente ele se baseia em Bourdieu, com a noção de *campo religioso*, e ainda em Weber, que se preocupava “com as formas originais de desenvolvimento das tradições religiosas” (NEGRÃO, 1996, p. 21).

Negrão considera um pouco defasados os estudos sociológicos sobre a Umbanda, embora tenham muitos aspectos atuais. Ele julga que Renato Ortiz, Roger Bastide e Maria Tereza Camargo deram grandes contribuições ao estudo da

²⁵A palavra “macumba”, com diversos significados, acabou se fixando popularmente no Brasil com sentido pejorativo. “O termo **Macumba** é utilizado primeiramente como designação genérica dada a vários cultos sincréticos afro-brasileiros”. Outros significados:

- *Macumba*, na acepção popular do vocábulo, é mais ligada ao emprego do ebó, feitiço, “despacho”, coisa-feita, mironga, mandinga, muamba;
- Palavra usada no sentido pejorativo para se referir ao candomblé ou à umbanda;
- Diz-se mais comumente macumba que candomblé, no Rio de Janeiro, e mais candomblé do que macumba, na Bahia.

Segundo Câmara Cascudo, “mais tarde o termo genérico ‘macumba’ foi substituído por Umbanda”. Paulo Barreto/João do Rio (*As religiões no Rio*, 1904) refere-se ao termo “macumba” como feitiço. “Macumba era definida por toda e qualquer manifestação mediúnica de curandeiros, pais-de-santo, feiticeiros, charlatões, e todos aqueles que se dispunham a intervir junto às forças invisíveis do além apenas em troca de dinheiro e poder”. Ver: marmoteiro.

Prandi (1991) expõe: “E a macumba carioca, portanto, pode bem ter se organizado como culto religioso na virada do século, como aconteceu também na Bahia”.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Macumba>. Acesso em 19/10/12, às 07:35:46

²⁶ Esse título é bastante sugestivo, representando a dualidade da Umbanda: de um lado a cruz, símbolo do cristianismo; de outro a encruzilhada, um dos locais onde são deixadas oferendas aos orixás (fenômeno que não existe no cristianismo). Na Umbanda, os dois símbolos (cruz e encruzilhada) convivem harmoniosamente.

Umbanda, porém “não esgotaram as perspectivas de análise possíveis nem captaram as suas tendências mais atuais de desenvolvimento” (*apud* NEGRÃO, 1996, p. 25). Em seu ponto de vista, esses pesquisadores se preocuparam mais com o estudo teórico para a legitimação da Umbanda do que com “a Umbanda vivida na realidade cotidiana dos terreiros, mais próxima da vida real das populações periféricas”, “preocupadas com seus problemas imediatos”²⁷ e não com outras considerações

teóricas sobre o culto. Negrão se propõe realizar um trabalho mais amplo, que contemple as duas realidades, a teoria e a prática da Umbanda:

No presente estudo propomo-nos a levar em consideração ambas as formas da Umbanda, a das federações e a dos terreiros, em suas especificidades, convergências e oposições, compondo um quadro mais amplo e mais atualizado do que o realizado até então. (1996, p. 26).

Negrão analisa o trabalho de Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, 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), que foi uma reação de resistência dos negros ao movimento de desagregação dos seus cultos. No capítulo intitulado “O negro católico ou protestante”, da sua obra *As religiões africanas no Brasil*, Bastide cita Herskovits, que enxerga ao invés de “assimilação” um processo de “reinterpretação” na atitude do negro perante as religiões praticadas no Brasil:

²⁷ Esta é uma característica marcante na grande maioria do público que procura a Umbanda: a solução para seus problemas pessoais, materiais e existenciais, por meio da orientação das entidades, que indicam medicamentos, “trabalhos de descarrego”, fazem a limpeza do corpo da pessoa por meio do “transporte” (afastamento de espíritos malignos). O público já internalizou a ideia de que as entidades invocadas na Umbanda servem as pessoas em seus desejos e necessidades. Portanto a maior parte de quem procura a Umbanda o faz com uma postura prática, utilitarista e interesseira (no sentido de resolver seus problemas e interesses particulares, como negócios, relações afetivas, doenças, vida pessoal). E não há o mínimo constrangimento nessa postura, porque a casa de Umbanda já sabe o que move o grande público. Portanto, mais que uma casa de oração, a casa de Umbanda é um local de resolver problemas.

A princípio, convertendo-se ao catolicismo, e às vezes, mais tarde, ao protestantismo, não introduziu ele [o negro] valores arcaicos herdados da África, na maneira pela qual concebeu ou viveu esse catolicismo e esse protestantismo? A questão se impõe, tanto mais que Herskovits insistiu muito, em seus recentes estudos sobre o fenômeno da “reinterpretação”, e sustenta que o catolicismo do negro não é senão um prolongamento ou uma generalização do culto dos orixás em cultos dos santos, assim como o seu protestantismo não é senão a perseguição obstinada do transe a todo custo, no interior de um cerimonial imposto ou aceito de fora. (BASTIDE, 1971, p. 473).

Na análise de Bastide, a escravidão destruíra o regime familiar original dos escravos, o que impedia que os negros realizassem no Brasil os cultos da sua tradição ancestral. Porém o culto²⁸ original estava tão entranhado nas etnias “da África negra que deixou [...] um certo número de atitudes mentais, de formas de comportamento e de tendências sentimentais entre os escravos, como entre os crioulos, educados por esses escravos” (1971, p. 185). Bastide cita um exemplo significativo a ser considerado pelas religiões espiritualistas: “a importância do enterro, dos rituais de separação entre os vivos e os mortos, a ideia de que as almas dos falecidos reuniam-se à grande família espiritual dos ancestrais no outro lado do oceano” (1971, p. 185). Cita ainda trecho de matéria jornalística de Florestan Fernandes em que ficam claras tanto a discriminação contra o negro quanto a rejeição deste à religião dos brancos:

Ou ainda em toda uma série de provérbios que ressaltam a impossibilidade do negro tornar-se cristão: “O negro se confessa mas não toma a comunhão”, “O negro não entra na igreja, espia por fora”, “O negro não acompanha a procissão, corre atrás dela”. (*apud* BASTIDE, 1971, p. 186).

Bastide, no capítulo “As sobrevivências religiosas africanas”, pergunta-se “em que medida o catolicismo do negro adulterou as religiões africanas” (1971, p. 181). O negro aceitava o batismo e a religião do branco porque era obrigado, pois isso “melhorava seu *status* social, sem o que os negros crioulos caçoavam dos africanos ‘pagãos’, chegando mesmo a injuriá-los, enquanto os brancos os tratavam como animais ‘sem alma’” (1971, p. 181). Porém essa era uma conversão artificial. Os negros decoravam orações católicas sem lhes apreender o sentido. E nem a catequese dos jesuítas, usando padres da África ou alguns negros mais acessíveis e afeitos ao catolicismo, obteve o sucesso desejado. Bastide cita o pesquisador Nina Rodrigues, que afirmou ter havido, no período escravista, “a ilusão da catequese”.

²⁸ Na verdade, à luz da antropologia, todo um núcleo étnico-mítico.

Continuando sua análise sobre obras que tratam da Umbanda, Negrão percebe o mérito de Maria Helena V. B. Concone já no próprio título da obra *“Umbanda: uma religião brasileira”*²⁹, porque de fato a Umbanda é tida, por praticamente todos os pesquisadores, como uma religião cunhada no Brasil.

Negrão analisa o trabalho de Renato Ortiz, para quem a Umbanda não foi exatamente sincretismo, mas “síntese”, “no sentido positivista”, entre católicos, afro-brasileiros e kardecistas, “que se fundiram de forma a gerar um produto novo” (NEGRÃO, 1996, p. 30).

Esse autor julga excelente a análise de Fernando G. Brumana e Elda G. Martínez, que veem na Umbanda “um código de percepção e ação pelo qual a visão de mundo subalterna da sociedade se elabora e manifesta” (NEGRÃO, 1996, p. 33). Assim, para esses dois estudiosos, a Umbanda seria uma “elaboração da subalternidade”, “o sentido subalterno da realidade brasileira” (*apud* NEGRÃO, 1996, p. 33).

Em seu estudo (*Entre a cruz e a encruzilhada*, 1996), Negrão retrata a situação da Umbanda no início do século XX, por volta dos anos 1910, quando a imprensa e a polícia combatiam as práticas religiosas que iam de encontro ao pensamento da alta sociedade. Falava-se na época em “alto” e “baixo” espiritismo.

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 curanderismo 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. (NEGRÃO, 1996, p. 57).

Todos esses relatos demonstram como a Umbanda do Brasil teve uma história palmilhada de interpretações errôneas e preconceituosas, tendo se tornado um culto reconhecido socialmente por meio de muita luta dos que se encantaram com ela e que defendiam a causa dos negros – observações feitas atualmente constataam que hoje são raros os negros nos cultos de Umbanda, em muitas regiões do país, sendo os seus frequentadores quase que exclusivamente brancos.

1.2.1 História da Umbanda

²⁹É uma tese de doutorado da autora, um estudo pioneiro sobre a Umbanda (NEGRÃO, 1996, p. 29).

Escreve Orphanake:

Esta Umbanda atual, praticada na maioria dos terreiros, é baseada em quatro ramos diferentes no aspecto exterior de cada um, mas análogos em seu conteúdo. O primeiro ramo foi fornecido pelos cultos de nações, trazidos pelos escravos negros que vieram da África; o segundo foi imposto pelo catolicismo, religião dominante àquela época; o terceiro veio dos indígenas brasileiros, que, juntando-se aos rituais africanistas, deu-lhes boa contribuição; e o quarto ramo deu-se pela assimilação da mediunidade regular e da filosofia kardecista, cujos conceitos acerca da Espiritualidade são as mais lindas e perfeitas aparecidas até hoje. (1989, p. 12).

Alguns autores afirmam que a Umbanda, religião brasileira, tem suas origens próximas na África, mas suas raízes remotas encontravam-se na Atlântida, o “Continente Perdido”, e também no antigo Egito e entre os hebreus.

Baptista de Oliveira, em relação à origem da Umbanda, escreve: “Umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África Oriental, ou seja, do Egito, da terra milenar dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo” (*apud* CUMINO, 2011, p. 49). Como o Egito não era cristão (até por razões cronológicas), depreende-se que a Umbanda original cultuava outros deuses – apresentando, porém, no Brasil, o culto aos orixás, que se mescla com o cristianismo. Nesse sentido, Verger, em *Notas sobre o culto aos orixás e voduns* (2000), refere-se aos “cultos prestados nas Américas a certos deuses da África, trazidos pelos negros durante o tráfico dos escravos” (VERGER, 2000, p. 13). Ele expõe que descendentes daqueles negros, fiéis às suas crenças, mantiveram os ritos de seus antepassados.

Quanto à etimologia do termo “Umbanda”, os autores divergem, havendo vários entendimentos. Para alguns autores, na sua origem atlante³⁰, há 70.000 anos, a palavra “Umbanda” era escrita como “Aumbandhã”, significando “A Luz Divina”.

Outros historiadores desse tema expõem origens diferentes. Prestes, em *Umbanda: crença, saber e prática* (1997, p. 11-12), apresenta quatro definições: o professor Arthur Ramos afirma que “a palavra *umbanda*, significando “feiticeiro” ou “sacerdote”, veio do dialeto banto³¹”; para H. Chatelain, em sua obra *Folk Tales of*

³⁰Registro feito no livro *Umbanda, essa desconhecida*, de Roger Feraudy, 2004, p. 22.

³¹“Banto é uma língua e não um povo. “Ao contrário do que muita gente acredita, os bantos não são um povo, nem sequer são uma etnia. Banto é um tronco linguístico, ou seja, é uma língua que deu origem a diversas outras línguas africanas. Hoje são mais de 400 grupos étnicos que falam línguas bantas, todos eles ao sul da linha do Equador”. <http://educacao.uol.com.br/historia/bantos.jhtm>. Acesso em 15/10/2012, às 16:52:35

Angola, “a acepção do termo umbanda é ‘arte, lugar de macumba ou processo ritual’”; com origem na Lemúria, Atlântida, a palavra “Umbanda” veio de uma “deturpação dos mantras *Aum* (Deus, glória), *Ban* (conjunto sistema) e *Dan* (lei, norma) ou ‘Conjunto das Leis Divinas’”; “outros, em relação ao termo angola-banto que o relaciona à feitiçaria, traduzem-no como ‘Arte de Curar’ ou ‘Magia de Cura’”.

Porém Alexandre Cumino, em *História da Umbanda, uma religião brasileira* (2011), afirma: “A palavra Umbanda já existia na África antes de surgir a religião de Umbanda no Brasil; aqui e lá essa mesma palavra se refere a práticas rituais que guardam semelhanças e diferenças” (CUMINO, 2011, p. 47). Sob o ponto de vista desse autor, a Umbanda tem várias origens diferentes. E ele faz um protesto, referindo-se ao Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em outubro de 1941:

O que verificamos nesse Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda é uma necessidade de “desafricanização” da religião. Alguns expositores reconhecem uma origem africana para a Umbanda, como vimos anteriormente, no entanto, não se orgulham dessa raiz e vão buscar, além da África, outras culturas e civilizações que justifiquem uma superioridade da Umbanda. (CUMINO, 2011, p. 51).

Cumino traz o depoimento de Tata Tancredo da Silva Pinto, “presidente perpétuo” da Congregação Espírita Umbandista do Brasil, defensor da origem africana da Umbanda e de uma ideologia umbandista. Ele foi o “maior defensor da origem africana da Umbanda ou, se preferir, da Umbanda Afro-brasileira” (CUMINO, 2011, p. 52):

Uma das maiores confusões em que esses senhores incorrem é sobre a interpretação da palavra Umbanda. Muitos pensam erradamente ser Umbanda uma determinada nação. Eis um conceito totalmente errôneo. Umbanda é uma seita, professada dentro dos cultos afro-brasileiros, e dentro dela existem várias nações, como: Omolocô, Keto, Nagô, Cambinda, Angola e outras mais. [...] Dessa maneira, unidos os sacerdotes, iniciados e demais negros professantes de outros cultos, fundiram-se em torno da UMBANDA, pois assim podiam eles praticar os seus cultos, e ao mesmo tempo, esquecerem os maus-tratos recebidos. Ressalte-se que, inteligentemente, os sacerdotes aceitaram a forma de UMBANDA, respeitando eles o culto e o original autêntico. O gênero UMBANDA nasceu, por conseguinte, de uma unificação de cultos e o próprio nome assim analisado não tem outro significado que não seja este. (CUMINO, 2011, p. 53).

Interpretação semelhante oferece Bastide (1971, 441), ao expor que a palavra “umbanda” vem do banto “quimbanda”, termo derivado da raiz “ymbanda”.

Até a inauguração da Umbanda como religião brasileira e como prática de rituais com a incorporação de espíritos de negros, índios e caboclos, em diversos lugares já havia incorporações de espíritos ancestrais de pretos velhos e caboclos, fazendo caridade prática às massas populares do Brasil. Nessa época o espiritismo³², de legado europeu, era uma religião de elites pensantes do século XX (PRESTES, 1997, p. 10). Quanto ao caráter de popularidade e humildade da Umbanda em comparação com a maior sofisticação intelectual do espiritismo kardecista, escreve Prestes que a Umbanda representava, ao ser implantada no Brasil, “o advento de um espiritismo mais simples, mais humano, tocando de perto a singeleza de nosso sofrido povo” (1997, p. 11).

A Umbanda, uma vertente da categoria “espiritualista” e oriunda da mistura de espiritismo (kardecista), pajelança (indígena), catolicismo (rezas, santos e símbolos), rosacruz (estudos de mestres da luz), magia comum (populares), filosofias orientais (espiritualidade e meditações) e cultos africanos (pretos velhos e entidades orixás), constitui-se como uma única religião, com data de inauguração e comemoração, no Brasil, em 15 de novembro de 1908, com a comunicação espiritual dada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, por meio do médium Zélio Fernandino de Moraes.

Nas palavras de Feraudy:

No final do século XIX a antiga Aumbandhã renasce finalmente em solo brasileiro e por sucessivas corruptelas leva o nome de UMBANDA – a Luz Divina.

Um espírito venusiano, de nome Thamathaê, pupilo do primeiro que veio para o antigo continente de Mu, em tempos imemoriais, o sagrado Sanat Kumara, o senhor do mundo, e que ainda hoje vela pelo planeta com o coração amoroso de pai, é designado para trazer o comunicado aos homens, apresentando-se então pela primeira vez, no início do século XX, através da mecânica da incorporação.

E o mundo da umbanda sagrada conhece então seu fundador, que se apresenta humildemente como o Caboclo das Sete Encruzilhadas, numa alusão aos sete planos da manifestação, aproveitando a herança xamânica de nosso povo para criar um corpo de ilusão que fosse facilmente compreendido e aceito.

Quantos mistérios estavam perdidos ou ocultos na cultura umbandista, em função de sua história milenar e de sua proposta primeira em fazer um maior número de adeptos num menor tempo possível, o que possibilitou o culto se alastrar entre os humildes, pois deles não se exigia maiores

³² Doutrina dos Espíritos codificada por Allan Kardec, vinda a público em 1857 com a publicação de “*O Livro dos Espíritos*”. “Como especialidade, *O Livro dos Espíritos* contém a doutrina espírita; como generalidade, prende-se à *doutrina espiritualista*, constituindo-se uma de suas faces. Essa a razão por que traz no cabeçalho do seu título as palavras: *Filosofia espiritualista*” (*O Livro dos Espíritos*, 1989, p. 3).

estudos ou entendimento, além do trabalho contínuo na caridade e no amor desinteressado! (2004, p. 22-23).

Na obra *Entre a cruz e a encruzilhada* (1996), Negrão historia a Umbanda desde as suas origens à atualidade, mostrando a discriminação, o preconceito, a perseguição, a apropriação política, a ideologia subjacente em movimentos diversos e finalmente o reconhecimento oficial da Umbanda. Esse autor relata que, no período de 1953 a 1970 (1996, p. 67-102), houve uma institucionalização da Umbanda, que ocorreu com diversos episódios marcantes de combate e perseguição. Ele constata terreiros de Umbanda registrados em cartórios, a partir de 1929, mas “travestidos de centros espíritas” (NEGRÃO, 1996, p. 67). Com a redemocratização de 1945, cessou o “combate sistemático à Umbanda nascente, por conta da política populista que se instaura a partir de então” (NEGRÃO, 1996, p. 75).

Negrão declara que “a Umbanda paulista gravitou em torno do movimento carioca, ao longo das décadas de 30 e 40” (NEGRÃO, 1996, p. 76). Mas, já nos anos de 1950, começam a ser criadas as federações de Umbanda legalizadas em São Paulo. Segundo Negrão, Getúlio Vargas tinha grande prestígio entre os umbandistas e dizia-se que ele professava essa religião, inclusive sendo médium (NEGRÃO, 1996, p. 82).

A “década de 50 foi o momento da grande campanha encetada pela Igreja contra o Espiritismo em geral e a Umbanda em particular” (NEGRÃO, 1996, p. 83). A imprensa se torna porta-voz dessa campanha, publicando notas quanto à

Proliferação verdadeiramente espantosa desses centros de superstição, leviandade, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos católicos, num sincretismo bárbaro de necromancia, magia, politeísmo, demonolatria e heresia. (NEGRÃO, 1996, p. 84).

Escritores, intelectuais, políticos, editores de jornal concordavam com esse posicionamento. Nesse sentido, declara Negrão: “Pode-se concluir que a Umbanda, em fins da década de 50, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista” (NEGRÃO, 1996, p. 85).

No fim da década de 60, a igreja católica entra em conflito com o regime militar já enrijecido, fato que de certa forma trouxe um bom momento para o movimento umbandista, conforme atesta Negrão: “Neste contexto, a aproximação já iniciada entre a Umbanda e os governos militares que se sucediam torna-se mais

ampla” (NEGRÃO, 1996, p. 100). Contudo, embora atacando os militares, a igreja católica não recrudescer seu ataque à Umbanda. O sacerdote Boaventura Kloppenburg, “um frei que compreende”, publica o ensaio “Uma Nova Posição Pastoral perante a Umbanda”. E completa Negrão quanto à nova posição católica em relação à Umbanda: “Sem dúvida, a violência da repressão simbólica não tinha mais lugar na Igreja de João XXIII e Paulo VI” (NEGRÃO, 1996, p. 100).

E a Umbanda firmava-se cada vez mais, principalmente depois do seu reconhecimento pelo governo, embora “este reconhecimento oficial da Umbanda por parte do governo paulista inseriu-se no jogo do clientelismo político e das trocas eleitorais” (NEGRÃO, 1996, p. 110). “Em 1976 realizou-se o II Seminário Paulista de Umbanda, desta vez com uma ambição maior, a de padronizar as chamadas “sete linhas da Umbanda”” (NEGRÃO, 1996, p. 114).

Parte dos umbandistas cristianizava-se e parte mantinha-se presa às raízes africanas, próximas do candomblé – dessa forma, “surgia o Umbandomblé”. C. P. Ferreira de Camargo, diz que havia um *continuum* na umbanda, formado de gradações “entre um polo branco-kardecista e outro negro-candomblecista” (*apud* NEGRÃO, 1996, p. 123). Ele cita ainda a imprensa, que, com base na obra *O que é a Umbanda*, de Cavalcanti Bandeira, publicou, em 1978, matéria com o título: “Umbanda, Não. Umbandas: Elas São Muitas. Quatro, pelo Menos” (NEGRÃO, 1996, p. 123).

O início da década de 80 não foi bom para a Umbanda. Diz Negrão: “Foi quando o crescimento da Umbanda realmente arrefeceu seu ritmo” (NEGRÃO, 1996, p. 131). Houve grande redução do número de terreiros. Uma matéria jornalística chamou a atenção: “A Umbanda sempre interessou aos governos” (NEGRÃO, 1996, p. 133). Negrão registra que “com a derrota do PDS em São Paulo e a ascensão do PMDB, quebrou-se sem apelações a rede clientelística montada em torno dos governos estadual e municipal em que a Umbanda ocupava posição destacada” (NEGRÃO, 1996, p. 137).

Porém, no fim da década de 80, há uma reação de crescimento. Houve o episódio das “comemorações dos noventa anos de Mãe Menininha” (NEGRÃO, 1996, p. 138). E logo ocorreu uma articulação da Umbanda com o governo de Orestes Quécia.

Na década seguinte, finalmente se deu a legitimação da Umbanda, com identidade em seu sincretismo e erguida à condição de teologia. Registra esse autor, enfatizando o papel das federações da Umbanda na sua institucionalização:

Não obstante as idiosincrasias de cada terreiro e as influências religiosas que os atingem diferencialmente, há na Umbanda um universo simbólico comum claramente delineado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro. As tendas ou terreiros constituem-se no *locus* por excelência da produção e reprodução do sagrado; neles foram gerados os mitos primordiais da Umbanda consubstanciados nas figuras dos Caboclos, Pretos Velhos e Exus, secundados por inúmeros outros de elaboração mais recente. Uns e outros, arquétipos da condição do brasileiro subalterno ou de outras condições sociais vistas sob sua ótica, transmutados em deuses mediante processo de inversão 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 nos limites de suas unidades, não fosse a atuação dos líderes federativos. Nas demandas por legitimação que os motivaram, buscavam racionalizar mitos e ritos espontaneamente gerados nos terreiros, submetendo-os ao crivo de suas motivações ideológicas; teológicas, no caso (NEGRÃO, 1996, p. 145, grifo nosso).

Para esse pesquisador, há uma ideologização do mítico (1996, p. 146), realizada pelos líderes federativos da Umbanda e por intelectuais. Esse processo de ideologização teria começado na década de 30, no Rio de Janeiro, indo para outros estados, inclusive São Paulo. Afirma o autor que:

Os responsáveis “foram indivíduos de classe média, grande parte dos quais originalmente kardecistas, que adentraram os cultos afro-brasileiros por cuja pujança espiritual se sensibilizaram, mas tentaram conformá-los à sua imagem e semelhança: branca, cristã e racionalizada. (NEGRÃO, 1996, p. 146).

Ele percebe também em líderes umbandistas uma “afirmação do caráter nacional da Umbanda” e um “ufanismo brasileiro” – “talvez herdado do kardecismo em sua interpretação de Chico Xavier, para o qual o Brasil seria a “Pátria do Evangelho, Coração do Mundo” (NEGRÃO, 1996, p. 148).

Negrão acrescenta a essa ideia sobre a ideologia de brasilidade da Umbanda: “Além disso, a presença do Caboclo-índio-aborígine e do africano-escravo brasileiros como figuras centrais do panteão umbandista garante o caráter nacional apregoado” (NEGRÃO, 1996, p. 148).

Esse autor registra que “o *boom* do Umbandomblé’ da década de 70 foi concomitante com o grande crescimento de filiações ao Soucesp” (p. 152). O Soucesp (Supremo Órgão de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo) foi organizado pelo tenente da PM Hilton de Paiva Tupinambá, em 1976. Congrega as

União Regionais de Umbanda (Uru). Nessa sua obra ele cita e descreve diversas associações de umbanda brasileiras, principalmente paulistas, e destaca o papel delas na consolidação e na legitimidade da Umbanda como religião e movimento social. Assim se construiu a autoimagem da Umbanda. O autor escreve:

A auto-imagem da Umbanda foi se moldando ao longo destes sessenta anos em que, de forma conduzida, passou do extremamente fragmentado ao relativamente unificado, do predominante negro ao intencionalmente branco, de construção cultural de quase marginalizados à expressão dos interesses de classes médias. (NEGRÃO, 1996, p. 165).

O autor ainda registra uma mudança no nome das casas de Umbanda. De “terreiro” (termo muito conotado, que lembrava a macumba), passando por “roça” (designação característica do candomblé), fixou-se durante um tempo em “tenda” ou “tenda espírita de Umbanda” e finalmente chega, aos poucos, aos termos “templo” e “igreja”. Ele observa que há uma fuga ao termo “terreiro”. Em suas palavras:

Pode-se concluir que a fuga ao terreiro, a passagem inicial à tenda e final à igreja significam o abandono das raízes mágicas e negras e a assunção de um *status* religioso, de acordo com as vigências culturais ocidentais. Expressam, ao nível de identidade pretendida, as tentativas de racionalização e moralização levadas a efeito na busca de legitimidade sempre crescente. (NEGRÃO, 1996, p. 167).

Diversos outros autores podem ser citados na elaboração da história da Umbanda a partir dos primeiros registros realizados no Brasil sobre esse culto de origem africana.

Feraudy, em *Umbanda, essa desconhecida* (2004), apresenta o surgimento da Umbanda no Brasil como uma verdadeira apoteose, deixando antever que foi uma glória esse país ter sido escolhido para o renascimento do sagrado culto milenar, em um movimento do qual participaram, abnegadamente, altas entidades espirituais. Ele diz:

Com o decorrer de milhares de anos, sua trajetória e seu entendimento ficaram velados através dos tempos e da história, assim como um dia também foi velada a palavra sagrada. Ressurgido no astral por ordem dos maiores sidéreos, o Projeto Terras do Sul inicia, em terras americanas, o resgate do antigo culto, quando então, novamente, o Triângulo Fluídico é traçado sob os céus do Brasil. Centenas de entidades, de diferentes cadeias de evolução, que desde o princípio trabalharam arduamente no desenvolvimento da raça humana no planeta, se engajam espontaneamente no projeto, alijando-se novamente de desfrutar dos paraísos cósmicos de seus planetas de origem, apenas por amor ao homem da Terra (FERUADY, 2004, p. 22).

No entanto, por mais sagrada e bem-intencionada, a Umbanda, durante muito tempo, sofreu discriminação e perseguição no Brasil, em ostensivas e abertas atitudes fundamentalistas. Relata Prestes, descrevendo ações repressoras e modos de defesa de umbandistas:

Naquele tempo todos os cultos afros eram cruelmente perseguidos pela polícia e autoridade. Para disfarçar, colocavam vigias que assoviavam quando alguém se aproximava. Na mesa deixavam velas e imagens católicas para dizer, se inquiridos, que era “Novena” para o santo. (1997, p. 12).

Bastide (*apud* Ortiz, 1999, p. 17), inicialmente, a considerava como uma “religião negra, resultante da integração do homem de cor na sociedade brasileira”, porém, no ano 1972, ele, revendo o seu pensamento, declara que “o espiritismo de Umbanda se considera uma religião nacional do Brasil”. Por sua vez, Ortiz, em *A morte branca do feiticeiro negro* (1999, p. 16), afirma que a Umbanda é uma manifestação cultural e religiosa que tem “consciência de brasilidade”:

A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena. (ORTIZ, 1999, p. 16)

Expondo a respeito de que as tendas ou casas de umbanda são dirigidas por chefes mulatos ou brancos, que têm “uma cultura branca e uma mentalidade mais luso-brasileira do que afro-brasileira”, Ortiz enfatiza:

Eles leram desde os textos esotéricos de Annie Besant, espíritas, de Allan Kardec, até os livros de antropólogos e africanistas. Isto vai lhes permitir passar de um sincretismo espontâneo a um sincretismo refletido, e tentar uma síntese coerente das diversas religiões que se afrontam no Brasil. O caráter de síntese e de brasilidade da Umbanda é desta forma confirmado e reforçado. (1999, p. 17).

Ortiz (1999, p. 32) ainda ressalta que a religião umbandista nasceu num movimento de transformação global da sociedade brasileira, resultante de movimentos sociais em razão da consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A Umbanda surge exatamente quando o Brasil estava passando por uma transformação social e econômica, que foi o momento da industrialização e crescimento da vida urbana, o que aumentou os conflitos de ordem social, econômica, política, existencial, cultural, etc. Diz esse autor:

Confirma-se desta maneira a correlação Umbanda-urbanização-industrialização; não é por acaso que o universo religioso umbandista está impregnado desta racionalidade de origem citadina. Na realidade o mundo sagrado é uma forma de adequação ao “estilo de vida urbano”. Cândido Procópio já havia estabelecido em seu estudo uma relação entre o desenvolvimento das religiões mediúnicas (Kardecismo e Umbanda) e a rapidez de transformação da metrópole paulista. Situando-se no nível psicossocial, ele afirma que as religiões mediúnicas “constituíram uma alternativa possível no processo de adaptação das personalidades às exigências da vida urbana”. Os ritos e os valores religiosos forneciam então aos indivíduos um universo coerente para afrontar o tipo de vida da moderna sociedade. (ORTIZ, 1999, p. 54).

Os diversos elementos que constituem a Umbanda fazem dela um segmento religioso brasileiro complexo e de difícil definição. As concepções feitas pelos estudiosos da religião consideram a Umbanda como uma “prática religiosa”, em que foram somados preceitos católicos, rituais indígenas e africanos e ensinamentos espíritas, tendo sido no início considerada de “espiritismo primitivo” ou “baixo espiritismo”.

Por ser a Umbanda um segmento religioso fundamentado em “práticas” e não em dogmas, embora nela haja ensinamentos religiosos dogmáticos (catolicismo e espiritismo), seu processo de legitimação social e religiosa deveu-se à aculturação dos seus próprios praticantes nos centros urbanos, mesclando elementos da prática original das senzalas com elementos culturais dos “brancos”, formando-se um ecletismo dentro da própria Umbanda, de forma que, segundo o entendimento de Ortiz, “a síntese umbandista pôde assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas, para estas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normatizá-las, codificá-las” (1999, p. 33).

Na obra *Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*, Oliveira (2008) destaca a contribuição que Renato Ortiz deu para o ideário da concepção da Umbanda como uma religião brasileira, afirmando:

Ortiz adverte, entretanto, que a religião umbandista é mais do que uma síntese desses elementos históricos, é ao mesmo tempo também um produto simbólico, mediatizado pelos intelectuais umbandistas em um determinado momento histórico da sociedade brasileira. Isso significa, para Ortiz, que sem o movimento dos intelectuais, que estabelece as normas de orientação da religião, a umbanda não existiria, pois o que encontraríamos seria somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira. Por outro lado, o antropólogo argumenta também que sem a presença de uma herança cultural afro-brasileira não seria possível o bricolage do pensamento kardecista sobre essa realidade. (OLIVEIRA, 2008, p. 20, grifo nosso).

Apesar de Ortiz preconizar que há uma síntese umbandista, as diferentes práticas incorporadas na Umbanda fizeram dela uma multiplicidade de práticas que vêm se individualizando conforme os seus dirigentes, recebendo ela diferentes designações. Declara Saraceni a esse respeito:

Ao contemplarmos o universo umbandista, temos visto uma segmentação do todo em que se constitui a Umbanda [...]. Encontramos designações tais como: Umbanda astrológica, filosófica, analógica, numerológica, oculta, aberta, popular, iniciática, branca, esotérica, cabalística, sincrética, etc., mas, 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. (2003, p. 11).

A confluência de diferentes práticas de outros segmentos religiosos fez com que a Umbanda fosse classificada, segundo Oliveira (2008, p. 21), como uma “manifestação de rituais de origem multicultural”. Não é de se estranhar esse fenômeno porque os negros vindos para o Brasil eram originários de diferentes regiões e tribos africanas, conforme atesta Verger: “O tráfico ia procurar na África escravos de todas as origens, de todas as “nações”, e enviava seus navios, especialmente equipados, de Cabo Verde, na costa ocidental, até Moçambique, na costa oriental” (VERGER, 2000, p. 20).

Pelo trabalho histórico dos pesquisadores da Umbanda, compreende-se a luta de um povo deslocado da sua terra natal para uma terra distante, onde passaria a uma existência subumana, desejando manter sua cultura e tradições, mas tendo que adotar nova cultura e novas tradições, além de ser discriminado e reprimido por seus cultos religiosos, tendo que camuflá-los com os cultos da cultura opressora, o que resultou em uma mistura de religiões. Da miscigenação e aculturação por parte de três povos (índio nativo, branco europeu e negro africano) nasceu a Umbanda, como religião que representa um tipo de sincretismo – tomando-se esse termo em sentido denotativo amplo, sem entrar em detalhes específicos e científicos da sua significação para a antropologia.

1.2.2 Conceitos da Umbanda

A Umbanda é o resultado de uma convergência de religiões ou segmentos religiosos, sendo, atualmente, a única religião genuinamente brasileira. É a combinação de cultos africanos, catolicismo e espiritismo. Cria um código linguístico próprio e dá identidade a fenômenos da natureza por representações simbólicas, transformando os fenômenos da natureza em divindades regentes do comportamento humano. Por exemplo, quem é Oxum, a senhora das águas doces? É a entidade que representa a doçura, a mãe, aquela que conhece os segredos da vida. Assim, cada orixá da Umbanda rege um aspecto da vida humana. A natureza dessas entidades é um tanto misteriosa. Podem ser espíritos (seres humanos desencarnados) que ganham configurações (imagens) diferentes pelo processo de ideoplastia³³ no imaginário das pessoas. Em outro exemplo, as sereias, tidas como seres lendários, podem ser, na verdade, espíritos que tomam a forma de sereias pelo processo de ideoplastia.

Porém não é tão consensual entre os umbandistas essa associação tão direta com o espiritismo. Os deuses da África são a personificação das forças da natureza (BASTIDE, 1971, P. 447), e os orixás são entidades próprias, únicas em si, e não espíritos desencarnados.

As entidades que descem não são espíritos dos mortos; elas jamais existiram encarnadas e jamais existirão: são espíritos da natureza, elementares (orixá). Essas entidades foram sempre imateriais quanto ao plano físico e sua maior densidade material repousa somente no astral. (E. ZESPO, *apud* BASTIDE, 1971, p. 448)

E Bastide continua expondo esse ponto de vista, citando uma estudiosa do tema, Annie Besant:

Annie Besant justifica aos olhos dos umbandistas essa nova concepção da religião africana, pois afirma que ela existe no plano astral, ao lado dos espíritos dos mortos a caminho da luz; espíritos da natureza agrupados em inúmeras legiões, Salamandras, Ondinas, Gnomos, etc., que estão ligados aos sete elementos da matéria, dirigem as forças desses elementos, e constituem os canais através dos quais a energia divina passa para a Terra a fim de aí alimentar a vida (*apud* BASTIDE, 1971, p. 448).

Na interpretação que Bastide (1971, p. 449) faz de Annie Besant, a Umbanda traduz “em termos brasileiros, de *caboclos* ou de africanos, uma ideia

³³A ideoplastia, um conceito da doutrina espírita kardecista, significa o “fenômeno de transfiguração que pode acontecer durante as manifestações dos Espíritos. Quando a influência do desencarnado é muito intensa junto do campo psicossomático do médium ele poderá assumir algumas feições do comunicante”. <http://www.espirito.org.br/porta1/perguntas/prg-004.html>. Acesso em 19/08/2012, às 12:12:45.

vinda do Ocidente” (sic). Besant (*apud*BASTIDE, 1971, p. 448-449) refere-se à existência de um ser elevado, chamado Déva, chefe de um exército e que está à frente das legiões de entidades (dos elementares). O Déva da Umbanda seria o mesmo que os Dévas da Índia. Escreve Bastide:

Os Dévas da Índia se tornam os Orixás, e, exatamente como esses Orixás, porque são espíritos da natureza, têm mais afinidade ou estima pelos humanos (encarnados ou desencarnados) que têm ou tiveram maior contato com a natureza virgem (floresta, mato, campo, montanha, fonte, rio, mar, ar, chuva, sol, lua).

Compreende-se que eles vão servir para se comunicar com os vivos dos desencarnados negros ou índios (*caboclos*) que, durante a sua existência terrestre, não se serviram da riqueza dos reinos da natureza senão para o estritamente necessário, o que não faz o civilizado, o qual tudo arranca da natureza, ambiciosamente, cupidamente, violentamente, mediante uma destruição implacável. (1971, p. 449).

Diante dessas ideias, Bastide declara: “Há aí um esforço para introduzir um pouco de lógica nessa confusão entre o espiritismo e a macumba” (1971, p. 449). Segundo ele a Umbanda nasceu de “reação do espírito moderno”, de um sincretismo de religiões diferentes, mas de mesma clientela e necessidades, e “cujos adeptos eram dotados de uma mobilidade religiosa desconcertante” (1971, p. 449). Diante desse fenômeno complexo, ambíguo, obscuro, ele afirma:

O processo de criação da Umbanda é um processo puramente sociológico, não obedecendo senão a causas sociais, não se explicando senão pelo contato das civilizações. Mas se o vulgo pode aceitar a contradição em si próprio, pois não a sente, aquele que reflete deseja ultrapassar o estágio do homem marginal, dividido contra si mesmo; daí, essas racionalizações. No entanto elas permanecem frágeis ou contraditórias, pois, sob a harmonia do sistema, nem por isso deixam os mitos de continuar. Uma dentre as duas correntes acabará por vencer, corrente que será ora o espiritismo, ora a macumba africana, mas a macumba elevada à altura de uma requintada teogonia. (1971, p. 449).

No Brasil, a Umbanda é um subsegmento do catolicismo e do espiritismo (tendo subjacentes elementos africanos). A aceitação da manifestação de espíritos na Umbanda vem do espiritismo. O movimento umbandista no Brasil se formou com a separação dos espíritas que aceitavam a manifestação de espíritos de índios e de escravos, com seus trejeitos, tom de voz característico, com sotaques “estranhos”, linguagem primitiva, rústica e simples – o que confrontava com a proposta doutrinal dos espíritas brasileiros de elite. Dessa forma e de modo geral, a divisão entre espíritas legítimos e umbandistas implicou inicialmente a divisão de classes sociais:

de um lado a elite, os ricos, os letrados; de outro lado, os pobres, o povo, as pessoas sem estudo³⁴.

Antropólogos, teólogos e os estudiosos que se dedicam ao tema sabem que o fenômeno da manifestação de espíritos, dos “mortos”, de entidades do mundo invisível tem origens muito remotas, em diversos povos e culturas, estando presente inclusive na Bíblia, e precede a codificação do espiritismo, realizada por Allan Kardec, na França, em 1857 (ano de publicação de *O livro dos espíritos*), e com entrada no Brasil 15 ou 20 anos depois, pelo segmento religioso do espiritismo.

Tomando-se o conceito de “campo”³⁵ de Pierre Bourdieu, pode-se dizer que a Umbanda constitui-se em um campo religioso específico, identificado pelas suas práticas simbólicas, ritualísticas, mágicas e religiosas, que identificam um *habitus* de cunho durável e transferível no encadeamento de ações internas e externas, que regulam predisposições conscientes e inconscientes de seus agentes, (re)produzindo práticas. Portanto, o espaço umbandista define-se como um campo cujas práticas vão se internalizando e se externalizando em um *habitus* religioso – para Bourdieu (1994, p. 65), *habitus* é “um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma *matriz de percepções, de apreciações e de ações*”.

Logo, as práticas umbandistas são práticas antropológicas que engendram ações dialéticas de interioridade e de exterioridade, formando a história do indivíduo e a história do grupo, em suas condições materiais de existência, porém ultrapassando essa materialidade na construção de um *modus operandi* de regularidades que possam ser apreendidas e apropriadas, individual e coletivamente, homogeneizando e identificando um grupo, pois, ainda conforme Bourdieu:

³⁴ Ouvimos certa vez, em Goiânia, de um espírita filósofo e professor universitário, a expressão “Umbandec”, que era como seu grupo designava o próprio centro espírita, em que havia sessões kardecistas em alguns dias da semana e sessões umbandistas em outros. “Umbandec” é a fusão das palavras “umbanda” e “Kardec”. Ele explicou, sem preconceito e muito naturalmente, que o espiritismo não condena a Umbanda. Ao contrário, aceita, gosta e valoriza, dizendo que “a Umbanda é o burrinho do espiritismo” e vai, por “trilhos” (trilhos, trilhas, trilheiras) estreitos de terra, por onde carros não conseguem passar, até as pessoas mais simples e humildes. Assim, em muitos lugares, a Umbanda iria à frente, abrindo caminho para o espiritismo.

³⁵ A expressão “campo” é aqui empregada no sentido proposto por Pierre Bourdieu, isto é, um espaço estruturado nos quais as posições ocupadas pelos agentes vão se definindo em função dos objetos que estão em disputa e dos interesses envolvidos, o que acaba por gerar modos específicos de organização e de sobrevivência internos, que funcionam como reguladores da produção de conhecimentos e das relações do próprio campo. (BOURDIEU, 1983, p. 89).

Enquanto produto da história, o *habitus* produz práticas, individuais e coletivas, produz história, portanto, em conformidade com os esquemas engendrados pela história.

[...]

Desde que a história do indivíduo nunca é mais do que uma certa especificação da história coletiva de seu grupo ou de sua classe, podemos ver nos sistemas de disposições individuais *variantes estruturais* do *habitus* de grupo ou de classe, sistematicamente organizadas nas próprias diferenças que as separam e onde se exprimem as diferenças entre as trajetórias e as posições dentro ou fora da classe. (1994, p. 76-81).

De origens diferentes, os grupos africanos acabaram se tornando no Brasil, *grosso modo*, um único grupo, constituindo um campo cultural específico: o africano ou negro, com seus costumes, hábitos, culinária e práticas religiosas – um grupo discriminado em relação aos brancos, durante séculos, por um outro aspecto que era comum a todos os africanos e os unia enquanto grupo: a cor negra da pele.

Apenas na Bahia a situação foi diferente e por isso o candomblé se tornou tão forte nesse estado. Verger afirma que os negros da Bahia não se sentiram humilhados pela sua condição racial:

Existem poucos países onde os descendentes dos negros libertos da escravidão tenham conservado, como na Bahia, o orgulho de sua origem africana e não tenham procurado dar uma impressão de ascensão social, renegando abertamente suas tradições e adotando aparentemente as da classe dominante. (2000, p. 24).

No entanto, no Brasil ocorreu o processo de miscigenação entre brancos e negros de forma inédita até então – o que propiciou o surgimento do tipo “mulato”, hoje um produto decantado na cultura nacional, com aceitação mundial em razão da beleza física e da sensualidade das mulatas brasileiras. Por outro lado, adotando as práticas religiosas africanas, brancos incorporaram tais crenças, e o que se tem hoje é a Umbanda praticada no Brasil mais por brancos (que é maioria racial no país) que por negros (que é minoria). Portanto o que identifica esse campo religioso, advindo dos negros, é hoje o segmento religioso em si e não a raça dos seus praticantes e adeptos.

Um dos primeiros registros dos cultos africanos foi o candomblé, de expressiva predominância na Bahia. Iniciou-se com os “batuques”, que aparentemente eram “sociedades de divertimentos”, mas que tiveram como resultado “manter o culto às divindades africanas” (VERGER, 2000, p. 23). Escreve Verger:

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de

um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião de seus senhores. (2000, p. 24).

