

Universidade Católica de Goiás
Departamento de Filosofia e Teologia
Mestrado em Ciências da Religião

**A LINHA DO ORIENTE NA UMBANDA: função e
construção de um campo simbólico religioso**

Welthon Rodrigues Cunha

Goiânia
2004

Universidade Católica de Goiás
Departamento de Filosofia e Teologia
Mestrado em Ciências da Religião

**A LINHA DO ORIENTE NA UMBANDA: função e
construção de um campo simbólico religioso**

WELTHON RODRIGUES CUNHA

ORIENTADOR:

Prof. Dr. Sérgio de Araújo

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

Goiânia

2004

Universidade Católica de Goiás
Departamento de Filosofia e Teologia
Mestrado em Ciências da Religião

FICHA TÉCNICA PARA AVALIAÇÃO

TÍTULO: A Linha do Oriente na Umbanda: função e construção de um campo simbólico religioso.

AUTOR: Welthon Rodrigues Cunha.

DATA DE APRESENTAÇÃO:

Orientador: _____

Prof.Dr. Sérgio de Araújo

Nota

Examinador: _____

Prof.a.Dr .IreneDias de Oliveira

Nota

Examinador: _____

Prof.a. Dr Lyz Elisabeth

Nota

Média

DEDICATÓRIA

A Oxalá meu pai e orixá de cabeça, e a Yemanjá
minha orixá de frente; a quem devo o fato de ser o
que sou hoje, ontem e amanhã.

AGRADECIMENTOS:

Aos professores Sérgio de Araújo, Irene Dias de Oliveira e Marcos Silva da Silveira, que de acordo com as suas especialidades acadêmicas contribuíram para a realização deste trabalho.

Ao Sr. Luís Salles, presidente da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, que tantas informações e tempo me cedeu.

A todos os médiuns do Centro Espírita de Umbanda João Grande, pelo carinho e atenção.

Às mães-de-santo, Isa de Oxum, Lia de Iansã e Alacy Lustosa, as quais me deram o consentimento e a atenção indispensáveis para a realização desta pesquisa.

A Erika Monteiro, minha “bibliotecária particular”, pelas constantes revisões e consultas da parte de normatização técnica.

Aos meus poodles Pimpão, Pipoca e Princesa, os melhores amigos do homem, pelas várias horas que ficaram junto comigo no computador.

A “seu Tranca-ruas”, dono dos caminhos, que me permitiu trilhar mais esta estrada.

SUMÁRIO

RESUMO	08
ABSTRACT	09
INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
1 As “Origens” da Umbanda.....	17
2 Umbanda e urbanização.....	20
3 A Semana da Arte Moderna e o processo de nacionalização.....	24

4	O Simbolismo social umbandista.....	28
5	A Função das “linhas da Umbanda”.....	31
6	A Dinâmica da luta simbólica Umbandista.....	34

CAPÍTULO II

1	A Busca da ancestralidade Umbandista.....	39
2	O Conceito de oriente no Brasil.....	44
3	Umbanda Esotérica, a estruturação de um grupo.....	48
4	Caracterização simbólica da “linha do oriente”.....	51
5	Indús, médicos e ciganos; simbolismo das entidades orientais.....	58
6	Manipulação simbólica; sincretismo e ecletismo.....	62

CAPÍTULO III

1	O início e a difusão da Umbanda em Goiânia.....	69
2	O Centro Espírita Reino dos Orixás.....	73
3	O Centro Espírita de Umbanda “João Grande”.....	76
4	O Centro Espírita Vovô Maria Conga.....	80

CAPÍTULO IV

1	A dinâmica da Umbanda na modernidade.....	87
---	---	----

2	Espiritualismo Umbandista.....	90
3	Considerações finais.....	92

REFERÊNCIAS

1	Bibliografia Geral.....	94
2	Bibliografia Umbandista.....	99
3	Internet.....	102

ANEXOS.....	103
--------------------	------------

RESUMO

CUNHA, Welthon Rodrigues. *A Linha do Oriente na Umbanda: construção de um campo simbólico religioso*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2004.

O presente trabalho visa analisar a presença de elementos simbólicos orientais presentes na religiosidade umbandista como um todo e em Goiânia, em particular. A proposta é definir como estes elementos simbólicos se apresentam e como se caracterizam dentro do contexto umbandista, que funções desempenham e como se articulam com a ideologia nacionalista umbandista. A pesquisa aponta que estes elementos acabam por estruturar todo um campo ritualístico próprio, designado como “linha do oriente”, em alguns casos esta acaba por influenciar a formação de grupos umbandistas diferenciados, que passam a se designar de “umbanda esotérica