Uma rica terminologia descreve as práticas do candomblé. Verger oferece uma visão desse ritual (2000, p. 24-25). O culto é realizado no “terreiro”, geralmente localizado em um barracão; comanda o culto o “pai-de-santo” ou a “mãe-de-santo”; há também os “filhos-de-santo” e as “filhas-de-santo”; a música tem um papel importante no ritual: são feitos “apelos ritmados” através dos “atabaques” (instrumentos sagrados); são feitos sacrifícios de animais e oferendas de comidas para as divindades; todo o corpo responsável pelo ritual realiza danças, saudando as divindades; depois de uns momentos de culto, ocorre o “transe” “o transe inicia-se por hesitações e passos dados em falso, estremecimentos e movimentos desordenados dos dançarinos” (VERGER, 2000, p. 29); em transe, expressões fisionômicas e passos de dança se modificam; durante o transe os deuses estão presentes nas pessoas; as divindades africanas recebem louvações, saudações e oferendas das pessoas e lhes oferecem proteção.

Pode-se dizer que o ritual de Umbanda, como um dos cultos sincretizados sob a denominação de “afro-brasileiros, é praticamente igual ao do candomblé, com exceção do sacrifício de animais – na Umbanda não há sangue de nenhuma espécie. Mas a Umbanda (como o candomblé) possui muitos símbolos, como “cantos”, “pontos riscados”, “despachos”, “banho de ervas”, “imagens de orixás”, “imagens de santos católicos”. É, portanto, uma religião de ritos espirituais, mágicos e míticos.

Os rituais africanos³⁶ têm como fundamento básico o culto aos ancestrais de uma coletividade familiar e espiritual (SARACENI, 2002, p. 13), e para isso são elaborados diferentes modos ou ritos para a invocação ou manifestação desses seres, a fim de se obterem conselhos para as questões mundanas da vida e/ou alcançar segurança e cura para diversos males. O culto da Umbanda é feito com a invocação de proteção de entidades divinas, denominadas de “orixás”, que representam os mais diversos aspectos na natureza e da personalidade dos seres humanos.

³⁶ As cerimônias africanas são chamadas na Bahia de candomblé e representam as tradições de seus antepassados vindos de um país distante e fabuloso (VERGER, 2000, p. 24).

Na África, os iorubanos dividiam o universo em dois planos, o espiritual e o material, sendo este último uma cópia exata plasmada a partir do primeiro. Sobre essa ideia, afirma Prestes (1997, p. 56): “Este conceito é tão complexo que só agora está sendo estudado pela Astrofísica. A Doutrina Espírita tem a mesmíssima abordagem, bem como os antigos egípcios e a cabala hebraica”.

O culto aos orixás é um dos pilares dos terreiros de Umbanda e das roças de candomblé (D’OXUM, 2006, p. 7), havendo nele a presença de “senhores do alto ou do “ori” (da cabeça) dos seus filhos” (SARACENI, 2002, p. 13). Esse culto se perpetuou porque “o povo Bantu, Nigeriano, Sudanês e outros, que aqui aportaram como escravos, traziam, entre eles, sacerdotes e iniciados que mais tarde viriam a influir decididamente na origem dos cultos afro-brasileiros” (CUMINO, 2011, p. 53). Assim,

O panteão divino dos cultos afro era pontificado por um Ser Supremo e povoado por divindades que eram os executores Dele junto aos seres humanos, assim como eram Seus auxiliares divinos que O ajudaram na concretização do mundo material, demonstrando-nos que, de forma simples, tinham uma noção exata, ainda que limitada por fatores culturais, de como se mostra Deus e Seu universo. (SARACENI, 2002, p.14).

Grande parte dos Orixás que protagonizam mitos cultuados no Brasil também compõe mitos presentes tanto na África como na América (PRANDI, 2001).

Em *Mitologia dos orixás* (2001), Prandi foca-se nos povos africanos iorubas/iorubanos, em que havia um mensageiro chamado Exu. O mito de Exu conta que essa entidade ouviu do povo as histórias vividas pelo ser humano, divindades, animais e outros seres da Terra. Esse conhecimento foi repassado a outras entidades. Assim, Exu tornou-se o mensageiro do deus do oráculo, que, pelos búzios, dá resposta aos problemas humanos.

Os orixás são deuses e receberam de Olorum, o Ser Supremo, “a incumbência de criar e governar o mundo” (PRANDI, 2001, p. 20). Cada orixá da Umbanda tem um setor do mundo sob sua responsabilidade. Prandi (2001, p. 20-24)³⁷ cita os principais orixás (Exu, Ogum, Oxóssi, Erinlê, Logum, Edé, Otim; Ocô, Nanã, Onilé, Oxumarê, Omulu/Obaluaê, Euá, Iroco, Xangô, Oiá/lansã, Obá, Oxum, Iemanjá, Ibejis, Orô, Oquê, Orunmilá/Ifá, Ossaim, Oxalá, Oxaguiã/Ajagunã Odudua, Ajalá, Ori) e presta pequeno esclarecimento sobre cada um deles.

³⁷ Os trechos entre aspas, na apresentação dos orixás, foram extraídos dessas páginas. As demais descrições dos orixás também foram retiradas das mesmas páginas, porém não copiadas *ipsis litteris*.

Exu é o orixá encarregado de ouvir do povo todas as histórias sobre os dramas humanos (e respectivas providências e oferendas aos deuses para a solução), que sintetizam os mitos (no total de 301), e é o mensageiro entre os humanos e os orixás, ele está sempre presente nos cultos para a intercomunicação, tanto que sem ele o culto não se realiza.

“Ogum governa o ferro, a metalurgia, a guerra”, “é o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização pessoal”.

Oxóssi, Erinlê, Logum, Edé e Otim “são os donos da vegetação e da fauna, detendo a chave da sobrevivência do homem através do trabalho”; Oxóssi tem proximidade com Ogum pelo fato de ambos se voltarem para a caça e para a guerra.

“Ocô divide com Ogum o patronato da agricultura”.

“Naná é a guardiã do saber ancestral e participa com outros orixás do panteão da Terra”, “é a dona da lama que existe no fundo dos lagos com a qual foi modelado o ser humano”; é a mais velha das iabás e é considerada como guardiã do saber ancestral.

Onilé, “a Mãe Terra, é a senhora do planeta em que vivemos”.

“Oxumarê, o arco-íris, é o deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e, por conseguinte, a prosperidade propiciada pelas boas colheitas”.

“Omulu ou Obaluaê é o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, o conhecedor de seus segredos e de sua cura”.

“Euá, orixá feminino das fontes, preside o solo sagrado onde repousam os mortos”.

Iroco é “a árvore centenária em cuja copa frondosa habitam aves misteriosas”.

“Xangô é o dono do trovão, conhecedor dos caminhos do poder secular, governador da justiça”, senhor das guerras e tempestades, “seu culto está associado aos de suas esposas Oiá, Obá e Oxum, originalmente orixás de rios africanos”.

“Oiá ou Iansã dirige o vento, as tempestades e a sensualidade feminina”, orixá dos raios e trovões, tem temperamento ardente e impetuoso, sendo “soberana dos espíritos dos mortos”.

Obá é uma guerreira enérgica e mais forte que muitos orixás masculinos, conforme as narrativas lendárias; Oxum a enganou ao informar que um dos pratos

favoritos de Xangô era sopa com orelhas; acreditando na sua rival, ela decepcionou a própria orelha para preparar uma sopa e ganhou a repulsa de Xangô; “dirige a correnteza dos rios e a vida doméstica das mulheres, no contínuo fluxo do cotidiano”.

“Oxum preside o amor e a fertilidade, é dona do ouro e da vaidade e senhora das águas doces”; é conhecida pela vaidade e por seu temperamento calmo e compreensivo.

Iemanjá é “a senhora das grandes águas, mãe dos deuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura, talvez o orixá mais conhecido no Brasil”, “o culto aos orixás femininos não se completa sem Iemanjá”.

Ibejis, gêmeos, são “os orixás crianças que presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos”.

Orô é “o temido espírito da floresta, de rugido assustador”.

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

“Orunmilá ou Ifá é o conhecedor do destino dos homens, o que detém o saber do oráculo, o que ensina como resolver toda sorte de problema e aflição”; seus sacerdotes são os babalaôs, “sábios que usam seus mistérios para resolver problemas e curar pessoas, disputam com os sacerdotes de Ossaim a cura de todos os males que destroem a saúde”.

“Ossaim³⁸ é o conhecedor do poder mágico e curativo das folhas e sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona”; “é cultuado em todos os templos de orixá no Brasil”.

“Oxalá encabeça o panteão da Criação, formado de orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social”; “é o criador do homem, senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar, sendo também chamado de o Grande Orixá”; “é orixá velho e muito respeitado tanto pelos devotos humanos como pelos demais orixás, entre os quais muitos são identificados como filhos seus”.

“Oxaguã ou Ajagunã é o criador da cultura material, inventor do pilão que prepara o alimento e é quem rege o conflito entre os povos”.

“Odudua é considerado o criador da Terra, ancestral dos iorubás e, juntamente com Oraniã, o responsável pelo surgimento das cidades”.

³⁸ Ossaim ganha destaque nesta pesquisa por ser o responsável pelo conhecimento sobre os encantamentos e o poder curativo das folhas sagradas (as ervas).

Ajalá, orixá pouco lembrado no Brasil, “fabrica as cabeças dos homens e mulheres, sendo assim o responsável pela existência de bons e maus destinos”.

Ori é a “divindade da cabeça de cada ser humano e portador da sua individualidade, cujo culto vem sendo reconstituído no Brasil com vigor considerável”.

Todas essas lendas, na África, eram passadas por meio da oralidade de pais/avós para filhos/netos e vivenciadas nos ritos. Também no Brasil colonial, a transmissão desse conhecimento mitológico era feita oralmente.

Considerando-se os ritos como a concretização dos mitos e aquilo que tem a capacidade de, concomitantemente, dizer e fazer o mito, transmitindo sua mensagem, é relevante observar como isso se dá no caso específico nos rituais afro-brasileiros. Para a execução dos ritos umbandistas, há todo um aparato simbólico que precisa ser seguido, a fim de que haja concretização do objetivo buscado. Os símbolos religiosos são objetos sagrados. E igualmente é fundamental o papel desempenhado pelas pessoas que usam dessa simbologia para a realização do culto.

Assim, como esfera sagrada, o “peji” é o altar onde estão assentadas as divindades (representadas por imagens e símbolos). Verger (2000, p. 24) informa que as cerimônias eram feitas em um espaço grande (barracão) e abertas ao público.

A “yalorixá”, mãe de santo, e o “babalorixá”, pai de santo, são aqueles que presidem o culto dos orixás ou o culto umbandista. Os “babalaôs” presidem o culto de Ifá³⁹, esse bem específico do candomblé. Os “babalaossaims” presidem o culto de Ossaim, o rito que envolve o segredo das folhas; os “babalaogês” presidem o culto dos Eguns⁴⁰, que na Umbanda é a gira dos pretos velhos.

Para a concretização dos rituais, é necessário entregar ao orixá Exu a primeira oferenda, pois:

[...] o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele, orixás e humanos não podem se comunicar. Também chamado de Legba, Bará e Eleguá, sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica. (PRANDI, 2001, p. 20).

³⁹ Os Eguns são as almas de espíritos desencarnados (BASTIDE, 1978, p.12).

⁴⁰ Ifá é o orixá responsável pelo oráculo africano (BASTIDE, 1978,12).

Durante os rituais, nos terreiros de candomblé e em algumas casas de Umbanda, as filhas de santos são vestidas com as roupas que caracterizam os orixás e recebem suas armas ou objetos simbólicos. Convenientemente trajados, todos os deuses retornam em grupo ao barracão e formam um panteão completo. Dançam uns após os outros diante dos fiéis concentrados.

A musicalidade no ritual é tão importante que os atabaques são vistos como seres dotados de alma e de personalidade. “Os atabaques indo do maior para o menor, recebem os nomes de *rum*, *rupi* e *le*, deformação das palavras *fon*, *hum* e *humpevi* para os dois primeiros, e da palavra nagô *omele*, para o terceiro” (VERGER, 2000, p. 28). Tal como no candomblé, o atabaque cumpre um papel importante nos rituais de Umbanda, junto com a defumação, o canto de pontos, palmas e outros instrumentos que são usados na abertura dos trabalhos (VIEIRA, 2006, p. 33).

Durante o ritual, gestos e passos imitam os caracteres dos deuses, seguindo o ritmo dos atabaques, que são alternadamente suaves, arrebatados, agressivos, majestosos, ondulantes e dolorosos. Dançando, as filhas de santo dão a volta ao barracão e saúdam a orquestra, prosternam-se aos pés da mãe de santo e executam as danças de cada orixá.

O canto, a dança e o transe são elementos essenciais no pacto estabelecido entre os deuses. Esses cânticos e rezas são vistos como esforço de preservação de memória, empreendido pelos que aqui chegaram, em virtude da diáspora africana, na condição de escravos (BARROS, 2011, p. 8-9). Bastide (1978, p. 23) explica que a importância de os rituais não serem apenas cantados, mas também “dançados” está na maneira pela qual constituem a evocação de certos episódios da história dos deuses. Assim, o mito deve ser representado, ao mesmo tempo em que falado, para que consiga “adquirir todo o poder evocador”.

Cumprida essa etapa, o ponto central dos rituais afro-brasileiros é a possessão. Sendo assim, esse é o fenômeno que mais chama a atenção dos pesquisadores (BASTIDE, 1978, p. 17). A possessão era conhecida e praticada desde eras remotas em solo africano por todos os povos e culturas que para cá vieram, e até já havia rituais elaborados de religião do encarnado com seu referente ancestral divino (com seu orixá) (SARACENI, 2002, p. 14).

A concretização do mito no momento desse ritual desempenha notória força, pois “quando o Orixá baixa, o negro é recolocado na condição de africano, e

particularmente da vida tribal de seus pais, então pisará com seus pés nus a terra, que é também uma deusa”. Bastide descreve o ritual da seguinte forma:

Eis Omulu recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, lemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desaparecidos os estigmas dessa vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria; 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. (1978, p. 26).

Após todos os rituais, o êxtase só se finaliza quando forem cantados os cânticos de “unló” (subida), que têm a finalidade de mandar embora os orixás. Assim, entoam-se os cânticos na ordem inversa, começando pelas divindades chamadas por último. As pálpebras vão paulatinamente se abrindo e o rosto vai perdendo as máscaras das divindades, reaparecendo a personalidade normal.

O último cântico se dá no peji (altar) como se se desejasse que a força mística voltasse para as oferendas alimentares que são distribuídas. Assim, em seguida distribui-se um pouco das comidas oferecidas aos orixás entre os filhos de santo, que comem com as duas mãos em forma de concha em sinal de reverência. Posteriormente, tais comidas são distribuídas entre os não iniciados (BASTIDE, 1978, p. 28).

A sintonia com as forças da natureza é um elemento característico da Umbanda. Assim, frequentadores entram no congá em silêncio passando entre a fileira dos médiuns, levando seus objetos devidamente identificados. A curimba canta pontos de louvação a Olorum e aos orixás e todos devem acompanhar os pontos (VIEIRA, 2006).

As pessoas descendem dos orixás, dos quais são “cópias esmaecidas”. Então, se descendem de orixás diferentes, os seres humanos não têm “uma origem comum, como no cristianismo” (PRANDI, 2001, p. 24). Os orixás têm cultos com diferentes invocações.

Sobre essa sua obra (*Mitologia dos orixás*), Reginaldo Prandi declara: “São 301 os mitos africanos e afro-americanos reunidos e recontados neste livro, sem dúvida a maior coleção organizada até hoje” (2001, p. 34) – o autor diz isso e faz uma pequena exposição sobre os orixás no prólogo de sua obra. Depois dedica mais de 500 páginas para contar o mito de cada orixá, com narrativas ricas de alegorias, imaginação, poesia, reverência.

Um autor que descreve em detalhes os rituais da Umbanda é Saraceni. Ele explica que as sete linhas de Umbanda são “as sete irradiações vivas de Deus” (2002, p. 115). São elas: irradiação da fé, do amor, do conhecimento, da justiça, da lei, da evolução e da criatividade/geração. Ele declara em *Umbanda sagrada: religião, ciência, magia e mistérios*:

Muitos autores umbandistas deram às sete linhas várias classificações, todas elas baseadas no conhecimento corrente de então, pois o sincretismo com a religião católica mesclava os orixás com os santos católicos, já que só assim conseguiam praticar a Umbanda. (2002, p. 115).

Como a sociedade brasileira é cristã e notadamente católica, os orixás da Umbanda foram associados a santos católicos. Saraceni (2002, p. 16) afirma que os próprios orixás e a espiritualidade orientaram nesse sentido quanto ao sincretismo desses dois segmentos religiosos.

Bastide, abordando o sincretismo entre catolicismo e cultos africanos, apresenta uma relação entre orixás e santos, trazendo um quadro de seis páginas (1971, p. 364-369), com nome dos orixás, nome de santos, estados brasileiros e ainda Cuba e Haiti, mostrando que há certa diversificação nessa relação, pois nem sempre o mesmo orixá corresponde ao mesmo santo conforme os locais. Em suas próprias palavras: “a riqueza ou complexidade do quadro de correspondência em que demos a identificação, nem sempre igual de um mesmo santo para vários orixás e de vários orixás para um mesmo santo, poderá provocar confusão” (BASTIDE, 1971, p. 370).

Do quadro de Bastide, podem ser extraídas algumas informações dessa relação, de modo simplificado, pois ocorre inclusive de um mesmo orixá representar santos e santas diferentes de acordo com a localidade – outros estudiosos da Umbanda apresentam diferentes relações entre orixás e santos, de modo que o importante é demonstrar o sincretismo e não identificar com exatidão qual orixá corresponde a qual santo católico. Assim, de acordo com Bastide e a partir do quadro apresentado por ele, tem-se que:

Oxalá é Menino Jesus, Cristo Crucificado (e outros santos).

Exu é o diabo, Santo Antônio (e outros santos).

Ogum é São Jorge, São Roque (e outros santos).

Omolu é São Lázaro, São Sebastião (e outros santos).

Xangô é São Jerônimo, São Pedro (e outros santos).

Iansã é Santa Bárbara (esse é o único caso de uniformidade entre orixá e santa em todos os locais apresentados por Bastide).

Oxosse é São Miguel Arcanjo, São Sebastião (e outros santos).

Iemanjá é Virgem Maria, Nossa Senhora do Rosário (e outras santas).

Ibejis (os gêmeos) são Cosme e Damião, São Crispim e São Crispiano.

Oxum é Nossa Senhora das Candeias, Nossa Senhora das Dores (e outras santas).

Negrão (1996) também descreve o ritual de Umbanda, citando alguns dos seus momentos e elementos. Quem dirige o ritual é o pai de santo ou a mãe de santo. Ele revela que um detalhe interessante na história de muitos desses dirigentes é o motivo pelo qual eles abriram seu terreiro e iniciaram suas atividades. Muitos declaram ter resistido durante anos e finalmente abriram o terreiro por motivo de doença própria ou de familiares. Depois que abriram, aquela doença acabou. Esclarece Negrão a partir de suas pesquisas e de entrevistas de chefes umbandistas:

A doença, o fato excepcional significativo [...] ou uma desgraça pessoal são interpretados, de acordo com os códigos espíritas, como um sinal ou advertência, mais branda ou mais severa, de que os guias querem incorporar-se para ambos praticarem a caridade e assim evoluírem espiritualmente. Isto é visto por eles como uma missão, da qual não podem escapar senão mediante graves riscos. (NEGRÃO, 1996, p. 182).

Conforme descreve Negrão (1996, p. 185), os pais de santo ou mães de santo têm um trabalho árduo na manutenção do terreiro ou do templo, nas sessões coletivas ordinárias e no atendimento individual a quem chega solicitando ajuda (os clientes, consulentes). Há a feitura de “trabalhos” (oferendas aos orixás), consultas, idas a matas, cachoeiras, praias, cemitérios, organização de festas. “Na maioria dos casos, os terreiros fazem parte do espaço doméstico, funcionando nas dependências da casa [...], no quintal” (NEGRÃO, 1996, p. 194).

Os orixás descem nos terreiros em qualquer dia da semana, conforme a organização de cada casa umbandista e de acordo com a disponibilidade de tempo dos médiuns. As sessões recebem o nome especial de “giras” e sua duração geralmente leva horas. Nas sessões descem orixás, “caboclos” (espíritos de índios), “baianos”, “pretos-velhos” (espíritos de negros escravos), “crianças” (espíritos infantis, os erês ou ibejis), “boiadeiros” (espíritos de boiadeiros), “marinheiros” (espíritos de marinheiros), “oguns”, “zés-pilintras”, “ciganos”, “pombas

giras”/pombagiras, “médicos”. Essas entidades “descem” ou se manifestam por meio dos médiuns da casa, que entram em transe ao recebê-las.

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, 1996, p. 280).

Negrão realizou vasta pesquisa de campo por terreiros e templos de Umbanda de São Paulo e mostra a complexidade dessas organizações, dividindo-as em dois tipos: os terreiros e as federações. As federações são entidades mais abertas ao público, são heterogêneas, e seus “sacerdotes de culto” têm “notórias preocupações racionalizadoras e moralizadoras, aliadas a uma atuação institucionalizante e legitimante” (NEGRÃO, 1996, p. 325). Já os terreiros são unidades discretas, “de caráter eminentemente mágico”, e voltados ao seu público interno” (1996, p. 325); nos terreiros “geram-se e se reproduzem os mitos e ritos por meio dos quais o sagrado é manipulado com finalidades empíricas” (idem, ibidem). São, portanto, mais conduzidos para a reprodução dos mitos e ritos, o que mantém o sentimento vivo da crença originária.

Hoje o terreiro continua a ser para os seus membros um local de reuniões, uma fonte de proteção e de orientação e, também, o símbolo de uma afirmação existencial oriunda da etnia antiga dos escravos, preservando uma cosmologia ancestral. (D’ADESKI, 2001, p. 53).

De qualquer forma, em federações, em terreiros maiores ou menores, mais organizados ou menos, o que se contata é que a Umbanda é procurada por pessoas dos mais variados níveis sociais, o que é justificável em razão da maneira com que ela contempla problemas diversos de cada um, relacionados a dificuldades financeiras, ao amor, a doenças e a outras questões da existência humana, possibilitando ao indivíduo até mesmo a crença na fartura a partir do modo como ele utiliza a Umbanda. Assim, o recebimento de auxílio mediante a oferta da fé faz com que muitos se interessem pelos rituais umbandistas.

Os estudiosos confirmam a mistura de tradições africanas na Umbanda. Da cultura nagô ela recebeu o culto aos orixás, reverenciando a natureza, com asoferendas de frutas, flores, velas e bebidas. Da cultura gêge, reconhecem-se as semelhanças com o Tambor de Mina do Maranhão e sua encantaria, em que se manifestam os caboclos e os pretos velhos, na condição de “encantados”, índios e

africanos. Além disso, há a origem banto de algumas palavras presentes na Umbanda: “umbanda”, “kimbanda”, “cambone”, “enjira”, “zambi”, etc. (CUMINO, 2011, p. 55-56).

No que diz respeito aos traços indígenas é importante destacar que “em muitas Tendas de Umbanda se vê o uso de maracá (chocalho indígena) e outros elementos, como penachos e cocares, usados pelas entidades incorporadas, que dá todo um ar indígena à Umbanda” (CUMINO, 2011, p. 56).

Assim, no sentido cultural, dentro do contexto antropológico, na esteira de Geertz (1989) e Laraia (2009), pode-se observar a existência de uma agregação de elementos culturais diversos, o que faz com que a Umbanda seja dotada de elementos simbólicos de outras denominações religiosas.

Atendendo a todo e qualquer espírito, a Umbanda possui as chamadas linhas de trabalho. Essas linhas obedecem às irradiações divinas regidas por orixás intermediários, ou seja, que estão mais próximos das pessoas. Essas linhas de trabalho atraem espíritos que buscam uma evolução dentro da religião. O guia que se manifesta é considerado como portador do mistério da religião. Nomes simbólicos atribuídos a esses guias revelam como eles foram incorporados à hierarquia de algum orixá e como atuam sob a regência da criação divina, criando-se uma grande rede de linhagens.

Além dessa imensa quantidade de linhagens presentes na Umbanda, há também médiuns que desempenham funções diferenciadas nos rituais. Dentre eles destacam-se: os médiuns de porteira, os médiuns coroados e os médiuns pontas de lança⁴¹. Nesse conjunto de médiuns podem-se destacar ainda os médiuns de incorporação, os médiuns falantes, os médiuns de transporte, os médiuns de efeitos físicos e motores, os médiuns desenhistas e pintores⁴².

⁴¹ Os médiuns de porteira são aqueles que incorporados ou não tem seus guias sempre presentes. Esses médiuns têm domínio sobre sua mediunidade e facilidade de lidar com as demandas que surgem, conseguindo pedir ajuda mental aos seus guias e, portanto, sendo protetores do terreiro. O médium coroadado é escolhido para desempenhar algum trabalho na casa, portanto, os médiuns são ‘coroados’ para realizarem uma determinada função. O médium ponta de lança geralmente é aquele que tem mais tempo no terreiro e fica na frente durante os trabalhos (VIEIRA, 2006).

⁴² Os médiuns de incorporação produzem vozes e linguagens da entidade de maneira consciente ou inconsciente. Os médiuns de transporte são aqueles que recebem uma entidade que está agindo numa pessoa e visam tirar um espírito internalizado que não sai porque que está em simbiose. É necessário alguém pôr a mão para ‘puxar’ aquele espírito e limpar a pessoa. Os médiuns falantes se exprimem sem ter consciência do que dizem e falam coisas fora de suas ideias habituais e até mesmo do alcance de sua inteligência. Os médiuns curadores realizam a cura por meio psíquico ou oculto. Os médiuns de efeitos físicos motores conseguem mover ou transportar objetos mais ou menos

A prática da Umbanda e sua teorização ergueram, aos poucos, todo um construto doutrinário, religioso, linguístico, imagético, alegórico sobre esse culto. Porém, como acontece em outras religiões, esse conhecimento teórico é dominado efetivamente pelos autores dos livros ou pelos chefes de Umbanda. Nem todo pai de santo ou mãe de santo conhece todos os detalhes. Nas sessões abertas ao público, os frequentadores, em sua maioria, são leigos e praticamente desconhecem, mas participam de todo o cerimonial comandado pelo médium da casa ou do terreiro – um local de confiança e segurança. Acreditam, confiam e acatam o que é orientado, usando ervas, bebidas, tabaco, comidas, banhos e objetos diferentes, deixando em lugares indicados (água corrente, matas, encruzilhadas, cemitério, etc.) o que lhes é recomendado. Seu sentimento do numinoso é um tanto vago, pois no geral buscam ajuda das entidades quanto a problemas práticos existenciais (em relacionamentos afetivos, de emprego, família, saúde, finanças, etc.). Porém os líderes e médiuns das casas de Umbanda realizam também sessões fechadas, em profundo estado de respeito, contemplação e senso do numinoso, com o fim de cultuar e pedir proteção e iluminação aos orixás – misturando em suas invocações as figuras de Deus, Jesus e santos católicos, em uma espécie de sincretismo religioso.

Expressando o sincretismo religioso da Umbanda e ainda expondo o seu papel social, escrevem Linares, em *Iniciação à Umbanda*:

Muitos são os fatores que levam ao crescimento (quase sempre desordenado) significativo da Umbanda. [...] Como pouca gente pode pagar médico ou fazer psicanálise, então as pessoas recorrem a um bondoso Preto-Velho ou a um forte Caboclo. O confessionário foi substituído por um banquinho de Preto-Velho. Na Umbanda é possível desabafar as frustrações, decepções e angústias com o médium. [...] Por isso o povo frequenta as igrejas, mas desabafa com os médiuns dos terreiros. (LINHARES *et al*, 2009, p. 66).

Conforme Ortiz (1999 p. 55-57), a Umbanda não incorporou alguns dos elementos dos rituais afro-brasileiros devido à necessidade de se adequar ao contexto de uma sociedade moderna, pós-moderna e globalizada. As transformações pelas quais passou a Umbanda, em relação ao mundo simbólico afro-brasileiro, a colocam em um contexto mais amplo, ou seja, ela se modifica mediante a necessidade daqueles que a buscam. Essa situação ocorre porque a Umbanda busca legitimidade na sociedade.

pesados, como cadeiras e mesas. Os médiuns psicógrafos escrevem sob a influência dos espíritos, e os médiuns pintores desenham ou pintam sob a influência dos espíritos. (VIEIRA, 2006, p. 64-69)

Na visão weberiana, a religião atende a funções de interesse econômico da sociedade. No caso da Umbanda percebe-se que ela serve a uma sociedade secularizada que busca atendimento para suas necessidades pessoais e materiais.

Nesse sentido, pode-se constatar na Umbanda a figura do praticante irregular que Hervieu- Léger (2008) denominou de “peregrino”, diferenciando-se da figura do “convertido”, já que, diferentemente da figura do convertido, não há na Umbanda e em seus adeptos uma rígida ligação com a religião e sim uma verdadeira bricolagem de crenças. Observando a pós-modernidade, a autora destaca que suas mudanças implicaram o surgimento de novas crenças mais voltadas para a individualidade. Sob seu ponto de vista, a laicização da sociedade fez com que as grandes igrejas deixassem de exercer o mesmo papel regulador como era nas sociedades tradicionais. Segundo a autora a sociedade moderna está “cada vez menos submetida a regras por uma instituição religiosa” (2008, p. 34).

Considerando as adequações peculiares da Umbanda, Saraceni a define assim:

Esta religião pensada por arquitetos e pensadores divinos da religião das religiões, pois é espírita (seus médiuns incorporam os espíritos); é cristã (os santos católicos e Cristo Jesus ornaram seus altares); é culto africano (cultuam-se os orixás e os reverenciam em seus santuários naturais); é pajelança (pois os velhos pajés incorporam e dançam suas danças sagradas durante as sessões do trabalho). (SARACENI, 2002, p.32).

No âmbito das religiões, a Umbanda se mostra cheia de exotismo com seus rituais ligados à natureza, cultuando como mágicos e sagrados quatro elementos básicos – terra, ar, fogo e água –, regidos por entidades espirituais encantadas (orixás), capazes de manifestar a vontade do Pai Maior (Deus).

A Umbanda se atreve a juntar o Deus cristão a forças primitivas desconsideradas pelo contexto cultural elitista e letrado do cristianismo. Portanto, somente uma abordagem antropológica respeitaria as particularidades caracterizadoras dessa religião, que, mesmo dentro do espiritismo (Doutrina dos Espíritos, codificada por Allan Kardec), sofreu um estranhamento em razão de suas ostensivas práticas ritualísticas (FERAUDY, 2004, p. 29).

Dentro dessa visão, “a Umbanda é, talvez, a única religião que pode ser chamada de social, pois tem se dedicado desde seu nascimento às pessoas e suas necessidades básicas e imediatas” (SARACENI, 2004, p. 41).

Completando essa ideia, Saraceni historia e sintetiza a Umbanda no Brasil, destacando seu *status* de brasilidade e alcance social e religioso:

A tímida Umbanda, nascida às escondidas, hoje se mostra como uma religião de fato, e a cada dia sua existência vem se destacando no cenário religioso brasileiro e adquirindo uma respeitabilidade ímpar, pois ela é, de fato, a religião brasileira por excelência. Não fica nada a dever às outras religiões que aqui se fixaram. (SARACENI, 2004, p. 41).

Vasta literatura traz os fundamentos da Umbanda, que conquista adeptos no meio intelectual e nas elites brasileiras, entrando atualmente também em países estrangeiros. Sobressaem de seus princípios o atendimento às pessoas e a prática da caridade, sendo que algumas instituições umbandistas abrem e mantêm creches e outras instituições beneficentes.

Este capítulo apresentou fundamentos de dois itens essenciais dentro do tema desta pesquisa: fundamentos da religião em geral e fundamentos da Umbanda, a religião específica enfocada na pesquisa. Na abordagem do religioso apresenta a visão de alguns estudiosos, e no enfoque à Umbanda, expõe os princípios desse culto religioso de origem africana.

O termo “religião” deriva do latim “religare” e significa “religação” com o divino, ligação que pode ocorrer de diversas formas. Assim, o conceito de religião é tomado no sentido geral, como gênero que abarca diversas espécies. Trata-se do sentimento místico de religiosidade, que liga o homem a um ser supremo, Deus, qualquer que seja o nome de Deus em cada religião específica. Todos os estudiosos do fenômeno religioso atestam que não houve nenhum povo que não tivesse o sentimento do místico e do transcendental, de alguma forma, desde as comunidades ditas arcaicas e primitivas aos dias de hoje. Os pesquisadores atestam que não se pode precisar exatamente quando nasceu o sentimento religioso nos hominídeos, mas afirmam que há vestígios da sua presença em todas as raças estudadas, por meio de diversos registros diferentes.

Os diversos cultos religiosos estão relacionados com a cultura de cada povo em todos os seus aspectos. Assim, além da abordagem pelos teólogos, a religião é tema de estudos da sociologia, antropologia, etnologia, história da religião, sociologia da religião, filosofia, psicologia, psiquiatria e outras áreas das ciências humanas.

As primeiras manifestações religiosas estão relacionadas a diversos sentimentos e práticas: crença na existência da alma dos mortos e ancestrais, feitiços, bruxaria, contos e mitos, adoração de objetos da natureza, fetichismo e totemismo, adoração de animais e plantas, demonismo, polidemonismo, mitologia pagã, mitos, ritos, magia, simbolismo.

A fim de se aproximar mais do fenômeno da religiosidade (em geral, em abstrato, como um sentimento da alma humana), foi estudada mais detalhadamente a obra mais significativa de alguns autores: Rudolf Otto, Mircea Eliade, Aldo Terrin, Joachim Wach. Neste trabalho, à falta de um termo mais adequado, foi utilizada a palavra “teosofia” para a tentativa desses autores em criar uma “teoria da religiosidade” (algo diferente de “teoria da religião”), um princípio que explique o sentimento do místico.

Para Joachim Wach, a religião é realidade fundamental da experiência humana, eleva a alma do crente, dotando-o de energia e generosidade, o que se reflete na vida social. Por isso ele enfatiza a função social da religião. Wach não define religião, valendo-se da definição de Rudolf Otto: religião é a experiência do sagrado.

Aldo Natale Terrin não tenta explicar o fenômeno religioso em si e o aborda pelo aspecto da antropologia cultural. Observando a realidade religiosa em diversas culturas, ele dá destaque ao conceito de alteridade, no sentido de que é preciso respeitar a crença religiosa do outro, valendo-se também do conceito de *habitus* de Bourdieu. Abordando o religioso sob a visão do cristianismo, ele acredita que hoje, com a civilização global, com a interculturalidade, a humanidade está em condições de aceitar a multiplicidade de religiões com seus diferentes simbolismos – princípio que colhe também na antropologia interpretativa de Geertz. Para Terrin, a religião tem autonomia em relação a outros fatos culturais, fundamentada no sentimento do “numinoso” e constituindo-se uma universalidade da condição humana.

Terrin analisa a figura do profeta, que requer iluminação do alto, sentimento religioso, esperança e que tende a desaparecer atualmente, em razão da vida moderna, pouco ligada à tradição do profético (profetismo, profeta, profecia).

Geertz (*A interpretação das culturas*, 1989), o criador da antropologia interpretativa, analisa a religião como fruto dos sistemas culturais, com a sintetização

de “visão de mundo” e *ethos*, uma tendência universal. Como é imensa a gama de culturas, o que os povos veem como sagrado varia muito.

Eliade, em *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (2010), aborda o religioso pela visão da história da religião. Ele busca um sentido universal da religião analisando culturas europeias antigas, que considera ideais para a compreensão do sagrado. Ele usa o conceito de hierofania para explicar a revelação do sagrado em um objeto qualquer, sendo o próprio cosmos um exemplo de hierofania. Pelo princípio da hierofania, qualquer objeto profano pode se investir da manifestação do sagrado (*ganz andere*).

Em suas pesquisas entre os povos arcaicos, ele aponta a sacralidade da natureza, abrangendo todos os elementos existentes no mundo: o céu (o Deus-Céu), a terra (a Terra-Mãe, a Mãe Telúrica, a Terra Mater, a Grande Mãe Telúrica), os rios, os lagos, as árvores, os animais. Assim os objetos possuem dois ângulos (o profano e o sagrado), até porque há dois jeitos de se ver o mundo, o profano e o sagrado. Como acontece com os objetos, também os espaços (lugares) são profanos ou sagrados. Nas comunidades antigas, a habitação familiar (*axis mundi*) e a aldeia (*imago mundi*) eram sagradas. E igualmente o tempo se divide em profano e sagrado. Em relação ao tempo sagrado, ele emprega o termo *illud tempus*, que significa a perpetuação do tempo sagrado para os fiéis, como a passagem de Cristo pela terra, que é e sempre será lembrada pelos cristãos com emoção.

Para Eliade, as culturas antigas eram mais presas ao sagrado, enquanto que as atuais se dessacralizam. Sinteticamente, as ideias de Eliade estão centradas em quatro temas básicos: o espaço sagrado e a sacralização do mundo; o tempo sagrado e os mitos; a sacralidade da natureza e a religião cósmica; existência humana e santificada. Assim, a vida por inteiro se transforma em um conjunto de hierofanias. É esse aspecto que transforma o mundo em cosmos e não em caos. No processo de cosmogonia, Eliade enfoca o *homo religiosus*, em oposição ao homem a-religioso – esse típico dos tempos atuais, inclusive dentro do cristianismo.

Visão diferente sobre a religião tem Rudolf Otto, teólogo evangélico alemão influenciado por Lutero. Ele não analisa a natureza, como Eliade, mas também tenta explicar o religioso e criar um conceito universal da religião.

Na sua obra mais conhecida e divulgada, *O sagrado* (2007), Otto trabalha com diversas categorias: o racional e o irracional, o numinoso, o assombroso, o

mysterium tremendum. O principal conceito de sua obra é o numinoso, categoria universal, que gera outros conceitos relacionados.

Para Otto (2007) o sagrado é uma categoria *a priori*, irracional e da alma humana. É epigênese e heterogenia. Ele alerta que só entenderá sua obra quem tiver sentimento religioso, em quem o numinoso se manifesta.

O numinoso tem vários ângulos: sentimento de criatura e autopercepção; *mysterium tremendum*; hinos numinosos; o fascinante; o assombroso; *augustum/sanctum*. O sentimento de criatura e autopercepção existe em relação a Deus, o Criador, de quem a criatura é dependente.

O numinoso (nume) eclode do fundo da alma, é irracional, arrebatada a psique humana e apresenta a sensação do *mysterium tremendum*, do mistério arrepiante. O *tremendum* (do latim “tremor”) possui muitas faces, manifestando-se como: suave maré, devoção meditativa, frêmito, surtos, convulsões, excitações, inebriamento, delírio, êxtase, formas selvagens e demoníacas, horror, estremeamento, espantoso (*mirum*), estágios selvagens e bárbaros, o refinado, purificado e transfigurado, aspecto avassalador, de *majestas*, poder, domínio, hegemonia, supremacia absoluta, energia, vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana, aspecto fascinante, amor, misericórdia, compaixão, caridade, assombroso, terrível, soberbo, descomunal, estranho, esquisito, admirável, fascinante, divino, demoníaco, energético. Tudo isso representa o numinoso, dependendo das circunstâncias.

Para Otto o sentimento religioso foi se alterando ao longo da história, indo do irracional ao racional, do demoníaco ao santo (*sanctum, augustum*). Assim, a religião surgiu através de vários sentimentos do numinoso, passando por uma evolução, sendo o cristianismo até hoje a expressão máxima do numinoso, no aspecto de *actus purus*, tendo realizado um processo de moralização e racionalização do numinoso, levando-o ao sentido pleno. O nume passa a ser Deus ou divindade. O nume é moral, bom e santo.

O numinoso é simbólico. E no campo do simbólico destacam-se Bachelard e Durand, dentre outros estudiosos. Para Durand, criar símbolos é típico do *homo sapiens*. Estudando o simbólico nas culturas, esses autores (e outros) tentam entender o religioso sem cair no fundamentalismo religioso ou na apologia do cristianismo ocidental.

Fechando a primeira parte do primeiro capítulo vem Roger Bastide com o estudo do religioso nos cultos afro-brasileiros, introduzindo a Umbanda, religião desenvolvida no Brasil, como um sincretismo entre cultos africanos, indígenas e cristãos (catolicismo e espiritismo).

A Umbanda é altamente simbólica. Na África milenar, em épocas anteriores a Cristo, muitos cultos (como acontecia em outras culturas antigas) já praticavam a mediunidade. Pessoas vivas em transe recebiam entidades metafísicas, tendo consciência de que eram espíritos dos ancestrais, ou julgando tratar-se de entidades míticas ligadas à natureza (animais, plantas e fenômenos naturais), que consideravam deuses ou seres superiores a quem deviam obediência e louvor. Portanto a mediunidade é muito antiga, sendo o espiritismo brasileiro (kardecista) apenas uma versão ocidental moderna – autodenominada de “ciência, filosofia e religião” – de mediunidade. Assim, se os cultos africanos já praticavam a mediunidade, a Umbanda realiza a mediunidade em duplo aspecto: com as raízes da mediunidade africana pagã e com a vertente kardecista.

Os estudiosos da Umbanda dizem que ela é a única religião genuinamente brasileira, criada no Brasil, já que o catolicismo e o protestantismo, segmentos do cristianismo, são europeus. Classificam-na como um caso de sincretismo religioso, devido às origens diversas. E declaram que ela surgiu também, entre o povo pobre e sem muita instrução, como uma reação ao kardecismo das elites. Pelo conceito de campo de Bourdieu, a Umbanda constitui-se em um campo religioso específico, identificado pelas suas práticas simbólicas, ritualísticas, mágicas e religiosas, que formam *habitus* em seus agentes, ao ponto de não se confundir um culto umbandista com nenhum outro culto religioso.

As práticas religiosas africanas trazidas pelos escravos sofreram repressão do branco colonizador católico (e depois protestante). O candomblé e outros ritos se mantiveram em algumas regiões do país, camuflados de catolicismo para não provocar maior repressão dos senhores dos escravos.

Embora com alguns pontos obscuros e descontraídos, a história da Umbanda se clareia aos poucos através de diversos estudos que vêm sendo realizados, muitos de cunho acadêmico promovidos por cursos de pós-graduação de instituições brasileiras, contando ainda com pesquisadores estrangeiros. Autores atestam que a Umbanda sofreu inicialmente grande discriminação e rejeição, mas essa visão negativa se arrefeceu e hoje a Umbanda possui grande número de

seguidores das elites em todo o país. Atualmente os frequentadores da Umbanda são brancos em expressiva maioria, ocorrendo mesmo que serem poucos os negros nesses cultos.

Autores como Lísias Negrão, Renato Ortiz, Roger Bastide, Maria Tereza Camargo, Rubens Saraceni e dezenas de outros têm dado grandes contribuições aos estudos da Umbanda. Alguns trabalhos veem nela origens longínquas da Atlântida e do Egito, no entanto essa ideia não é muito clara, até porque faltam registros históricos confiáveis.

Lísias Negrão, em *Entre a cruz e a encruzilhada* (1996), historia a Umbanda e mostra sua relação com momentos políticos do país, apresentando ideologias subjacentes ao culto, posicionamento entre a ortodoxia religiosa brasileira e o intelectualismo positivista e finalmente seu reconhecimento oficial. Segundo ele, a Umbanda, se não foi uma criação exatamente paulista, ganhou muita força nesse estado através das federações de Umbanda, cada vez mais organizadas.

Os rituais umbandistas são realizados em casas, tendas ou terreiros de Umbanda. Os dirigentes dos rituais são as mães de santo ou pais de santo. Embora se cultue a Deus (o Grande, o Pai Maior) e se reze o Pai-Nosso e a Ave-Maria, acredita-se que os regentes das casas são os orixás. As entidades que “baixam” nos médiuns (denominados burros, cavalos) são os pretos velhos (espíritos de antigos escravos africanos), índios, caboclos, baianos e mais uma série de figuras de classes sociais humildes. Falam com trejeitos, sotaques, linguagem rústica. Os rituais são seguidos de cânticos próprios e muitas vezes ao som de tambores ou atabaques.

Os orixás são tidos como entidades divinas (deuses, como eram/são vistos na África pagã) e representam os aspectos da natureza (água, ar, terra, fogo, floresta, etc.). Reginaldo Prandi, em *Em Mitologia dos orixás* (2001), traz a relação de dezenas de orixás, seus nomes e o que cada um representa. Todos os orixás devem obediência a Olorum, o Ser Supremo, uma versão do Deus cristão. E a Oxalá, que, na versão católica, é Jesus Cristo. Os principais orixás, que formam o panteão dos cultos africanos, descritos nos livros, são: Exu, Ogum, Oxóssi/Oxosse, Erinlê, Logum, Edé, Otim, Ocô, Nanã, Onilé, Oxumarê, Omulu/Obaluaê, Euá, Iroco, Xangô, Oiá/lansã, Obá, Oxum, Iemanjá, Ibejis, Orô, Oquê, Orunmilá/Ifá, Ossaim, Oxalá, Oxaguiã/Ajagunã Odudua, Ajalá, Ori. Mas nem todos são cultuados no Brasil – pelo menos não na Umbanda, sendo alguns reverenciados no candomblé e em

outros cultos africanos. Eles são mitos de diversas áreas: vegetação, agricultura, caça, chuva, trovão, ventos, raios, tempestades, colheita, lama, rios, matas, plantas e ervas, montanha, mar, o planeta Terra, comunicação, sensualidade feminina, espíritos dos mortos, atividades domésticas, equilíbrio emocional, infância, fraternidade, destino dos homens, oráculo, problemas humanos diversos (doença, trabalho, parte financeira, questões afetivas). Percebe-se, portanto, a ligação da Umbanda com a natureza e com a resolução de problemas humanos (dos consulentes, dos fiéis e adeptos). A ligação dos cultos africanos com a vida prática e social é tão grande que leva Irene Oliveira a afirmar, com base em suas pesquisas e vivência na África (Moçambique):

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 poder ser compreendida no espaço sociocultural das organizações sociais. (OLIVEIRA, 2006, p. 46).

Para a execução dos ritos umbandistas, há todo um aparato simbólico que precisa ser seguido, com música, danças, oferendas, “trabalhos”, comidas e bebidas, roupas especiais, colares, defumação, cumprimentos às entidades, pedido de bênção, comunicações das entidades pelo transe mediúnico ou possessão, momentos especiais de abertura e finalização do culto.

Devido à mistura de tribos africanas no Brasil, com a captura de escravos de diversas regiões, e ainda em razão de mudanças produzidas pela sociedade moderna, os rituais umbandistas têm feições diferentes nos estados brasileiros e mesmo entre as casas umbandistas. Em algumas casas e práticas é mais forte a sensação de religiosidade, em outras predomina a busca das entidades para a resolução de problemas humanos existenciais e práticos (relacionamentos afetivos, de emprego, família, saúde, finanças, etc.). Porém os líderes e médiuns das casas de Umbanda realizam também sessões fechadas, em profundo estado de respeito, contemplação e senso do numinoso, com o fim de cultuar e pedir proteção e iluminação aos orixás – misturando em suas invocações as figuras de Deus, Jesus e santos católicos, no sincretismo religioso característico da Umbanda. E estudar a Umbanda (como estudar qualquer religião ou segmento religioso) requer não apenas uma incursão na sua literatura específica, mas também uma visão geral do que define e compõe a religião como um atributo do ser humano e da humanidade.

2. USO TERAPÊUTICO E RELIGIOSO DAS ERVAS

A íntima relação dos africanos com a natureza influenciou decisivamente os seus cultos religiosos, existindo orixás relacionados a todos os elementos naturais. Nesses elementos inclui-se a flora, com todas as plantas e ervas, que têm nesses cultos funções mágicas e terapêuticas.

A história registra o conhecimento e uso das ervas pelas comunidades mais primitivas e inclusive pelos animais⁴³ (os animais sabem as plantas que podem comer e as que devem evitar, e ainda procuram ingerir certas ervas para algum mal-estar físico). Assim, tanto no Oriente quanto no Ocidente e em livros sagrados, como a Bíblia, são citadas ervas para diversos fins. Povos antigos e primitivos, medicina popular e inclusive a moderna fitoterapia fazem largo uso das ervas para cura de muitas doenças, produtos cosméticos e rituais, como benzeduras (ou benzeções), presentes em muitos povos de diversos credos religiosos.

No Brasil Colônia, no processo de interculturalidade, as ervas e seu manuseio, trazidos pelo branco colonizador, aliaram-se aos usos realizados pelos indígenas e pelos escravos africanos, o que foi favorecido pela rica flora local.

Nesse contexto, a Umbanda, seguindo a tradição africana, somada à realidade brasileira, faz grande utilização das ervas em seus rituais, em receitas de infusões, emplastros, chás, banhos, defumações, limpeza de ambientes, etc.

Dessa forma, é ampla a história do uso das ervas em diversos sentidos.

O uso das plantas (ervas) é um conhecimento universal que vem da própria natureza, sendo realizado tanto por seres humanos quanto por animais. Na dimensão humana, pode-se dizer que, inicialmente, a utilização de ervas deveu-se a uma relação próxima com a natureza, por meios intuitivos, empíricos, de experimentação, para fins de sobrevivência, bem-estar e cura.

Hilda Hartmann (1997, p. 12), com o interessante título de *Duas ou três coisas que me contaram sobre as ervas: uso terapêutico das plantas*, demonstra como o uso das ervas vem desde os primórdios da civilização até os dias atuais,

⁴³ Sobre o uso de plantas com fins curativos pelos animais, confira-se, por exemplo, a observação que fazem os professores José Realino de Paula e Leonice M. F. Tresvenzol (2001, p. 1), da Faculdade de Farmácia da Universidade Federal de Goiás, em citação nesta dissertação, em página adiante.

falando da origem das plantas e dando o nome científico de muitas delas. Mostra também como no Brasil, devido à miscigenação de culturas e hábitos, várias plantas podem ter diferentes nomes, de acordo com as regiões geográficas e conhecimentos das comunidades, que fazem diferentes usos com diversas finalidades terapêuticas, na maioria das vezes com base em conhecimento do senso comum, em razão de informações repassadas de gerações a gerações.

Hoje, a tradição do uso terapêutico e medicinal das ervas extrapola os costumes dos povos e o âmbito religioso, alcançando a ciência, através da homeopatia, da fitoterapia, dos florais de Bach, etc., dentro do princípio de que, “no campo do que é chamado popularmente de ‘medicina alternativa’, existem formas de cura que estão mais ou menos em sintonia” (BARNARD, 1979, p. 10). No Brasil sempre foi praticada uma medicina popular com o uso de ervas, sem aprofundamentos científicos e teóricos, ligada ou não à religião, como atesta Santos Filho:

Em conjunto, a Medicina popular, praticada pelos curadores, pelos herbanários – que curavam apenas pelas ervas medicinais –, pelos feiticeiros, pelos rezadores, pelos benzedores, pelos macumbeiros, apresentou-se como um misto infuso de conhecimentos da Arte clássica, de conhecimentos empíricos, de fórmulas mágicas e de cerimônias religiosas. Foi ela, principalmente, empírica, e, em menor escala, mágica e religiosa. (SANTOS FILHO, 1991, p. 348).

Rey Bueno, na obra *História das ervas mágicas e medicinais* (2009, p. 15-25), relembra a Antiguidade Clássica, na qual o enciclopedista romano Plínio conta que o primeiro herborista e boticário da humanidade foi o Centauro Quíron. Ou seja, o uso das plantas tem origem lendária e remotíssima. O costume passou pela Idade Média, sendo praticado pelo povo simples e pelos nobres, que recorriam às hortas cultivadas no quintal de suas residências ou às plantas que colhiam no campo. Durante o Renascimento, a tradição chegou inclusive às universidades, como historia Rey Bueno.

Todas as universidades, muitos monarcas e nobres e as primeiras instituições científicas surgidas nos séculos XVI e XVII contavam com seus próprios jardins botânicos, onde conviviam plantas ornamentais, plantas medicinais e plantas exóticas, procedentes do Extremo Oriente ou da recém-descoberta América (REY BUENO, 2009, p. 25).

Rey Bueno expõe “os segredos sobre as propriedades e virtudes ocultas do mundo vegetal”, comentando o trabalho de especialistas herboristas e boticários, ressaltando, porém, que “a humanidade recebeu dos deuses o conhecimento das

propriedades medicinais das plantas” (2009, p. 15). A escolha da planta e o tratamento a ela destinado (secagem, trituração e elaboração do medicamento) eram seguidos rigidamente pelos boticários e outros que faziam uso das ervas.

Os chamados remédios populares, que eram e são denominados no senso comum de “receitas da vovó”, possuem eficácia curativa para vários tipos de doenças, como problemas gástricos, inflamações da epiderme e da mucosa e muitos outros.

Em *Saúde pelas plantas*, Biazzini (1996, p. 8) enumera uma lista de receitas com ervas e afirma que “A Natureza também está à nossa disposição. Existem milhares de plantas que podem auxiliar o organismo nas suas funções corretivas ou neutralizam tóxicos e ajudam a eliminá-los”.

A fitoterapia empírica esteve sempre ligada a sociedades primitivas, vinculando-se a sistemas religiosos e a ritos mágicos. “As ervas eram cultivadas pelos antigos com propósitos práticos, que variavam desde a fabricação de óleos, essenciais e de usos em culinária, até fins medicinais (Gn.1.29). Esses últimos eram os mais importantes” (LEITE *et al*, 2003, p. 1151).

Ainda nessa perspectiva de buscar o equilíbrio para a cura de diversos males, há no meio fitoterápico a utilização de 38 remédios que compõem a farmacopeia denominada de “Florais de Bach”, que tem em suas composições flores, arbustos e árvores silvestres. Esse método de tratamento foi descoberto e praticado pelo Dr. Edward Bach e se perpetua até os dias atuais. Lê-se, no preâmbulo do *Manual ilustrado dos remédios florais do Dr. Bach*, a seguinte explicação do próprio Edward Bach:

A ação desses remédios é a de elevar nossas vibrações e de abrir nossos canais para o Eu Espiritual; de inundar nossa natureza com a virtude particular de que necessitamos e remover de nós a imperfeição que causa o dano. Eles têm a propriedade, tal como uma bela música ou qualquer elemento glorioso de enaltecimento que nos proporciona inspiração, de elevar a nossa natureza, levando-nos a uma proximidade maior com nossas almas e, por esse movimento, trazer-nos a paz e aliviar nossos sofrimentos. Eles curam, não combatendo a doença, mas inundando nosso corpo com as sublimes vibrações de nossa Natureza Superior, em cuja presença a enfermidade se dissolve como a neve à luz do sol. (CHANCELLOR, 1971, p.14).

Em estudo sistematizado da Associação Cultural Nova Acrópole de Goiânia, da Faculdade de Farmácia da Universidade Federal de Goiás (UFG),

denominado de *Introdução à Fitoterapia*, os professores José Realino de Paula e Leonice M. F. Tresvenzol historiam:

O estudo das plantas medicinais remonta praticamente ao princípio da evolução do homem sobre a terra. O homem pré-histórico observava o comportamento instintivo dos animais para cicatrizar suas feridas e curar suas enfermidades. São numerosas as referências de observações do emprego de plantas pelos animais.

Em sua contínua movimentação o homem pôde observar que certas plantas eram aptas ao consumo alimentício e outras eram tóxicas. Tais observações deram origem ao processo intuitivo que caracterizou os primeiros povos e permitiu-lhes ensaiar os efeitos de diversas plantas a fim de verificar quais possuíam ou não efeitos medicinais. (PAULA; TRASVENZOL, 2001, p. 1).

Nas palavras de Biazzini:

Assim como os diversos regulamentos e itens asseguram o sucesso no funcionamento de uma nave, a vontade da Suprema Inteligência do Universo assegura o sucesso para a vida do homem.

Exatamente no momento da criação, a vontade do Criador já assegurou a saúde e normalidade das coisas criadas.

Descobrir a vontade de Deus, ou as Leis Naturais e incorporá-las à vida é descobrir o segredo para o sucesso e para a saúde, é conseguir “conversar” com o próprio corpo e compreendê-lo, é perceber a linguagem das matas, dos rios, do mar, da terra, dos animais e corresponder a ela. (1996, p. 17).

Diferentes povos primitivos construíram seu próprio conhecimento medicinal por meio das plantas, que é tão antigo que se torna até difícil o seu registro exato.

O estudo das propriedades curativas das plantas se perde nas brumas do tempo. Um dos primeiros escritos sobre o tema é o chamado *Papiro Ebers*, com mais de 3.500 anos de antiguidade. Denominado assim por seu tradutor, o egiptólogo George Moritz Ebers, foi encontrado na cidade de Luxor. Trata-se do mais importante escrito sobre medicina egípcia, no qual se pode identificar cerca de 150 plantas de utilidade terapêutica. (REY BUENO, 2009, p. 17).

Rey Bueno destaca ainda que a quimioterapia, como meio de cura, é um acontecimento recente na cultura humana, pois antes os males e as doenças eram tratados pela terapia vegetal ou pelo que hoje se denomina de fitoterapia.

Desde as civilizações mais primitivas, o ser humano tem se ocupado não só em aperfeiçoar e aumentar o cultivo das plantas para a sua alimentação, como também tem tentado buscar as propriedades medicinais de cada uma delas – conhecimento transmitido de geração em geração. A terapia química, tão difundida atualmente, é uma invenção relativamente recente. Até o século XIX, os medicamentos eram feitos, quase em sua totalidade, a partir de plantas que o boticário se encarregava de preparar e misturar adequadamente, com a finalidade de potencializar sua atividade. (REY BUENO, 2009, p. 23-24).

Também na Bíblia encontram-se referências ao uso das plantas com diversos fins. Em Gênesis (1: 29), lê-se: “E disse Deus: Eis que vos tenho dado toda erva que dá semente e que *está* sobre a face de toda a terra e toda árvore em que há fruto de árvore que dá semente; ser-vos-ão para mantimento” (*Bíblia Sagrada*, Sociedade Bíblica do Brasil, Casa Publicadora das Assembleias de Deus).

Em vários livros da Bíblia, como Jó, Marcos, Lucas, Êxodo, Números, Isaías, Mateus, Cantares de Salomão, Jeremias, Deuteronômio, Salmos, são citadas diversas ervas, como açafraão, aloés, arruda, coentro, cominho, endro, funcho, hissopo, hortelã, incenso, losna, manjerona, mirra, sálvia.

Duas dessas plantas, que também fazem parte do ritual da Umbanda, a arruda e a hortelã, são mencionadas em Lucas 11: 42 (*Bíblia Sagrada*, 2004) na condição de dízimo ou oferenda com intenção religiosa: “Mas ai de vós, fariseus! Porque dais o dízimo da hortelã, da arruda e de todas as hortaliças e desprezais a justiça e o amor de Deus; devíeis, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas” (*A Bíblia da Mulher*, Sociedade Bíblica do Brasil, Editora Mundo Cristão, 2003). Em nota de rodapé de *A Bíblia da Mulher* vem a explicação: “A ‘arruda’ é um arbusto com folhas de cheiro forte que cresce nas colinas da Terra Santa. Os líderes religiosos davam o dízimo da hortelã e da arruda” (*A Bíblia da Mulher*, 2003, p. 1275)⁴⁴. Diz ainda Leite: “A erva da graça” era espalhada pelos prédios como proteção contra doenças. Apreciada pelo seu sabor forte e por suas propriedades medicinais” (*A Bíblia da Mulher*, 2003, p. 1151).

Quanto às menções bíblicas do uso das ervas, expõe Rey Bueno:

A tradição conta que o zimbro (*juniperus communis*) deu proteção à Família Sagrada, o qual ofereceu seus galhos para que a Família se escondesse neles, com o Menino Jesus, durante a perseguição de Herodes. Desde então, possui propriedades especiais para expulsar os demônios e destruir qualquer sortilégio. Fernán Caballero, no entanto, acredita que o alecrim (*Rosmarinus officinalis*) foi o que prestou ajuda à Virgem em sua fuga para o Egito. Diz-se que floresce no dia da Paixão de Cristo pelo fato de a virgem ter colocado para secar sobre os alecrins as fraldas do menino Jesus. (2009, p. 56).

Ao se proceder a uma reflexão sobre o poder curativo das ervas, inseridas em um contexto religioso ao longo da história, pode-se tomar como ponto de partida a ideia de que “Tudo faz pensar que a relação entre religião e saúde é

⁴⁴ *A Bíblia da Mulher: leitura, devocional, estudo*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Mundo Cristão, 2003.

consustancial, imemorável e inatacável, que certamente não poderá ser dissolvida por nosso mundo técnico-científico” (TERRIN, 1998, p. 197).

Dessa forma, a história registra que o emprego de plantas no combate a enfermidades tem uma longa tradição, remontando aos períodos mais longínquos da existência humana. Com o passar dos tempos, intensificou-se a associação entre o uso das ervas e a crença mística e religiosa como parte dos sistemas culturais e simbólicos.

Depreende-se, porém, que os povos e civilizações antigas, como da China, Egito, Suméria, Assíria, Babilônia, Índia, Grécia, Arábia, nem sempre tinham uma intencionalidade religiosa, podendo-se mesmo acreditar que na origem desse processo predominou o instinto de sobrevivência na relação íntima com a natureza, da qual os primeiros hominídeos eram uma parte intrínseca pelas próprias condições de vida, nas cavernas, nas pradarias, nas montanhas, nas savanas, nas florestas.

No entanto, o elemento sagrado (ou religioso) da utilização das ervas constitui-se processo difundido entre quase todos os povos que fizeram das plantas diferentes significações:

Outrora dominava a crença de que algumas plantas foram dadas ao homem pelos deuses ou heróis míticos, como auxiliares na cura de processos patológicos, ferimentos de guerra, ou com livramento de males; outras plantas, por sua vez, decoravam templos erguidos para adoração de determinadas divindades, onde eram consumidas em bebidas ou queimadas [...], e que ainda hoje encontram aplicação em ritos de diversas crenças religiosas. (ALBUQUERQUE, 1997, p. 13).

Além disso, no que diz respeito à cura e à fé, essas são relações de poder que (re)constroem identidades interpessoais e coletivas dentro de uma dinâmica cultural, envolvendo crença em uma divindade⁴⁵:

Os processos terapêuticos pressupõem uma relação interpessoal de fé/confiança entre a pessoa doente/possessa e a divindade/seu agente. Nisto se reflete não apenas o poder divino de perdoar e curar, mas também a importância e a abrangência de poderes em relação: a fé é uma expressão de poder que, intercedendo, articula e ‘libera’ o poder (*dynamis*) da divindade/seu representante, possibilitando uma poderosa dinâmica de libertação e superação do Mal. Esta relação de poderes articulados entre a pessoa doente/possessa, a coletividade e a divindade é que atua também na (re)construção de identidades após a cura. (REIMER, 2008, p. 66).

Em algumas culturas, o uso das plantas com conotação religiosa remete à crença de que elas são sagradas, acreditando-se que os poderes delas também

⁴⁵ Na Umbanda as ervas (ou grupo de ervas) são relacionadas a diferentes orixás (entidades).

decorrem de atuação divina ou de entidades para curar problemas de saúde e outros malefícios. Esse pensamento leva à presença do “sagrado” nessa prática – e o sagrado, nas religiões, é o inviolável (santo, sacro, puríssimo, próprio de Deus ou de entidades místicas).

Nesse sentido, o sagrado no uso das ervas, em praticamente todas as culturas historicamente existentes, possui uma ampliação de significados construídos em razão de cada contexto e aspectos psíquicos estabelecidos antropológicamente nos grupos, devido às práticas passadas de geração em geração e muitas vezes vinculadas a rituais e a poderes divinos.

De qualquer forma, mesmo sem o aspecto religioso, os ensinamentos do uso das ervas de todos os povos transpuseram barreiras temporais e locais, levando ao desenvolvimento de políticas de proteção das plantas com diretrizes para as diversas modalidades de fitoterapia, buscando-se a integralidade da saúde do homem.

2.1 O USO DAS ERVAS NO BRASIL INTERCULTURAL

Para expor e compreender a utilização das ervas nos rituais da Umbanda, sem qualquer ideia preconceituosa, é necessário que se situe a importância do poder curativo das plantas e vegetais de modo geral. Enfatiza-se também a capacidade de sobrevivência da cultura negra, considerando como esta conseguiu se adequar a um contexto totalmente diferente daquele vivenciado na África, vindo para o Brasil, em condição escrava, transportando para cá suas crenças religiosas, as matrizes africanas de cultos que trabalham com ervas em seus rituais – especificamente a Umbanda, tema desta pesquisa.

Por outro lado, o branco português colonizador encontrou aqui a cultura indígena local, que, como se registra para todas as culturas indígenas, vivia em contato com a natureza, fazendo dela amplo uso, da fauna à flora. Acrescente-se ainda o fato de que o próprio povo português também fazia uso terapêutico das ervas.

Assim, a história das ervas na cultura brasileira perpassa variados grupos étnicos (indígenas autóctones, brancos portugueses, negros e outros estrangeiros)

que aqui se implantaram, pois cada um deles tinha consigo a utilização de plantas sagradas dentro de um contexto ritualístico, ou unicamente em busca de cura para males físicos.

É preciso perceber, contudo, as distinções entre os rituais afrodescendentes, indígenas e europeus.

Conforme Barros (2011, p. 33), “qualquer pesquisa que pretenda aprofundar a relação humana com as plantas, deve considerar a forma como um determinado grupo étnico e/ou cultural percebe, classifica e manipula o mundo vegetal”. Logo, para o estudo das ervas na Umbanda, propósito deste trabalho, faz-se necessário analisar de que forma negros escravos, brancos e índios lidavam com as ervas e qual o valor que elas possuíam em cada um desses contextos culturais.

Num sentido amplo, o conceito de cultura pode ser compreendido como “o complexo dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e doutros valores espirituais e materiais transmitidos coletivamente e característico de uma sociedade; civilização” (FERREIRA, 1986, p. 508).

A maneira pela qual as plantas são classificadas e o seu uso ritual e simbólico revelam elementos culturais e étnicos de um grupo e sua cosmovisão.

Portanto é fundamental o estudo do contexto cultural específico, referente ao uso de ervas, para a análise do sistema simbólico⁴⁶ que está na base da aceitação de grupos de pessoas por meio de um código estabelecido, cujos significados são impressos de acordo com a naturalização de suas práticas, tradições e conhecimentos adquiridos, evidenciando-se que cada sociedade possui códigos distintos. Logo a cultura determina a forma como cada sociedade utiliza as ervas.

Cuche (1999, p. 109-142) enfatiza o aspecto dinâmico da cultura e nega o seu caráter de pureza. Dessa forma, o autor critica a obsessão de alguns estudiosos da antropologia pela identificação da pureza original de cada cultura. Além disso, é realizada por ele uma contraposição à ideia simplista e etnocêntrica que vê a aculturação como sendo necessariamente a favor da cultura ocidental, que supostamente é considerada mais avançada.

⁴⁶Na teoria de Pierre Bourdieu (2009, p. 12), “os ‘sistemas simbólicos’ distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo”.

Em sua perspectiva, não há uma cultura unicamente doadora nem uma cultura totalmente receptora, mas sim um entrecruzamento, uma interpenetração entre elas, que acontece a partir do contato entre os indivíduos. Há, portanto, nesse entrecruzamento, segundo ele, uma seleção de elementos culturais emprestados que não provoca o desaparecimento da cultura que recebe nem a modificação de sua lógica interna. Baseando-se em Bastide, Cuche (1999, p. 131) menciona ainda a relevância de se compreender os fatores demográficos, ecológicos, étnicos ou raciais e a dinâmica interna e externa de cada cultura, ou seja, o processo de desestruturação e reconstrução. Nessa lógica, a cultura é observada como construção sincrônica, em permanente comunicação. Dessas concepções se esclarece como se dão os contatos entre os indivíduos de diferentes culturas, desmistificando-se a ideia de pureza da cultura e também da existência de doadores e receptores, no momento em que se traz a ideia do entrecruzamento de ambos.

No contexto da mistura das três principais raças formadoras da cultura brasileira, tem-se que singularidades histórico-sociais traduzidas por meio de conhecimento, crenças, costumes, valores, ritos, rituais e outras manifestações deixaram marcas de identidades, (re)construindo culturas numa inovadora expressão de significados simbólico-culturais. Geertz (1989) e Laraia (2009) comungam a ideia de que as experiências de vida nas culturas supõem, num contexto interpretativo, reconstruí-las, reproduzi-las, transformá-las e reinterpretá-las constantemente.

Do entrecruzamento étnico que ocorre no Brasil, desde a Colônia, hábitos, crenças, usos de ervas foram repassados à população. A riqueza da flora local certamente enriqueceu o conhecimento de todos e o resultado é que no país se faz largo emprego das plantas, o que deu origem às figuras de benzedeiras e raizeiros, tidos como curandeiros e rezadores. São pessoas que geralmente usam ervas em rituais de orações, rezas, passes, curando pessoas, praticando um tipo de medicina popular, adquirida de modo empírico, aliado à fé e que remonta a eras antigas. A esse respeito falam Maciel e Guarin Neto, expondo pensamento de F. Portugal, em *Rezas, folhas, chás de rituais dos orixás* (1987):

Portugal (1987) comenta que o uso de folhas, raízes, cascas e frutos é cercado de rituais mágicos, de guias, curandeiros, raizeiros e benzedores. O autor ainda relaciona tal utilidade das plantas a um passado da medicina oculta da Antiguidade, dominada por sacerdotes e sacerdotisas, os quais receitavam chás e poções e rezavam. Pode-se dizer que, ainda hoje, isto

pode ser observado em diversas regiões do Brasil, onde benzedores e benzedoras perpetuam esta forma de ligação entre o ser humano e a natureza, através da fé (2006, p. 74).

A benzedura cumpre um papel importante na medicina e na imaginação populares. De maneira geral, é procurada para tratamentos de males físicos e espirituais e “abertura de caminhos”, combatendo inveja, mau-olhado, feitiço, “arca caída”, “espinhela caída”, “vento virado”, “quebranto”, “cobreiro”, etc. As benzedoras, em suas práticas, utilizam-se também de símbolos que consideram sagrados, para reverter a situação negativa em boas condições de saúde física e espiritual (QUINTANA, 1999, p. 78-79).

As benzedoras, “como qualquer pessoa que convive com a cultura rural, têm como perspectiva de seu pensamento as questões relacionadas à vida cotidiana” (LEMOS, 2010, p. 64) e professam diversas crenças. Sobre elas pode-se considerar que:

Existem várias modalidades de benzedoras, entre as quais estão: católica, kardecista, umbandista e esotérica. Sendo, então, a benzedura, um compósito de várias tradições religiosas, há nessa prática religiosa uma recorrência também a vários tipos de mitos. Essa recorrência pode acontecer separadamente, mas na maioria das vezes uma mesma prece ou uma mesma explicação dada para este ou aquele problema recorre a vários mitos de uma mesma tradição e até mesmo de tradições diferentes. (LEMOS, 2010, p. 62).

No contexto rural brasileiro, há uma recorrência a benzedoras e raizeiros a fim de solucionar questões cotidianas e, para tanto, são utilizados vários tipos de ervas que justificam suas práticas na busca do sagrado com a finalidade de promover as curas desejadas.

Maciel e Guarim Neto, em *Um olhar sobre as benzedoras de Jurema (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar*, citando Laplantine, Rabeyron e Oliveira, afirmam:

Os benzedores atuam como intermediários entre o ser humano e o sagrado, devendo conservar o ritual de preces, cruz e fórmulas. Na cosmovisão de Laplantine e Rabeyron (1989), a medicina popular pode estar ligada a práticas de prevenção e de cura, fundamentadas numa visão do ser humano e do cosmos que estes autores classificam antropologicamente de ‘mágica’.

Oliveira (1985) descreve a imagem da benzedora como sendo sempre uma mulher casada, mãe de alguns filhos, pobre, que domina as rezas e ervas e faz massagens, cataplasma e chás. Ela é considerada, por aqueles que buscam alívios para suas doenças, como cientista popular, misturando o mundo místico e os conhecimentos curativos das plantas. No aspecto religioso, a maior parte das benzedoras é católica, sempre religiosa, e, embora nem sempre frequentem igrejas, guardam consigo as

representações que a religião propicia, lançando mão dos símbolos e códigos que permeiam o ato de benzer e curar (2006, p. 63).

Ilustrando a diferença entre benzedoras e raizeiros no elemento sagrado (fé e reza), os próprios dicionários da língua portuguesa destacam na definição do verbete “benzedora” referência ao sagrado, não fazendo o mesmo, contudo, no verbete “raizeiro”.

Benzedora: mulher que pretende curar doenças e anular feitiços por meio de benzeduras. Bruxa, feiticeira.

Benzedura: ato de benzer, acompanhado de rezas supersticiosas.

Raizeiro: curandeiro que trata doenças valendo-se de raízes vegetais. (FERREIRA, 1986, p. 250 e 1447)

Como um saber empírico, porém não necessariamente ligado à fé e à reza, os raizeiros praticam um conhecimento recebido da cultura popular, baseado no conhecimento do poder de cura das plantas, preparando unguento, pó de raízes, chás, garrafadas, etc., que indicam para diferentes males físicos. De grande tradição na cultura popular brasileira, o uso das raízes com fins terapêuticos tem igualmente sua origem nas civilizações antigas.

As relações interculturais no Brasil se iniciaram no século XVI com a chegada dos primeiros colonizadores, que trouxeram conhecimentos sobre usos de plantas medicinais. Mais tarde, esses usos foram somados aos conhecimentos dos padres jesuítas, os quais mantinham em suas boticas plantas vindas do Reino com o intuito de manipular remédios, dando assim assistência a índios e colonos (CAMARGO, 1998, p. 27).

Outro aspecto a ser observado com relação à contribuição portuguesa liga-se ao uso das plantas rituais que trazem os nomes das espécies conhecidas desde os primórdios do cristianismo e, mesmo, de tempos que o antecederam. Tais plantas são mirra, incenso, estoraque, empregadas em rituais afro-brasileiros. (CAMARGO, 1998, p. 28).

No entanto houve uma certa rejeição do colonizador a algumas plantas por considerá-las dotadas de poderes prejudiciais. Porém a maneira de enxergar a prática do emprego de certas ervas era na verdade uma rejeição partida dos cristãos, fato explicitado por Araújo e Castro, que comentam:

A idéia de que as substâncias psicoativas são necessariamente prejudiciais e danosas está, segundo alguns autores, ligada ao cristianismo, que relacionava esses usos às religiões ameríndias e pagãs, o que representava um obstáculo para a expansão e aceitação cristã. Mais além, durante o século XX, surgiu a chamada "War on Drugs" (bastante ligada aos ideais

puritanos norte-americanos), que se propõe a banir e exterminar toda uma classe de vegetais e usos religiosos e laicos dos mesmos. (2007, p. 4).

Mas, além do conflito cultural existente no Brasil, outro fator negativo da época foi a folclorização da cultura do outro⁴⁷, já que tal atitude produz o enfraquecimento de sua identidade. Essa situação faz com que os elementos de uma cultura sejam vistos como algo de cunho menor e desprezível. Outro fenômeno, ainda mais negativo e prejudicial, foi o da demonização, preconceito que se iniciou no Brasil colonial e que perdura até hoje, conforme atesta Bittencourt Filho (2003).

Prevaleciam ideias preconceituosas, características das situações de convivência de culturas diferentes, em que uma é hegemônica e tenta subjugar as outras, negando seus valores, costumes e crenças. Nesse sentido Bittencourt Filho (2003) analisa a sociedade colonial brasileira, “tipicamente agrária”, mostrando como o branco colonizador observava as festividades religiosas de negros escravos e índios, em que eram cultuadas as forças da natureza e espíritos de ancestrais mortos. Ele diz: “As celebrações religiosas restauravam a confiança na vida, a despeito das vicissitudes e temores, e funcionavam como instrumento de coesão social” (2003, p. 50). Índios, negros, mestiços, juntamente com os brancos, uniam-se nesses rituais, em que estavam presentes as imagens dos santos padroeiros da cultura hegemônica, a do branco europeu católico. Todos se juntavam “num misto de gratidão e prece para vencer os muitos obstáculos da existência num ambiente hostil” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 52). DaMatta (*apud* BITETENCOURT, 1997, p. 39), aborda os rituais como “representação dramática de anseios sociais”. Segundo DaMatta, no ritual individual ou coletivo a sociedade tem de si mesma uma visão alternativa, encontrando forças no terreno ambíguo do ritual, que é um estado passageiro mas que pode permanecer – de fato o crente pensa que Deus está sempre com ele e não o abandona nunca.

Porém com o tempo a situação entre esses grupos começou a se alterar, pela imposição do olhar do branco colonizador. Registra Bittencourt Filho:

Ao longo dos séculos, no entanto, vale registrar que essa religiosidade harmônica com os movimentos da natureza foi sendo reprimida pela concepção que separa radicalmente mundo natural e mundo espiritual e que desvaloriza o corpo e suas expressões, ou seja, acaba por prevalecer uma perspectiva da modernidade letrada e daquela interpretação cristã que

⁴⁷“Folclorização” tem aqui uma conotação pejorativa, no sentido de que a cultura popular geralmente era diminuída em relação à cultura de elite, vista como erudita. Assim, não havia respeito ao outro, seus usos e costumes (ORTIZ, 1994).

advoga um certo tipo de domínio sobre a natureza a par de uma espiritualidade abstrata. Aliás, uma vez cientes do cerne da religiosidade tupi, que consistia no culto e na comunicação com os ancestrais, a estratégia dos catequistas quanto aos ritos indígenas foi simplesmente a da “demonização”. (2003, p. 52).

Isso se justifica até porque o colonizador europeu vinha de uma cultura altamente reprimida pela igreja católica (durante os mil anos de Idade Média), em cujas crenças estava presente a figura do demônio, representando tudo que contrariava os dogmas católicos. E, no imaginário do colonizador, os indígenas pagãos eram pecadores em sua visão de mundo. Segundo Bittencourt Filho:

A par do pensamento religioso propriamente dito, o imaginário europeu era povoado tanto da existência de paraísos terrestres de paz e prosperidade, como de terras onde viveriam monstros perigosos e criaturas demoníacas. Parte significativa desse imaginário migrou para o Novo Mundo por intermédio dos colonizadores. Assim, tão logo foi “descoberto”, o Brasil foi visto tanto como um paraíso terreal, em virtude das belezas e das riquezas naturais, como um lugar de sofrimentos e de expiação, em virtude dos perigos e dificuldades. Os moradores nativos, por sua vez, foram tidos como criaturas semidemoníacas, portanto absolutamente carentes de conversão. Essa crença que demonizava os habitantes da terra oferecia a vantagem adicional de justificar a escravização. (2003, p. 47-48).

Contudo, apesar de tantas dificuldades geradas pela demonização e folclorização da cultura indígena e afro-brasileira, o aparecimento de solidariedades grupais fez com que os indivíduos que participavam de tais práticas não se envergonhassem delas (D’ADESKI, 2001, p. 39). Mesmo diante da hostilidade do branco na relação com os negros e índios, devido à intolerância em relação à cultura do outro e à nítida associação das ervas com a magia contra o branco colonizador, práticas ritualísticas e religiosas com o uso das ervas foram incorporadas à cultura brasileira, e, com poucas mudanças, permanecem até os dias atuais, como uma das identidades étnicas miscigenadas do país, misturadas às crenças, valores, ritos, rituais, músicas, arte.

É importante a preservação da identidade rática, até nos processos de miscigenação, porque garante a alteridade e a presença dos grupos humanos com suas respectivas culturas num sistema de permutas e incorporações simbólicas. Conforme Sousa:

A identidade cultural é um conjunto vivo de relações sociais e patrimônios simbólicos historicamente compartilhados que estabelece a comunhão de determinados valores entre os membros de uma sociedade. Sendo um conceito de trânsito intenso e tamanha complexidade, podemos compreender a constituição de uma identidade em manifestações que

podem envolver um amplo número de situações que vão desde a fala até a participação em certos eventos. (SOUSA, s/d).

Apesar da imensa quantidade de ervas brasileiras, estudada com afincos pelos portugueses, as ervas utilizadas pelos afro-brasileiros também foram demonizadas e eram alvo de constante preocupação para os portugueses, pois eles temiam a possibilidade do envenenamento dos senhores pelos escravos (SANTOS FILHO, 1991, p. 135-138).

Porém, embora houvesse essa preocupação, os registros históricos narram que permaneceu intenso e geral o uso das ervas, porque era impossível uma vigilância sobre as ações cotidianas e rotineiras dos escravos. Além disso, eles não abandonariam hábitos tão arraigados em suas origens (nos quais confiavam totalmente), e o uso das ervas era necessário para o tratamento de doenças numa época e numa situação de vida em que praticamente não havia medicamentos de outros tipos.

2.1.1 As Ervas em Rituais dos Indígenas Brasileiros

Formada basicamente por três raças distintas (portuguesa, indígena e africana), a cultura brasileira guarda mesclas desses três povos ainda nos dias de hoje em todos os aspectos – culinária, hábitos, língua, habitação, arquitetura, costume, cultura, religião –, tornando-se um dos mais fecundos e interessantes processos de miscigenação conhecidos na história.

A miscigenação, em ambiente de flora tão rica, tornou o Brasil um país de grande riqueza de culturas e de crenças religiosas, sendo notório no meio popular a predominância de práticas curativas diferenciadas incluindo o uso de plantas. Dessa forma, os indígenas já presentes, os europeus e os afrodescendentes disseminaram paulatinamente, no meio do povo, várias fórmulas de usos de ervas:

No Brasil, a medicina popular é o resultado de uma série de aculturações de técnicas utilizadas pelo português, pelo indígena e pelo negro. A contribuição do pajé ameríndio, do feiticeiro negro e do bruxo europeu foi de tal maneira misturada que hoje seria difícil distinguir o que é puramente indígena, negro ou branco. (GOMES, 2008, p.111).

Logo, o que está em jogo são as relações construídas simbolicamente por representações das práticas experienciadas dos diversos grupos humanos. De acordo com Bastide, “os mecanismos psíquicos é que são responsáveis pelo que se produz quando duas civilizações se encontram. Assim, o causal deve ser, em última análise, procurado nos desejos dos indivíduos” (1971, p. 27).

Contudo, essa atitude humana, ainda segundo Bastide não pode ser separada dos condicionamentos sociológicos em que opera, pois não se trata de uma psicologia de indivíduos isolados, mas daqueles que pertencem a grupos, clãs, tribos.

Quando o branco europeu chegou ao Brasil, encontrou aqui uma exuberante cultura tropical, com uma fauna e flora variadas e desconhecidas, típicas dos climas quentes, e uma população autóctone constituída pelos indígenas da grande raça tupi-guarani e outros troncos. Extasiados com a nova terra, suas riquezas e a docilidade dos indígenas, os portugueses tiveram duas reações ostensivas, ambas adversas aos nativos, mas próprias do conquistador e colonizador, que extrai e aproveita-se das riquezas materiais, mas impõe autoritariamente a sua cultura (que considera superior), por contrastar com outros valores e crenças (“sem cultura”), escravizando e sacrificando vidas.

Foi com atitude de colonizador que a cultura europeia portuguesa adentrou as fronteiras do país conquistado, inicialmente auferindo arbitrariamente das belezas naturais, mas negando valores e crenças dos índios, subjugando-os. Passados quase 50 anos de colonização, os jesuítas (da Companhia de Jesus, criada em 1534 por Inácio de Loiola, dentro do movimento da Contra-Reforma Católica como uma reação à Reforma Protestante), chegam ao Brasil com a intenção de catequizar, escolarizar, cristianizar, converter os índios e implantar a cultura europeia, considerada de valores superiores.

Para evitar a escravidão dos índios pelos colonizadores (e bandeirantes), os jesuítas criaram as missões⁴⁸, com vista a proteger os índios e continuar o seu trabalho de catequização. Evidentemente, havia um choque cultural entre os jesuítas e os indígenas, porém estes últimos sentiam a proteção daqueles, que os defendiam

⁴⁸ As missões eram aldeamentos fundados pelos padres católicos para catequizar os povos indígenas. Nelas os índios eram separados de suas comunidades originais. Em seu interior havia sempre uma praça onde se erguiam a igreja, a escola e o cemitério. [...] Além de educação religiosa, os índios eram iniciados na prática de atividades profissionais, como a carpintaria e a tecelagem. Também eram desenvolvidas atividades agrícolas (ARRUDA; PILETTI, 2006, p. 214).

contra as capturas e a escravidão do colonizador português, pois, se os primeiros contatos entre os europeus e indígenas foram amistosos, quando, em franca minoria, os portugueses precisavam da ajuda dos índios para extração do pau-brasil e outras riquezas e para as primeiras incursões na selva fechada e inóspita, nas décadas seguintes, os europeus, já em número maior e mais confiança no novo território, passaram a demonstrar um relacionamento pouco amistoso, pretendendo usar os índios no trabalho braçal a serviço de seus interesses.

No aspecto religioso, o encontro da cultura europeia com os nativos brasileiros foi conflitivo, em razão da diferença das práticas religiosas e da intenção ostensiva dos colonizadores de imporem a sua cultura, os seus valores, as suas crenças como superiores e as únicas válidas, considerando errada e inferior qualquer cultura que não fosse a sua. Portanto, o universo místico⁴⁹ da cultura indígena, com seus rituais e crenças, era visto como pagão, pecaminoso e maléfico.

Observando o olhar do branco europeu para o índio, constata-se que ele era nitidamente demonizador, já que o branco enxergava o índio como bárbaro e suas cerimônias como diabólicas. Havia, portanto, dificuldades no contato cultural de ambos. Cada um, detendo valores religiosos distintos, não tinha consigo a importância da alteridade, ou seja, não observava a cultura e os valores do outro (LAPLANTINE, 2007, 51-53).

Descrevendo o contato entre índios e brancos e examinando a atitude do colonizador, Bittencourt Filho (2003) enfatiza a ideia de que, ao entrar em contato com os índios, a alteridade desses não foi de maneira nenhuma respeitada; pelo contrário, a animalização e a demonização foram as reações mais contundentes por parte do branco colonizador. É por isso que, nos primeiros contatos culturais, viam-se os índios como aqueles que não tinham lei, Deus ou rei (LAPLANTINE, 2007, 40-41).

Contudo, mesmo diante de toda a demonização do ritual dos índios e, portanto, de suas ervas, durante a chegada dos primeiros padres da Companhia de Jesus no território brasileiro, no ano de 1579, juntamente com a expedição de Tomé de Souza, houve um estímulo para a formulação das chamadas receitas das

⁴⁹ Na análise dos rituais indígenas, o universo místico não se refere ao sentido religioso, mas à construção da harmonia entre a vida material e espiritual em sentido lato, de modo a buscar a quietude, o gozo e a conformação, o que remete ao conceito de eufemização, com a intenção de se amenizar uma realidade crua (PITTA, 2005, p. 29-30).

“Boticas dos Colégios”, que tinham plantas que serviam para o “tratamento de doenças” (JORGE, s/d, p. 10).

A necessidade local fez com que os jesuítas priorizassem os rudes medicamentos dos índios, procurando plantas que a terra pudesse fornecer, estudando, produzindo receitas e obras sobre o assunto, como a “Coleção de Receitas Medicinais”, do Irmão Manuel Tristão, no ano de 1625. Sobre essa busca pelo conhecimento das plantas medicinais brasileiras, Jorge destaca que:

A primeira história natural brasileira, elaborada por Wilhem Pies e Georg Marcgraf, integrantes da comitiva de Maurício de Nassau, incluía um herbário de plantas medicinais (*Historia Naturalis Brasiliae*). Os paulistas com suas “Entradas e Bandeiras” foram os primeiros a utilizarem a medicina herbalista, e mais tarde os negros escravos. (s/d, p.10).

Assim, na relação entre europeus e indígenas, houve uma mescla de práticas em vários aspectos, inclusive no uso das plantas como medicamento e elemento de rituais espirituais, tendo uma cultura apreendido traços da outra. Nesse sentido, torna-se importante distinguir aquilo que pertence a cada uma das culturas que formaram o Brasil, pois, em suas práticas culturais e ritualísticas, encontra-se a utilização das ervas das mais diferentes formas, com o fim de sanar os mais variados tipos de males e dificuldades. Dessa forma, no contexto cultural brasileiro, essa dinamicidade fez com que o uso com ervas fosse se ressignificando.

Quanto ao uso das ervas pelos índios brasileiros, afirmam Sousa e Lima:

No Brasil, os primeiros registros sobre o uso das plantas datam do século XVI e correspondem aos manuscritos do Padre Anchieta. Nestes, ele relata que nas pescarias feitas pelos índios que aqui habitavam, os peixes vinham à tona apenas com o toque de cipós na água. Posteriormente isto foi explicado com a descoberta das substâncias narcóticas e curarizantes contidas nas plantas por eles utilizadas. Os índios utilizavam as plantas medicinais dentro de uma visão mística, onde o pajé fazia uso de plantas entorpecentes para sonhar com o espírito que lhe revelaria a erva ou procedimento a ser seguido para o tratamento do enfermo (Martins et al., 2000). Os jesuítas tiveram grande importância na difusão dos conhecimentos dos indígenas sobre as plantas medicinais para a população em geral. (SOUSA; LIMA, s/d, p. 6-7)

A estrutura das religiões nas tribos indígenas é caracterizada pela solidez e complexidade da sua elaboração. Tais religiões têm como peculiaridade a busca da capacidade de equilíbrio do homem, a partir de sua harmonização com a mãe terra, ante a proximidade e ligação dos nativos com a natureza.

De acordo com o *ethos* e a visão de mundo⁵⁰ dos indígenas, na execução de seus ritos dava-se o encontro com a transcendência. Seus rituais eram repletos de utilização de ervas a fim de se conseguir atingir o encontro com o transcendente e a busca da harmonização dos indivíduos (ALBUQUERQUE, 1997, p. 15). Entre os rituais indígenas que se utilizam de ervas destacam-se o xamanismo, o toré e o catimbó (CUMINO, 2011, 59-60).

No xamanismo há a utilização dos poderes psíquicos a fim de que se consiga realizar curas ou profecias. Para tanto, são ingeridas bebidas ou fumos, cuja finalidade é ampliar a consciência, fazer a pessoa sair do corpo, incorporar a energia poderosa de uma entidade ou de um animal para auxiliar todos os membros do ritual e a tribo. Os pajés são xamãs e a pajelança é um ritual de xamanismo. Os pajés cumprem o papel de mediadores entre os espíritos e membros das comunidades. Nas tribos indígenas, o xamã (ou pajé) exerce a função de médico e de sacerdote (ou curandeiro).

Sobre a função de médico e de sacerdote desempenhada pelo pajé, Santos Filho (1991, p. 110) relata como ele movia lentamente o “maracá” e pronunciava palavras mágicas seguidas de “um minucioso interrogatório” ao doente, acompanhadas de esgares e caretas que infundiam medo, respeito e confiança. Em seguida, era comum defumar o corpo do doente com plantas do tabaco, usando palavras cabalísticas e gestos ameaçadores, que tinham como intuito afugentar os maus espíritos.

O pajé, portanto, era “respeitado e temido, mantinha relações misteriosas com o mundo das sombras, com os espíritos dos animais das florestas, com Tupã, o deus dos raios. Vivia mais ou menos segregado e infundia medo” (SANTOS FILHO, 1991, p. 109-110). Ele era consultado por chefes guerreiros sobre problemas cotidianos, desde previsões climáticas até relações de paz ou guerra. Para exercer missão de tamanha importância, a pessoa que era destinada a ser pajé necessitava de uma complexa e dolorosa iniciação que a transformava, para que seu inconsciente inteiro se abrisse para as funções tidas como sacerdotais, de maneira que:

⁵⁰O ‘ethos’ pode ser resumido nos aspectos morais e éticos das culturas. Concomitantemente, os aspectos cognitivos e existenciais podem ser resumidos pelo termo “visão de mundo” (GEERTZ, 1989, 93).

Formava-se, educava-se o pajé com o velho antecessor. O jovem principiante jejuava, sofria fome e sede, deixava-se morder por vários insetos e bebia poções e caldos de secreta preparação. Praticava depois nas florestas com o velho iniciador, dele aprendendo os segredos da flora nativa. (SANTOS FILHO, 1991, p. 110)

No que tange ao uso de ervas à moda dos feiticeiros indígenas, Bastide (1971, p. 244) descreve que “tragava-se a fumaça até a produção do transe místico que se chamava o espírito de santidade”. Nesse universo simbólico, o pajé (ou feiticeiro) se utilizava de plantas entorpecentes para sonhar com o espírito que teria a capacidade de lhe revelar a erva ou o modo de curar o enfermo. Isso poderia ser descoberto ainda pela observação de animais que procuravam certas plantas quando doentes. Sob essa realidade mística, ferimentos, fraturas e envenenamentos eram atribuídos pelos indígenas brasileiros a fatores sobrenaturais. Assim, os pajés tinham o costume de associar o uso de plantas aos rituais de magia e de tratamentos. Tais conhecimentos eram passados oralmente de geração a geração.

O toré (religião ameríndia que trabalha com plantas em seus rituais para cura de doenças por meio de conselhos de espíritos de caboclos) está também presente nos rituais indígenas brasileiros, sendo praticado pelos kariris-xocós (grupo indígena resultante de fusão de diversos grupos indígenas que habitam a margem do Rio São Francisco, em Alagoas). Nesse ritual são ingeridas bebidas feitas à base de jurema, que podem ser relativamente enteógenas (criam o estado de êxtase xamânico, que é induzido por ingestão de substâncias de plantas que conduzem à alteração de consciência), ou seja, são alucinógenas (no ponto de vista dos leigos e dos psicólogos). “Da árvore de jurema os índios usam as folhas, as sementes e o tronco para fazer bebidas, maracás (chocalhos) e cachimbos, nos quais o fumo também é misturado com folhas de jurema” (CUMINO, 2011, p. 60).

Trata-se de um culto dedicado a personagens “deificados” guardados na memória popular, os caboclos e mestres, que possuem o poder de curar e ajudar. O elemento central e que caracteriza o ritual é a utilização da planta “jurema”, na cachaça e fumo ritualístico. (ALBUQUERQUE, 1997, p. 23)

Há, portanto, no toré, tal como no xamanismo, a utilização das ervas sagradas na busca do encontro com o transcendente. O uso das plantas sagradas serve para invocação aos guias espirituais, como caboclos e mestres. Esses guias espirituais invocados com o uso das ervas poderão ajudar as pessoas no processo de cura física e espiritual. Tais guias também se utilizam de conhecimentos misteriosos das ervas para contribuir com a vida daqueles que os buscam à procura

de solução para os seus problemas. Assim, o elemento magístico está ricamente presente nesse ritual.

Outro ritual de tradição indígena é o catimbó (ou linha da jurema), que, conforme Cumino (2011, p. 60), corresponde à junção das tradições do toré com a magia europeia, com influência de elementos católicos e africanos. Diferentemente da pajelança, que é puramente indígena (que tinha uma função social na tribo, com interesse de toda a coletividade), o catimbó (e outros rituais) mantiveram-se, na miscigenação de povos no Brasil, como rituais mais individuais, desagregada a antiga coletividade que predominava na solidariedade tribal do início.

No catimbó, devido à dispersão e urbanização dos mestiços, há “um culto individual e não mais social para onde as pessoas vão para curar seus males físicos e espirituais” (BASTIDE, 1971, p. 246). Cumino expõe quanto ao uso da jurema:

Todo trabalho é feito com o uso da Marca (Caximbo) por parte dos espíritos, e sempre com o uso da bebida de jurema, antes e durante as incorporações. Para fazer parte desse culto, o neófito passa por uma iniciação chamada “Tombo da Jurema”, em que, sob um preparo especial de bebida de jurema, esse médium sai em espírito e vai encontrar seus mestres no astral, onde em espírito vão aprender sobre a arte da Jurema. (CUMINO, 2011, p. 60)

Bastide (1971, p. 244) situa o catimbó entre as religiões indígenas e afro-brasileiras e o vê como um culto que “pode ser classificado na categoria dos fenômenos messiânicos, já que está todo repleto de ressentimento, o ressentimento do escravo contra o senhor, do homem da terra contra o conquistador, e ele anuncia profeticamente a desforra do vencido contra o europeu”.

Há, portanto, com o uso das bebidas e fumos nos rituais do xamanismo, do toré e do catimbó, o encontro com o transcendente na busca de cura e solução de problemas. Dessa forma, no contexto ritualístico, existe uma função específica para as bebidas de ervas e uso dos fumos, cuja finalidade é propiciar a cura espiritual e física.

Verifica-se, então, como a fé, que é de cunho particular, gera esperança e expectativa nos indivíduos menos favorecidos (WEBER, 1991, p. 301-302). Na ótica weberiana, a busca da cura por parte de um indivíduo reforça a ideia do caráter mágico do ritual e não gera vínculo entre o mago e aquele que dele se aproxima.

Nos três contextos, os pajés e os médiuns podem ser classificados como magos, ao se considerar, conforme a ótica weberiana, que o mago é dotado de saber específico extenso e que, geralmente, se utiliza do oráculo e da inspiração dos

sonhos em suas consultas. Outra característica mencionada por Weber (1991, p. 294) e que está diretamente relacionada com o pajé está no fato de ele possuir características singulares, que o tornam carismaticamente qualificado em oposição às pessoas comuns.

Em cada um desses rituais, as pessoas que estão aptas a trabalhar com as ervas e a incorporar entidades são dotadas de características que as fazem diferentes. Além disso, cada uma delas tem por obrigação a necessidade de passar por uma iniciação religiosa, que marca essa etapa de sua vida.

A experiência mística desses médiuns é similar tanto àquela ressaltada por Weber (1991, p. 303), na sua referência às pessoas dotadas de carisma. Essas pessoas, conforme descrição de estudiosos da área religiosa, possuem uma experiência inexplicável (certamente advinda de Deus), pois estão completamente voltadas para vida religiosa. Muitas dessas pessoas são tidas como santos e santas no universo cristão.

É evidente que o conhecimento magístico causa espanto na ciência contemporânea, pois difere dos princípios da lógica e também dos cinco sentidos convencionais, tendendo à condução para o estado alterado de consciência. No âmbito específico das plantas, tem-se realizado descobertas científicas que revelam o seu poder curativo. Atualmente, o campo da saúde ganha diversos estudos denominados de “medicina alternativa”, em que muitas pesquisas têm como objeto o poder terapêutico direto das plantas, detectando-se os seus efeitos benéficos na vida das pessoas.

As religiões indígenas, fundamentadas na tradição e numa prática indutiva, experienciavam (ou experienciam) o sagrado em seus rituais como algo natural e integrante de sua cultura, no modo de viver cotidiano do grupo (da tribo).

Assim como as diversas culturas humanas se diferenciam em linguagem, parte biológica, costumes, tradições, organização social, também as religiões são diferentes em crenças, rituais e mitos. Cada povo acredita em divindades espirituais e místicas que fazem parte da sua cultura, deixando registros históricos e repassando esse conhecimento para as gerações futuras como sua identidade no aspecto que mais atinge a alma humana: o sagrado.

2.2 AS ERVAS NA UMBANDA

Uma das razões para as pessoas procurarem a Umbanda (sendo esse também um dos seus princípios) é a busca da cura – fenômeno misterioso e indecifrável à análise de outros pensamentos que não sejam os místicos. Assim, nas práticas umbandistas, é de se considerar que tipo de poder ou magia move milhares de pessoas em busca da cura de malefícios espirituais e físicos nos terreiros, templos, centros e casas de Umbanda. Maes (1999, p. 188) declara que recebeu em uma psicografia do espírito Ramatís a seguinte definição: “magia é a ciência ou arte de empregar conscientemente os poderes invisíveis para obter efeitos visíveis. A vontade, o amor e a imaginação são poderes mágicos que todos possuem e quem os desenvolve e os emprega conscientemente é um mago!”. E o pai de santo da Umbanda: é um mago ou um sacerdote?

Expondo sobre a diferença entre mago e sacerdote, Weber (1991, p. 294) esclarece que o mago busca deter poder sobre o sagrado, já que se utiliza da magia com o fim de atender as necessidades dos clientes. A eficácia da magia determinará a legitimidade do poder do mago. Weber (1991, p. 295) destaca ainda que existe uma aproximação entre sacerdotes e magos, pois ambos são requisitados e procurados para aconselhar aqueles que necessitam de sua ajuda. Contudo, no caso do sacerdote, se estabelece um vínculo religioso; já em relação ao mago há um vínculo clientelístico, e após a consulta não existe mais compromisso de ambas as partes. A magia, diferentemente da religião, não admite vínculo entre o cliente e o mago. O mago só é procurado para atender necessidades pessoais e só nessas condições as pessoas procuram o ambiente religioso do mago. De qualquer forma, ocorre a cura.

Laraia, em *Cultura, um conceito antropológico* (2009), expõe um elemento diferente no processo de cura: a cultura, a força cultural interiorizada pelas pessoas, que confiam sem questionar, porque aprenderam assim e sempre fizeram assim. Ele diz: “A cultura também é capaz de provocar curas de doenças, reais ou imaginárias. Estas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais” (LARAIA, 2009, p. 77).

Outro processo de cura na Umbanda ocorre por meio do uso das ervas – mas associado à indicação das entidades nos rituais sagrados. Então restará sempre a pergunta: como a Umbanda opera curas por meio das ervas; é pelo poder

terapêutico das ervas em si, pelo poder mágico e religioso dos orixás ou pelo poder da cultura que está impregnada no inconsciente, na crença e na fé das pessoas? Ou é por todos esses elementos juntos? Uma pergunta que talvez nunca tenha uma resposta única, simples, clara e objetiva.

De qualquer forma, um forte elemento de conservação da cultura africana no Brasil foi o uso das ervas pelos negros. “A procura e a identificação de espécies vegetais objetivavam a manutenção de um aspecto primordial de sua cosmovisão, portanto, a sobrevivência de uma identidade enquanto negro e africano” (BARROS, 2011, p. 38). Dessa forma, de modo geral, as ervas na cultura africana estão fortemente entrelaçadas com as práticas religiosas que buscavam proporcionar a cura dos indivíduos, relacionadas aos cultos aos orixás.

Para compreender como as ervas, no uso terapêutico e religioso, foram se inserindo nos rituais afro-brasileiros, desde a escravidão negra, é preciso analisar as ervas sagradas como forma de sobrevivência cultural dos afrodescendentes, que fizeram uma propagação silenciosa dos seus rituais no decorrer dos anos.

Tiveram um papel crucial na sobrevivência dessa cultura os “peritos em raizadas⁵¹, experimentados em magias, hábeis em feitiços”. “Seus clientes foram compatriotas, escravos doentes, desiludidos de tratamentos recebidos dos senhores, escravos que pediam solução para casos de amor e ódio, remédio para nostalgia, veneno para liquidação de desafetos”. Assim, “no século XVIII generalizou-se, por influência do negro feiticeiro, o uso da diamba (*Cannabis indica*) e da jurema (*Pithecolobium tortum*), vegetais de efeito narcótico, nas festas feiticistas, e por todo o país preparavam-se ‘feitiços’” (SANTOS FILHO, 1991, p.135-136) com fins diversos, inclusive como uma arma de resistência do afrodescendente contra o seu senhor.

Além disso, a crença generalizada na cura proporcionada pelos feiticeiros negros era justificável devido à insuficiência dos tratamentos realizados pelos brancos.

A ineficácia apresentada pela medicina favoreceu a crença em um viés mágico de cura. Todas aquelas doenças para as quais os médicos oficiais não tinham cura entravam na denominação de doenças mágicas, causadas por um castigo divino, uma intervenção diabólica ou uma maldição provocada por um feiticeiro (REY BUENO, 2009, p. 103).

⁵¹ As raizadas são bebidas de raízes de vegetais (SANTOS FILHO, 1991, p. 137).

Dessa forma, a importância dos vegetais nos rituais afro-brasileiros, conforme Gomes, dá-se “devido aos efeitos que estes causam àqueles que deles se utilizam como também devido ao valor simbólico dos vegetais no contexto geral das religiões de influência africana” (2008, p.110).

Extensa literatura umbandista arrola centenas de ervas e preceitua o seu uso, indicando receitas e o modo de usar, descrevendo benefícios, indicando situações de uso, relatando efeitos. Tanto as obras de Umbanda como as práticas dos terreiros comprovam a presença imprescindível das ervas nessa religião.

Portanto nos rituais afro-brasileiros as ervas desempenham um papel crucial, pois “usa-se as folhas para defumar o terreiro (abaçá), para preparar a iaô (iniciada), para amacis, boris e para todas obrigações e preceitos” [...] “Sem folhas, não existiria Candomblé” (FARELLI, 2002, p. 35). Pode-se estender essa afirmativa, mesmo que em menor proporção, à Umbanda, dizendo que sem folhas não existiria a Umbanda.

É tão grande o poder das ervas nas matrizes religiosas africanas que muitos “chefes de culto” escondem ciosamente seu segredo (ALBUQUERQUE, 1997, p. 15).

Na Umbanda, o terreiro tem como espaço sagrado o altar, que representa um ponto de força pelo qual as irradiações divinas são capazes de alcançar todos os fiéis que estiverem no templo. Assim, o altar tem elementos materiais que absorvem energias negativas e irradiam energias puras e mistas. O mundo vegetal constitui um dos principais elementos que figuram no altar. Diz Vieira:

Flores, ervas, raízes, sementes e frutas no altar liberam essências balsâmicas que purificam o ambiente, tornando-o mais leve e benéfico mantendo uma vibração elevada. As plantas em geral emitem radiações energizadoras, purificadoras, curadoras, cicatrizadoras, higienizadoras e potencializadoras (VIEIRA, 2006, p. 30).

No *Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista* (2006), coordenado por Lurdes de Campos Vieira, com supervisão de Rubens Saraceni, vem exposta a Umbanda com seu aparato simbólico-cultural e o uso que ela faz das ervas, inseridas em um campo maior, que são os cultos africanos, nos quais destacam-se diversos aspectos: o culto aos orixás, o caráter curador dos rituais, o uso das ervas, a função das pessoas no ritual, etc.

O manual expõe que para o umbandista a cura do ser, por inteiro, está no caráter vibracional. A doença física é, portanto, resultante de anomalias que se

originam em quaisquer desses campos vibracionais. Essas doenças são geradas, em sua maioria, por conflitos interiores, excesso de preocupação, complexos de inferioridade ou de superioridade, angústia, tristeza, ansiedade, depressão, mágoa, ódios, raivas, ciúmes, inveja, carência, rejeição, desarmonia em casa e no trabalho, em grupos de relacionamento, abuso de poder, prostituição.

Além disso, os vícios de bebida, do fumo, das drogas e dos alimentos levam o indivíduo a um estado de desarmonia que para atingir a cura requer uma reforma mental, emocional, espiritual e consciencial.

Nos rituais da Umbanda os orixás e entidades são vistos como aqueles que estão sempre de prontidão para a regeneração física e cura dos males daqueles que os buscam. Há, geralmente, uma abertura de uma ou mais grandes mandalas⁵² e ativação das mesmas. Nela serão colocados objetos para consagrá-los. Todavia, cada casa tem sua forma de trabalho, seus próprios pontos e orações, que devem ser respeitados.

Caso haja incorporação, as entidades formadoras da corrente irradiarão em conjunto e abençoarão todos os fiéis direcionando a ele seus fluxos energéticos. Ainda segundo o manual, o pensamento cura, o espírito tem força fantástica, os milagres acontecem pela cura espiritual.

Tal ligação é compreensível porque saúde e salvação andam juntas na história das religiões. Essas duas palavras vêm do sânscrito *svastha*, que significa bem-estar e plenitude. Respectivamente, na língua hebraica e na língua egípcia, a palavra *shalome snb* estão relacionadas ao bem-estar físico e espiritual (TERRIN, 1998, p. 154). Concomitantemente, há uma correlação entre o mal, a doença, o demônio e a ideia de pecado. Assim, “a primeira experiência pessoal do anticósmo, do caos e da desordem e os monstros são a manifestação mais evidente disso com sua configuração que se coloca a meio caminho entre o pessoal e o cósmico” (TERRIN, 1998, p.156).

As doenças que se manifestam no corpo, tal como as terapias, não são meramente individuais, pois cada grupo social realiza determinados recortes através dos quais constrói representações tanto da doença quanto da cura. Portanto, pode-se considerar a doença como desordem que irrompe o percurso natural.

⁵² No contexto umbandista, por mandalas entendem-se os riscos que se fazem no chão com velas ou objetos sagrados que simbolizam um determinado pedido. Ex.: o coração está ligado a Oxum (VIEIRA, 2006, p 124).

A busca da saúde é uma forma de construir ou de se manter a nomia. A separação do mundo social ou anomia tem como um dos fatores a doença e pode ser observada como uma séria ameaça para o indivíduo, uma vez que ele “perde a sua orientação na experiência. Em casos extremos chega a perder o senso da realidade e da identidade. Torna-se anômico, no sentido de tornar-se sem mundo” (BERGER, 1985, p. 34).

Portanto o ser humano tem uma necessidade imprescindível da saúde, pois a doença pode ser considerada como situação limite e como ausência de ordem. Assim a religião é uma importante ferramenta de superação das dificuldades por gerar nomia aos indivíduos que passam por esse tipo de situação (BERGER, 1985; LEMOS, 2008).

Dessa forma, “a busca pela saúde por meio da relação com o sagrado denuncia a miséria humana, na qual geralmente se encontra a pessoa doente e todo seu meio ambiente” (REIMER, 2008, p. 85).

Isso se justifica na medida em que a religião não apenas dá conta da força negativa da doença, mas também arroga para si funções “terapêuticas, pois faz “a doença derivar de causas psíquicas e espirituais, ou propõe a saúde física como sinal e antecipação da salvação final, fazendo uma ligação que escapa a qualquer análise” (TERRIN, 1998, p. 196), e ainda que as doenças são vistas nas religiões como derivadas de causas espirituais e psíquicas.

Contudo, para que a cura e a salvação ocorram, deve existir crença tanto naquele que executa o trabalho, a magia, o tratamento, como também naquele que o recebe (LEMOS, 2008).

Além disso, no que diz respeito à cura, na abordagem de Reimer, “os processos terapêuticos pressupõem uma relação interpessoal de fé/confiança entre a pessoa doente/possessa e a divindade/seu agente, efetivando uma articulação de poderes que atua também “na (re)construção de identidades após a cura” (2008, p. 66).

Nesse contexto a utilização de ervas em rituais adquire o caráter de regulador do bem-estar físico e espiritual. A natureza é vista como aquela que, “sem qualquer egoísmo, na exaltação suprema do altruísmo, nos oferece as fontes e as dádivas necessárias para cuidarmos de nosso corpo com a mais elementar simplicidade” (YARZA, 1982, p. 260).

Há, portanto, uma crítica à situação desregrada da sociedade que busca em medicamentos de laboratório a solução para suas doenças e se esquece de que na própria natureza há uma oferta generosa aos indivíduos, prevenindo-os de chegarem a ficar em estado debilitado, já que a doença pode ser considerada como a depressão funcional do indivíduo.

No caso específico da utilização das ervas no terreiro de Umbanda, essa situação é notada ao se observar que “defumação, ingestão, emplastos proporcionam a cura de várias doenças, bem-estar, equilíbrio, sabedoria, limpeza, purificação e estreitam o contato interior com os espíritos guardiões” (VIEIRA, 2006, p. 310).

Na perspectiva da religião umbandista, as ervas são tidas como detentoras de grande quantidade de energia mágico-universal sagrada, de tal forma que, quando bem combinadas entre si, têm a capacidade de potencializar o poder de limpeza da aura, produzindo grande energia positiva e equilíbrio.

A capacidade de absorção de energias etéricas⁵³ negativas nas ervas faz com que os praticantes da Umbanda sintam as plantas como capazes de retirar de sua vida e sua aura o ciúme, a ira, o mau-olhado e o desafeto, proporcionando cura, sorte e vigor. “As ervas também são de fundamental importância para a restituição e a reconstituição do equilíbrio nos médiuns de Umbanda, pois a natureza preserva a harmonia divina e os elementos naturais e carregam o axé (força) da natureza” (PARRA, 2008, p. 53). Essa busca pela cura leva “pequenas multidões às portas do terreiro de umbanda” (MONTERO, 1985, p. 10).

Albuquerque afirma quanto à perspectiva de cura presente nas ervas sagradas.

As plantas contextualizadas no binômio doença-cura adquirem a função de estabelecadoras de uma ordem individual e coletiva (comunidade), reequilibradoras de uma ordem interior, cuja desarmonia foi originada por forças intrínsecas (doenças do primeiro grupo) e extrínsecas (ação de Exus, Eguns e por vingança de espíritos com os quais se estabeleceu relações desarmonicas em encarnações pretéritas). Neste sentido, distinguimos três grupos onde é pertinente falar das plantas inseridas no âmbito religioso (simbólico) e medicinal (empírico, material) (1997, p. 22).

⁵³ As energias etéricas dizem respeito àquelas que são captadas pelo corpo de um indivíduo, já que todo indivíduo possui, além de um corpo físico, um corpo etérico no qual se acumulam e se espalham energias. As ervas, portanto, têm a capacidade de absorver as energias negativas desse corpo, deixando-o revigorado. Leia-se Sampaio (2011) e Vieira (2006).

A capacidade de cura presente nas ervas leva à percepção da união entre o campo simbólico⁵⁴ e medicinal, bem como às forças negativas, intrínsecas e extrínsecas, que proporcionam a desarmonia do indivíduo.

Conforme Saraceni (2010, p. 18), isso se torna possível por existir na visão religiosa um princípio mágico ativo que diz respeito “à capacidade inerente a todas as plantas de atuarem em nível energético sobre o nosso corpo espiritual beneficiando-nos de alguma forma, muitas delas imperceptíveis”.

Com relação à importância das ervas, no que diz respeito à captação de energia, Saraceni destaca que:

Elas só conseguem “chegar” até nós, ou seja, suas vibrações e irradiações só nos alcançam por meio das partes dos vegetais, sendo que cada parte, as flores, por exemplo, é um condensador perfeito das vibrações e das irradiações energéticas de uma classe de divindades vegetais (2010, p. 18).

A justificativa que se dá à capacidade de curar das ervas é que elas são hipersensíveis, ou seja, possuem uma sensibilidade apurada. Com isso, mesmo que não possam defender-se dos ataques de fungos e de insetos, desenvolvem defesas contra outras formas de vida, instintivas, que são as energias negativas dos seres humanos.

No que diz respeito às funções de cada erva, pode-se considerar que a imensa quantidade de espécies de plantas faz com que nunca se esgotem suas imensuráveis utilidades mágico-terapêuticas, inclusive porque algumas espécies são típicas de regiões secas e outras de regiões abundantes em água (SARACENI, 2010, p. 24).

Assim, sabe-se que as ervas, na visão dos umbandistas, conseguem ser catalizadoras de energia que age na vida dos indivíduos que buscam cura, saúde, dinheiro – de maneira mágica. Portanto o poder curador está nas plantas, sendo o sacerdote apenas o intermediário entre os que procuram cura e os orixás.

Nesse contexto ritualístico da Umbanda, é notório, portanto, como “as ervas detêm grande quantidade de energia mágico-universal sagrada e, quando bem combinadas entre si, potencializam o poder de limpeza da aura produzindo grande energia positiva” (VIEIRA, 2006, p. 310).

⁵⁴Entendemos aqui por campo simbólico o plano espiritual, que se afasta do medicinal, ou seja, do biológico. Na visão de Saraceni (2010) as ervas possuem capacidade curativa que transcende as questões de saúde e contribuem para uma ligação profunda com as divindades que elas representam.

No caso específico da defumação, pode-se considerar que a sua função principal é atrair as vibrações positivas que afastam as vibrações negativas (CARVALHO; NAVARRO JÚNIOR, 2003, p. 99).

Há, portanto, diversos tipos de utilizações das ervas a fim de que se consiga a cura espiritual e física, já que tais ervas servem para acalmar e atrair prosperidade, proteger a saúde, trazer alegria, afastar pensamentos negativos, apurar a intuição e a capacidade premonitória, atrair o amor, limpar o ambiente de um casa recém-alugada ou comprada, purificar o ambiente e harmonizar, retirar a inveja, retirar a energia negativa, atrair energias positivas, atrair dinheiro para o comércio, melhorar as finanças, trazer fartura, resolver causas judiciais, atrair a fartura e a limpeza da casa (leste, oeste, sul) (CARVALHO, NAVARRO JÚNIOR, 2003).

Assim, apesar de muitos não admitirem, por causa dos preconceitos impregnados pela sociedade desde a sua colonização, a recorrência a essas práticas mágico-religiosas é muito frequente, pois é notório como as pessoas estão “cada vez menos submetidas a regras por uma instituição religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34). Diante dessa diferenciação e da ânsia dos indivíduos para atender as suas necessidades mais prementes, constata-se, que a subjetividade é a principal característica dessas novas maneiras de crer.

A busca por atender apenas as necessidades dos clientes e a falta de vínculo pode ser observada na Umbanda de forma relativa, já que de fato, enquanto muitos indivíduos dela se utilizam apenas para obter solução para seus problemas, há aqueles que participam ativamente dos rituais cumprindo suas obrigações e atuando nas casas desse culto.

No contexto ritualístico das matrizes afro-brasileiras, o uso das ervas é fundamental nas invocações aos orixás (os mitos que fundamentam tais práticas). Cada linha de trabalho tem uma particularidade do culto e faz uso de um tipo de erva. Destaca-se nessa prática religiosa a figura de Ossaim, que é o principal responsável pelo conhecimento das folhas sagradas.

As ervas desempenham o papel de absorver energias negativas e liberar energias positivas. Em um ritual de caráter magístico atribuído às ervas, dentro do sagrado, o regente ocupa a função determinante nas casas por ser o conhecedor das ervas e ter o poder de consagrá-las.

As ervas são utilizadas no ritual da Umbanda mediante seus fundamentos religiosos, mágicos e sagrados por serem essenciais nas práticas, iniciações e oferendas na natureza (SARACENI, 2010, p. 23), porque para o universo místico da Umbanda as ervas possuem magia e axé. Assim, as ervas são dotadas de efeitos relaxantes curativos, sustentadores da saúde e da força de quem delas se utiliza. A elas são atribuídos poderes específicos de atuação nas vibrações e na saúde humana. Por isso são recomendadas para banhos, incensos, medicamentos e patuás (VIEIRA, 2006, p. 308).

Para os religiosos umbandistas, as ervas possuem vibrações mentais e elementais (SARACENI, 2010. p. 41). Sobre as vibrações mentais destaca-se que “são ondas vibratórias irradiadas o tempo todo por mentais divinos e saem deles como radiações luminosas, que se projetam ao infinito”. As vibrações elementais “são ondas vibratórias irradiadas o tempo todo pelos elementos formadores do planeta e saem das ‘matérias’ aqui existentes, formando ao redor delas um campo radiante que emite continuamente energia elemental natural (de natureza)”.

Nessa perspectiva, cada planta possui princípios ativos mágicos, ou seja, há uma “capacidade inerente a todas as plantas de atuarem em nível energético sobre o nosso corpo espiritual beneficiando-nos de alguma forma, muitas delas imperceptíveis” (SARACENI, 2010, p. 25). Há uma estreita ligação entre cada erva e a divindade cultuada, à qual pertence a erva específica. Cada erva possui o seu “axé”, que é a força vitalizadora dos orixás.

Dependendo da instituição, há critérios que determinam que uma erva seja atribuída a um orixá. Esses critérios podem ser pelas cores do orixá ou pelos “compartimentos” (uma classificação das ervas). Existem quatro compartimentos em que as folhas (os vegetais) estão dispostas: as “Ewé aféfé” (folhas de ar-vento), as “Ewé inón” (folhas de fogo), “as Ewé omi” (folhas de água) e as “eque ilê” ou “ewé igbó” (folhas da terra). Tais plantas apresentam um relacionamento com os orixás grupados de acordo com o sexo e os seus elementos (ALBUQUERQUE, 1997). A utilização de uma planta para determinado orixá é um conhecimento passado ao longo de gerações, variando de terreiro para terreiro.

Para as ervas trazerem benefícios para as pessoas, elas devem ser ativadas mágicamente. Assim preparadas, são higienizadoras do espírito, descarregadoras de energias negativas, curadoras do corpo, regeneradoras do corpo plasmático e fortalecedoras. A intenção de evaporar a energia negativa,

transformando-a em positiva a partir de uma sequência ritualística, é particularmente diferenciada e leva os indivíduos à pacificação de suas dificuldades, buscando nas ervas a sua purificação.

No ritual as ervas passam por um processo de consagração. Sem serem consagradas, elas já possuem benefícios, porém atribui-se a elas maior potencial e poder quando são consagradas. Vieira (2006, p. 308) ressalta a importância de flores, ervas, raízes, sementes e cascas verdes ou secas serem levadas para a consagração no templo, embrulhadas em pano branco de algodão. Na consagração das ervas há dois elementos bastante presentes: a intenção de converter as forças negativas em positivas e a de gerar um ambiente harmônico.

A figura do mago, mencionada por Weber (1991) como conhecedor do sagrado se faz nitidamente presente nos rituais da Umbanda, pois é ele que está investido de poder para manusear as ervas e tem a capacidade de consagrá-las às entidades espirituais.

Sobre o uso das ervas nos rituais de Umbanda, Albuquerque comenta que elas:

São louvadas, cantadas, empregadas com fins de estreitar laços com as entidades invocadas para propiciar curas, conselhos e mesmo integrar as representações dos adeptos como meio de compreender a natureza das coisas e poder divisar o “invisível”, mundo que pode ser revelado por determinados vegetais. (1997, p. 23).

Na Umbanda as ervas têm diversos usos: limpeza do ambiente e do corpo de pessoas, chás, defumações, xaropes, garrafadas, banhos de incenso, benzimentos, quebra de vibrações, purificação. Essas são formas de buscar proteção proporcionada pela mãe natureza.

Lacerda, em *Banhos de descarga* (1999), afirma:

Os escravos africanos, que trouxeram a cultura afro, introduziram o ato de banhar-se com ervas antes de uma cerimônia religiosa afro-brasileira, tornando-a além de um ato litúrgico uma necessidade. Sua importância dentro dos rituais de iniciação na Umbanda e no Candomblé são fundamentais para um bom desempenho nas etapas seguintes e no todo. (LACERDA, 1999, p. 7).

A importância de investir as ervas do sagrado é perceptível quando se afirma que os banhos não devem ser tomados aleatoriamente e quando se alerta para a necessidade de o banho ser indicado por um “guia” ou por um(a) dirigente

espiritual. Tal situação é justificada a partir da ideia de que todo banho tem um fundamento, sendo imprescindível a fé naquilo que se está fazendo.

Antes de se iniciar o ritual com qualquer entidade (orixá), é necessário tomar um banho de ervas e acender velas para o anjo da guarda. Tais banhos são apropriados a cada indivíduo de acordo com seu “orixá de cabeça” (o orixá que comanda a pessoa). Caso o orixá não seja conhecido, são recomendáveis banhos de defesa. Parra, em sua monografia pública especial, intitulada *Alguns fundamentos e revelações sobre a Umbanda, única religião autenticamente brasileira*, afirma sobre o banho e a colheita das ervas:

O banho de ervas não deve ser usado a qualquer momento e se presta mais a desimpregnações e fixações mediúnicas e não deve ser despejado sobre a cabeça, mas sim a partir dos ombros. E quem queira se banhar com as ervas deve seguir uma série de observações importantes, principalmente na origem e no que tange à colheita das ervas, que deve ser executada em uma lua positiva (nova ou crescente), pois nessa época a seiva da planta se localiza nas folhas, e na quinzena lunar negativa (cheia e minguante), a seiva se encontra próxima à raiz, ficando as ervas, portanto, energeticamente defasadas. (s/d, p. 52).

Dentre os banhos utilizados nos rituais afro-brasileiros, Lacerda (1999) destaca o banho de descarga e o banho de abó. O banho de abó, originário da África, é tradicional nos candomblés da Bahia, Rio de Janeiro, Recife e outros estados brasileiros. Esse banho tem grande número de ingredientes, como raízes, folhas e frutos de diversas providências. Além disso, nele é adicionado o sangue de animais. A função desse banho é a de recolhimento ao “roncó” ou a busca da purificação e eliminação dos males físicos. Esse banho pode ser ministrado apenas por babalorixás e yalorixás. Ele não é usado na Umbanda, na qual, porém, são usados banhos para diversos fins.

Grande número desses banhos tem a função de descarregar as energias negativas e a capacidade de tirar o espírito mau do corpo a partir do atendimento de uma entidade espiritual que identificaria a ação maléfica do obsessor, prendendo-o e enviando-o para longe, a fim de garantir a regeneração dos pacientes e fazer com que os maus fluidos se transformem em bons fluidos, para recuperar o equilíbrio e a saúde de antes. Vieira alerta quanto aos banhos: “Nos banhos, as ervas podem ser frescas ou secas, desde que sejam colhidas e preparadas com a devida reverência e ritual adequados a cada finalidade” (VIEIRA, 2006, p. 311).

Sobre a importância curativa dos banhos de descarga, Rivas Neto comenta que:

A finalidade precípua deste banho é deslocar ou eliminar as cargas negativas que ficam agregadas na aura do corpo etérico do indivíduo. Várias são as causas de cargas negativas em um indivíduo. Dentre outras, citamos a emissão de cargas mentais negativas através de pessoas pessimistas ou que nutram sentimentos de ódio, vingança, inveja, ciúmes, despeito ou estejam debaixo de correntes de atrito, além de pessoas essencialmente nervosas, isso tudo vindo pelas humanas criaturas. Há também o aspecto astral, ou seja, devido à atuação negativa de Seres Espirituais desencarnados que se encontrem com seus corpos astrais "pesados". Nesse caso, somente suas emanações fluídico-magnéticas já chocam frontalmente o indivíduo visado, podendo até lhe causar doenças infecto-contagiosas, em virtude dessas cargas deprimirem certos elementos sanguíneos responsáveis pela guarda do organismo, o qual de fato entra em depressão, acarretando no indivíduo essas doenças. Há uma sobrecarga fluídico-vibratória que satura os níveis defensivos, até mesmo os de ordem etérica, ocasionando desequilíbrio orgânico, que também pode vir pelo sistema nervoso central ou periférico, desorganizando completamente o emocional do indivíduo. (1999, p. 178).

Na afirmativa do autor, observa-se como esses banhos atendem à demanda de pessoas de vários níveis sociais, uma vez que a sua utilização possibilita a cura de males que atingem os indivíduos diariamente no meio competitivo e egoísta próprio da contemporaneidade.

Com relação aos tipos de banhos existentes na Umbanda, Lacerda, em *Banhos de descarga* (1999), destaca, no índice de sua obra, vários tipos de banhos. Entre eles há banho para proteção, banho de descarga, banho de defesa, banho para obter sorte e amor, banho de atração, banho para afastar obsessores, banho relaxante, banho para encontrar coisas perdidas, banho para dar segurança em qualquer situação.

Contudo, mesmo diante da existência de uma gama de banhos para vários tipos de situações, há um tipo de banho mais específico daqueles que são praticantes dessa religião e que buscam nas ervas a sua proteção espiritual, os amacis, que:

São banhos ou lavagens para fortalecer a cabeça (a mente, o intelecto) do filho de fé, fazendo-o seguir as boas inspirações do seu anjo de guarda (o orixá da cabeça). Nunca se cozinha as ervas dos amacis, elas devem ser misturadas na melhor água que houver e maceradas (dentro da água), pelas próprias mãos do filho de fé, depois de bem lavadas, bem desinfetadas, bem limpas. No amaci são usadas folhas verdes, recém-coletadas, maceradas e imediatamente usadas. (GOMES, 2008, p.116-117).

Lacerda (1999) explica que o banho de descarga deve ser composto por arruda, guiné, alecrim, abre-caminho, catinga de mulata e sal grosso. Além disso, deve ser tomado na lua minguante, em dia de segunda-feira e em horário noturno, sendo realizado da cabeça aos pés. É indicado para pessoas que estejam carregadas de maus fluidos e energias negativas. Recomenda-se que, após o uso, as ervas não sejam jogadas no lixo e sim colocadas em algum lugar natural (terra, jardim, quintal). Solicita-se ainda que a água usada no banho seja jogada de maneira suave, em consonância com o objetivo da harmonização.

No que diz respeito à cura pelos rituais afro-brasileiros, estão presentes algumas “síndromes” que escapam ao entendimento médico-científico. Essas síndromes são as policarenciais: de mau olhado, espinhela caída, susto e medo (CAMARGO, 1998, p. 70). Como exemplo de síndrome policarencial, Camargo cita aquela que dá em crianças com avitaminose e falta de elementos indispensáveis para o seu desenvolvimento.

Um dos maiores autores da Umbanda no Brasil, Rubens Saraceni (2010), na obra *A magia divina das sete ervas sagradas*, diz que a “magia divina” é um sistema de práticas mágicas. Ele observa que a “magia das ervas” tem uma abrangência universalista relacionada com os símbolos sagrados e faz uma classificação das ervas, distribuindo-as em sete grupos, que são relacionados a sete categorias de irradiações (fé, amor, conhecimento, justiça, lei, evolução e geração), vinculadas a orixás diferentes, representando os sete tronos divinos:

Bem, ao dizermos sete ervas sagradas, estamos nos referindo a sete padrões vibratórios, energéticos e magnéticos diferentes entre si, mas que, por ser de origem divina, comandam tudo nos “reinos vegetais da criação”, seja em nosso planeta ou em quaisquer outros em que possa existir universo infinito, assim como nas paralelas ao nosso plano material, e que nos são invisíveis porque pertencem a outras realidades da vida. (SARACENI, 2010, p. 18).

Outra importante forma de utilizar as ervas está no ato de se defumar os indivíduos. Sobre os detalhes a serem observados para que ocorra eficácia nesse ritual, Rivas Neto explica que:

As defumações, ou a queima ritualística de certas ervas, obedecem a uma série de critérios que deverão ser levados em conta pelo indivíduo que quiser beneficiar alguém ou a si mesmo. Em primeiro lugar, as ervas que serão queimadas devem ter sido colhidas na Lua nova ou crescente, numa hora favorável do Sol e ter sido deixadas para secar à sombra, ficando claro que só se queimam ervas secas. Devem ser queimadas no braseiro de barro e somente nele, não se podendo usar o de metal, que além de não "casar" vibratoriamente com as ervas, emite certas cargas que inibem ou anulam o efeito das defumações. As defumações podem ser feitas em qualquer Lua ou horário, desde que a colheita tenha obedecido os critérios citados. (1999, p.179).

Para que a defumação tenha eficácia, o autor destaca ainda a importância da inalação da fumaça e alerta que não é preciso fumigar a pessoa com excessiva fumaça, pois basta uma emanção sutil para que os efeitos sejam notavelmente sentidos. “Os incensos e os defumadores além de perfumar possuem mágicas exóticas, misturas que ajudam a purificar a casa e os seres humanos, harmonizando-os com as vibrações positivas” (CARVALHO, NAVARRO JÚNIOR, 2003, p. 97), porque nos rituais de cura as ervas são usadas como catalizadores energéticos.

Portanto, quando estão inseridas em um contexto religioso, as ervas possuem um poder curativo. “Tudo faz pensar que a relação entre religião e saúde é consubstancial, imemorável e inatacável, que certamente não poderá ser dissolvida por nosso mundo técnico-científico” (TERRIN, 1998, p. 197).

Como os cultos africanos possuem um orixá para cada elemento da natureza, as ervas também possuem o seu senhor, que é o orixá Ossaim. Ossaim é uma divindade yorubá de grande significado por deter os segredos das ervas e suas virtudes. Lendas e mitos contam que Xangô quis que Ossaim dividisse o saber da cura das ervas com os demais orixás, mas ele não aceitou. Porém Xangô conseguiu que cada Orixá tivesse acesso a uma ou duas ervas, ficando as demais sob o controle de Ossaim. Daí a importância da função do babalaossaim no ritual de Umbanda, pois ele é um profundo conhecedor das ervas.

Mesmo que os frequentadores das sessões de Umbanda desconheçam a teoria da religião e os nomes dos orixás, eles atendem ao que manda o chefe da casa, porque acreditam. Dessa forma, na Umbanda (e nos rituais afro-brasileiros em geral), curador e paciente compartilham da mesma visão holística da realidade num contexto sociocultural e religioso que os une em pensamento, palavras, obras e fé.

Este capítulo adentrou mais especificamente no tema desta pesquisa, ao tratar das ervas. Iniciou apresentando uma rápida visão do uso das ervas desde as primeiras culturas registradas pela história – um conhecimento que pode ter-se despertado nos hominídeos pela observação dos animais, ou que pode ser natural da espécie humana, assim como é natural e instintivo nos animais. Estudos demonstram que a utilização das ervas, com fins curadores e místicos, pode ser encontrada em todas as culturas orientais e ocidentais, primitivas, indígenas e civilizadas, estando presente inclusive na Bíblia, o livro sagrado do monoteísmo ocidental e do cristianismo.

No contexto brasileiro, abordou-se o uso das ervas pelos colonizadores portugueses, pelos indígenas autóctones e pelos povos africanos que vieram para o Brasil como escravos, trazendo já da África os seus conhecimentos naturais. Em razão das dificuldades dos contatos interculturais – principalmente porque estavam em confronto o branco civilizado cristão, o índio e o negro “primitivos” e pagãos – registrou-se no Brasil o fenômeno da “demonização”, que consistiu no preconceito com que o branco colonizador enxergava ritos, mitos, cultos e usos das ervas pelos nativos e pelos escravos negros. Assim as práticas destes foram constantemente consideradas como coisas do demônio e bruxarias por aquele, pensamento supersticioso reforçado pelo medo que tinha o branco de que os escravos, capturados de sua terra natal, explorados no trabalho braçal e maltratados, pudessem se vingar fazendo feitiços contra seus senhores (o que de fato acontecia, como atestam alguns autores). Esse receio muitas vezes provocou maior perseguição e domínio do branco sobre os escravos com o fim de torná-los mais submissos, obedientes, indefesos e sem poder de praticar algum mal.

Porém, mesmo com as dificuldades dos contatos interculturais, o que se observou (e se observa) no Brasil é um largo uso das ervas, até em razão da diversidade e riqueza da flora brasileira. Assim, na mescla de culturas, a utilização das ervas se enriqueceu, sendo parte da medicina popular e favorecendo a todos numa época em que eram poucos os medicamentos produzidos pela ciência humana, considerando-se o incipiente desenvolvimento da medicina. Posteriormente, com o avanço dos conhecimentos na área médica, as ervas passaram a compor tratamentos para diversos males, propiciando o aprimoramento da fitoterapia, hoje de reconhecido valor até nas mais modernas culturas.

No uso das ervas por índios, afrodescendentes e europeus, percebe-se no Brasil que, além do caráter medicamentoso (com chás, raizadas e outros preparos), havia o caráter místico, relacionando a orações, rituais, benzeduras e tratamentos religiosos. Ou seja, ao lado da medicina popular, com o fim específico de tratamento, havia a crença mística no uso de diferentes ervas para as curas espirituais. Assim as pessoas se voltavam para a natureza com diversos objetivos.

Nos rituais religiosos indígenas, entre os mais variados meios de cura e elevação transcendente, as ervas tinham um papel de destaque, até em razão de bebidas especiais de efeitos enteógenos (alucinógenos), que provocavam alteração de consciência e transe. Destaca-se nesses cultos o elemento masculino, ocupando a função de pajé ou xamã. Pajés e xamãs eram considerados pessoas especiais, de grande destaque no grupo, por serem dotados de poder, em razão do seu conhecimento místico, do contato com os deuses e da utilização das ervas nos rituais religiosos e na cura de males do corpo e da alma.

O destaque do capítulo está no uso das ervas pela Umbanda. O estudo do universo mítico e simbólico da Umbanda demonstra a importância das ervas em seus rituais e como elas contribuem tanto para a realização do próprio ritual em si como para o atendimento aos fiéis em todas as suas necessidades. Unidas ao toque dos tambores, às danças, ao transe mediúnico e à orientação dos pais e mães de santo, as ervas fazem parte de todo o contexto ritualístico dos cultos africanos, desde a ornamentação do altar até as recomendações dos médiuns aos consulentes.

Além de dotadas de reconhecido poder curativo, as ervas, ao se inserir nos rituais da Umbanda (e de outros cultos que as utilizam com fim religioso), adquirem um caráter sagrado. Assim os regentes do culto, detentores desse conhecimento sagrado, desempenham a função de aplicar o uso das ervas aos consulentes (fiéis, clientes), que têm fé e acreditam nesse poder, fazendo o uso de chás, infusões, emplastros, banhos, defumações, incensos e outras práticas recomendadas, como colocar determinadas ervas ou galhos de plantas em sua residência.

Dessa forma, os mitos concretizados nos rituais afro-brasileiros (com destaque para a Umbanda, que é o foco desta pesquisa) dão às ervas um caráter especial e fazem com que as pessoas as vejam como dotadas de axé, ou seja, de poder. Poder que é proporcionado pelo orixá de cada erva ou guardião de cada casa

de Umbanda. O mistério sobre a erva que cada indivíduo deve usar, por pertencer a um determinado orixá, gera uma dependência daqueles que resolvem fazer uso das ervas, pois a má utilização prejudica a sua vida em muitos aspectos. Em razão disso, existe uma vasta literatura umbandista descrevendo e orientando a aplicação do poder das ervas em cada situação.

A cura ou benefício estão ligados ao plano energético, atribuindo-se capacidade de energização positiva por parte das plantas, porém dentro de um processo magístico de sacralização comandado pelos orixás, de tal modo que todo e qualquer problema pode, em princípio, ser sanado com a sua utilização por via de atuação espiritual. A história registra que a cura proporcionada pelas ervas, no âmbito religioso, é encontrada em várias culturas e religiões – ou seja, esse não é um privilégio exclusivo da Umbanda e de outros cultos africanos. Porém há que se enfatizar o grande destaque que possuem as ervas nas crenças e matrizes religiosas africanas – das quais originou-se a Umbanda.⁵⁵

3. A MITOCRÍTICA DURANDIANA E O MITO DE OSSAIM (O ORIXÁ DAS FOLHAS SAGRADAS)

A Umbanda, como todos os cultos africanos, é repleta de símbolos e mitos – situação típica das culturas “primitivas”, como consideram alguns estudiosos da linguagem simbólica. Os orixás, representando divindades protetoras relacionadas aos elementos da natureza, possuem histórias 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 atitudes, valores e sentimentos perante os homens. Trata-se realmente de uma mitologia africana, de toda a África negra, que possui, todavia, diferenças de nomes,

⁵⁵ Apesar desse poder conferido às ervas e mesmo às curas religiosas, atualmente terreiros de Umbanda recomendam que as pessoas procurem ou não abandonem tratamentos médicos, orientação que também está sendo praticada por centros espíritas kardecistas, muito em razão de denúncias feitas por pessoas à mídia e de processos jurídicos em razão de tratamentos espirituais insuficientes ou inadequados que teriam trazido agravamento de doenças ou óbitos a quem confiou exclusivamente na cura espiritual ou pelo uso de ervas.

símbolos, práticas e mitos, em razão da diversidade das nações dentro do continente africano.

Nesse exótico mosaico, coloca-se Ossaim, o orixá das ervas. Autores umbandistas divergem entre si quanto ao sexo de Ossaim. Alguns o consideram um orixá masculino, outros um orixá feminino. Isso se deve à mistura de tribos africanas no Brasil Colônia e aos poucos registros históricos da época. Então Ossaim pode ser “a senhora/dona das folhas” ou “o senhor/dono das folhas”.

O termo “itàn”, em língua africana, significa “história”, conforme atesta Moura em *As senhoras do pássaro da noite* (1994, p. 11), obra em que aborda os mitos (orixás, voduns e inquices) das religiões africanas. Considerando-se as ideias e a produção de Durand, o “itàn” de Ossaim comporta uma análise sob a teoria da mitocrítica, exposta por esse autor, porque esse orixá tem uma história, vivida em um cenário e um tempo, com ações diversas e intencionalidades, e se reveste dos elementos necessários para se enquadrar na categoria de mito.

Tal mito (aliás, como todos os mitos existentes em qualquer cultura) enquadra-se nas análises de Gilbert Durand sobre o imaginário, que ele expõe em diversas obras, das quais quatro são abordadas nesta pesquisa: *O imaginário – ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*; *A imaginação simbólica*; *As estruturas antropológicas do imaginário*; e *Campos do imaginário*.

Nessas obras Durand cita dezenas de autores e centenas de mitos de todas as culturas de todo o mundo, em vasta e profunda análise de mitos, símbolos, arquétipos, esquemas e outras categorias classificadoras presentes na literatura (oral e escrita), no folclore, nas manifestações religiosas, nas crenças e ideologias, na ciência e em diversos tipos de arte de povos de todo o planeta – amparado em teorias de estudiosos da antropologia, psicologia, psiquiatria, etnologia, sociologia, história e outras áreas do saber que comportam esse tipo de estudo.

Com base em outros autores e também em suas próprias teorizações, ele divide o campo do imaginário em dois tipos básicos: o regime diurno e o regime noturno. Para cada um dos regimes apresenta mitos correspondentes, justificando a classificação. A partir dessa abordagem de Durand, pode-se considerar o mito de Ossaim, o orixá das folhas sagradas no simbolismo africano (e na Umbanda, evidentemente), como típico do regime noturno. O estudo da teoria durandiana e a interpretação do mito de Ossaim à luz dessa teoria mitocrítica justificam tal categorização.

3.1 SIMBOLISMO E IMAGINAÇÃO EM DURAND

Gilbert Durand, antropólogo, pesquisador do imaginário (abrangendo a simbologia, a mitologia e outras representações da cultura)⁵⁶, professor universitário, palestrante, autor de diversas obras, criou talvez o mais completo e profundo tratado sobre o imaginário até os dias atuais, dentro de uma forte tradição francesa de pesquisa e produção na área. O pesquisador se refere ao “movimento sólido de uma mitocrítica (que permanece bachelardiana)”, “na Escola de Grénoble, mais conhecida pelo seu antigo nome, “Centro de Pesquisas do Imaginário [*Centre de Recherche sur l’Imaginaire – C.R.I.*”, que “foi fundado em 1966 por três professores da Universidade de Grénoble” (DURAND, 2001, p. 61). Sobre esse local de pesquisa, declara Pitta em *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*: “Discípulo de Bachelard, Gilbert Durand funda em 1967 o *Centre de Recherches sur l’Imaginaire*, em Chambéry, na França” (PITTA, 2005, p. 14). O centro tem uma proposta interdisciplinar de pesquisa (abrangendo literatura, poesia, história, antropologia, sociologia, etnografia, psicologia, psiquiatria, psicanálise, etc.) e estuda as questões do imaginário e da cultura em vários autores e obras literárias de todo o mundo, reunindo estudiosos para debates e pesquisas, com vasta produção sobre o tema, formando a figura de um tipo específico de intelectual, aquele especializado em estudos sobre o imaginário e o mito. Durand acrescenta sobre o centro, sua expansão para outros locais e aprimoramento de pesquisa (“ampliação da mitocrítica para a mitoanálise”):

Há ainda as pesquisas que se entremeiam nas “mitoanálises”, ultrapassando a obra de um único autor. [...] Se nós nos permitimos dedicar meia página ao C.R.I. de Grenoble é porque ele foi o embrião de cerca de quarenta e três centros de Pesquisa sobre o Imaginário, que, em 1982, se reuniram na Associação de Pesquisa Coordenada [...]. Não se trata aqui de catalogar todos os Centros espalhados pelos cinco continentes [...] (DURAND, 2001, p. 62)⁵⁷.

⁵⁶ Para Danielle Perin Rocha Pitta, em *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand* (2005, p. 17), “Gilbert Durand vai falar em imaginário e não em simbolismo, pois o símbolo seria a maneira de expressar o imaginário”.

⁵⁷ Sobre esses centros de pesquisa, que foram pioneiros, escreve Pitta, inclusive referindo-se ao Brasil, com base em cadastros no CNPq (2001): “A partir desses dois centros e da difusão das teorias de base, os grupos de estudo sobre o imaginário se multiplicam. Atualmente, existem centros de

Em suas obras, Durand apresenta as bases para uma “Teoria Geral do Imaginário”, capaz de oferecer amplas explicações quanto à função, importância, significado, sentido e ação psíquica do imaginário na mente humana: a construção e significação de imagens, artes, símbolos, narrativas, histórias e mitos por indivíduos e grupos, representando a sua visão e construção do mundo, seu relacionamento social, seu processo de autoconhecimento e reconhecimento do outro, a consciência ontológica da existência humana, a inserção e participação no mundo, a explicação do existir, do ser, do mundo, de Deus (deuses). Para isso, no seu trajeto de elaboração de um construto antropológico simbólico próprio, ele retoma diversos autores que trataram do tema (símbolo, signo, mito, psiquismo, cultura), como Platão, Aristóteles, Freud, Lévy-Strauss, Jung, Ernst Cassirer, Kant, Gaston Bachelard, Paul Ricoeur, Bergson, André Mauraux, Roger Bastide, Mircea Eliade e outros estudiosos.

Ele inicia a obra *A imaginação simbólica* (1988, com primeira edição de 1964), denunciando o uso aleatório que os escritores fazem quanto aos “termos relativos ao imaginário”: “imagem”, “signo”, “mito”, “alegoria”, “símbolo”, “emblema”, “parábola”, “mito”, “figura”, “ícone”, “ídolo”. Para ele, isso pode ser resultado da “extrema desvalorização” que a imaginação e a fantasia têm no pensamento ocidental (DURAND, 1988, p. 11).

Ele mesmo reconhece a dificuldade de se definir “símbolo”. Ele declara em *Campos do imaginário*:

Espera-se sempre daquele que, tal como eu esta noite, tem a temível honra de abrir os trabalhos de uma semana de estudo consagrada ao “símbolo” definições peremptórias. Vou desiludir-vos, visto que me recuso a dar essas definições unívocas, precisamente porque [...] a dificuldade do tema que iremos tratar vem da sua plurivocidade constitutiva.

[...]

O símbolo é um caso limite do conhecimento indirecto onde, paradoxalmente, este último tende a tornar-se directo – mas num plano diferente do do sinal biológico ou do discurso lógico –; o seu imediatismo visa ao plano da *gnosis* como um movimento assintótico. Daqui se deduz a utilização privilegiada que todos os místicos e as vias iluminadoras farão do símbolo. No entanto, há que referir uma última advertência, especialmente perante um público de teólogos, pois estes atribuem ao “símbolo” e ao “signo” uma acepção diametralmente oposta à que lhe é conferida pelos antropólogos. E pode acontecer que sejam os teólogos a ter razão, porque aquilo que nós, antropólogos, apelidamos de “símbolo” não é, de forma nenhuma, o famoso “signo de reconhecimento” (*symbolon*) por

duas metades de objecto fragmentado; pede-se ao símbolo algo totalmente diferente do mecanismo unívoco do *symbolon*; pede-se-lhe, justamente, que “dê um sentido”, isto é, que nos faça aceder ao domínio da expressão [...], para lá do domínio da comunicação [...] (DURAND, 1996, p. 73-74).

E continua, dirigindo-se ao público (trata-se da transcrição de uma conferência), falando do seu tempo de trabalho com o simbólico e o campo do imaginário vários anos de reflexão sobre o símbolo, reconhecendo que é uma área problemática:

Feitas estas advertências, esforçar-me-ei por apresentar aqui os resultados de vinte anos de trabalho de forma a estabelecer operativamente o vocabulário problemático de jornadas como aquelas a que hoje damos início. Desejaria [...] apresentar as três dimensões do símbolo. (DURANT, 1996, p. 74).

Quanto às três dimensões do símbolo, lembrando Paul Ricoeur, Durand afirma:

Todo símbolo autêntico possui três dimensões: ele é, ao mesmo tempo, “cósmico” (ou seja, retira toda a sua figuração do mundo visível que nos rodeia); “onírico” (enraíza-se nas lembranças, nos gestos que emergem em nossos sonhos e constituem, como bem mostrou Freud, a massa concreta de nossa biografia mais íntima); e, finalmente, “poético”, ou seja, o símbolo também apela para a linguagem, e a linguagem mais impetuosa, portanto, a mais concreta (1988, p. 16).

Em outra obra, *As estruturas antropológicas do imaginário* (2002, p. 59-60), ele organiza essa terminologia em seus estudos. Diz que abandonou a semiologia pura; usa a palavra “signo” apenas em sentido “muito geral e sem atribuir-lhe o seu sentido preciso de algoritmo arbitrário, de sinal contingente de um significado”; não utiliza o termo “emblema”; não emprega o termo “alegoria”, um “símbolo arrefecido”. Adota o termo genérico “esquema” (*schème*), que buscou em Sartre, Burloud e Revault, os quais, por sua vez, o tomaram de Kant. Afirma que “os arquétipos constituem as substantificações dos esquemas (2002, p. 60). E prossegue: “No prolongamento dos esquemas, arquétipos e simples símbolos podemos considerar o mito” (2002, p. 60). Esclarece que não emprega o conceito de mito “na concepção restrita que lhe dão os etnólogos, que fazem dele apenas o reverso do mito” (2002, p. 60). Para ele, mito é “um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas [...] que tende a compor-se em narrativa”.

Continuando a explicar o símbolo, Durand passa a discorrer sobre o esquema, o arquétipo e o mito. “Os esquemas são o capital referencial de todos os

gestos possíveis da espécie *homo sapiens*. Era isto que Bergson pressentia na segregação do *homo faber* em nós” (1996, p. 75). Durand escreve em outro livro, definindo ainda mais o *homo*: “o cérebro do homem, um ser marcadamente diferente das demais criaturas vivas, torna-o um *homo symbolicus* desde suas origens mais remotas” (2001, p. 48).

Um dos elementos formadores dos símbolos são os arquétipos. Durand escreve que os arquétipos são “imagens primeiras e universais à espécie” (2001, p. 76). Para ele “o mito constitui a dinâmica do símbolo” (2001, p. 88). “A dinâmica do símbolo que constitui o mito e consagra a mitologia como “mãe” da história e dos destinos esclarece *a posteriori* a genética e a mecânica do símbolo”.

Os “arquétipos” não são formas abstractas e estáticas, mas dinamismos figurativos, “concavidades” (ou “moldes”) específicos que, 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.). (DURAND, 1986, p. 153).

Uma autora que estuda Durand, Danielle Perin Rocha Pitta, em *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand* (2005, p. 18), esclarece didaticamente esses conceitos básicos usados por Durand: “SCHÈME: é anterior à imagem, corresponde a uma tendência geral dos gestos, leva em conta as emoções e as afeições”. “ARQUÉTIPO: é a representação dos schèmes. Imagem primeira de caráter coletivo e inato; é o estado preliminar, zona onde nasce a ideia (Jung). Ele constitui o ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais. Exemplos: o schème da subida vai ser representado pelos arquétipos (imagens universais) do chefe, do alto; o schème do aconchego, pelos da mãe, do colo, do alimento”. “SÍMBOLO: é todo signo concreto evocando, por uma relação natural, algo ausente ou impossível de ser percebido. É uma representação que faz “aparecer” um sentido concreto. Os símbolos são visíveis nos rituais, nos mitos, na literatura, nas artes plásticas, etc.”. “MITO: o mito é um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e schèmes que tende a se compor em relato, ou seja, que se apresenta sob forma de história. Por esse motivo, já apresenta um início de racionalização. O mito é um *relato fundante* da cultura: ele vai estabelecer as relações entre as diversas partes do universo, entre os homens e o universo, entre os homens entre si”.

Em outra obra, *A imaginação simbólica* (1988), Durand continua na tentativa de explicar o símbolo. Usa a definição de alguns estudiosos; utiliza diversos termos explicativos empregados pelos pesquisadores da área (sentido, significado, sensação, concreto e abstrato, desconhecido, ausente, difícil de ser percebido, arbitrário, convencional, transcendência, transfiguração, sensível, figurado); cita alguns exemplos (“o mito escatológico que coroa *Le Phédon* é um mito simbólico, já que descreve o domínio proibido a toda experiência humana, o além-morte. Pode-se também distinguir, nos Evangelhos, as “parábolas”, que são verdadeiros conjuntos simbólicos do Reino” (1988, p. 14); compara o símbolo, em certo ponto, com a *alegoria*.

Ele declara: “O símbolo se define, primeiramente, como pertencente à categoria do signo” (1988, p. 12). Em seguida reduz o *status* de “signo”, lembrando exemplos banais de signos: o *signal*, a *palavra*, a *sigla*, o *algoritmo*. Compara em certo ponto o símbolo com a alegoria. E conclui finalmente que “o símbolo é, portanto, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério” (1988, p. 15); e ainda: “o símbolo, em última análise, tem valor por si próprio” (1988, p. 15) e sua “virtude essencial” é “assegurar, no seio do mistério pessoal, a presença mesma da transcendência” (1988, p. 35).

Para Durand, no mundo ocidental moderno, a partir de Descartes, com o *cogito*, o racionalismo e o positivismo (e também o estruturalismo), ocorreu um desprestígio do imaginário. Com a expressão “Ocidente iconoclasta”, ele expõe vários estados do iconoclasmo ocidental, que opõe à epifania da transcendência, ao pensamento indireto e à “imaginação abrangente” os dogmas e clericalismos, os pragmatismos, o pensamento direto, os conceitos, a razão, a ciência, os fatos positivistas, o algoritmo matemático, a equação algébrica (1988, p. 23-25). Para ele, “o cartesianismo assegura o triunfo do iconoclasmo, o triunfo do ‘signo’ sobre o símbolo” (1988, p. 25). Ou seja, é “a apologia do ‘pensamento direto’” (1988, p. 29). Ele continua: “A imaginação, como, aliás, a sensação, é rejeitada por todos os cartesianos como a senhora do erro” (1988, p. 29). Trata-se de “uma sociedade que pouco a pouco eliminou a função essencial da imagem simbólica” (1988, 27), uma sociedade pouco receptiva ao devaneio, ao artista, ao ícone, ao símbolo, ao mito.

Em *O imaginário* (2001), ele detalha essa desvalorização do imaginário, dando suas causas e mostrando momentos em que o imaginário foi mais reprimido ou mais realçado, dentro do fenômeno que ele designa de “iconoclasmo ocidental”.

As bases do iconoclasmo ocidental estão no judaísmo monoteísta bíblico “sem dúvida que nossa herança ancestral mais antiga e incontestável é o monoteísmo da Bíblia”(2001, p. 9), na filosofia e lógica binária grega de Platão e Aristóteles “com apenas dois valores: *um* falso e *um* verdadeiro”(2001, p. 9) em busca da “verdade” (uma verdade única). Durand escreve:

Se um dado da percepção ou a conclusão de um raciocínio considerar apenas as propostas “verdadeiras”, a imagem, que não pode ser reduzida a um argumento “verdadeiro” ou “falso” formal, passa a ser desvalorizada, incerta e ambígua, tornando-se impossível extrair pela percepção (sua “visão”) uma única proposta “verdadeira” ou “falsa” formal. A imaginação, portanto, muito antes de Malebranche⁵⁸, é suspeita de ser a “amante do erro e da falsidade”. A imagem pode se desenrolar dentro de uma descrição infinita e uma contemplação inesgotável. Incapaz de permanecer bloqueada no enunciado claro de um silogismo, ela propõe uma “realidade velada” enquanto a lógica aristotélica exige “clareza e diferença”. (DURAND, 2001, p. 10).

E a verdade grega clássica passou a dominar o Ocidente, tanto que os estudiosos dizem que o Ocidente é grego. Verdade que o mundo helênico construiu a mais expressiva mitologia que o Ocidente conhece. No entanto a mitologia grega, muito profunda, simbólica, perene e insuperável, parece ter bases lógicas e racionais, tendo sido criada com uma intencionalidade catártica psicossocial. Algumas frases de Durand, em conjunto, sobre o assunto, oferecem uma visão do ideário grego: “Para alguns foi a sintaxe grega que permitiu a lógica aristotélica” (DURAND, 2001, p. 10). “O milagre grego é a transmutação racionalista da ontologia em lógica e da religião em moral” (DURAND, 1986, p. 47-48). “Trendelenburg afirma que toda a nossa lógica provém da sintaxe grega” (DURAND, 1986, p. 96). “Graças à linguagem imaginária do mito, Platão admite uma via de acesso para as verdades indemonstráveis: a existência da alma, o além, a morte, os mistérios do amor... Ali onde a dialética bloqueada não consegue penetrar, a imagem mítica fala diretamente à alma” (DURAND, 2001, p. 16-17). “Meus colegas helenistas... ao demonstrarem que, já em Hesíodo, se tratava de literatura e de redação e que, finalmente, não se sabe bem onde é que está a pura mitologia grega porque não se sabe como é que ela começa fora de uma certa literatura” (DURAND, 1986, p. 101).

Posteriormente, com a Idade Média (a partir do século IV e em quase mil anos de jugo da igreja católica na Europa), o iconoclasmo se intensificou com a escolástica medieval, que redescobriu Aristóteles, extraindo dele apenas o que

⁵⁸ “Nicolas Malebranche (1638-1715), filósofo cartesiano francês. (N.T.)” (nota em *O imaginário*, p. 10).

interessava para a ideologia cristã da época. Escreve Durand sobre esse uso das ideias de Aristóteles pela Igreja Católica Romana:

Numa tentativa enorme para conciliar o racionalismo aristotélico e as verdades da fé numa “suma” teológica, seu sistema tornou-se a filosofia oficial da Igreja Romana e o eixo de reflexão de toda a escolástica (a doutrina da escola, isto é, das universidades controladas pela Igreja) dos séculos 13 e 14. (DURAND, 2001, p. 12).

“Muito mais tarde, Galileu e Descartes fundaram as bases da física moderna e o terceiro momento do iconoclasmo ocidental” (DURAND, 2001, p. 12)⁵⁹. O pensamento científico-filosófico de Galileu e Descartes passaram a dominar todo o campo da intelectualidade, sob o império da lógica, da razão, do racionalismo, do método, “para descobrir a verdade nas ciências”, “o verdadeiro saber” (2001, p. 12 e 13). O século XVII foi o século cartesiano⁶⁰ (de Descartes), seguido do Século das Luzes, o XVIII (luzes da ciência, do racionalismo, da verdade). Na sequência, com David Hume⁶¹ e Issac Newton⁶² à frente, intensifica-se a crença na ciência como a única verdade. Instala-se o empirismo factual (a verdade dos fatos e fenômenos), que reforça o iconoclasmo ocidental. Durand diz sobre o empirismo e o racionalismo:

Esboça-se o início do quarto momento (no qual ainda estamos mergulhados) do iconoclasmo ocidental. O fato, aliado ao argumento racional, surge como outro obstáculo para o imaginário, cada vez mais confundido com o delírio, o fantasma do sonho e o irracional. [...] O século das Luzes [...] colocou um limite intransponível entre o que pode ser explorado (o mundo do fenômeno) pela percepção e a compreensão, pelos recursos da Razão pura, e o que permanecerá desconhecido para sempre, como o campo das grandes questões metafísicas – a morte, o além e Deus (o universo do “númeno”) (DURAND, 2001, p. 14).

⁵⁹ O primeiro momento do iconoclasmo ocidental está na antiga tradição do monoteísmo judeu (e bíblico) e ainda na filosofia e lógica grega clássica (poucos séculos antes de Cristo). O segundo momento está na longa Idade Média, que veio logo em seguida, em que novamente predominaram ideias religiosas e as mesmas ideias gregas sobre a lógica, a razão, a verdade. Evidentemente a Idade Média (dirigida pela Igreja Católica) ignorou e banuiu a mitologia ocidental mais rica e exuberante que existiu, que foi a mitologia grega pagã dos deuses e deusas do Olimpo.

⁶⁰ O termo “cartesiano” vem do nome “Cartesius”, um segundo nome de René Descartes (1596-1650), filósofo, físico e matemático francês. “Durante a Idade Moderna René Descartes também era conhecido por seu nome latino *Renatus Cartesius*”.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes. Acesso em 13/8/12, às 11:33:00.

⁶¹ David Hume (1711-1776): “filósofo, historiador e ensaísta escocês que se tornou célebre por seu empirismo radical e seu ceticismo filosófico. Ao lado de John Locke e George Berkeley, Hume compõe a famosa tríade do empirismo britânico, sendo considerado um dos mais importantes pensadores do chamado iluminismo escocês e da própria filosofia ocidental”. http://pt.wikipedia.org/wiki/David_Hume. Acesso em 13/8/12, às 10:25:02.

⁶² Isaac Newton (1643-1727): cientista inglês, como físico e matemático, foi também astrônomo, alquimista, filósofo natural e teólogo. “Sua obra, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, é considerada uma das mais influentes na história da ciência. Publicada em 1687, esta obra descreve a lei da gravitação universal e as três leis de Newton, que fundamentaram a mecânica clássica”. http://pt.wikipedia.org/wiki/Isaac_Newton. Acesso em 13/8/12, às 10:38:36.

“A partir do século 17, o imaginário passa a ser excluído dos processos intelectuais. [...] A imagem, produto de uma “casa de loucos”, é abandonada em favor da arte de persuasão dos pregadores, poetas e pintores. Ela nunca ascenderá à dignidade de uma arte demonstrativa” (2001, p. 12, 13). Para ele, o cientificismo e o historicismo do período são “as duas filosofias que desvalorizarão por completo o imaginário, o pensamento simbólico e o raciocínio pela semelhança, isto é, a metáfora” (2001, p. 14). E ele prossegue descrevendo uma situação que condena, por representar o iconoclasmo ocidental:

Qualquer “imagem” que não seja simplesmente um clichê modesto de um fato passa a ser suspeita. Neste movimento as divagações dos “poetas” (que passarão a ser considerados os “malditos”), as alucinações e os delírios dos doentes mentais, as visões dos místicos e as obras de arte serão expulsas da terra firme da ciência. (DURAND, 2001, p. 15).

Há assim o domínio do “adulto branco e civilizado”, de “mentalidade lógica”, separado “do resto das culturas do mundo tachadas de ‘pré-lógicas, ‘primitivas’ ou ‘arcaicas’” (2001, p. 15).

Porém, segundo Durand, houve episódios de resistência ao iconoclasmo ocidental. Ele cita como exemplo, em plena Reforma Luterana, o cultivo de um tipo de arte, a música, no meio protestante. Ele escreve: “Lutero, que também era músico, colocava a Senhora Música (*Frau Musika*) imediatamente atrás da mitologia!” (2001, p. 22) e “Bach, músico e protestante tardio da Reforma, manteve intactas a inspiração e a teoria estética de Lutero” (2001, p. 23).

Outros exemplos de “resistência do imaginário” (o artístico e o simbólico, o sonho e a imaginação) ao iconoclasmo ocidental foram a obra poética e teatral de Shakespeare⁶³ (2001, p. 26) e as correntes literárias do Pré-Romantismo (fins do século XVIII), do Romantismo (fins do século XVIII), do Simbolismo (fins do século XIX) e do Surrealismo⁶⁴ (século XX), e ainda grandes expressões da música clássica, como Richard Wagner (1813-1883) e Claude Debussy (1862-1918) (DURAND, 2001, p. 27-30). Outras expressões artísticas garantiram a sobrevivência

⁶³William Shakespeare: poeta e dramaturgo inglês (1564-1615).

⁶⁴“O Surrealismo foi um movimento artístico e literário nascido em Paris na década de 1920, inserido no contexto das vanguardas que viriam a definir o modernismo no período entre as duas Grandes Guerras Mundiais. Reúne artistas anteriormente ligados ao Dadaísmo ganhando dimensão mundial. Fortemente influenciado pelas teorias psicanalíticas do psicólogo Sigmund Freud (1856-1939), o surrealismo enfatiza o papel do inconsciente na atividade criativa. Um dos seus objetivos foi produzir uma arte que, segundo o movimento, estava sendo destruída pelo racionalismo. O poeta e crítico André Breton (1896-1966) é o principal líder e mentor deste movimento”. (grifo nosso). <http://pt.wikipedia.org/wiki/Surrealismo>. Acesso em 13/08/12, às 15:49:05.

do imaginário e do simbólico na Europa racionalista e positivista iconoclasta – tendências que predominaram em ciências, no ensino e na pedagogia, na política, na sociedade e na visão de mundo geral do homem branco moderno civilizado.

Outro fator importante de resistência do imaginário no mundo racionalista, positivista e estruturalista foi o advento da psicanálise, a descoberta do inconsciente, a atenção que passou a existir para o psiquismo humano, “as psicologias das profundezas”, na “penumbra ou na noite de um inconsciente”, revelando “as imagens irracionais do sonho”, da “neurose ou da criação poética” (DURAND, 2001, p. 35-36). “Os seguidores de Yung aperfeiçoaram ainda mais o pluralismo psíquico do mestre”, elaborando e aplicando para os pacientes testes com figuras simbólicas, trabalhando com os elementos da natureza e figuras lendárias, sondando o imaginário e o simbólico na mente das pessoas e constatando fatos fora da coerência e da lógica racionalistas. Afinal o símbolo guarda contrastes internos. Durand se refere à antinomia do signo simbólico citando o exemplo do fogo: “É assim que o signo simbólico “o fogo” aglutina os sentidos divergentes e antinômicos do “fogo purificador”, do “fogo sexual” e do “fogo demoníaco e infernal”” (1988, p. 16).

No mundo da ciência especificamente, a matemática, a física, a química, a medicina, a genética e a lógica trouxeram inovações e revoluções que balançaram os alicerces tradicionais. O espaço foi conquistado, a tecnologia se desenvolveu admiravelmente, a informática se tornou o novo espetáculo de invenção e criatividade do gênio humano, justificando a condição do *homo sapiens sapiens*. Chegou-se a dizer que o homem estava brincando de ser deus com as conquistas da medicina e da genética, com os estudos do genoma humano, das células, do cérebro, da clonagem, das experiências com embriões e outras façanhas dignas da glorificação do progresso científico. Surgiram novas lógicas (lógicas não-clássicas)⁶⁵ que se opuseram à lógica binária aristotélica. Se as lógicas não-clássicas se revelaram importantes para as ciências físicas, sacudindo o “inabalável” mundo lógico-racional, com mais razão o raciocínio do certo e errado como verdade única

⁶⁵ “As Lógicas Não-Clássicas violam justamente estas suposições binárias que não admitem ambigüidades e contradições. Por outro lado, o conceito de dualidade, estabelecendo que algo pode e deve existir com o seu oposto, faz as aplicações das Lógicas Não-Clássicas parecer natural e até mesmo inevitável”. João Inácio da Silva Filho, pesquisador do GLPA (Grupo de Lógica Paraconsistente Aplicada), integrante do Grupo de Lógica e Teoria da Ciência do IEA (Instituto de Estudos Avançados da USP), São Paulo. Extraído do site <http://cursos.unisantabr.br/GLPA/downloads/glpa.pdf>. Acesso em 13/8/12, às 8:15:36.

passou a ser questionado para as ciências humanas. Então algumas coisas começam a mudar em relação à concepção racionalista, positivista e estruturalista do mundo, da sociedade e da existência humana. Os conceitos de “primitivo”, mentalidade “inferior”, era “pré-lógica” começam a perder sua força. Durand declara: “Os últimos cinquenta anos inverteram por completo esta relação”. Ele escreve:

A ciência do homem social passou a abordar todas as declinações (as “derivações”) do pensamento imaginário. Muito significativa, e já há cerca de cinquenta anos, é a mudança de valor das terminologias. Os conceitos pejorativos “pré-lógico”, “primitivo” e “pensamento mítico” vão sendo aos poucos substituídos por “arquétipo”, a “outra lógica”, “participação” etc. Todos esses “ancestrais”, ou melhor, estas áreas mantidas a distância pelas ciências sociais clássicas, a sociologia francesa em particular, readquirem sua dignidade e seus direitos. Durante muito tempo seu significado foi o de “barbárie” com conotações de infantilismo, crueldade, grosseria e incultura, opondo-se radicalmente ao de “civilizada”. (DURAND, 2001, p. 49).

Os estudos de sociologia, de antropologia, de psicanálise, de artes e de todas as ciências humanas começam a mudar. Durand declara:

Claude Lévi-Strauss afirma, no seu famoso livro *O pensamento selvagem* (1962), que, em oposição a qualquer eurocentrismo, “os homens sempre souberam pensar muito bem” e que em cada homem subsiste em patrimônio “selvagem” infinitivamente respeitável e precioso. A partir de então, este título e esta posição filosófica fizeram escola. (DURAND, 2001).

E cita Roger Bastide, grande sociólogo francês cujas pesquisas em outros continentes foram decisivas para uma grande mudança nos estudos do simbólico (e que se tornou um dos maiores autores sobre as religiões africanas no Brasil, entre as quais se encontra a Umbanda):

Esta reviravolta de valores permitiria fundar uma “sociologia do imaginário” deliberada e complementar, de forma exógena, os imperativos do imaginário sendo evidenciados pela pesquisa psicológica e etológica. Foi o que percebeu com lucidez o grande sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), que passou muitos anos no meio da sociedade policultural brasileira⁶⁶. (BASTIDE, 1971).

A partir de então, contrapondo-se à sociologia positivista (e a toda uma visão de mundo positivista), surgem a sociologia do selvagem, a sociologia do imaginário, a sociologia do conhecimento; a antropologia amplia suas pesquisas com visões cada vez mais profundas em relação ao outro (alteridade); as psicologias passam a enxergar todos os problemas mentais e comportamentais humanos com

⁶⁶ Roger Bastide fez um dos mais profundos estudos sobre os cultos dos afrodescendentes brasileiros: *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações* (1971), obra em dois volumes, em colaboração com a Universidade de São Paulo.

outra visão. Durand expõe que “nas sociologias mais recentes há um esforço para um “reencantamento” [...] do mundo da pesquisa e seu objeto”:

E este “reencantamento” passa acima de tudo pelo imaginário, o lugar-comum do próximo, da proximidade e do longínquo “selvagem”. A partir de agora, a sociologia passará a ser “figurativa” [...], fundamentando-se num “conhecimento comum” [...], onde sujeito e objeto formam um só no ato do conhecer e no qual o estatuto simbólico da imagem constitui o paradigma (o modelo perfeito, a demonstração satisfatória pelo exemplo). (DURAND, 2001).

Assim, as recentes sociologias abrem novos horizontes com base no figurativo. Destaca-se à frente desse movimento Gaston Bachelard, um dos estudiosos da “cosmologia simbólica” (DURAND, 1988, p. 68). Durand afirma sobre Bachelard: “a originalidade de Bachelard e sua posteridade foi a de nunca terem se sacrificado ao canto das sereias ‘estruturalistas’” (2001, p. 58). Ou seja, Bachelard foi totalmente original, indo contra uma tendência hermenêutica que perdurou nos últimos séculos no Ocidente, a do racionalismo, positivismo e estruturalismo clássicos. Cria-se então uma nova linha de pesquisas e produções, irradiando-se da França para outros países, com um forte grupo de estudiosos. Instalam-se a mitocrítica e a mitoanálise nos estudos antropológicos (uma “antropologia do imaginário”), com reflexos em outras ciências. Ou seja, “nossa era tomou consciência novamente da importância das imagens simbólicas na vida mental” (DURAND, 1988, p. 41). Citando exemplos até da física, Durand escreve: “atualmente, e para explicar suas próprias orientações, o pensamento científico vê-se constrangido a pedir auxílio ao mesmo imaginário durante tanto tempo reprovado, no século 17, pelo iconoclasmo das teorias originárias” (2001, p. 71).

Nesse contexto, entra o *homo religiosus* (DURAND, 2001, p. 71), complementando a definição do *homo*. Com nova visão, a ciência das religiões vem juntar-se às “psicologias profundas”, às “sociologias figurativas” e às “epistemologias abertas” (DURAND, 2001, p. 71), formando um novo quadro de interpretação do ser humano, das sociedades, das culturas. O autor afirma: “desde os tempos imemoriais – pelo menos desde o alvorecer do *homo sapiens* – as manifestações religiosas sempre foram consideradas como prova da principal faculdade de simbolização da espécie” (DURAND, 2001, p. 71-72).

Durand cita Eliade, que demonstrou, em seus estudos da história das religiões, que em todas as religiões, desde as mais arcaicas, há imagens simbólicas “coligidas em mitos e ritos” (DURAND, 2001, p. 73).

Em *A imaginação simbólica* (1988), Durand fala sobre “as funções da imaginação simbólica”. As hermenêuticas que abordam o simbólico – sejam redutoras, instauradoras, amplificadoras e escatológicas – reconhecem a importância da imaginação simbólica nas culturas. Existe uma “essência dialética do símbolo” (DURAND, 1988, p. 99) que se desdobra em vários planos e revela que o pensamento simbólico é benéfico ao homem. O símbolo é um “restabelecedor do *equilíbrio vital*”, restabelece o “equilíbrio psicossocial” e o “equilíbrio antropológico”, “que constitui o humanismo e o ecumenismo da alma humana” (1988, p. 100). Esse ecumenismo do imaginário é dualista, é dialético (1988, p. 107). “A função da imaginação é, antes de mais nada, uma função de eufemização” (1988, p. 101). Durand considera que “o equilíbrio sócio-histórico de uma determinada sociedade nada mais seria do que uma constante ‘realização simbólica’” (1988, p. 104-105). Ele concebe que poderia haver uma pedagogia que girasse “em torno da dinâmica dos símbolos”, “uma pedagogia tática do imaginário”, assim como já existe uma psiquiatria aplicando “uma terapia de reequilibração simbólica” (1988, p. 105).

Ele imagina uma *sociatria* (1988, p. 105), que trabalharia com as imagens em cada sociedade. Para ele, “equilíbrio biológico, equilíbrio psíquico e sociológico” seriam “a função da imaginação” (1988, p. 105). Assim, é possível “uma cura de ‘realização simbólica’” (1988, p. 103). Durand cita André Malraux, para quem, devido às condições tecnológicas atuais de rapidez na comunicação, é concebível criar-se um “museu imaginário”, que seria generalizado, abrangendo “todas as manifestações culturais” (1988, p. 105). Esse “museu imaginário”, reunindo “todos departamentos de todas as culturas”, seria, como pensou Northrop, “o supremo fator de reequilíbrio de toda a espécie humana” (1988, p. 106). Afirma Durand: “o símbolo, em dinamismo instaurativo à procura de sentido, constitui o modelo mesmo da mediação do Eterno no temporal” (1988, p. 110).

Todo esse percurso de mais de 2.000 anos apresentado por Durand, desde antes de Cristo aos tempos atuais, demonstrando o iconoclasmo ocidental e os movimentos de resistência a ele, abrangendo o monoteísmo judeu, a fase bíblica, a Antiguidade Clássica, a longa Idade Média, o Renascimento e os séculos subsequentes, todo esse extenso período que conheceu várias estéticas, como Barroco, Romantismo, Realismo, Simbolismo, Surrealismo e diferentes movimentos religiosos, com simbolismo, imaginário e mitos diversos, toda essa história, enfim, se

deu dentro de “bacias semânticas”.⁶⁷ Os mitos se formam e são analisados em “bacias semânticas”. Em *O imaginário* (2001), no item “A dinâmica do imaginário: a bacia semântica”, Durand inicia explicando que as mudanças sociais não se dão de modo aleatório, “de modo amorfo e anômico (sem forma nem regra)” (2001, p. 100). Isso vale para qualquer aspecto social, como estilos, modas, meios de expressão, tendências estéticas, políticas, manifestações religiosas, temas literários, índices imaginários, figuras míticas, etc.

Bacia semântica significa uma fase, uma época, uma linha, uma corrente de alguma ideia, um ciclo, uma tendência (*trend*), com início (nascimento), apogeu e fim. Portanto a bacia semântica tem uma localização espacial e temporal, com duração maior ou menor, sendo específica de cada fase de vida de uma dada sociedade ou grupo cultural.

Em *Campos do Imaginário* (1986), no capítulo “A noção de bacia semântica”, ele recorre inicialmente, para expor esse conceito, à figura de “anéis” (e aqui se pode lembrar a forma circular do anel, um círculo, que inicia e se fecha). Ele fala: “É assim que se pode identificar um “anel românico” cobrindo os séculos XI e XII, outro “gótico” do século XIII ao XIV, um “humanista” do século XV ao XVI, um “barroco” do século XVI ao XVIII, um “romântico”, um “decadente”, etc.” (1986, p. 163). Outros anéis ou bacias semânticas: “a que vê florescer o tão dinâmico “mito” franciscano (1986, p. 165); a do humanismo (1986, p. 166); “o mito progressista joaquimista” (2001, p. 100); a que “emerge por volta dos anos 1750-1770 e que perdura com mais ou menos força até ao século XX” (1986, p. 258). Bacias semânticas são, portanto, “conjuntos estilísticos” (1986, p. 164).

A noção de bacia semântica é uma analogia à bacia fluvial, dos rios, usada por cientistas em outras situações. Durand escreve: “Ora, para entender esses sistemas, os embriólogos utilizam a metáfora da “bacia fluvial”, que determina o curso do rio, o qual, por sua vez, é regulado pelo fluxo dos afluentes” (2001, p. 102).

⁶⁷ MAFESSOLI, Michel, professor da Sorbonne, França. “A noção de bacia semântica, proposta por Gilbert Durand e inspirada do inconsciente coletivo de Jung, é igualmente uma noção interessante a considerar. Gilbert Durand utiliza a imagem da bacia semântica para indicar como as pequenas coisas vão gerar as coisas mais importantes. A inundação acaba por originar o rio embaixo do vale, rio que vamos nomear, que vamos canalizar, e que vai, finalmente, perder-se no delta, depois se lançar no mar até que um novo ciclo recomeça”. Em <http://200.144.189.42/ojs/index.php/famecos/article/viewFile/364/295>. Acesso em 16/8/2012, às 15:38:00.

Sucessivos e em sequência, os anéis formam uma corrente. A linearidade dos anéis é progressiva e inter-relacionada (talvez mesmo interdependente), na medida em que no seio do anterior já começa a se formar o seguinte, o qual, por sua vez, além da vida própria, ensejará o nascimento do posterior. Ou seja, eles não são estanques e com limites definidos claramente. É como se cada anel cumprisse um ciclo, nascendo, frutificando e enfraquecendo, para que outro anel se forme a partir dele, contrariamente a ele, superando-o. Assim os anéis caminham no tempo, ininterruptamente. Realmente é um ciclo dialético. Durand explica metaforicamente: “O fruto do Outono encontrava-se já na flor da Primavera, o botão da Primavera estava já sob a folha morta do Outono...” (1986, p. 163).

Ele explica que as sociedades possuem memórias armazenadas em todos os seus registros de existência (línguas naturais, monumentos, documentos, modos de vida). Isso influencia o nascimento e renascimento dos mitos. Ele diz: “o renascimento de um mito desenha-se com muita antecedência sob os mitologemas dominantes que se esgotam (perdem o seu “dinamismo” mitogenético)” (1986, p. 164). As sucessivas e constantes reutilizações dos elementos culturais e míticos

Não são de forma nenhuma repetições mecanicamente estereotipadas [...] Elas entalham num conjunto sociocultural aquilo a que chamamos “bacias semânticas, identificadas por regimes imaginários específicos e mitos privilegiados. A formação dessas “bacias” segue um processo, mecânico desta vez, cujas seis etapas (cronologicamente irregulares) resolvemos caracterizar por outras metáforas potamológicas⁶⁸: escoamento – separação das águas – confluências – nome do rio – ordenamento das margens (conceptuais ou ideológicas) – e, por último, declínio: meandros e deltas... (DURAND, 1986, p. 165).

Continuando a metáfora potamológica e complementando com a familiar, o autor escreve:

Assim como um rio é formado dos seus afluentes, uma corrente nitidamente consolidada necessita ser recomfortada pelo reconhecimento, o apoio das autoridades locais e das personalidades e instituições.

[...]

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, filhos...” (DURAND, 2001, p. 110 e 104).

Finalizando o capítulo “A dinâmica do imaginário: a bacia semântica”, em *O imaginário* (2001), Durand aborda a questão da duração das bacias semânticas:

⁶⁸ “Potamológico”, de “*potamo*” (grego) = “rio”.

Agora, resta responder à pergunta que não foi resolvida por Sorokin: a duração de uma “bacia semântica”. 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 outro lado, o tempo da institucionalização pedagógica de cinquenta a sessenta anos, que permite ao 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 global. (DURAND, 2001, p. 115-116).

3.2 MITOCRÍTICA E MITOANÁLISE DURANDIANAS

De modo simplificado, “mitocrítica” e “mitoanálise” são a crítica e a análise dos mitos. Porém há diferenças entre os dois conceitos, que requerem detalhamentos de significado no âmbito das ciências do imaginário criadas nas últimas décadas pelos pensadores da linha na qual trabalha Gilbert Durand. 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 estabelecido.⁶⁹(1979, p. 313, *apud* TEIXEIRA; ARAÚJO, 2011, p. 57).

Os mitos diretores estabelecidos já fazem parte de um rol de mitos levantados pelos estudiosos desde a mitologia clássica (por óbvio que não se trata de um inventário fixo de mitos, porém muito já se avançou na extração e descrição dos mitos expressos nas obras literárias e demais obras de arte). Referem-se aos sentimentos humanos, negativos ou positivos, e podem ser expressos em substantivos mais corriqueiros ou mais sofisticados, como morte, passagem, vitória, estagnação, aconchego, castigo, coragem, heroísmo, herói, medo, tentação,

⁶⁹ A obra de Durand a que se referem é *Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse*.

abismo, túmulo, labirinto, imortalidade, queda, incesto, martírio, bem, mal, finitude, ascensão, transcendência, etc. Essa definição de mito não se refere exatamente a uma história com enredo e personagens (figuras), mas à mensagem abstrata latente (conceito), subjacente, que é transmitida por meio das histórias, representando características ou realidades antropológicas fundamentais instaladas na alma humana, no próprio ser humano ontologicamente considerado (como um conjunto desentendimentos próprios – ou humanos). Ou seja, 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. Nesse sentido, mito é o tema do texto, em contraste com as figuras (enredo, personagens, cenário, tempo) do mesmo texto. Um exemplo de mito (ou tema) é Durand detectar a “filantropia” na história de Prometeu (1996, p. 92-93).

Apresentam Teixeira (2011, p. 59):

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’. (1970) (DURAND, 1979, p. 36).

Teixeira (2011, p. 59) explicam que a mitocrítica criada por Durand é um método que engloba críticas “antigas” e “novas”, de vários autores, e é multidisciplinar, abrangendo positivismo, marxismo, estruturalismo, psicologia, psicanálise, antropologia – e certamente sociologia, literatura, etc. O mito tem papel e atuação no interior das narrativas (orais e escritas), levando em conta as condições sócio-históricas, o meio ambiente, a cultura, as condições de produção e até mesmo a biografia do autor. Esse é método da mitodologia. Expõe Durand sobre o conceito de mitodologia:

Foi assim que, em meados do século 20, os trabalhos pluridisciplinares convergentes permitiram tanto a criação de um balanço heurístico rico em estudos do imaginário como apresentar os conceitos-chaves de uma abordagem metódica das representações do Universo, ou de uma “mitodologia”. 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. Este define-se como uma re-presentação incontornável, a faculdade de simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram

continuamente desde os cerca de um milhão e meio de anos que o *homo erectus* ficou em pé na face da Terra. (2001, p. 117).

Em *Campos do imaginário* (1996), uma obra constituída de palestras proferidas pelo autor, Durand especifica com detalhes o mito. Nos capítulos “Mito e poesia” e “Perenidade, derivações e desgaste do mito”, o mito é aplicado com dois sentidos: um sentido específico e mais abstrato, como uma ideia (um tema, um arquétipo da alma humana); um sentido amplo e mais concreto, como um texto (oral ou escrito), ou seja, como um gênero textual. Diz o autor: “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” (1986, p. 94). Portanto, nesse sentido o mito narra uma história com enredo, personagens, tempo, espaço. Mas ele admite que a definição de mito não é fácil nem consensual:

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).

O símbolo tem primazia porque “o mito constitui a dinâmica do símbolo” (1996, p. 87). Ou seja, sem mito não há símbolo (e pode-se dizer que vice-versa).

O autor explica que “a matéria-prima do mito é existencial” (1996, p. 44), expondo situação de vida de indivíduos e seu grupo no mundo, situação que o mito reforça e legitima. “É nas situações cosmológicas, escatológicas, teológicas, etc., problemáticas, que o mito vai encontrar o seu ponto de aplicação preferido” (1986, p. 44). Portanto o mito se funda e se estrutura “nos grandes esquemas e arquétipos naturais” e se fixa pela repetição e redundância sincrônicas (por cada grupo, durante muitas gerações sucessivas), mantendo-se diacronicamente (através do tempo), conservando seu sentido e sua semântica. “O mito vive desta progressão semântica da convicção e da iluminação, e quando esta última se enfraquece, o mito passa a simples lenda ou “conto de fadas”, porque “o mito é repetição absolutamente conservadora de evidências puramente semânticas” (DURAND, 1996, p. 45).

Comparando mito e poesia, Durand entra em detalhes estilísticos dos versos, como ritmo, recursos fonéticos, trabalho com as palavras, ou seja, detalhes expressivos e artísticos que não são exigidos e não estão presentes no mito, porque não fazem parte da sua conformação e essência. Assim ele aponta uma diferença artística. Mas nem todo poema (principalmente os modernos) representam mito. Por outro lado, mito não é exatamente arte. Mito é a expressão da alma de um povo, notadamente nas eras ditas primitivas e arcaicas, em comunidades ágrafas (sem escrita). E isso fica demonstrado com o estudo da poesia e do mito ao longo da história. Durand observa: “É neste contexto muito regional e histórico e que tem a idade dos nossos dicionários, que situamos a oposição entre mito e poesia” (1986, p. 49).

E ele coloca em cena o poema épico clássico, que de fato era mítico e tinha o objetivo de narrar histórias fabulosas e trágicas do povo grego em seu apogeu, com seus atos de coragem, heroísmo, descobertas, dramas, tragédias, senso de justiça, embates com o destino e os deuses. Nesse momento e nesse estilo de gênero textual – a epopéia, a obra épica – poesia e mito se juntam de forma admirável. Escreve Durand, no seu raciocínio dialético que enxerga diferenças entre mito e poesia, mas que também percebe a semelhança fundamental entre os dois gêneros (diferença que ele expõe em sua típica linguagem hermética, plural, plurissignifica, abrangente e de certa forma filosófica e poética):

É certo que os grandes mitos são as melhores descobertas poéticas, mas é preciso não esquecer que é através dos poetas, tais como Homero e Dante, que antigos mitos nos comovem ainda. O poema, como o mito, é o que confere um sentido autêntico ao acontecimento humano ou ao destino, seja pela reconquista poética sobre os semantismos mortos, seja pelo conservadorismo mítico dos semantismos fundamentais do equilíbrio de uma comunidade humana. Em resumo, a diferença entre mito e poesia é uma simples diferença do grau de evolução semiológica e linguística da sociedade ambiente. Mito e poesia têm uma mesma função de antedestino em sociedades diferentes. Nesta negação do não-senso e da morte reside aquilo que, segundo os poetas, apelidamos de “a honra dos poetas” e que é igualmente a honra da consciência mítica. Esta honra é simplesmente a da humanidade, que, pela universalidade das grandes imagens que estruturam as suas esperanças, reencontra uma fraternidade realmente “metafísica” que os positivismo e razões regionalmente circunstanciadas desconhecem. (DURAND, 1986, p. 52-53).

Durand considera que sua definição de mito é mais ampla do que a de certos helenistas (estudiosos da cultura grega clássica) (1986, p. 94). E ele aponta “quatro demarcações” para a definição de mito. A primeira é que o mito é um discurso (com personagens, nomes, locais, cenários, situações). A segunda é que o

mito se organiza e é segmentável em “mitemas” (termo de Lévy-Strauss). A terceira é a “pregnância simbólica” própria do mito. A quarta demarcação é que o mito possui uma “lógica especial a que se chamou, num determinado período, pré-lógica [...], que significa, em suma, uma lógica que faz com que se mantenham juntos, se não as contradições, pelo menos os opostos” (1986, p. 95).

O mito é redundante (“é forçado a repetir” (1986, p. 96); “o mito é repetição absolutamente conservadora de evidências puramente semânticas”; “o que fundamenta o próprio processo do *sermo mythicus*” é “a repetição, a redundância” (1986, p. 247); tem o caráter de “perenidade” (“o aspecto sempiterno do mito” – 1986, p. 97); tem ainda o caráter de “desgaste” (possui momentos de inflação e deflação); e também o caráter da “derivação” (“o mito é incessantemente preenchido por elementos diferentes”). Ele associa estreitamente a derivação e a perenidade do mito, porque, de fato, o mito se mantém eterno, mas é maleável, recebendo alterações de acordo com o tempo e as novas gerações de um povo. Ele afirma a esse respeito: “donde a necessidade de situar conjuntamente a derivação e a perenidade. Poder-se-ia dizer que são estas as duas faces do mito”. E continua na sequência: “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’” (1986, p. 97).

Mitema é a unidade mínima significativa do mito, portanto o mito é formado de mitemas, que devem ser significativos e constantes. Durand afirma insistindo no aspecto da constância dos mitemas:

Diria que um mito só existe através de uma série de mitemas qualitativos – insisto – mas quantitativamente constantes. [...] Portanto, um mito não existe senão através de uma série de mitemas qualitativos ou mitemas figurativos, uma expressão que me é cara, quantitativamente constantes. (1996, p. 115).

Ele diz que não saberia precisar o número necessário de mitemas (“os mitos têm mitemas em maior ou menor número”). Há mitos mais ricos em mitemas que outros. Os mitemas são mais frágeis ou menos frágeis, com maior ou menor desgaste e uns são mais significativos que outros. Ele explica que “há flutuações nos mitemas” e que “o mito nunca se conserva em seu estado puro” (1996, p. 115).

A todo esse conjunto de conceitos definidores do mito, Durand chama de “aparelho mítico”. E o aparelho mítico, expresso em uma mitodologia composta de

mitocrítica e de mitanálise, proporciona a compreensão das culturas e do homem pela arte e pelos produtos da imaginação. A esse respeito ele diz:

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 mitanálise quando se trata de antropologia e de mitocrítica quando se trata de textos literários. (DURAND, 1986, p. 116).

O autor afirma que “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).

“Pregnância”, de acordo com o Novo Dicionário da Língua Portuguesa (Aurélio), é “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”. A pregnância simbólica, na teoria durandiana (mas a expressão “pregnância simbólica” é de Cassirer, conforme DURAND, 1996, p. 95), “é uma espécie de empenhamento prenante no mito”; significa a forte impregnação de sentidos no mito; a íntima relação entre símbolos e grupos humanos no mito; significa a força do mito e do símbolo na cultura em questão. As pessoas se envolvem tanto com o mito, acreditam tanto nele, e ele tem tanta presença e importância no núcleo étnico-mítico daquela cultura que se torna uma verdade irrefutável, que passa a fazer parte inerente da cultura daquele grupo humano. Portanto a imagem simbólica é prenante (cheia, repleta, plena) de conteúdo, de sentido, de significação, de semântica, de imagens representativas de valores.

O mito realiza um trajeto antropológico na existência do grupo humano. Não se sabe quando e como ele nasce. O mito segue uma lógica própria (diferente da lógica científica). Durand explica que a lógica do imaginário (ou a alogia do imaginário) considera que todo objeto do imaginário é ambíguo, anfibológico, comportando (como a física moderna) o antagonismo, a contraditoriedade, a complementaridade, a redundância, a repetição. Portanto o imaginário (com suas manifestações mais típicas (o sonho, o onírico, o rito, o mito, a narrativa da imaginação) é alógico (2001, p. 87). É com essa lógica que se fazem a mitocrítica e a mitanálise.

Exemplificando o caráter de perenidade, de derivação e de desgaste do mito, Durand toma o mito grego de Prometeu (e outros mitos, inclusive o de Cristo), expondo como ele foi retomado e reconstituído em outros personagens de vários

poetas modernos, com feições diferentes (1986, p. 100-111). E conclui: “Creio, efectivamente, que um mito nunca desaparece – ele pode adormecer, pode definhar, mas está à espera do eterno retorno, ele espera uma palingenesia, como dizia um outro grande romântico – refiro-me a Ballanche” (1996, p. 111).

3.2.1 Regime Noturno e Regime Diurno

Durand (2002), após explicitar o seu conceito de “esquema”, “arquétipo”, “símbolo” e “mito”, passa pelo conceito de “sistemas míticos” e “constelações”, para finalmente chegar à “estrutura” e ao “regime” dos mitos, do imaginário, da imaginação simbólica. Os regimes dão dois: “diurno” e “noturno”. Ele define regime:

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).

Pitta, em *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand* (2005, p. 20), afirma que “os símbolos tendem para um mesmo ponto”. Ou seja, no processo simbólico, há um “núcleo”, que se constitui de “objetos privilegiados, formando “constelações”, ordenando-se em torno de “schèmes”, de gestos, de imagens. Essa é a estrutura do mito. Cada cultura organiza por esse processo os seus mitos, criando o “trajeto antropológico” do qual fala Durand. De acordo com suas pulsões subjetivas, sua sensibilidade e o meio físico, social, histórico, psicológico, religioso – cultural –, cada grupo humano desenvolve seus mitos, sendo assim os mitos um dos elementos de representação e expressão do grupo e um dos seus modos de construir, interpretar e estar no mundo.

Para os núcleos (os nichos), convergem os símbolos componentes e relacionados por um processo de isomorfismo (símbolos que têm a mesma forma, que se agregam em função de um conteúdo comum), unindo imagens que se associam. Pitta (2005, 21) dá o exemplo do movimento de ondulação, que associa

ondas das águas com ondas dos cabelos; os cabelos mais representativos são os femininos e longos (como símbolo de feminilidade e feminidade), imagem que remete à feminidade da água; e, segundo a autora, essas imagens todas estão “convergingo em torno da passagem do tempo, passagem das águas do rio, que passam e nunca voltam”. Esse complexo processo se dá com a interpretação de todos os símbolos e mitos – que são abordados em detalhes pelos estudiosos e especialistas em linguagem simbólica.

A autora continua sintetizando o trabalho de Durand, expondo que o estudioso, no vasto material pesquisado e analisado, percebeu que na organização das imagens há duas intenções diversas: uma que divide o universo em opostos, e outra que une os opostos, harmonizando-os, num processo de complementação. O regime que divide o universo em opostos é o diurno; o regime que une os opostos (ou que ignora os opostos ou, melhor, que não enxerga opostos na realidade da vida e do mundo, sendo constituído, já de início, com a harmonização) é o noturno. Ela expõe:

O primeiro é o regime diurno, caracterizado pela luz que permite as distinções, pelo debate. O segundo é o regime noturno, caracterizado pela noite que unifica, pela conciliação.

[...]

Esses dois regimes da imagem recobrem três estruturas do imaginário, que dão resposta à questão fundamental do homem: *sua mortalidade*. Morte e angústia existencial se expressam através das imagens relativas ao tempo. (PITTA, 2005, p. 23).

Em *As estruturas antropológicas do imaginário* (2002), Durand apresenta os dois regimes, diurno e noturno, com farta exemplificação de mitos e símbolos colhidos da literatura, da poesia, das lendas e tradições culturais dos povos. Ele expõe o seu plano de trabalho nessa obra e justifica que adota os dois regimes do simbólico (diurno e noturno) com a análise de algumas pulsões (da libido, digestivas, sexuais, manuais, visuais, da agressividade, etc.). Assim, ele escreve dividindo esses dois campos do imaginário:

Com efeito, a libido na sua evolução genética valoriza e liga efetivamente, de modo sucessivo mas contínuo, as pulsões digestivas e as sexuais. Portanto, pode-se admitir, pelo menos metodologicamente, que existe um parentesco, senão uma filiação, entre dominante digestiva e dominante sexual. Ora, é tradição no Ocidente – e veremos que essa tradição repousa nos próprios dados da arquetipologia – dar aos “prazeres do ventre” uma conotação mais ou menos tenebrosa [...]. Por consequência, propomos que se oponha este *Regime Noturno* do simbolismo ao *Regime Diurno* estruturado pela dominante postural com as suas implicações manuais e

visuais, e talvez também com as suas implicações adlerianas⁷⁰ de agressividade. O *Regime Diurno* tem a ver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais de elevação e da purificação; o *Regime Noturno* subdivide-se nas dominantes digestiva e cíclica, a primeira subsumindo as técnicas do continente e do hábitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora, a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, os símbolos naturais ou artificiais do retorno, os mitos e os dramas astrobiológicos. (DURAND, 2002, p. 58).

O regime diurno representa a luta do homem consigo mesmo, revelando suas duas partes contraditórias, que entram em choque. É dual, sendo formado de dois conjuntos de símbolos, de tal forma que o segundo conjunto digladiava com o primeiro, buscando superação, purificação e elevação espiritual do homem, cujo maior dilema é a tragicidade do destino, a passagem do tempo e a morte. Ou seja, há um conflito entre as duas partes do regime diurno: a primeira parte representa um lado ruim, e a segunda parte é um lado bom – na verdade a segunda parte é uma luta para combater e vencer a primeira. Trata-se do conflito interno do homem consigo mesmo, em sua luta agônica diante do que julga ser sua fraqueza e impotência na imensidão do universo, nos ditames da carne, nas incoerências da sua alma, na passagem inexorável do tempo, no seu envelhecimento e na sua morte física.

O primeiro conjunto de símbolos do regime diurno é de imagens negativas. São os símbolos teriomórficos, símbolos nictomórficos e símbolos catamórficos – que são símbolos ligados ao tempo, à temporalidade; são *Faces do Tempo*, conforme Durand (2002, p. 117). O primeiro conjunto de símbolos do regime diurno tem o aspecto “tenebroso, ogresco e maléfico da face de Cronos” (2002, p. 121) e ao mesmo tempo tem o semblante feminino. Quanto ao elemento feminino, escreve o antropólogo: “Mas o Regime estritamente diurno da imaginação desconfia das seduções femininas e afasta-se dessa face temporal que um sorriso feminino ilumina” (2002, p. 121).

⁷⁰“Adleriano”, referente a Alfred Adler (1870-1937), psiquiatra alemão filho de judeus. “Em 1902 foi trabalhar com Sigmund Freud, realizando pesquisas no campo da psicanálise. Mais tarde, desliga-se dele por considerar o fator sexual superestimado por Freud. Adler é o fundador da psicologia do desenvolvimento individual. Segundo sua teoria, o meio social e a preocupação contínua do indivíduo em alcançar objetivos preestabelecidos são os determinantes básicos do comportamento humano, o que inclui a sede de poder e a notoriedade. Os complexos de inferioridade, provocados pelo conflito com o envolvimento social, podem traduzir-se numa dinâmica patológica (psicose, neurose), que deve ser tratada de um ponto de vista psicoterapêutico”. http://pt.wikipedia.org/wiki/Alfred_Adler. Acesso em 17/9/12, às 18:58:55.

Conforme expõe Pitta (2005, p. 23-24), os símbolos teriomórficos são relativos à animalidade e expressam diversos tipos de angústia. Um dos símbolos teriomórficos é o do “fervilhamento” (*grouillement*). É a imagem de “larvas amontoadas visquentas e agitadas”. E de insetos em geral, como, por exemplo, baratas em movimento, “correndo em todos os sentidos”, “a ‘bicheira’ que se desenvolve em animais”, “uma casa de cupins”. Essas imagens “expressam a repugnância primitiva diante da agitação incontrolável”. São o arquétipo do caos.

Durand (2002, p. 73) fala em “formigamento”, imagem primeira, conservando dele a agitação (*grouillement*). Ele explica que um outro autor (Dali) “ligou diretamente o formigamento da formiga ao fervilhar da larva” (2002, p. 73). “Fervilhar” é “grouiller” em francês. Ele afirma que “para a consciência comum, todo inseto e todo verme é larva” (2002, p. 74). Compara o fervilhar das formigas ao ato da serpente fossadora e aponta uma aura negativa na multiplicidade que se agita.

Outro símbolo teriomórfico apontado por Pitta é o da “animação”, dos grandes animais, que representam “o movimento em si, incontrolável”. Os exemplos principais são o cavalo e o touro, que “representam a morte”. Os cavalos estão no folclore e nas tradições populares germânicas e anglo-saxônicas com esse “sentido negativo e macabro”. “Sonhar com um cavalo é sinal de morte próxima” (PITTA, 2005, p. 24). O tropel de cavalos, relacionado ao trovão, já é sinal de mau presságio, de mau agouro. Conforme Pitta, os cineastas inclusive se valem desse símbolo em cenas significativas de perigo e suspense. Papel semelhante tem o touro, que possui um “poder meteorológico e destruidor”. Sua força física, bruta e mortal, é explorada nas touradas, por isso “vencer o touro é vencer a morte”. Pitta afirma: “É a mesma angústia que motiva os dois simbolismos: a angústia diante da mudança, da fuga do tempo, do “mau” agouro” (2005, p. 24).

Durand (2002, p. 74-84) diz que a repugnância da agitação remete ao caos, que provoca o movimento dos grandes animais. Ele escreve quanto aos símbolos do cavalo e do touro: “Verificamos assim o estreito parentesco dos simbolismos taurino e eqüestre” (2002, p. 83). Citando vários exemplos literários, ele usa os termos “fúnebre”, “infernai”, “negativo”, “violência”, “cavalo infernai” para esse animal.

O terceiro símbolo teriomórfico exposto por Pitta é a “mordicância”. Está expresso nos atos de morder e devorar, que são outros aspectos angustiantes da animalidade. A imagem significativa é “a boca aberta e cheia de dentes”. Os

principais animais representativos são o lobo (no Ocidente), leões (nos trópicos e Equador), as onças pintadas (no Brasil). Esses animais, em mitologias e contos infantis devoram pessoas e a lua (que representa o tempo). São símbolos teriomórficos também os ogros (devoradores de criancinhas) e *Kronos*, o deus grego do tempo, que devora seus filhos.

Explorando diversas culturas (europeia, semítica, assíria, egípcia, mexicana, tropicais, equatoriais, etc.) e lembrando outros estudiosos, como Bachelard, Durand (2002, p. 84-89) fala sobre o terror provocado pelo lobo, chacal e leão no imaginário adulto e infantil.

Prosseguindo sua exposição, Pitta (2005, p. 24-25) expõe os símbolos nictomórficos (referentes à noite), relativos à escuridão. São eles: situação de trevas e água escura. Ela exemplifica com o “choque negro” ou “mancha negra” (*Rorschach*, teste projetivo da psicologia) e a cegueira. O final do dia e a meia-noite são perigosos, pois é quando os “animais maléficos e os monstros infernais se apossam dos corpos e das almas” (DURAND, 2002, p. 91). As trevas provocam “imagens de caos, agitação desordenada” (PITTA, 2005, p. 25). Para Durand há um isomorfismo entre as trevas e os outros símbolos vistos antes. Ele escreve: “A noite recolhe na sua substância maléfica todas as valorizações negativas precedentes. As trevas são sempre o caos e o ranger de dentes” (2002, p. 92). E continua, relacionando as trevas da noite, a cor negra e o medo:

Mais ainda, as trevas são o próprio espaço de toda a dinamização paroxística, de toda a agitação. O negrume é a própria “atividade”, e toda uma infinidade de movimentos é desencadeada pela falta de limites das trevas, nas quais o espírito procura cegamente o “*nigrum, nigrius nigro*”. Desta solidez das ligações isomórficas resulta que a negrura é sempre valorizada negativamente. O diabo é quase sempre negro ou contém algum negror. (DURAND, 2002, p. 92).

O símbolo da água escura conduz à profunda tristeza. É a imagem do rio que passa “para nunca mais voltar” (PITTA, 2005, p. 25). Já a água estagnada, parada, é um convite ao suicídio. O fundo da água estagnada “esconde entidades maléficas”. Segundo Pitta, essa observação foi feita por Bachelard. Está presente em folclores e mitologias. A autora cita lemanjá, mito dos cultos afro-brasileiros, que leva seus amantes para o fundo do mar. Estão ainda nesse campo o espelho, “convite para “passar para o ‘outro lado’”; a cabeleira, que representa símbolos negativos ligados à feminização (“um feminino noturno de mulher fatal”), implicando

também os cabelos longos e ondulados a feminização da água, estabelecendo a relação:

Água/lua (marés), lua (mês)/menstruação, lua (tempo)/morte, que traz a imagem da mãe terrível, devoradora, e a “vamp”, que também leva a uma feminilidade animalizada (a aranha, a mulher aranha), que leva ao liame (instrumento que liga: linhas, cordões, etc.), que sufoca e enforca, e assim sucessivamente, num turbilhão de imagens... (PITTA, 2005, p. 25).

Durand relaciona o símbolo da água ao do espelho: “a água, além de bebida, foi o primeiro espelho dormente e sombrio” (2002, p. 95), vendo nela, de acordo com obras de vários autores, todo um simbolismo negativo de morte, pavor, desgraça.

Porém ele aproveita o elemento água para colocar mais uma vez o seu posicionamento contrário à simples classificação binária e objetiva dos símbolos:

É de fato a partir desse símbolo da água hostil, da água negra, que melhor nos podemos aperceber da fragilidade das classificações simbólicas que querem orientar-se por referências puramente objetivas. O próprio Bachelard, na sua notável análise, abandona o seu princípio elementar de classificação [...] para fazer valer axiomas classificadores mais subjetivos. Ao lado do riso da água clara e alegre das fontes, sabe dar lugar a uma inquietante “estinfalização”⁷¹ da água. (DURAND, 2002).

Durand explica que os símbolos nictomórficos são animados em profundidade pelo esquema da água que corre, pelo negrume da água, pela sombra que redobra a imagem e pelo sangue. Ele diz:

Esta água negra é sempre, no fim de contas, o sangue, o mistério do sangue que corre nas veias ou se escapa com a vida pela ferida, cujo aspecto menstrual vem ainda sobredeterminar a valorização temporal. O sangue é temível porque é senhor da vida e da morte e porque na sua feminilidade é o primeiro relógio humano, o primeiro sinal humano correlativo do drama lunar. (2002, p. 111).

Prosseguindo em sua exposição, Pitta apresenta os símbolos catamórficos (relativos à queda). Ela explica que são símbolos “relativos à experiência dolorosa da infância” (2005, p. 25). Relembrando o mito de Ícaro, ela diz que “queda tem a ver com o medo, a dor, a vertigem, o castigo”. Todavia há um outro lado da queda. Ela escreve: “Mas a queda frequentemente é uma queda moral (pelo menos no Ocidente) e tem então a ver com a carne, o ventre digestivo e o ventre sexual e, daí, com o intestino, o esgoto, o labirinto. Cai-se no abismo, e o abismo pode ser tentação” (2005, p. 25).

⁷¹ “Estinfalização”: do lago Estínfalo (cf. o trabalho de Hércules “Os pássaros do lago Estínfalo”). (N. do T.). Durand, 2002, p. 96.

Abrindo o tema dos símbolos catamórficos, Durand apresenta:

A terceira grande epifania imaginária da angústia humana, diante da temporalidade, parece-nos residir nas imagens dinâmicas da *queda*. A queda aparece mesmo como a quintessência vivida de toda a dinâmica das trevas, e Bachelard tem razão em ver neste esquema catamórfico uma metáfora realmente axiomática. Verificaremos, de resto, que esta metáfora é solidária dos símbolos das trevas e da agitação. (Durand, 2002).

Amparado em outros autores, inclusive em Maria Montessori, Durand explica que a queda é ponto sensível para o recém-nascido, significando mudança rápida e brusca de posição, com a manipulação dos adultos e ocasionando medo. Passada a fase de bebê, tanto a criança que começa a andar, buscando a postura vertical (ascensão), quanto o adulto, por uma questão de reflexos e de força da gravidade, sofrem quedas reais, com machucaduras. Como bípede vertical, o homem experimenta a queda e a gravidade em suas atividades locomotoras. Durand acrescenta: “Numerosos mitos e lendas põem a tônica no aspecto catastrófico da queda, da vertigem, da gravidade ou do esmagamento” (2002, p. 113).

Nessa epifania entram também as quedas morais e psíquicas. Durand escreve:

Introduz-se no contexto físico da queda uma moralização e mesmo uma psicopatologia da queda: em certos apocalipses apócrifos a queda é confundida com a “possessão” pelo mal. A queda torna-se, então, símbolo dos pecados de fornicção, inveja, cólera, idolatria e assassinio. (2002, p. 14).

Conforme Durand, a queda redundante, inevitavelmente, na questão sexual, principalmente com a tragicidade e culpa feminina. Porém, nas palavras do autor, “os sistemas de imagens que reservam um grande lugar para o esquema da queda estão sempre a caminho da eufemização [...], eufemização esboçada do abismo e da queda que, numa notável continuidade freudiana, a carne sexual e a carne digestiva constituem” (2002, p. 117).

Agitação, trevas e queda são as três grandes epifanias da angústia humana diante da temporalidade, do tempo que passa, da vida que passa – do próprio homem, que passa. Os símbolos teriomórficos, nictomórficos e catamórficos, que remetem à temporalidade, têm uma relação simbólica entre si. Afirma Durand: “podemos dizer que um isomorfismo contínuo liga toda uma série de imagens dispares à primeira vista, mas cuja constelação permite induzir um regime multiforme da angústia diante do tempo” (2002, p. 120).

Durand explica que, na terapêutica pelas imagens (realizada pela psiquiatria e áreas afins), para haver um exorcismo do mal, do perigo, da angústia produzidos pelo destino, pela passagem do tempo e pela morte, produzindo-se uma reação positiva provocada por outros simbolismos, já dessa vez comandados pelo *cogito*. Ele escreve: “Aos esquemas, arquétipos, símbolos valorizados negativamente e às faces imaginárias do tempo poder-se-ia opor, ponto por ponto, o simbolismo simétrico da fuga diante do tempo ou da vitória sobre o destino e a morte” (2002, p. 123). E acrescenta:

Qualquer epifania de um perigo à representação minimiza-o, e mais ainda quando se trata de uma epifania simbólica. Imaginar o tempo sob uma face tenebrosa é já submetê-lo a uma possibilidade de exorcismo pelas imagens da luz. A imaginação atrai o tempo ao terreno onde poderá vencê-lo com toda a facilidade. (2002, p. 123).

Dessa forma, à face negativa do regime diurno (símbolos teriomórficos, nictomórficos e catamórficos), opõe-se a face positiva, formada pelos símbolos de elevação, símbolos espetaculares e símbolos diairéticos. Trata-se de um combate entre símbolos (que na verdade é um combate interno no homem consigo mesmo). No segundo conjunto do regime diurno (o dos símbolos positivos), as armas simbólicas apresentadas para o combate são outras constelações que levam para a elevação, o alto e a luz. São os símbolos de ascensão (elevação), os símbolos espetaculares (relativos à visão) e os símbolos diairéticos (da divisão).

Apresentando o lado positivo do regime diurno – e de certa forma explicando a natureza dupla do regime diurno (símbolos negativos *versus* símbolos positivos) – Durand escreve:

Aos esquemas, arquétipos, símbolos valorizados negativamente e às faces imaginárias do tempo poder-se-ia opor, ponto por ponto, o simbolismo simétrico da fuga diante do tempo ou da vitória sobre o destino e a morte. (DURAND, 2002, p. 123).

Pitta (2005, p. 27-29) oferece uma esquematização didática desses símbolos, que representam a estrutura heroica do imaginário: a) símbolos de elevação (ascensão): verticalidade, asa e angelismo, soberania uraniana, o chefe; b) símbolos espetaculares (relativos à visão): luz e sol, o olho e o verbo; c) símbolos diairéticos (da divisão): as armas do herói e as armas espirituais. O cetro e o gládio são as armas representativas desse segundo conjunto de símbolos.

Assim, tomando o cetro e o gládio como instrumentos simbólicos, a segunda parte do regime diurno significa o esquema ascensional, “o arquétipo da luz uraniana” (DURAND, 2002, p. 123). Traz símbolos “homólogos antitéticos das faces do tempo” (2002, p. 123) e são “o fiel contraponto da queda, das trevas e do compromisso animal ou carnal” (2002, p. 124). Mostra o “esquema da elevação e o arquétipo visual da luz” (2002, p. 124).

Os símbolos ascensionais trazem imagens positivas da condição humana, que Durand expõe com base em diversos teóricos e obras (2002, p. 125 a 146). São símbolos verticalizantes, mostram a noção da postura ereta do homem, representam uma “terapêutica da elevação psíquica” e são representados pelas figuras da escada e escadarias, a exemplo da imagem bíblica da escada de Jacó. Significam ascensão mística, valor moral, vigilância, expectativa de união divina. As imagens pertencentes a esse ideário, além da escada, são: colinas, montanhas, montes, rochedos, rochas, pirâmides, outeiro, montículo, templos, altares elevados, cimos, lugares elevados, farol, fogo aceso, raio, relâmpago, flecha, arqueiro, espada, pássaro, aves (corvo, água, galo, abutre, pomba), asa.

Dominam esse campo do simbólico diversos elementos e esquemas isomórficos de elevação, claridade e poder (fugindo da queda e das trevas): o celeste, o angelismo, o anjo, a potência, a pureza, o sol, o voo, o arco-íris, a pontaria, a mitologia aeronáutica, a transcendência, a luz, o fulgor, a limpidez, a claridade, a celeridade, a altitude, a verticalidade, a subida, a virtude, o poder, o monarca, a monarquia, o rei, o jurista, o padre, o guerreiro.

Esse lado do regime diurno é comandado pela figura do gigante, pelo gigantismo, pelo deus racional, pela razão, pelo Eros divinizado, por Apolo, por Zeus.

Se a primeira parte do regime diurno é dominada pelo feminino negativo, tendo como imagem forte o ventre (escuro, sanguinolento, insondável, traiçoeiro, sujo), a segunda parte é regida pelo masculino positivo, pela constelação masculina da onipotência, pelo guerreiro vitorioso, tendo como imagem forte a cabeça. Durand cita como exemplo a reverência que povos primitivos faziam à cabeça, com “cultos dos crânios”, estando presentes os caçadores de cabeças, os escalpos, o chifre de animais (parte imputrecível). O crânio é o chefe do corpo, “a cabeça é centro e princípio de vida, de força física e psíquica, e também receptáculo do espírito” (DURAND, 2002, p. 141). Por isomorfismo, há uma relação entre as armas

pontiagudas, o chifre e o pênis ereto – indicando a predominância do masculino (em combate aos símbolos anteriores, nos quais predominava o feminino).

Se na primeira parte do regime diurno o microcosmo do corpo humano representava o macrocosmo do abismo, na segunda parte o microcosmo do corpo humano ou animal representa a glória celestial.

Durand escreve:

Zeus retoma a virilidade ao usurpador feminoide, o ogro Cronos.

[...]

E, mais que uma perspectiva freudiana, é um ponto de vista junguiano que adotamos: é a feminilidade terrível, a libido destruidora de que estudamos as epifanias que é aqui exorcizada pela reconquista dos símbolos da virilidade. O pensamento toma um estilo heróico e viril desde o ato guerreiro ou o feito cinagético.

[...]

Em conclusão, os símbolos ascensionais aparecem-nos marcados pela preocupação da reconquista de uma potência perdida, de um tónus degradado pela queda. (2002, p. 144-145).

Iniciando a exposição dos símbolos espetaculares, Durand afirma:

Tal como o esquema da ascensão se opõe ponto por ponto, nos seus desenvolvimentos simbólicos, ao da queda, também aos símbolos tenebrosos se opõem os da luz e especialmente o símbolo solar. Um notável isomorfismo une universalmente a ascensão à luz, o que fez Bachelard escrever que “é a mesma operação do espírito humano que nos leva para a luz e para o alto”. (2002, p. 146).

Entre os símbolos espetaculares brilha glorioso o sol. Apolo e o intelecto comandam esse campo simbólico. Predominam nessa simbologia os esquemas da luz, brancura, claridade, altura, purificação, pureza, moral, transcendência, clarividência, retidão, lógica. Estão presentes o éter, o ar puríssimo, o céu azul, o astro brilhante, o luminoso, o dourado, o metal brilhante. Os objetos e seres relacionados são a coroa, o diadema, a auréola, o gládio, o cisne, os pássaros, o Sol, o leste, o nascente, o Oriente, o zênite, os olhos, o olhar, a visão, o pai, Deus, o fogo, a luz, o *fiat lux* divino, a palavra, o verbo, a linguagem. Durand cita o Deus bíblico, deus “espião”, que tudo enxerga: “O Javé dos *Salmos* é aquele a quem nada pode ser escondido” (2002, p. 152). Nesse campo simbólico encontra-se a perenidade das coisas – em combate à finitude trazida pelo destino, o tempo, a morte.

Concluindo a segunda parte do regime diurno vêm os símbolos diairéticos. Os símbolos diairéticos representam o debate – na verdade o debate entre os dois campos simbólicos do regime diurno (e negativo e o positivo). Portanto

ao invés de “símbolos diairéticos”, talvez fosse mais adequado dizer-se “postura diairética” ou “postura simbólica diairética”⁷², até porque os símbolos (objetos simbólicos, arquétipos, esquemas, metáforas, constelações, mitos) citados sob o rótulo de símbolos diairéticos são os mesmos apresentados antes como símbolos ascensionais e símbolos espetaculares. Escreve Durand sobre os símbolos diairéticos:

Esquemas e arquétipos de transcendência exigem um procedimento dialético: a intenção profunda que os guia é intenção polêmica que os põe em confronto com os seus contrários. A ascensão é imaginada *contra* a queda e a luz *contra* os trevas. (2002, p. 158).

As imagens e os objetos simbólicos são os mesmos dos símbolos espetaculares e de ascensão: flecha, cetro, luz, sol, fogo, verticalidade, raio, gládio, espada, armas (cortantes, percucientes, punctiformes), disco solar, cabeça, espírito. E ainda justiça, corte entre o bem e o mal, herói, o cavaleiro, combate, inteligência, sentido apolíneo, arquétipos militares. O que se destaca no campo dos símbolos diairéticos é o debate entre os dois aspectos (negativo e positivo) do regime diurno, é a antítese entre eles.

A sexualidade não é negada, ao contrário, é reforçada, porém pelo lado masculino. As armas cortantes e pontiagudas e os instrumentos oratórios “são antítese diairética do sulco ou da ferida feminizada” (DURAND, p. 160). Sobre a predominância masculina, Durand exemplifica com um ritual australiano:

Mais interessante ainda é esse ritual australiano que marca bem o isomorfismo do falo, da flecha e da relha do arado. Armados com flechas que agitam à maneira de falo, os australianos dançam à volta de uma fossa, símbolo de órgão feminino, e no fim plantam paus na terra. (DURAND, 2002, p. 160).

Uma passagem de Durand ilustra a negação do feminino e da sexualidade da mulher (sexualidade que marca negativamente a primeira parte do

⁷² Essa é uma ilação nossa. Durand não dá esse enfoque, ele não usa as expressões “postura diairética” ou “postura simbólica diairética”. Ele fala em símbolos diairéticos, embora continue exemplificando-os com os símbolos ascensionais e os espetaculares já expostos antes em seu livro. Julgamos que o aspecto diairético, mais apropriadamente, significa o momento da polêmica dialética entre os símbolos positivos e negativos do regime diurno. No entanto, apresentamos essa ideia crítica somente na tentativa de maior compreensão dessa complexa teoria exposta por Durand. E o termo “postura” talvez nem seja o mais adequado para essa nossa análise crítica. De fato, essa nossa humilde observação apenas representa nosso envolvimento com tema tão interessante, que é o dos dois regimes do imaginário. Admitimos também (e porém) que pode ser uma ilação precipitada e equivocada. Provavelmente uma releitura mais profunda dos trabalhos de Durand e das obras e autores que ele cita nos fizesse negar tal ilação.

regime diurno), mostrando uma deusa feminina masculinizada, lutadora e que não exerce a sua feminilidade sexual, mantendo-se virgem:

Podemos, portanto, afirmar que nesta perspectiva do *Regime Diurno*, dualista e polêmico, a soberania assume os atributos do desprender, e só por contaminação de outras intenções é que o herói vai buscar as astúcias do tempo e as redes do Mal. É nesse contexto heróico que nos aparece a mitologia de Atena, a deusa armada, a deusa dos olhos flamejantes, tão pouco feminina e ferozmente virgem. (DURAND, 2002, p. 168).

Sobre o regime diurno, Durand encerra:

Vimos que todo o *Regime Diurno* da representação, pelo seu fundamento diarético 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).

Portanto, o regime diurno é dividido em duas partes: os símbolos da queda, das trevas e do caos; e os símbolos da luta, da luz, da subida. Os segundos combatem os primeiros. Os primeiros representam a queda do homem na escuridão, e os segundos são uma luta para vencer a queda e produzir a subida para a luz. É por isso que o regime diurno significa a luta interna do homem consigo mesmo. Sendo o homem classificado como “animal racional”, dá-se o fenômeno de que, simbolicamente, nas imagens do regime diurno, a parte racional do homem luta com sua parte animal, buscando a vitória, negando a parte animal: a parte animal é a primeira (física), a parte racional é a segunda (espiritual), que luta contra a primeira. Para vencer a si mesmo e superar a sua própria animalidade e condição precária diante do mundo, o homem busca a transcendência pela nobreza, pela luta heroica, pela aproximação da essência divina – talvez por isso também tenha “criado” Deus, como pensam os ateístas, os agnósticos, os materialistas. Daí a interpretação de divisão e luta nesse regime das imagens: é a luta existencial agônica do homem contra a sua condição animal e puramente hominal – em busca da deidade no universo e em si mesmo, como interpretariam teólogos e teóricos da religião. Por isso o regime diurno é comandado por dois verbos: “dividir” e “reinar”. Dividir o mundo em bem *versus* mal e o bem reinar sobre o mal.

Ainda resumindo o regime diurno, Durand afirma (2002, p. 190): “Poder-se-ia definir o *Regime Diurno* da representação como o trajeto representativo que vai da primeira e confusa glosa imaginativa implicada nos reflexos posturais até a argumentação de uma lógica da antítese e ao “fugir daqui” platônico”.

Na sequência, Durand apresenta o regime noturno (2002, 193-374). Iniciando a exposição do regime noturno, ele escreve, enfocando exatamente a questão do tempo, do futuro, do devir – que é o elemento mais ameaçador ao homem porque traz a tragicidade do destino e da morte –, apresentando as imagens do regime noturno como uma visão oposta, que interpreta o tempo de modo natural, positivo e até suave, seguindo o esquema da aceitação e ao mesmo tempo da valorização vital e poética de vários aspectos do tempo:

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).

Em seguida, Durand passa a apresentar o regime noturno (2002, p. 193-374). Para ele, “o Regime Noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo” (2002, p. 197). Os símbolos desse regime constituem uma “inversão do valor afetivo atribuído às faces do tempo” (2002, p. 197). Há uma eufemização do destino e da morte, em uma “inversão radical do sentido afetivo das imagens” (2002p. 197), uma “inversão radical do *Regime Diurno* das representações” (2002, p. 198), com mitos e símbolos de “uma dialética do retorno” (2002, p. 198).

Esse regime não se preocupará em dividir e reinar. Mas em fundir e harmonizar. Fundir toda a realidade do mundo, eufemizando, amenizando o mal, de forma a promover a harmonização, sem que haja luta, mas compreensão, pacificação, quietude, paz.

No regime noturno “o trajeto psíquico é contínuo” (2002, p. 195), ou seja, a alma humana não entra em contradição consigo mesma nem com a natureza, a vida, o corpo biológico, o tempo, a morte.

Sempre dentro da visão psicanalítica que embasa todo o mundo simbólico, Durand afirma: “a psicanálise evidenciou de forma genial que Cronos e Tanatos se conjugam com Eros” (2002, p. 194). Assim, o regime noturno eufemiza todo o contexto físico, carnal, biológico, sexual, material, temporal da vida, em busca de conjugação e harmonia. Além disso, há nesse regime uma total recuperação do feminino, como símbolo da vida e aconchego.

Dessa forma, a morte e a queda do destino temporal tornam-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). A libido é vista como prazer, energia e símbolo materno.

Pitta expõe abrindo a exposição do regime noturno (em oposição ao regime diurno):

Oposto ao regime anterior, preocupado em dividir e reinar, o regime noturno vai se empenhar em fundir e harmonizar. Fará isso de duas maneiras distintas, que correspondem a duas estruturas do imaginário: a mística e a sintética. Neste regime, a quebra heroica é transformada em descida e o abismo em taça. Não se trata mais de ascensão em busca do poder, mas de descida interior em busca do conhecimento. (2005, p. 29).

Na estrutura mística do imaginário, ela esclarece que a palavra “mística” não deve ser interpretada de modo restrito, no sentido religioso, e sim como a “construção de uma harmonia”. No regime noturno não prevalece a polêmica e sim a quietude e o gozo. Em suas palavras, “para atingir tal objetivo, o procedimento vai ser o da eufemização (modo de minimizar uma expressão muito “crua”, chocante) e a inversão dos significados simbólicos” (PITTA, 2005, p. 30). Eufemizar nesse contexto significa inverter o negativo dos símbolos, transmudando-os, dando aos símbolos uma face positiva.

Pitta arrola os símbolos desse regime: a) símbolos de inversão: expressão do eufemismo, encaixamento e redobramento, hino à noite, mater e matéria; b) símbolos da intimidade: o túmulo e o repouso, a moradia e a taça, alimentos e substâncias; c) símbolos cíclicos: o ciclo lunar, a espiral, o simbolismo ofidiano, a tecnologia, e também o mito do progresso e as estruturas sintéticas do imaginário.

Assim os esquemas, arquétipos e constelações desse regime são o eufemismo, a inversão, o encaixamento, o centro, a intimidade, a quietude, o redobramento, a gulliverização e os símbolos liliputianos, a descida, a ciclicidade⁷³ (o processo cíclico), a repetição, a permanência, a perenidade, a regeneração, o renascimento, o processo digestivo e o alimento, a deglutição, o engolimento, a feminilidade, a evolução e o progresso, a metamorfose.

⁷³ Durand não usa o termo “ciclidade”. Empregamos esse neologismo para indicar de modo conciso a processo cíclico de modo geral.

Com o esquema da descida e o símbolo da taça, Durand discorre sobre os símbolos da inversão e os símbolos da intimidade. Assim, ocorre uma inversão de valores. Há uma inversão eufemizante de todos os elementos antes vistos como negativos. Nesse processo, Durand expõe o princípio da dupla negação, que consiste em negar algo negativo, transformando-o dessa forma em algo positivo:

O processo reside essencialmente em que pelo negativo se reconstitui o positivo, por uma negação ou por um ato negativo se destrói o efeito negativo de uma primeira negatividade. Pode-se dizer que a fonte da inversão dialética reside neste processo da dupla negação, vivida no plano das imagens (...). Este processo constitui uma transmutação dos valores: eu ato o atador, mato a morte, utilizo as próprias armas do adversário [...] Pode-se dizer que a dupla negação é a marca de uma total inversão de atitude representativa. (2002, p. 203-204).

Ainda esclarecendo a dupla negação, Durand expõe que todos os símbolos do regime noturno seguem esse processo na intenção de não se dobrar ao tempo e ao devir:

Acabamos de verificar que a atitude mais radical do *Regime Noturno* do imaginário consistia em mergulhar numa intimidade substancial e em instalar-se pela negação do negativo numa quietude cósmica de valores invertidos, com os terrores exorcizados pelo eufemismo. Mas essa atitude psíquica já estava preme de uma sintaxe da repetição no tempo. Gulliverização, encaixe, redobrimento não passavam de prefiguração no espaço da ambição fundamental de dominar o devir pela repetição dos instantes temporais, vencer diretamente Cronos já não com figuras e num simbolismo estático, mas operando sobre a própria substância do tempo, domesticando o devir. (2002, p. 281).

A morte “é invocada contra a morte” (2002, p. 204-205). O cristianismo contém vários exemplos. Valoriza-se a ressurreição de Cristo, que venceu a morte. São Cristóvão é invocado “contra a morte súbita e os acidentes fatais” (2002, p. 204). O apóstolo Saulo é visto como um exemplo de dupla negação, pois, de perseguidor, transfigura-se e se torna protetor de quem ele perseguia antes (os cristãos). O personagem bíblico Jonas é “eufemização do engolimento”, pois não morreu com o ato e foi devolvido à vida. E o personagem medieval Gargântua passa a ser visto como um “simpático bebedor” e um “bom gigante” (DURAND, 2002, p. 207).

O culto à morte foi realizado de muitas formas pelos românticos. Durand escreve:

Este gosto da morte, esta fascinação romântica pelo suicídio, pelas ruínas, pelo jazigo e pela intimidade do sepulcro relaciona-se com as valorizações

positivas da morte e remata a inversão do *Regime Diurno* numa verdadeira e múltipla antífrase do destino mortal. (2002, p. 240).

No regime noturno ocorrem “reabilitações mais ou menos explícitas da morte, da noite e do tempo expressas em toda a poesia romântica” (DURAND, 2002, p. 241).

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).

Por isomorfismo, da morte eufemizada chega-se ao culto dos funerais, aos ritos de enterramento, à paz do sepulcro. Segundo Durand, alguns literatos (Bertrand, Ardisson, Poe) chegam a uma manifesta necrofilia.

Assim, ao invés de fugir de um abismo, o homem passa a enxergar o abismo com outros olhos e realiza a penetração em um centro, pratica “técnicas de escavação”, em lenta e tranquila descida para o mundo íntimo físico e psicológico, que não é mais um abismo e sim um local acolhedor, morno, macio. A queda é vista como descida e prazer. A deglutição, a digestão, o ventre, o intestino já não amedrontam nem enjoam o homem. O sexo já não é mais associado ao aparelho digestivo de forma negativa como acontece no regime diurno, dominado pela “confusão posta em relevo por Freud entre o sexual e o digestivo” (DURAND, 2002, p. 202).

A noite também já não é amedrontadora. Torna-se momento de repouso, quietude, aconchego, calor. Ou seja, há uma eufemização da noite, que é interpretada poeticamente pela literatura romântica. Escreve Durand:

Assistimos, antes de tudo, a uma reviravolta nos valores tenebrosos atribuídos à noite pelo *Regime Diurno*. Para os gregos, escandinavos, australianos, tupis, araucanos da América do Sul, a noite é eufemizada pelo atributo “divina”.

[...]

Foram, com efeito, os pré-românticos que exprimiram incansavelmente essa revalorização dos valores noturnos. (2002, p. 218).

Durand afirma que “é sobretudo na literatura romântica que inversão e redobramento ocupam um lugar de destaque” (2002, p. 208). No romance *Os miseráveis*, de Vitor Hugo, há um órfão herói, Jonas, que, “refugiado no ventre de pedra do Elefante de Bastilha (...), recolhe e serve de mãe às três crianças perdidas” (2002, p. 210). E ele continua citando a literatura romântica, dessa vez em relação ao esquema da água: “Mas é nos surrealistas, esses românticos exacerbados, que o

mundo da água é também, ‘sob muitos pontos de vista, objeto de uma esperança fundamental’” (2002, p. 234).

Na sequência da exposição do regime noturno da imagem, Durand aborda os símbolos da intimidade. Nessa constelação simbólica encontram-se objetos que remetem às fantasias da intimidade, do repouso, da paz, como a casa, o berço, o sepulcro, o túmulo, a cripta, a abóbada, as câmaras secretas, o colo, a taça, a gruta, a caverna, o claustro, a capela, os armários, o sótão (“museu dos antepassados”), a adega.

Há um semantismo feminoide da morada, de tal forma que “quartos, cabanas, palácios, templos e capelas são feminizados” (DURAND, 2002, p. 243). A casa é muito valorizada e eufemizada como recanto da intimidade. Entre o cosmo e o microcosmo do corpo humano, a casa é “um microcosmo secundário, um meio-termo” (2002, p. 243). Diante da importância da casa, Durand expõe que, no diagnóstico psicológico e psicossocial, poder-se-ia dizer: “Diz-me que casa imaginas e dir-te-ei quem és” (2002, p. 243). A casa é símbolo de abrigo, proteção, segurança, refúgio.

Outro esquema da descida é o encaixamento. Segundo Durand, a descida sugere redobramento e este está “na origem de todas as fantasias de encaixamento” (2002, p. 210). O encaixamento valoriza positivamente a entrada no interior e evoca as fantasias da miniaturização. Coisas pequenas são encaixadas em coisas grandes, como várias caixas de diversos tamanhos colocadas umas dentro de outras, indo da maior até a menor. Por isso o isomorfismo com a concha, o ovo, a fruta (que contém semente), o chapéu (que cobre a cabeça), o peixe (peixes maiores engolem peixes menores). Forma-se então uma constelação que envolve os processos de encaixamento, redobramento (e redobramento gulliverizante) e miniaturização que indica o inverso das imagens do regime diurno. Expressa Durand sobre esse esquema:

Este esquema do redobramento por encaixes sucessivos leva-nos diretamente aos processos de “gulliverização”, onde se vai assistir ao derrubamento dos valores solares simbolizados pela virilidade e pelo gigantismo. Na iconografia, este redobramento gulliverizante parece-nos ser um dos traços característicos das artes gráficas e plásticas da Ásia e da América. [...] Esta gulliverização parte sempre de uma fantasia do engolimento. (2002, p. 211).

Em torno do simbolismo do peixe constelam outras imagens (2002, p. 217). Assim chega-se à fecundação, à gravidez, ao parto, ao nascimento, “sendo a

mulher inteira assimilada a um peixe” (p. 218). 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” (2002, p. 195). Expressivo exemplo da exaltação da mulher foi a idealização e sublimação feita pela literatura romântica, na qual a mulher é anjo de pureza, beleza e candura.

Da constelação da mulher chega-se à constelação da água e cultuam-se as grandes mães e deusas aquáticas. A água é um dos símbolos marcantes do regime noturno, água límpida, calma, benéfica – e não tortuosa, escura e maléfica como a água do regime diurno. Constelações e metáforas aquáticas são formadas tomando como símbolos as fontes, barcas, rios, navios, chuvas, lágrimas, espelho da água. Durand cita a obra de André Breton, que é repleta da imagística da água, “submetida ao arquétipo supremo, ao símbolo da *mulher*” (2002, p. 234).

Por isso, dentro da ideia geral de inversão, o regime noturno é liliputiano⁷⁴. Ou seja, ao invés dos gigantes, os heróis são pequenos, como o Pequeno Polegar e os anões da história de Branca de Neve. Os anões são heróis simpáticos, protetores, cuidam da horta, fazem comida, arrumam a casa.

São caras ao regime noturno as sobredeterminações digestivas e alimentares (DURAND, 2002, p. 256). Por isso a presença das constelações alimentares e dos alimentos: sal, vinho, suco, bebida, beberagem sagrada. “Toda a alimentação é transubstanciação”. Bachelard disse que “o real é antes de tudo um alimento” (2002, p. 257). Enfatiza-se a imagem da loba que alimenta os gêmeos na formação de Roma. Do alimento e do leite chega-se ao sangue, que não é mais símbolo da morte e do terror e sim “pai dos objetos sensíveis” (2002, p. 263).

São objetos simbólicos e esquemas do imaginário noturno o alimento em geral (e principalmente o leite, o grão, o mel, a maçã), o abrigo, o calor, o peixe (peixes engolem peixes – além disso, Cristo foi pescador), metáforas aquáticas (o espelho (que reflete e redobra imagens), o mar, a água, o calor, o morno, o aconchego, o repouso, o sexo, a procriação, a natureza, a terra, a imortalidade, o retorno, o regresso para a grande mãe, o colo, a taça, o centro, o mandala, o círculo mandálico, o ovo, o ovo de Páscoa, o automóvel (modernamente), o estômago, a amêndoa, o frasco.

⁷⁴ “Liliputiano”, relativo a Liliput, ilha imaginária onde viviam pessoas extremamente pequenas, do romance satírico “As viagens de Gulliver”, do inglês Jonathan Swift.

No mito da digestão, próprio do regime noturno, entram tanto o alimento quanto o excremento, que é o alimento transformado. Expõe Durand:

E, já que o *Regime Noturno* da imagem valoriza positivamente a digestão no seu início, não há razão nenhuma para que o excremento final da digestão permaneça pejorativo. Bachelard, ao interessar-se pelo “Mito da digestão”, nota com a psicanálise a importância concedida pelo pensamento pré-científico ao excremento. O excremento é universalmente considerado como panacéia medicamentosa. Bachelard cita uma dezena de exemplos preciosos nos quais o excremento desempenha um papel terapêutico ou cosmético denotando uma valorização importante, enquanto Jung vai buscar o exemplo célebre da veneração das matérias fecais do rei pelos súditos do Grande Mongol. (2002, p. 264).

As imagens noturnas de encaixe, intimidade, quietude, descida, inversão, retorno e repetição “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).

Continuando a sua exposição sobre o regime noturno, Durand apresenta o subtítulo “do denário ao pau”, no qual discorre sobre os 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 denário, 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”; o devir cumpre um papel genético e progressista; símbolos biológicos mostram a evolução e renovação contínua da vida. Trata-se, pois, dos esquemas da repetição e do domínio cíclico do devir.

Pitta (2005, p. 34-36), em seu estudo sobre os trabalhos de Durand, apresenta didaticamente os símbolos cíclicos (fenômenos que se repetem de tempo em tempo, indicando reinício e continuidade no tempo): o ciclo lunar (a lua tem a regularidade das suas fases); a espiral (“simbolismo frequentemente ligado à permanência e ao movimento”); o simbolismo ofidiano (a serpente se transforma periodicamente, mudando de pele); a tecnologia do ciclo (constituído de objetos representativos do tempo e do destino: o fuso, a roca, o tecido, a corrente, a trama – quanto a esses instrumentos e produtos Durand esclarece: “Os instrumentos e os

produtos da *tecedura* e da *fiação* são universalmente simbólicos de devir” – 2002, p. 321); do “schème rítmico ao mito do progresso” (a natureza, com as estações do ano e outros fenômenos, “ensina que a morte é necessária para que haja renascimento”, o fogo mata mas propicia renascimento); o sentido da árvore (vertical como o homem, a árvore é símbolo da vida constante por suas características cíclicas: floração, frutificação). Ela expõe:

O tempo cíclico não tem começo nem fim, já que são as fases (uma descendente e outra ascendente) do círculo que o formam. Desse modo, a morte não é um fim, mas *recomeço*, *renascimento*. Os símbolos se reagrupam de forma a dominar o tempo: o recomeço dos períodos temporais, a regeneração, a repetição do ato criador presente em todas as mitologias. (2005, p. 34).

Ela exemplifica com algumas festas que são “rituais de regeneração”: o Carnaval, as festas juninas, o Ano Novo. E arremata (2005, p. 36): “A estrutura sintética do imaginário vai, dessa maneira, harmonizar os contrários, mantendo entre eles uma dialética que salogue as distinções e oposições, e propor uma caminhar histórico e progressista”.

Tratando das constelações simbólicas cíclicas, Durand aborda o calendário, o dia, o ano, o século. A lua, com sua polivalência de fases, “é a mãe do plural” (DURAND, 2002, p. 287); os esquemas desses símbolos são representados por divindades plurais, com vários nomes e funções; além do ciclo lunar, há o ciclo vegetal, com a vegetação sazonal; toda a natureza se apresenta como uma “metamorfose múltipla” (DURAND, 2002, p. 298). Alguns animais são representativos da ciclicidade da natureza: o urso hiberna no inverno e reaparece na primavera; insetos, crustáceos, batráquios e répteis têm metamorfoses definidas.

Assim, os símbolos cíclicos remetem aos esquemas e arquétipos da perenidade e regeneração. Portanto, sob a simbologia do regime noturno, o homem se sente protegido, porque ele também se renova e não morre. Nesse regime, o “animal racional” não tem luta interna consigo mesmo. O seu lado racional não briga com seu lado animal. O homem se aceita organicamente e vive de modo mais simples, integrado à natureza (da qual ele é parte), sem muitos questionamentos, cumprindo rituais criados pelos antepassados. Portanto o regime noturno da imagem propõe harmonia, paz, tranquilidade, aceitação, normalidade. Sugere cadência do homem ao ritmo do tempo – só assim, aceitando, integrando-se, sendo parte íntima, transformando-se junto, o homem não se deixa vencer pelo tempo.

Fazem parte ainda da constelação simbólica do regime noturno as cores e a melodia. Sobre a melodia, 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).

Após analisar os símbolos do regime noturno, citando obras e autores, Durand encerra o capítulo com o subitem “mitos e semantismo”. Ele explica que a narrativa mítica é típica desse regime, porque, para expressar semanticamente os valores positivos, não bastam os arquétipos e simbolismos internos, sendo necessário um dinamismo extrínseco, que é proporcionado pela narrativa épica. Essa estrutura é o mito (2002, p. 355). O mito é uma narrativa dramática ou histórica com estrutura típica, abrangendo enredo, personagens, tempo, espaço, ações, peripécias, acontecimentos.

Ele explica que usa o conceito de mito em sentido bem amplo e geral. Nesse conceito estão o “estatismo do símbolo” e “o mito propriamente dito”, como “narrativa que legitima esta ou aquela fé religiosa ou mágica, a lenda e as suas intimações explicativas, o conto popular ou a narrativa romanesca”. Em sua estrutura, o mito, que é um discurso, tem uma diacronia, com relações sincrônicas lineares, encadeamento narrativo, com mitemas (unidades de sentido dentro dos mitos) e sentido simbólico dos termos. Para ele, “o mito, pelo seu diacronismo discursivo, é muito menos ambivalente que o simples símbolo: ele parece uma racionalização épica ou lógica” (2002, p. 373). Outro detalhe importante do mito é que ele tem enredo e conta uma história apontando causas e efeitos. Segundo Durand, “a lenda introduz pelo seu diacronismo uma relação causal” (2002, p. 373). Citando Lévy-Strauss, Durand escreve (2002, p. 374): “Sabe-se que todo o mito é uma procura do tempo perdido”. E completa:

Procura do tempo perdido, e sobretudo esforço compreensivo de reconciliação com um tempo eufemizado e com a morte vencida ou transmutada em aventura paradisíaca, tal aparece de fato o sentido indutor último de todos os grandes mitos. E o sentido do mito em particular não faz mais que remeter-nos para a significação do imaginário em geral. (DURAND, 2002, p. 374).

O narrar, as lendas e as histórias fazem parte do imaginário infantil e de uma estrutura de pensamento mais simples. Se alguém tem dificuldade em explicar ou definir algo, apela para um “exemplo”, narrando ou mostrando com figuras

concretas (imagens, personagens, objetos) aquilo que não conseguiu expor em forma de tema abstrato. Por isso o mito 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 os fatos reais, com o mundo, com a natureza, com a vida.

3.3 O MITO DE OSSAIM (O ORIXÁ DAS FOLHAS SAGRADAS)

Reginaldo Prandi, em *Mitologia dos orixás* (2001), expõe a história de 301 entidades das religiões africanas (“mitos africanos e sul-africanos”), os orixás, também presentes na Umbanda. Essas entidades possuem histórias próprias narrando seu surgimento, funções, atitudes e ações entre si e em relação aos humanos. São histórias com enredo, personagens, tempo, espaço, peripécias – no formato de uma das definições que Durand apresenta para “mito” (mito como narração simbólica produzida pelo imaginário de pessoas e povos, representando crenças, valores, arquétipos, esquemas, ou seja, a alma do povo em questão).

Uma das histórias dessa obra de Prandi é a de Ossaim, o orixá das folhas sagradas nas tradições religiosas afro-brasileiras, das quais faz parte a Umbanda. Assim, em um trabalho sobre o uso das ervas na Umbanda, o mito (itàn) de Ossaim é parte integrante fundamental, por trazer, de modo sagrado e poético, a história desse herói, o senhor das ervas sagradas, um dos orixás ou deuses que compõem o panteão dos cultos afro-brasileiros.

Na apresentação de Prandi, a narrativa de Ossaim é composta de oito (8) estrofes ou partes, cada uma intitulada de acordo com seu conteúdo, vindo o texto no formato de versos, com frases mais longas ou mais curtas, porém na disposição típica dos poemas (e não na forma de texto corrido em prosa). Pode haver variações desse mito na apresentação de outros autores, o que se justifica considerando que as culturas africanas podem conhecer o mito de Ossaim de diferentes formas.

OSSAIM⁷⁵

Ossaim recusa-se a cortar as ervas miraculosas

⁷⁵ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 151-161.

Ossaim era o nome de um escravo que foi vendido a Orunmilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre as plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe todo o segredo das ervas. Um dia, Orunmilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras. Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava: "Esta não pode ser cortada, é a planta que cura as dores". Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia: "Esta estanca o sangue, não deve ser cortada". Em frente de uma planta que curava a febre, dizia: "Esta também não, porque refresca o corpo". E assim por diante. Orunmilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse a curar os enfermos com o uso das ervas miraculosas. E assim Ossaim ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é.

Ossaim dá uma folha para cada orixá

Ossaim, filho de Nanã e irmão de Oxumarê, Euá e Obaluaê, era o senhor das folhas, da ciência e das ervas, o orixá que conhece o segredo da cura e o mistério da vida. Todos os orixás recorriam a Ossaim para curar qualquer moléstia, qualquer mal do corpo. Todos dependiam de Ossaim na luta contra a doença. Todos iam à casa de Ossaim oferecer seus sacrifícios. Em troca Ossaim lhes dava preparados mágicos: banhos, chás, infusões, pomadas, abô, beberagens. Curava as dores, as feridas, os sangramentos; as disenterias, os inchaços e fraturas; curava as pestes, febres, órgãos corrompidos; limpava a pele purulenta e o sangue pisado; livrava o corpo de todos os males. Um dia Xangô, que era o deus da justiça, julgou que todos os orixás deveriam compartilhar o poder de Ossaim, conhecendo os segredos das ervas e o dom da cura. Xangô sentenciou que Ossaim dividisse suas folhas com os outros orixás. Mas Ossaim negou-se a dividir suas folhas com os outros orixás. Xangô então ordenou que lançasse o vento e trouxesse ao seu palácio todas as folhas das matas de Ossaim para que fossem distribuídas aos orixás.

*lansã fez o que Xangô determinara.
 Gerou um furacão que derrubou as folhas das plantas
 e as arrastou pelo ar em direção ao palácio de Xangô.
 Ossaim percebeu o que estava acontecendo e gritou:
 “Euê uassá”!
 “As folhas funcionam!”
 Ossaim ordenou às folhas que voltassem às suas matas
 e as folhas obedeceram às ordens de Ossaim.
 Quase todas as folhas retornaram para Ossaim.
 As que já estavam em poder de Xangô perderam o axé,
 perderam o poder de cura.*

*O orixá-rei, que era um orixá justo,
 admitiu a vitória de Ossaim.
 Entendeu que o poder das folhas devia ser exclusivo de Ossaim
 e que assim devia permanecer através dos séculos.
 Ossaim, contudo, deu uma folha para cada orixá.
 Deu uma euê para cada um deles.
 Cada folha com seus axés e seus ofós,
 que são as cantigas de encantamento,
 sem as quais as folhas não funcionam.
 Ossaim distribuiu as folhas aos orixás
 para que eles não mais o invejassem.
 Eles também podiam realizar proezas com as ervas,
 mas os segredos mais profundos ele guardou para si.
 Ossaim não conta seus segredos para ninguém,
 Ossaim nem mesmo fala.
 Fala por ele seu criado Aroni.
 Os orixás ficaram gratos a Ossaim
 e sempre o reverenciam quando usam as folhas.*

Ossaim cobra por todas as curas que realiza

*Desde pequeno Ossaim andava metido mata adentro.
 Conhecia todas as folhas e seus segredos.
 De cada qual sabia o encantamento apropriado.
 Sabia empregá-las na cura de doenças e outros males
 e com elas preparava beberagens, banhos e unguentos,
 que carregava consigo em miraculosas cabacinhas.
 Um dia Ossaim resolveu partir pelo mundo,
 sempre portando seus mágicos atós, as cabacinhas.
 Sua fama o antecipava.
 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 curandeiro ou feiticeiro.*

Tempos depois sua mãe caiu enferma

e seus irmãos foram buscá-lo para tratar dela.
 Ossaim chegou com suas folhas e atós de remédios,
 mas estipulou um pagamento de sete búzios pela cura.
 Os irmãos se espantaram com a exigência,
 porém, mesmo a contragosto, pagaram a quantia pedida
 e a mãe foi salva.
 O dinheiro era parte da magia,
 que tem seus encantamentos, fórmulas e preceitos,
 que nem mesmo Ossaim pode mudar.
 Ossaim curou a mãe e seguiu o seu caminho,
 como a folha que é livre e o vento que a leva.

Ossaim imita um pássaro e casa com a filha do rei

Um rei decidiu casar a sua filha mais velha.
 Dá-la-ia em casamento ao pretendente
 que adivinhasse o nome de suas três filhas.
 Ossaim aceitou o desafio.
 À tarde, Ossaim saiu sorrateiro por trás do palácio.
 Subiu no pé de obi e se escondeu entre seus galhos.
 Quando as três princesinhas saíram para brincar,
 foram surpreendidas por um canto que vinha daquela árvore.
 Era o canto de um pássaro irresistível,
 de um passarinho das matas de Ossaim.
 Mas era o canto de Ossaim, imitando o pássaro.
 O passarinho brincou com as três princesas
 e conseguiu assim saber os nomes delas.
 Aió Delê, Omin Delê e Onã Inã,
 eram estes os nomes das filhas do rei.
 Sua esperteza havia dado certo.
 No dia seguinte Ossaim foi ao rei
 e declamou a ele o nomes das princesas.
 Ossaim então casou-se com a mais velha.
 Sua esperteza havia dado certo.
 Ossaim desde então é identificado com o pássaro.

Ossaim vinga-se dos pais por o deixarem nu

Quando Ossaim nasceu, seus pais não lhe deram roupa alguma,
 de modo que ele foi criado andando sempre nu.
 Ossaim foi crescendo e com ele seu ressentimento.
 Logo que pôde, Ossaim fugiu de casa,
 embrenhando-se na floresta, onde podia esconder sua nudez,
 cobrindo suas vergonhas com folhas do mato.
 No mato Ossaim aprendeu muitos encantamentos,
 que aplicou contra o pai, desejoso de vingança.
 O pai ficou doente, não podendo respirar.
 Como ninguém conseguia curar o homem,
 foram procurar Ossaim, para saber o que fazer com o velho.
 Ossaim disse que o pai tinha uma roupa,

*uma calça e um gorro, que devia dar a ele, Ossaim.
Assim foi feito e o velho se curou,
depois que Ossaim manipulou o seu ebó.
Ossaim podia então andar vestido,
não tendo mais que se cobrir com folhas.*

*Então foi a vez da mãe.
Ossaim fez um trabalho no mato
e sua mãe foi acometida de incuráveis dores de barriga.
Ossaim saiu pelo mundo e mensageiros foram procurá-lo.
Aos mensageiros que queriam saber o que fazer com a mãe,
disse Ossaim ter ela um pano que devia dar a ele,
um pano de listras brancas, pretas e vermelhas.
Assim foi feito e a mulher sarou.
Tempo depois, Ossaim teve um filho
e pensou que seu filho poderia fazer a ele
o que ele fizera com seus pais.
Ele matou o filho e queimou seu corpo,
guardando o pó preto que sobrou da combustão.
Foi com esse pó que, anos mais tarde, o rei foi curado por Ossaim.
E o rei, em sinal de gratidão e apreço,
pediu a Ossaim que ficasse a seu lado para sempre,
dividindo com ele suas riquezas.*

Ossaim vem dançar na festa dos homens

*Houve um tempo em que os deuses não atendiam mais
aos pedidos dos homens.
Tudo o que era pedido saía às avessas.
Os homens, então, organizaram festas para os orixás.
Cada semana um orixá era homenageado.
Assim andavam as coisas quando um babalaô advertiu:
“Nós teremos uma surpresa vinda do mundo dos orixás”.
Certa noite, quando estavam homenageando Ossaim,
a festa foi interrompida pela chegada
de um homem estranho, de traje e modos nobres,
montado em um antílope.
Os homens não o reconheceram,
mas o receberam muito bem,
pois parecia ser alguém importante, apesar de ter uma perna só.
Os sacerdotes mostram-lhe todo o lugar
e contaram-lhe seus problemas em relação aos deuses.
A festa recomeçou muito animada
e o estranho homem era o que mais dançava.
Ele parecia nunca se cansar.
Quando ele já havia dançado toda a noite
e todos já estavam exaustos, a montaria do homem falou:
“Vamos, já está na hora de voltarmos”.
Ele foi embora e todos ficaram admirados em ver um animal falar.
Os homens, então, descobriram*

que aquele homem que viera dançar era Ossaim.
 Ossaim gosta de passar despercebido.
 Ossaim também gosta de fazer surpresas.
 Ele viera dançar com os homens
 e quem sabe levaria os seus pedidos aos outros orixás.

Ossaim tem suas oferendas rejeitadas por Orunmilá

Era o dia da grande festa em homenagem a Orunmilá.
 Ossaim, que recebeu de Orunmilá o poder sobre as folhas,
 estava na porta de sua casa, muito triste e preocupado.
 Por ali passou Xangô,
 que perguntou a Ossaim o que estava acontecendo,
 qual o motivo de tanta tristeza? (sic)
 Ossaim respondeu que estava triste
 porque não poderia ir à festa de Orunmilá.
 Naquele ano sua plantação só tinha dado abóboras.
 E os inhames, que era o que ele deveria levar para Orunmilá,
 eram muito poucos, quase nada.
 Xangô disse que isso não tinha importância
 e que ele deveria ir assim mesmo.
 Ossaim, desolado, disse que não queria ir,
 mas pediu a Xangô
 que entregasse seus inhames e suas abóboras para Orunmilá.
 Quando Xangô chegou ao palácio de Orunmilá,
 todos os orixás lá estavam.
 Eles haviam trazido grandes quantidades de inhame,
 o suficiente para abarrotar muitas tulhas.
 Xangô descarregou os dele e fez o seu monte,
 juntando aos seus os inhames de Ossaim.
 Depois pegou só as abóboras de Ossaim e fez um outro monte.
 Orunmilá viu a pilha de inhames que Xangô havia trazido
 e ficou muito satisfeito.
 Depois viu o monte de abóboras ao lado
 e perguntou a Xangô de quem vinham.
 Xangô, com mal disfarçada expressão de reprovação,
 respondeu que as abóboras eram presente de Ossaim.
 Orunmilá recusou oferenda
 e mandou devolver as abóboras a Ossaim.
 Ossaim ficou muito triste quando viu as abóboras de volta.
 Desde o episódio da devolução das abóboras,
 Ossaim começou a passar por necessidade.
 Quase nem tinha o que comer.
 Alguns dias depois, Ossaim estava com tanta fome
 que resolveu cozinhar uma das abóboras rejeitadas por Orunmilá.
 Quando abriu a abóbora, Ossaim tornou um grande susto:
 em vez de sementes, seu interior estava recheado de dinheiro.
 Ossaim, então, partiu outra abóbora e outra e mais outra,
 e todas estavam repletas de dinheiro.
 Ossaim, que era pobre, tinha a riqueza dentro de casa e não sabia.

Com as suas abóboras Ossaim tornou-se rico e respeitado.

Ossaim é mutilado por Orunmilá

*Ossaim vivia numa guerra não declarada contra Orunmilá,
procurando sempre enganá-lo,
preparando armadilhas, para transtorno do velho.
Um dia Orunmilá foi consultar Xangô para descobrir
quem seria aquele inimigo oculto que o atormentava.
Xangô aconselhou-o a fazer oferendas.
Devia oferecer doze mechas de algodão em chamas
e doze pedras de raio, edum ará.
Se isso fosse feito, seria desvendado o segredo.
Ao iniciar o ritual, Orunmilá invocou o poder do fogo.
No mesmo momento, Ossaim andava pela mata procurando
novamente algo para enfeitiçar Orunmilá.
Ossaim foi surpreendido por um raio,
que lhe mutilou o braço e a perna
e o cegou de um olho.
Orunmilá seguiu para o local onde se via o fogo
e ouviu gemidos do aleijado.
Ao tentar ajudar a vítima, encontrou Ossaim,
descobrimo por fim quem era seu misterioso inimigo.*

3.3.1 Análise do Mito de Ossaim pela Mitocrítica Durandiana

A mitocrítica, como um tipo de análise literária sobre o simbólico imaginário, analisa uma obra ou texto, evidenciando os símbolos existentes na narrativa. Na qualidade de texto, inclui-se o mito, que, pelas descrições de Durand, é como uma epopéia: uma narrativa (uma história), coerente e coesa, com enredo, contexto, personagens, fatos, cronologia, início, meio e fim. O mito traz causas de fatos e fundamentações necessárias para a apresentação e a compreensão da história. Segundo Durand, o mito é um conjunto de *schèmes*, arquétipos e símbolos em forma de narrativa.

Assim, considerando-se as teorias expostas por Durand sobre a mitologia, a mitocrítica, os regimes diurno e noturno, a história de Ossaim é um mito. O mito de Ossaim apresenta-se sob a forma de uma narrativa dramática, com enredo,

personagens, tempo, espaço, dramas. As religiões africanas dos orixás⁷⁶ (como a Umbanda) cultuam entidades descritas em histórias, ou seja, em mitos. E de acordo com as características do regime noturno e da história de Ossaim, é um mito do regime noturno.

Conforme expõe Durand sobre a linguagem mitológica e sobre a mitocrítica, o mito como história (narrativa) é um dos componentes fundamentais do imaginário dos povos primitivos. Na classificação de povos primitivos pode-se colocar a África negra milenar e inóspita de milênios, quando já deviam existir os cultos religiosos aos ancestrais e aos orixás. Essa suposição está de acordo com o pensamento de Otto, Eliade e outros estudiosos que afirmam, com base em suas pesquisas, que os povos primitivos possuíam o sentimento do sagrado e praticavam cultos diversos a entidades místicas e transcendentais. Eliade chega mesmo a dizer que somente esses povos conheciam o puro sentimento religioso.

Durand inclusive coloca a África negra no processo bipartido (tido como mais simples) de interpretação das imagens:

A bipartição, tal como a concebe Piganiol, permite estender legitimamente para além do domínio do simbolismo indo-europeu o hiato cônico-urânico 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, grifo nosso).

Esclarece ainda Durand no fim da exposição sobre o regime noturno, relacionando esse regime às narrativas (mitos) (2002, p. 355):

Antes de encerrar este segundo livro consagrado ao *Regime Noturno* do imaginário, torna-se necessário voltarmos a falar de um aspecto de metodologia, a saber, o das relações do semantismo arquetípico e simbólico e da narrativa mística. 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 – obcecada pelos estilos da história e pelas estruturas dramáticas – que chamamos “mito”. (2002, p. 355).

Em segundo lugar, tanto o regime noturno quanto o mito de Ossaim têm uma relação positiva em relação à morte. A pesquisadora Irene Dias de Oliveira (2006, p. 46), além dos estudos teóricos, tem comprovação prática, por ter morado

⁷⁶ Pode-se lançar a hipótese da existência de dois troncos das religiões africanas: o culto aos ancestrais e o culto aos orixás. Mas esse já seria tema para outra pesquisa.

em Moçambique durante alguns anos e confirma que a religião está no modo de sentir, de viver e de agir dos africanos. Segundo suas palavras, eles “não têm religião, eles são religiosos”. Ou seja, a religiosidade é inerente, fazendo parte do modo de ser e da visão de mundo do africano.

Ocorre que, na sua origem de muitos milênios (antes do contato com o cristianismo, que só tem dois milênios de existência), os cultos africanos são aos ancestrais, ou seja, aos antepassados mortos, o que é um tipo de espiritismo. 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. E o regime das imagens que não teme a morte e mesmo a cultua é o noturno.

Outra razão que se destaca para a classificação dos mitos africanos (a exemplo do mito de Ossaim) como do regime noturno é a relação desses cultos com a natureza. A Umbanda é uma verdadeira ode à natureza. O mesmo sucede com o regime noturno, que valoriza positivamente e cultua os elementos da natureza: água, terra, ar, fogo, flora, fauna – e até a natureza biológica humana.

Ossaim é o senhor das folhas sagradas. Nesse mito está presente a floresta. Para o africano a floresta é sagrada e é sua habitação, o seu centro de intimidade, um dos esquemas do regime noturno. Durand refere-se ao “símbolismo da árvore” (2002, p. 260), ligado ao esquema bebida e da renovação, e escreve sobre o significado da floresta no regime noturno:

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).

Mais um aspecto contribui para a definição do mito de Ossaim como do regime noturno: a bebida, que está presente nos cultos africanos, dos quais o mito de Ossaim faz parte. Nos rituais afro-brasileiros de candomblé e Umbanda, algumas entidades tomam goles de bebidas alcoólicas na própria garrafa, levando a garrafa também à boca dos consulentes. Exus ingerem aguardente, 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).

No mito de Ossaim não há bebida alcoólica, mas existe a presença da comida. Os orixás levam abóboras e inhames a Orunmilá. Ele prefere inhames, ficando ofendido se não receber esse presente, querendo inclusive um grande monte de inhames, que irão para suas tulhas. Assim Orunmilá revela ambição ou grande necessidade de alimento. O alimento, com o mito digestivo, faz parte do regime noturno, sendo largamente exposto por Durand, que cita os alimentos como objetos simbólicos valorizados por esse regime.

Em uma passagem, expondo sobre o valor da substância para o regime noturno, Durand expõe, inclusive citando uma fala irônica de Bachelard sobre o alimento: “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). O inhame, preferido por Orunmilá, chegava a ser parte de sua identidade como divindade superior que exigia oferenda. Todos sabiam do seu gosto e tentavam agradá-lo, levando-lhe inhames.

Outro fenômeno exposto por Durand no regime noturno e que justifica a classificação do mito de Ossaim como do regime noturno é o sacrifício humano, praticado em várias culturas como tentativa de dominar o tempo, em certas cerimônias de liturgias agrárias. Ele cita o sacrifício de moças no culto do milho entre os astecas e se refere a outras culturas americanas. E fala sobre 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). Friamente, naturalmente, sem sofrimento e nenhum peso de consciência, Ossaim matou seu único filho e o queimou, usando depois o pó preto da combustão como medicamento para curar o rei.

Outro elemento identificador do mito de Ossaim como do regime noturno é a melodia e também as cores. Durand esclarece: “Já tínhamos notado o

parentesco que existe entre a música, especialmente a melodia, e as constelações do *Regime Noturno*” (2002, p. 335). A melodia é parte fundamental no mito de Ossaim: cada folha só tem *axé* (poder, força) porque tem os seus *ofós* (“cantigas de encantamento, sem as quais as folhas não funcionam”). As cores também estão presentes: Ossaim recebe de sua mãe um tecido listrado nas cores branca, preta e vermelha.

Portanto, diante dessas demarcações, pode-se, com legitimidade, considerar o mito de Ossaim como do regime noturno.

Durand aponta, na mitocrítica, demarcações que servem de orientação para se analisar um mito. Ele observa ainda a existência de uma lógica especial do mito, que permite se mantenham juntos elementos opostos. As demarcações observadas por Durand (2002) demonstram que é preciso observar, primeiramente, cada detalhe do cenário em questão e os personagens nele existentes, pois as imagens presentes na narrativa revelam simbolismos e permitem classificar o mito pelo regime diurno ou regime noturno.

Como já exposto, uma das demarcações indicadas por Durand diz respeito à estrutura do mito como um discurso, uma narrativa com personagens, situações, cenários do campo natural e do profano. Assim, o mito de Ossaim é do regime noturno.

Outra demarcação diz respeito ao caráter segmentável dos mitos, ou seja, os mitos são divididos em mitemas. Como todos os mitos, o mito de Ossaim possui mitemas, que não são exatamente as suas partes, não se confundindo, portanto, com elas. Os mitemas são as unidades significativas dos mitos. Em outras palavras: o mito é “fragmentado” em mitemas. Os mitemas se encadeiam em uma sequência lógica, linear, temporal, sincrônica e diacrônica. Podem, *grosso modo*, ser definidos como os episódios ocorridos em toda a extensão do mito. Segmentando-se o mito de Ossaim, podem ser constatados diversos mitemas, como cada episódio dentro da história geral: Ossaim aprende com Aroni o segredo das folhas; Ossaim recusa-se a cortar as folhas sagradas; torna-se ajudante de Orunmilá; dá uma folha a cada orixá, mas recusa-se a entregar todo o seu poder; torna-se médico e sai pelo mundo curando as pessoas necessitadas; vinga-se dos pais; mata seu próprio filho e cura o rei; imita um pássaro para descobrir o nome das filhas do rei; casa-se com a filha do rei; dança com os homens; se enriquece e empobrece; faz oferenda a Orunmilá; sua

oferenda é recusada; torna a se enriquecer; passa a hostilizar Orunmilá, fazendo maldades com ele; é mutilado por Orunmilá.

Mais uma demarcação é a pregnância simbólica. O mito de Ossaim é prenhe, pois está calcado na crença religiosa africana dos orixás como entidades divinas governantes das partes da natureza e encarregados de cuidar dos seres humanos com seus conhecimentos acerca do universo, do sagrado e da natureza. Os adeptos da Umbanda acreditam no mito de Ossaim – e com mais razão, por estarem no ambiente pagão original, os africanos acreditam completamente nos mitos dos orixás cultuados.

O mito conta a história de Ossaim, o orixá das ervas, e trata simbolicamente do tema do uso das ervas pelos orixás nas religiões africanas. Assim, antropologicamente, o mito de Ossaim está inserido no espaço sociocultural das religiões africanas pagãs.

Como todo mito, o mito de Ossaim traz arquétipos perenes dentro do contexto antropológico, sociocultural, histórico, religioso e mítico em questão, determinando o ponto de vista das pessoas. Desde as sociedades mais antigas, um dos arquétipos mais significativos era o das grandes deusas, inexistentes no mito de Ossaim. Porém nesse mito há o arquétipo do grande senhor que domina a todos, tendo o poder de vida e morte e a quem todos devem obediência: Orunmilá. Esse mito é originário da nação ioruba, na qual Orunmilá é o ser supremo, equivalente ao Deus cristão. Outros arquétipos (como formas dinâmicas e figurativas motivadas pelos meios cósmicos) presentes nesse mito são o fogo; a floresta; as plantas curadoras; a moradia dos deuses, que é a floresta; o vento; a família de origem (pai, mãe, irmãos).

O primeiro parágrafo da história apresenta a relação sociofamiliar de Ossaim (um dos arquétipos do texto). Ele é filho de Nanã e irmão de Oxumaré, Euá e Obaluaê. Cada um desses orixás desempenha uma função cósmica no universo e apresenta características similares às de Ossaim, mas cada um com atributos e virtudes diferentes na relação sociofamiliar. Ossaim, como figura sociofamiliar e uma espécie de deus conhecedor das ervas sagradas, é uma imagem arquetipal.

Dentro dos dois regimes considerados pela mitocrítica (diurno e noturno) e pela análise dos elementos do mito de Ossaim, ele inegavelmente é pertencente ao regime noturno.

O regime noturno das imagens tem cunho harmônico e simboliza a paz, tendendo para a eufemização das imagens. A morte e outros elementos simbólicos são amenizados, perdendo o seu valor negativo e passando a ser considerados no seu aspecto positivo. A eufemização é um processo de desdramatizar o conteúdo angustiante das imagens – ou melhor, é um jeito positivo de interpretar a vida e o mundo, o destino, o tempo e a morte. No mito de Ossaim ocorre a eufemização da morte, não estando presente a grande tragicidade. O mal praticado é reparado. Os pais de Ossaim lhe dão roupas, mesmo pressionados pelo filho.

A cura, elemento presente em quase todas as religiões (já que a doença é um dos males humanos que levam os homens a buscar os deuses) é o tema central do mito de Ossaim. No imaginário e nas ações simbólicas preponderam os valores e as expectativas das pessoas, e estas têm a expectativa de que os deuses resolvam seus problemas, principalmente curando-as de seus males físicos. Nas regiões primitivas agrárias, só havia mesmo os elementos da natureza como medicamento.

O mito de Ossaim busca eufemizar a dor humana a partir de poderes mágicos da natureza. Aparecem nesse mito três ações que indicam a transformação da dor, ou seja, “curar”, “limpar” e “livrar”. O mal, a doença, portanto, são curados pelo conhecimento harmônico de Ossaim.

Ser senhor das folhas, da ciência e das ervas (um dos mitemas da narrativa) proporciona a Ossaim imenso conhecimento sobre as substâncias com poderes mágicos. Todo esse conhecimento de Ossaim fazia com que os outros orixás recorressem a ele. Essa situação também revela o caráter harmônico de Ossaim, por ser ele o grande detentor do conhecimento das plantas e das ervas e contribuir com os demais orixás, para curar qualquer moléstia do corpo, ou seja, seu conhecimento mágico era capaz de harmonizar as dores humanas.

Ossaim representa ao mesmo tempo o meio cósmico e o meio sociofamiliar. Ele tem caráter pedagógico e instaurador, porque nesse mito há aprendizado, perdão, reparação de males feitos, justiça.

O mito de Ossaim aponta um equilíbrio vital no plano biológico, correspondente às atividades do ser humano no trabalho, na ciência da cura e também nas ocupações cotidianas. E também um equilíbrio psicossocial, dando aos indivíduos a capacidade de analisar a situação de sua vida e estabelecer uma síntese entre suas pulsões pessoais e o meio em que se vivem, buscando equilíbrio

individual e social. Essa é uma característica da Umbanda e das religiões africanas, e também do regime noturno da imagem. Em absoluta harmonia com a natureza, o que os orixás fazem é resolver questões dos humanos a fim de manter o equilíbrio e a harmonia, situação expressa no mito de Ossaim.

Há no mito vários momentos de luta entre os personagens. Xangô (orixá que aparece neste texto como figura ascensional, ou seja, como rei) determina que Ossaim divida seus saberes com os demais Orixás. Ossaim, tendo um gosto pela intimidade e pelo secreto (sentimentos próprios do regime noturno), se nega a aceitar a solicitação de Xangô.

Os desentendimentos entre Ossaim, Orunmilá, Xangô e Iansã não representam a luta interna do ser humano, que é essencial do regime diurno. Nos mitos do regime noturno também há lutas, brigas, desavenças. Mas são externas e fazem parte da narrativa. Xangô deseja que Ossaim divida seu poder, este se nega, e Xangô ordena a Iansã que solte um vento para que todas as plantas da mata fossem divididas entre os orixás. Mas no fim desse episódio Xangô, que é justo, aceita que Ossaim dê apenas uma folha a cada orixá, ficando com as demais e mantendo seu poder.

Como esse, há outros momentos de desentendimento e tristeza no mito: Ossaim foi rejeitado pelos pais, que o deixaram nu; ele se vinga dos pais; ele mata seu filho; ele fica pobre depois de ter sido rico; sua oferta a Orunmilá é boicotada por outro orixá e recusada por Orunmilá; ele faz maldades com Orunmilá para se vingar; Orunmilá o pune e o deixa aleijado.

Porém todos esses fatos negativos ficam ao nível do episódico, factual e externo. E não representam a luta agônica do homem consigo mesmo e contra o tempo e a morte. São episódios simples que compõem a narrativa.

O mito de Ossaim ocorre em local paradisíaco, um lugar repleto de árvores e ervas, similar a uma floresta ou bosque. Nesse aspecto está presente o símbolo da intimidade, pois, como afirma Durand (2002, p. 246), a floresta é centro de intimidade como a morada de quem reside nela. A mata narrada enquanto cenário mítico tem como elemento principal os vegetais e, indiretamente, traz a árvore como um importante arquétipo que compõe o ambiente. Conforme expõe Pitta (2004, p. 36), a árvore, de verticalidade idêntica à do homem, permite passar “do devaneio cíclico para o devaneio progressista”. É um dos símbolos da vida.

Sugere o devir, a progressão do tempo, a fertilidade (com floração e frutos) – esquemas do regime noturno.

Ossaim aparece em várias narrativas míticas africanas como detentor do poder das folhas sagradas. Em algumas narrativas, Ewé é a divindade que concede a ele tal atributo, que ele mantém em segredo em cabaças. Assim, a cabaça é o receptáculo do segredo de Ossaim, pois é o local escolhido para a proteção desse saber. Isso também é considerado um símbolo de intimidade típico do regime noturno.

Nanã, a mãe de Ossaim, é a guardiã do saber ancestral e é considerada como dona da lama existente no fundo dos lagos e com a qual o homem foi modelado. É considerada o orixá mais velho do panteão na América. Oxumaré, irmão de Ossaim, é visto como o arco-íris e deus da serpente, que tinha a capacidade de controlar a fertilidade da terra e a chuva. Cada um dos Orixás que fazem parte da família de Ossaim apresentam similaridades. Assim, há por parte de cada um deles a presença da sabedoria e o poder de uma cura específica, fazendo com que tais figuras arquetipais estejam interligadas.

Serpente, arco-íris (com suas cores) e lagos (água), presentes no mito de Ossaim, são símbolos do regime noturno.

Aroni é visto em algumas literaturas míticas africanas como um gnomo de uma perna só. Foi ele que ensinou a Ossaim todos os segredos das ervas. No mito de Ossaim é criado de Ossaim e a pessoa que fala por ele. É um ser mágico, um gnomo que vive na floresta e conhece os seus segredos, apresentando caráter harmônico e mágico. É uma figura típica do regime noturno, que, pela inversão (inversamente aos gigantes e monstros do regime diurno), apresenta o símbolo liliputiano, que traz heróis pequenos, anões e outros seres miniaturizados.

O próprio Ossaim é de estatura pequena, como os homens. Aliás, não há gigantes nesse mito nem na mitologia africana. Os orixás são fisicamente semelhante a homens e mulheres. Nos cultos aos ancestrais, com mais razão não há figuras exóticas, monstruosas e gigantescas, pois os ancestrais eram pessoas, ou seja, são os espíritos dos familiares que morreram. Ossaim é tão normal como homem que se casa com uma filha do rei, tem um filho e dança com os homens.

Está presente no mito de Ossaim mais uma característica do regime noturno, que é a melodia. O ofó é cantiga de encantamento sem a qual a folha não funciona. A musicalidade, elemento do regime noturno, opera magia e milagre,

conforme expõe 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”.

O segredo de Ossaim é tão revestido de importância na narrativa mítica que Ossaim aparece como alguém que nem fala e que tem como criado Aroni para falar por ele. O ser mágico que fala com ele também é revestido de um caráter sagrado por ser um ser típico da mata e que passa os conhecimentos para Ossaim de forma mágica.

A gratidão dos orixás para com Ossaim e o reconhecimento do seu poder demonstram novamente o caráter harmônico dessa narrativa, pois não se luta para ter o conhecimento de todos os mistérios, mas se agradece porque um dos mistérios que Ossaim detém se faz conhecido por cada orixá.

O final da narrativa, além de harmonizador, é didático, porque, por justiça, Ossaim permanece como o dono das folhas e cada Orixá tem a sua planta. Esse é mais um aspecto de harmonização da narrativa.

Levando-se em consideração que o regime noturno tem características harmônicas, unindo as imagens e voltando-se para a eufemização, percebe-se que o mito de Ossaim, como um todo, pertence ao regime noturno. Como afirma Durand, “ao regime heróico da antítese se vai suceder o regime pleno do eufemismo” (2002, p.194). Essa busca por harmonizar o sofrimento humano é própria do regime noturno, pois “o regime noturno da imagem estará constantemente sob o signo da conversão e do eufemismo” (DURAND, 2002, p.197).

Há grande riqueza simbólica nessa narrativa, escolhida para se fazer uma mitocrítica, por se tratar de um orixá conhecedor das ervas, que são o objeto principal desta pesquisa. O mito de Ossaim pertence ao regime noturno e também possui um caráter pedagógico e instaurador. Isso faz com que a Umbanda justifique os rituais que envolvem ervas agradecendo a Ossaim e aos demais orixás com base nesse mito – que sofre variações, mas que permanece com sua ideia central intacta.

3.4 UMBANDA: MITO FUNDANTE

Como os demais mitos, o mito de Ossaim tem grande importância na Umbanda (nas religiões africanas). Para se compreender o imaginário de uma religião específica em sua profundidade é preciso adentrar o seu mito fundante, pois há um número muito grande de bacias de recepção que fazem com que o sentido do mito tenha a capacidade de transcender as suas variações.

No caso da Umbanda faz-se importante compreender o mito de Ossaim tendo em vista que esse mito traz à tona Ossaim como detentor do segredo das ervas sagradas, observando-se também que os demais orixás detêm algum poder sobre algumas delas, tendo sido atribuídas virtudes primordiais a cada uma para aliviarem o sofrimento humano.

O caráter instaurador no mito de Ossaim foi o que levou esta pesquisa a buscar compreendê-lo na sua dimensão simbólica, uma vez que ele traz consigo os motivos pelos quais na Umbanda algumas ervas agem de uma determinada forma e pertencem a um Orixá específico. Cada *ewé* (folha) tem um *axé* (poder). Esse elemento natural é revestido de eficácia simbólica mediante a presença dos arquétipos mencionados na narrativa mítica.

A Umbanda utiliza o mito de Ossaim como um mito fundante e incorpora em suas práticas religiosas o uso das ervas como pertencentes a Ossaim (e algumas delas a outros orixás). Existem variações em diferentes narrativas sobre um mesmo personagem mítico. Contudo, existem as perenidades, que são aqueles elementos que permanecem nos mitos e que fazem com que eles estejam presentes em diversos rituais, direta ou indiretamente. Pelo mito de alcança o passado, explicam-se as origens, e se prediz o futuro (PRANDI, 2001, p. 24-25).

Esses mitos são basilares para os rituais que se praticam na Umbanda, pois o seu conhecimento faz parte do cotidiano do terreiro e é repassado por meio de uma relação interpessoal, uma vez que nessa religião “ouvir os cantos, as histórias exemplares e os comentários litúrgicos dos mais velhos é fundamental na perspectiva religiosa. A palavra ocupa um espaço, sendo-lhe atribuído o poder de veicular o *axé*” (BARROS, 2011, p. 45).

É no momento da transmissão dos mitos que surgem as chamadas variações e perenidades, de modo que o culto aos orixás podem seguir diferentes invocações. “Cada orixá se multiplica em vários, criando-se uma diversidade de devoções, cada qual com um repertório específico de ritos, cantos, danças, paramentos, cores, preferências alimentares, cujo sentido pode ser encontrado nos

mitos” (PRANDI, 2001, p. 24). Essa é outra característica do regime noturno. Abordando o símbolo da lua, Durand (2002, p. 287) expõe que a lua, com suas diversas fases, é “a mãe do plural”, e completa essa ideia falando que as divindades do regime noturno são plurais, possuindo vários nomes e funções.

Na Umbanda, a figura de Ossaim, senhor das folhas, é bastante enfatizada. Segundo a literatura religiosa da Umbanda, é no frescor da madrugada, com os primeiros raios de sol, que Ossaim protege a colheita das ervas, quando Oxalá irradia sua luz cristalina e a expande junto à mãe natureza. Dessa forma Ossaim, regendo a manipulação das ervas sagradas nos rituais de Umbanda, auxilia e protege o filho de fé, que, sob sua proteção, segue o rito de lhe agradecer primeiro, colocando na entrada da floresta a sua oferenda para obter uma colheita farta e certa, pois precisará dos ensinamentos de Ossaim para colher as ervas especiais e adequadas, já que algumas trazem a calma, o vigor, a sorte, a glória, as honras e as curas, enquanto outras podem acarretar misérias, doenças e acidentes.

Segundo Saraceni (2002, p. 72-73), a vinculação entre as forças físicas e invisíveis, secundadas pelos orixás e espíritos desencarnados, é praticada em rituais umbandistas diversos, no seu contato com a “Mãe Natureza”, envolvendo todos os elementos naturais, numa proposta de que as matas e ervas emanam uma energia etérea para curas espirituais, pois as árvores, além de purificadoras do ar, são emissoras de fluidos etéreos vivificantes em todas as dimensões terrestres. Por sua vez, as águas das cachoeiras e dos mares limpam a aura humana.

No caso específico da Umbanda, os vegetais são muito importantes e devem estar consagrados aos orixás, conforme se pode observar na *Evocação Consagratória*, presente no *Manual do Umbandista*:

Pedimos as Vossas bênçãos neste momento e que Vossas presenças luminosas espalhem sobre nossa cabeça e sobre estas ervas as Sete Luzes Divinas... Fazei com que eles obtenham, pela Vossa bondade, a invocação de Vossos Sagrados Nomes, a saúde do corpo, da alma e tudo o que as necessidades da vida lhes fizerem pedir com Devoção e Fé. (VIEIRA, 2006, p.311).

A fé no princípio mágico ativo presente nas ervas é administrada por aqueles que são dotados de poder para exercer tal função, ou seja, os pais e mães de santos, pois eles cumprem o papel de intermediários entre os pacientes e os orixás e neles são reconhecidos os conhecimentos médicos, podendo eles, com isso, prescrever cataplasmas, infusões e curativos à base de ervas, que agem,

concomitantemente, em um sistema de correspondência entre uma parte do corpo, a planta curativa e o orixá.

Assim, as ervas (bem como outros objetos e elementos) são consagradas aos orixás, a fim de que sejam energizadas para irradiar benefícios para aqueles que delas se utilizem com devoção, respeito e reverência. A busca e a obtenção de cura de maus sentimentos, maus-olhados e a limpeza das más energias são realizadas dentro de um contexto religioso, em que são utilizadas as mais diversas ferramentas, como incensos, defumadores, banhos e chás. Além disso, elas cumprem um papel de purificadoras do ambiente, pois:

Flores, ervas, raízes, sementes e frutos no altar liberam essências balsâmicas que purificam o ambiente, tornando-o mais leve e benéfico, mantendo uma vibração elevada. As plantas em geral emitem radiações energizadoras, purificadoras, curadoras, cicatrizadoras, higienizadoras e potencializadoras. (VIEIRA, 2006, p. 30).

Considerando o símbolo como objeto que elucida algo que não está presente, pode-se constatar que as ervas se remetem ao campo transcendente e, portanto, vão além da sua própria matéria, de modo que para sua utilização são realizados inúmeros rituais, para que, de forma mágica, elas atendam à expectativa de quem as utiliza.

No contexto ritual são louvadas, cantadas, empregadas como fins de estreitar os laços com as entidades para propiciar curas, conselhos e mesmo integrar as representações dos adeptos como meio de compreender a natureza das coisas e poder divisar o “invisível” mundo que pode ser revelado por determinados vegetais. (ALBUQUERQUE, 1997, p. 23).

A valorização da natureza e a crença nos orixás, observada nos rituais da Umbanda, demonstram como há uma recepção que parte de um mito fundante. No mito fundante em questão, é também presença fundamental a música pela qual as ervas adquirem o axé. Dessa forma, “os cantos louvam, qualificam, enumeram, classificam e evidenciam os atributos das espécies vegetais. Cumprem também um outro objetivo, quando são utilizados para agilizar o axé nelas contido” (BARROS, 2011, p. 61).

Ossaim desempenha um papel fundamental no mito em questão porque:

Os cânticos das folhas – orin ewé – podem ser uma louvação relacionada a Ossaim nas festas dedicadas aos Orixás, apresentando, nesse momento, acompanhamento rítmico da orquestra ritual. Em outros momentos, muitas vezes somente o som do adjarim (ajarim ou adjá) é ouvido, invocando o poder de Ossaim de curar e encantar o cotidiano dos terreiros durante os ritos de passagem. (BARROS, 2011, p. 61).

Considerando que a musicalidade está presente no regime noturno e pode ser observada no mito fundante, há uma recepção por parte da Umbanda desse procedimento, com a utilização da musicalidade para se obter a eficácia simbólica das ervas.

O mito fundante atribui ainda às ervas sagradas eficácia e poder de cura, pois, para o universo místico da Umbanda, as ervas possuem magia e axé, que envolvem a humanidade desde o seu surgimento nas práticas de benzedura, simpatias, infusões, chás, inalações, defumações, banhos terapêuticos, unguentos (CARVALHO; NAVARRO JÚNIOR, 2003). Assim, são utilizadas as folhas do alecrim, anis, alfazema, artemísia, arruda, guiné, poejo, sabugueiro e de milhares de outras plantas exóticas medicinais, folhas e raízes de todas as árvores frutíferas e hortaliças, bem como suas flores.

Algumas formas de utilização das ervas existentes na umbanda também têm a sua legitimação no mito de Ossaim, porque para se obter a cura eram feitos chás, infusões, pomadas, abôs, beberagens.

No mito fundante há ainda uma sacralização dos elementos da natureza, que pode ser contemplada não apenas nas ervas, mas também nos demais elementos da natureza que os orixás contemplam em sua essência. Essa situação também justifica a maneira pela qual, conforme Saraceni (2004, p. 203 a 205), os elementos fogo, ar, terra, água e minerais possuem magnetismos diferentes que beneficiam os seres humanos, curando espíritos doentes encarnados e desencarnados, desde que devidamente conduzidos pelos médiuns e entidades espirituais esclarecedoras.

As figuras arquetípicas mencionadas no mito de Ossaim também são invocadas nos rituais da Umbanda. Isso demonstra a perenidade das mesmas, pois são usadas de maneira recorrente. Assim, observa-se o seguinte aconselhamento no Manual da Umbanda:

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).

Cada banho tem um fundamento e uma especialidade específica. No próprio mito de Ossaim há menções de como cada erva tem a sua utilidade própria.

Com o auxílio dos orixás, cada guia ou dirigente espiritual indica o uso certo. Como já foi visto na narrativa mítica, o poder das ervas foi partilhado por Ossaim com os demais orixás.

O fato de, na Umbanda, cada Orixá ter uma erva específica mostra como o mito fundamenta a ideia de que Ossaim não ensinou todos os segredos para os orixás e apenas deu uma a cada um deles. Assim, o mito fundamenta a ideia de que Ossaim é o dono das folhas.

Considerando a existência de variáveis dos campos receptores e a identidade invariante unificadora mencionada por Durand (1996), percebe-se que ambas podem ser encontradas na Umbanda de maneira explícita. Observa-se, portanto, concomitantemente, nuances modificadoras, quando se analisam os rituais da Umbanda em consonância com um dos seus mitos fundadores e que certas características do mito são uniformizadoras e desempenham um papel fundamental em cada rito praticado.

O mito fundante desempenha também um caráter instaurador e pedagógico, pois justifica o início da prática de um determinado ritual e ensina sobre quais arquétipos e eficácia simbólica uma determinada prática incide. Destaca-se então o caráter atemporal do mito, que se denomina de *illud tempus*:

Esta noção de *illud tempus* (o espaço-tempo primordial onde se situa o ato fundador original descrito no mito etiológico) é, sem dúvida, a melhor maneira de entrarmos no pensamento de Eliade. Ela deriva estreitamente da noção de sincronicidade junguiana. De fato, o tempo do mito é um tempo “total”, seria insuficiente descrevê-lo dizendo que o mito está “no início”, pois o evento fundador pode ser “ressuscitado” a cada momento na vida de uma sociedade na qual ele é o referencial. (PITTA, 2005, p. 60).

Observando alguns rituais da Umbanda que se utilizam de ervas, percebe-se que eles se fundamentam em um mito fundante, que, mesmo sofrendo algumas variações, apresenta características que permanecem em cada um deles e é mediante essas perenidades que os mitos ressurgem na sociedade.

A bacia semântica da origem africana da Umbanda (dos cultos africanos em geral) está na África arcaica, de vida agrária, dentro das florestas, em íntimo contato com a natureza, que representava inclusive a morada e o meio de sobrevivência daqueles povos. Não se trata de uma bacia semântica recente, ou transformável a cada 100 ou 200 anos, em uma sociedade tecnológica, moderna, globalizada. Trata-se de uma bacia semântica milenar e praticamente imutável desde então – o devir se encarregará das mudanças.

Porém, como a Umbanda, descrita na literatura específica, exposta e praticada no Brasil, nasceu neste país, de modo sincrético, conciliando práticas dos escravos negros, conhecimento dos indígenas e a religião cristã, por meio dos segmentos do catolicismo e do espiritismo, a sua bacia semântica tem outra feição. Essa bacia semântica, sim, tem sofrido mudanças ao longo dos últimos cinco séculos, desde a chegada dos escravos africanos. A história da Umbanda registra as alterações sofridas, tendo passado esse culto do nível popular para as federações e casas de Umbanda modernas, com grande nível de sofisticação e teorizações. Hoje a Umbanda brasileira continua com sua prática popular, em centros umbandistas humildes, porém já é um culto também de elites sociais, imbuído de ideologias e rituais mesclados com muitos instrumentos caros e modernos inexistentes na África-mãe, que, em suas florestas densas e fechadas, provavelmente conserva o culto original aos orixás⁷⁷, tidos como deuses, a exemplo da mitologia grega pagã clássica.

Em síntese este capítulo delimita ainda mais o tema da pesquisa, focando-se nas teorias do antropólogo Gilbert Durand sobre a linguagem simbólica e no mito de Ossaim.

Na parte referente a Durand, traz uma síntese das ideias desse estudioso do imaginário e do simbólico. Baseando-se em dezenas (quicá centenas) de estudiosos de várias áreas das ciências humanas (antropologia, sociologia, psiquiatria, psicanálise, etnologia, história da religião, literatura, etc.), Durand apresenta um profundo e complexo corpo de conhecimento sobre o simbólico e o imaginário, exemplificando fartamente suas ideias com obras literárias e poéticas de todos os tempos. Relata o trabalho do centro de pesquisas sobre o imaginário que ele ajudou a fundar na França e que se difundiu por todos os continentes.

Dessa forma, apresenta os fundamentos dessa área de estudos, definindo e redefinindo conceitos diversos, como símbolo, mito, mitema, rito, arquétipo, esquema, trajeto antropológico, bacia semântica, imagem, signo, etc.

Apresenta o que ele designa de iconoclasmo ocidental (rejeição aos símbolos), sua história, sua origem e os momentos de resistência a ele. Expõe as hermenêuticas redutoras e as instauradoras na trajetória histórica do simbólico no Ocidente.

⁷⁷ Esse já é tema para outra pesquisa. Seria muito interessante pesquisar as religiões africanas *in loco*, em algum país ou comunidade da África.

Explica a mitocrítica e a mitanálise, procedimentos de análise usados para uma abordagem profunda do simbólico, operando a divisão do campo do imaginário em dois regimes: regime diurno e regime noturno.

Os símbolos, arquétipos e schèmes presentes no regime diurno e no regime noturno definem o conhecimento do imaginário de um determinado grupo sociocultural. Isso porque cada um deles traz uma série de simbologias que demonstram um tipo de comportamento presente na sociedade.

O regime diurno é duplo, apresentando símbolos negativos e positivos, de modo que os segundos tentam superar os primeiros.

Na primeira parte do regime diurno, os símbolos teriomórficos, catamórficos e nictomórficos, presentes em obras que expressam o imaginário, trazem uma noção geral de como o ser humano se coloca frente ao terror da passagem do tempo e da morte. Em termos simbólicos, esse sentimento é observável em imagens de animais e seres aterrorizantes, em símbolos que revelam a queda e em imagens tenebrosas, que revelam escuridão, trevas e sofrimento.

Na segunda parte do regime diurno, a simbologia é aposta, significando luta, vitória, subida, ascensão, luz, glória. É como se o homem vencesse o terror, o destino, o tempo, o medo, a morte. Os símbolos diairéticos, espetaculares e ascensionais presentes nos mitos, representados pelo gládio e pelo cetro, representam o outro lado de uma abordagem dicotômica do imaginário, em que a alternância dentre bem e mal, luz e trevas é constantemente observável, e de forma conflitual, incluindo-se nesses arquétipos armas de luta, que podem ser espirituais ou de combate real.

O regime noturno não tem subdivisões, sendo uno em seu sentido de harmonização e eufemização da morte, do tempo, do destino e dos aspectos aterrorizantes expostos no regime diurno.

Os símbolos presentes no regime noturno trazem a ciclicidade do tempo e a eufemização da morte, a partir de símbolos cíclicos, símbolos de inversão e símbolos da intimidade presentes na estrutura mística e na estrutura sintética. No geral há um caráter harmônico por parte desses símbolos, que ressignificam a ideia de morte e de sofrimento.

Para identificar todos os símbolos do regime diurno e do regime noturno, Durand propõe a metodologia da mitocrítica, que ele expõe por meio dos dois regimes e de outros conceitos.

Essa metodologia de análise foi aplicada a um mito específico da Umbanda, o mito de Ossaim, o orixá das folhas sagradas. A história de Ossaim enquadra-se na estrutura mítica, em que há uma narrativa, com personagens, tempo, espaço e enredo, tudo encadeado de modo coeso e coerente. Pelas suas características, o mito de Ossaim coloca-se no regime noturno. No mito estão presentes mitemas e arquétipos de acordo com a bacia semântica africana em que surgiram os cultos aos orixás.

A compreensão acerca do símbolo e de sua aplicabilidade foi fundamental para que se pudesse analisar criteriosamente o mito de Ossaim, pois é a partir dessas teorias que se conseguem identificar características presentes no cenário, nas figuras arquetipais que surgem no decorrer do texto e nos próprios mitemas, que são identificados a partir das ações de cada trecho do texto.

Na análise da história de Ossaim fica claro que o mito pertence integralmente ao regime noturno, havendo diversos elementos identificadores, todos respaldados pelas teorizações de Durand.

Os segredos e a magia das folhas (e de toda a natureza) se manifestam nos preparos mágicos, seguidos de músicas especiais, para se conseguir êxito na cura almejada.

Foi observado ainda que esse mito da Umbanda tem caráter pedagógico e instaurador, perenidades e variações.

Dessa forma, para se analisar o imaginário das ervas na Umbanda, foi escolhida a teoria durandiana e a mitocrítica como método aplicável para o mito fundante voltado para as ervas, sendo que símbolos e arquétipos marcam a narrativa mítica e fundamentam os discursos presentes nos rituais da Umbanda.

Para se entender o mito fundante das ervas sagradas, faz-se necessário um conhecimento prévio das estruturas antropológicas do imaginário, ou seja, do regime diurno e do regime noturno das imagens, e uma aplicação da mitocrítica, a fim de que se possam compreender os detalhes do mito de Ossaim e toda sua estrutura simbólica.

A bacia semântica original desse mito (e de toda a mitologia africana) encontra-se na África milenar, que representa uma bacia de recepção desse mito de acordo com as crenças africanas e com a Umbanda brasileira, de maneira peculiar, mantendo-se explicitamente perenidades e variações. Assim, o mito fundante traz os fundamentos do mito, explica o rito e justifica suas argumentações religiosas.

CONCLUSÃO

A religião é um fato incontestável da condição humana, como registra a história. As comunidades mais primitivas tiveram o senso do religioso, do sagrado, do divino, do numinoso. Antropólogos, sociólogos, etnólogos, teólogos, historiadores da religião descrevem práticas e crenças religiosas diversas nas diferentes comunidades do planeta, criando e discutindo teorias já existentes sobre esse aspecto da condição humana. Assim, parece que o sentimento do religioso faz parte da alma humana, representando a busca do homem quanto às suas origens e seu destino, significando também um consolo para suas dores e um alívio para sofrimentos de todo tipo.

No Brasil recente surgiu uma nova religião, a Umbanda. Na realidade um segmento religioso criado sobre matrizes ritualísticas africanas pagãs trazidas pelos negros escravos. O Brasil Colônia, no processo de interculturalidade e miscigenação entre o branco colonizador, os indígenas locais e os negros trazidos da África, tornou-se terreno propício para o nascimento de tal religião, porque cada cultura manteve seus traços, tendo ao mesmo tempo que conviver com os traços culturais das outras. Nesse tipo de situação sempre há uma cultura hegemônica, que tenta impor sua visão de mundo, reprimindo a visão de mundo das culturas minoritárias e dominadas. Isso ocorreu no Brasil, porém não em dose suficiente para soterrar a cultura e a religião de índios e negros escravos.

Dessa forma, pôde-se assistir ao nascimento de um culto eclético, mesclado com elementos africanistas, indígenas e cristãos, que de início assustou e foi discriminado, mas que ao final impôs-se, tornando-se bem aceito, passando de um culto popular de classes sociais humildes a um ritual sofisticado em grandes centros do país e já bastante rico em organizações e em literatura descritiva e fundamentadora.

Como não poderia deixar de ser, oriunda de uma cultura “florestal”, como a africana, a ligação da Umbanda com a natureza é profunda e simbiótica, no culto às águas, ao fogo, à terra, às ervas. As ervas, presentes na realidade de todos os povos da humanidade, como alimento, medicamento e símbolo religioso, exercem nos cultos africanos um papel fundamental, a ponto de estudiosos dizerem que não existiriam tais cultos sem as ervas. Esses cultos fazem largo uso delas, em chás,

banhos, unguentos, infusões, beberagens diversas, defumações e outras práticas ritualísticas.

Captando manifestações desse tipo e de todas as religiões e manifestações simbólicas do mundo, pesquisadores analisam essas práticas, tentando compreender o seu sentido profundo, chegando assim ao imaginário mítico presente em todas as culturas, em representações diferentes, na expressão de arquétipos que confirmam o sentimento profundo de indivíduos e comunidades, em seus costumes, crenças e *habitus*. Assim, são erguidos construtos teóricos para explicar a estruturação do imaginário dos povos, em seus rituais, em sua expressão literária, em seus mitos.

Fixando no sistema religioso do mundo ocidental dos dois últimos milênios – sem abordar as religiões universais milenares do oriente (confucionismo, induísmo, budismo, islamismo, etc. e segmentos, ramificações ou dissidências) nem as centenas (ou milhares) de crenças não-cristãs de diferentes povos, nações, tribos indígenas –, o que se tem é o cristianismo monoteísta, erguido sobre a figura de Deus (o Criador, Pai do Messias, Jesus Cristo), solidificado na Bíblia, o livro sagrado do cristianismo, sob a hegemonia da Igreja Católica Apostólica Romana, que se apoderou do cristianismo logo após seu nascimento⁷⁸.

Nascido com a passagem do Cristo na terra⁷⁹, o cristianismo configura o Ocidente em termos de orientação religiosa, tendo sido representado pela Igreja Católica e seus papas durante mais de mil anos. A Igreja Católica justifica sua posição à frente do cristianismo com base na própria Bíblia (ou Escrituras), de onde surge o primeiro papa, Pedro. Jesus disse a Pedro: “Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha igreja” (Bíblia Sagrada, Mateus, 16: 18). A Igreja Católica considera então que Pedro, apóstolo de Jesus, teria sido eleito pelo próprio Cristo como o líder universal da Igreja Cristã Primitiva. Essa autoridade foi transmitida aos seus sucessores. Em 325, o Concílio de Niceia⁸⁰ deu maior unidade à Igreja Católica, estruturando melhor seus princípios, dogmas, hierarquias.

⁷⁸O cristianismo foi legalizado no reinado de Constantino, em 313, e posteriormente oficializado como religião do Império Romano em 390, por Teodósio. <http://educacao.uol.com.br/historia/roma-cristianismo.jhtm>. Acesso em 18/08/2012, às 22:25:30.

⁷⁹O cristianismo tem origem antes da existência de Cristo. “O Cristianismo surgiu na Palestina, região sob o domínio romano desde 64 a.C. Tem como origem a tradição judaica de crença na vinda de um Messias, o redentor, o salvador, o filho de Deus, cuja vinda seria uma redenção para todos aqueles que acreditassem nele”. <http://educacao.uol.com.br/historia/roma-cristianismo.jhtm>. Acesso em 19/08/2012, às 20:05:30.

⁸⁰<http://www.cursosdemagia.com.br/concilio.htm>. Acesso em 18/08/2012, às 23:45:52.

Tendo dominado durante toda a Idade Média, a Igreja Católica sofreu com a Reforma Protestante. As igrejas protestantes se diversificaram tanto que hoje há centenas de ramificações com diversos nomes, sendo todas atualmente denominadas de “evangélicas”, palavra que unifica os segmentos religiosos nascidos do protestantismo, tendência que tem crescido e se intensificado no Brasil, com grande atuação em toda a sociedade.

É nesse contexto que surge a Umbanda brasileira ou espiritismo de Umbanda, como chamam alguns. A Umbanda tem uma história, como relatam historiadores da religião, e tem um rico ritual, como descrevem seus teóricos. A natureza para a Umbanda é uma grande hierofania (conceito usado nesse sentido por Mircea Eliade). No surgimento da Umbanda ocorreu um intenso processo de troca simbólica, cada povo tentando manter sua identidade cultural, porém adaptando-se e aceitando valores dos outros grupos. E ao seu redor uniram-se africanos e afrodescentes brutalmente arrancados de seu solo pátrio e considerados como animais sem alma e pagãos inferiores, que tinham valor unicamente como força de trabalho físico; indígenas locais invadidos em sua terra natal e em seus valores, espoliados, maltratados e desprezados pelo branco invasor e usurpador; e gente humilde, que recorria aos cultos em busca de alento e esperança para sua vida sofrida. Todos se encantaram com os rituais, regados com cânticos, objetos míticos, danças e magia. Parecia um culto propício ao país tropical subdesenvolvido, povoado por uma população carente. Isso porque a Umbanda, em seus centros ou terreiros, atende a todo tipo de problemas humanos, psicológicos, físicos, mentais, afetivos.

Práticas religiosas e mesmo o uso de ervas para tratamento da saúde foram tomados como bruxaria, feitiçaria, demonização. Porém, aos poucos, o sagrado venceu a resistência, ideologias políticas entraram em cena, e a Umbanda se oficializou, sendo hoje praticada sem restrições, como um culto suave, bonito, que pratica a caridade e representa ecumenismo.

Que as folhas sagradas do mito de Ossaim (para crentes e não-crentes, como religião ou como simples folclore) varram os últimos resquícios de intolerância e fundamentalismo religioso do planeta, pois este, cansado de guerras, inclusive de guerras religiosas (e em nome do mesmo Cristo!), anseia por paz, harmonia, amor, luz. Oxalá, meu Pai!

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. *Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 1997.

ARAÚJO, Maria Clara Rebel; CASTRO, Ricardo Vieira Alves. [Resenha]. LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005. *Horizontes antropológicos*. vol.13, no.27. Porto Alegre Jan./June 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010471832007000100020&script=sciarttext>>. Acesso em 09 fev. 2012. 20:00:05.

ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. *Toda a história: história geral e história do Brasil*. 12. ed. São Paulo: Ática, 2006.

AVENS, Roberts. *Imaginação é realidade*. O nirvana ocidental em Jung, Hillman, Barfield e Cassirer. Tradução de Catherine Jean Greenlees e Sonia Maria Caiuby Labate. Petrópolis: Vozes, 1993.

BARNARD, Julian. *Um guia para os remédios Florais do Dr. Bach*. Tradução de Sônia Dantas Café. São Paulo: Pensamento, 1979.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *A floresta de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. v. 1 e 2. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

_____. *O candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978.

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

BLAZZI, Eliza S. *Saúde pelas plantas*. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

BÍBLIA SAGRADA, Harpa Cristã. Baurer, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

_____. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1983.

_____. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*, São Paulo: Editora Ática, 1994, n. 39, p. 46-86. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *Plantas Medicinais e de Rituais Afro-Brasileiros II: estudo etnofarmacobotânico*. São Paulo: Ícone, 1998.

CARVALHO, Ângela Maria; NAVARRO JÚNIOR, Antonio. *A magia das ervas e seu axé*. São Paulo: Madras, 2003.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologie du rite (tabou, magie, sacré)*, Tradução de M. L. Borralho. Porto: Rès, s/d.

CHANCELLOR, Philip M. (Org.). *Manual ilustrado dos remédios florais do Dr. Bach*, Tradução de Júlio Fischer. São Paulo: Pensamento, 1971.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 1999.

CUMINO, Alexandre. *História da Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2011.

D'ADESKY, J. *Pluralismo étnico e multiculturalismo. Racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

D'OXUM, Dalva. *Mirongas: magia e feitiço na umbanda*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

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 Lévié. 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.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FARELLI, Maria Helena. *Plantas que curam e cortam feitiços*. 6. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

FERAUDY, Roger. *Umbanda, essa desconhecida: umbanda esotérica e cerimonial orientada pelo Espírito Babajiananda (Pai Tomé)*. 4. ed. São Paulo: Conhecimento, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, Heloísa Helena Sucupira. *Plantas medicinais: sua utilização nos terreiros de umbanda e candomblé na zona leste de cidade de Campina Grande-PB*. [Artigo científico]. Revista de Biologia e Farmácia BIOFAR. Vol 03. Nº1, 2008. p. 110-128. Disponível em <http://eduep.uepb.edu.br/biofar/n2v1/PLANTAS_MEDICINAIS.html>. Acesso em 10 fev. 2012. 20:00:25.

HARTMANN, Hilda. *Duas ou três coisas que me contaram sobre as ervas*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JORGE, Schirlei da Silva Alves. *Plantas Medicinais Coletânea de Saberes*. Disponível em: <<http://www.agronomiaufs.com.br/index.php/download-e-videos/category/75-downloads>>. Acesso em 12. fev. 2012. 19:09:51.

KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos*. Tradução de Guillon Ribeiro. Brasília: Federação Espírita do Brasil, 1989.

LACERDA, Ariomar [YalorixáOluféyi] (coord.). Fernandes Portugal. *Banho de descarga*. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Tradução de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LEITE Sidney Alan et al. *A Bíblia da mulher*. São Paulo: Mundo Cristão, 2003. Sociedade Bíblica do Brasil.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião e saúde: (re)significando as dores na vida cotidiana*. Goiânia: Deescubra, 2008.

_____. BENZEDURA: uma forma de mito próprio das ruralidades. RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo; FERREIRA, Joel Antônio (orgs.). *Anais do III Congresso em Ciências da Religião Mitologia e Literatura Sagrada*, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, v.1, n.1, p.61-70, 2010.

LÉVÊQUE, Pierre. *Animais, deuses e homens: o imaginário das primeiras religiões*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1996.

LINARES, Ronaldo Antonio et. al. *Memórias da Umbanda do Brasil*. São Paulo: Ícone, 2011.

MACIEL, Márcia; GUARIN NETO, Germano. Um olhar sobre as benzedeadas de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. *Bol. Mus. Para Emílio Goeldi, Ciências Humanas*. Belém, v. 2, n. 3, p. 61-77, set-dez. 2006. Disponível em: <http://www.fazendadocerrado.com.br/um_olhar_juruena.pdf>. Acesso em 01 julho. 2012. 19:01:23.

MAES, Hercílio. *Magia de redenção* [espírito Ramatis]. 7. ed. Limeira, SP: Conhecimento, 1999.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

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.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

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, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira, SP: Conhecimento, 2008.

ORPHANAKE, J. Edson. *Conheça a umbanda*. São Paulo: Tríade, 1989.

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

_____. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PARRA, Eduardo. Alguns fundamentos e revelações sobre a umbanda, única religião autenticamente brasileira. 2008, [E-book] Disponível em <<http://svmmvmbonvm.org/Umbanda.pdf>>. Acesso em 10 dez. 2011. 14:00:07.

PAULA, José Realino de; TRESVENZOL, Leonice M. F. *Introdução à fitoterapia*. Goiânia: Associação Cultural Nova Acrópole de Goiânia, Faculdade de Farmácia/UFG, abril, 2001.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005. Coleção Filosofia.

- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRESTES, Miriam (Miriam de Oxalá). *Umbanda: crença, saber e prática*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.
- QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: EDUSC, 1999.
- REIMER, Ivoni Richter. *Milagres das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.
- REY BUENO, Mar. *História das ervas mágicas e medicinais: plantas alucinógenas, fungos psicoativos, ervas...* Trad. de Flávia Busato Delgado. São Paulo: Madras, 2009.
- RIVAS NETO, F. *Umbanda, a protosíntese cósmica*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1999.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SAMPAIO, Cinthia. *O movimento no corpo etérico e seu reflexo no físico*. In: XVI Encontro Paranaense, XI Congresso Brasileiro de Psicoterapias corporais. Anais, Curitiba: Centro Reichiano, 2011. Disponível em: <<http://www.centroreichiano.com.br/artigos/Anais%202011/SAMPAIO,%20Cynthia.%20O%20movimento%20no%20corpo%20et%C3%A9rico.pdf>>. Acesso em 03 março 2012. 08:00:03.
- SANTOS FILHO, Lycurgo. *História geral da medicina no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- SARACENI, Rubens. *As sete linhas de Umbanda: a religião dos mistérios*. São Paulo: Madras, 2003.
- _____. *A magia divina das sete ervas sagradas*. São Paulo: Madras, 2010.
- _____. [psicografia de espíritos diversos]. *Código de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2004.
- _____. *Umbanda sagrada: religião, ciência, magia, mistérios*. 3. ed. São Paulo: Madras, 2002
- SOUSA, Maria do Socorro; LIMA, Marileuza Fernandes de. *Plantas sagradas nas religiões afro-brasileiras: correlações do seu terapêutico e a fitoterapia*. Goiânia, UFG, s/d, artigo digitado.
- SOUSA, Rainer Gonçalves. *Identidade Cultural*. Artigo publicado em <<http://www.mundoeducacao.com.br/sociologia/identidade-cultural.html>>. Acesso em 18 ago. 2012.13:48:02.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. *Gilbert Durand: imaginário e educação* /Maria Cecília Sanchez Teixeira, Aberto Felipe Araújo. – Niteroi: Intertexto, 2011.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *O sagrado offlimits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

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. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: USP, 2000.

VIEIRA, Lourdes de Campos. (Org.). *Manual doutrinário e ritualístico da umbanda*. São Paulo: Madras, 2006.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. Tradução de Atílio Cancian; revisão técnica de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsa de Barbosa. Brasília: UnB, 1991. p. 294-321.

YARZA, Oscar. *Plantas que curam e plantas que matam – anatomia, enfermidades, processos curativos vegetais, plantas narcóticas: um cientista das plantas e das ervas*. V. 2. São Paulo: Hemus, 1982.

Sites consultados sem indicação de autor

<https://sites.google.com/site/aprofundamentodoutrinario/religioes-universais>. Acesso em 10 julho 2012. 12:43:58.

http://www.paijulioesteio.kit.net/o_que_e_religiao_4.html. Acesso em 10 julho 2012. 12:43:45.

<http://www.xr.pro.br/religiao.html>. Acesso em 10/07/2012. 20:30:58.

<http://www.icb.ufmg.br/lbem/aulas/grad/evol/humevol/fosseis/primatfossil.html>. Acesso em 10/07/2012. 21:45:30.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Homem-de-neandertal>. Acesso em 10/07/2012. 19:15:30.

http://intranet.fia.edu.br/aceso_site/fia/academos/revista1/artigos_resenhas/9_ar_methexis_10.pdf. Acesso em 11/07/2012. 10:17:35.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Antropologia>. Acesso em 15/07/2012. 15:19:45.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Numen>. <http://en.wikipedia.org/wiki/Numen>. Acesso em 13/07/2012. 20:05:36.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Numen>. Acesso em 13/07/2012.20:05:36.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%B5es_tradicionais_africanas. Acesso em 11 out. 2012. 15:42:05.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Animismo>. Acesso em 12 out. 2012.18:05:23.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Macumba>. Acesso em 19 out. 2012.07:35:46.

<http://educacao.uol.com.br/historia/bantos.jhtm>. Acesso em 15. out. 2012. 16:52:35.

<http://www.espirito.org.br/portal/perguntas/prg-004.html>. Acesso em 19 ago. 2012. 12:12:35.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes. Acesso em 13 ago. 2012. 11:33:00.

http://pt.wikipedia.org/wiki/David_Hume. Acesso em 13 ago. 2012. 10:25:02.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Isaac_Newton. Acesso em 13 ago. 2012. 10:38:36.

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Surrealismo>. Acesso em 13 ago. 2012. 15:49:05.

<http://cursos.unisanta.br/GLPA/downloads/glpa.pdf>. Acesso em 13/8/12.8:15:36.

<http://200.144.189.42/ojs/index.php/famecos/article/viewFile/364/295>. Acesso em 16 ago. 2012. 15:38:00.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Alfred_Adler. Acesso em 17/9/12. 18:58:55.

<http://educacao.uol.com.br/historia/roma-cristianismo.jhtm>. Acesso em 18/08/2012. 22:25:30.

<http://educacao.uol.com.br/historia/roma-cristianismo.jhtm>. Acesso em 19/08/2012. 20:05:30.

<http://www.cursosdemagia.com.br/concilio.htm>. Acesso em 18/08/2012. 23:45:52.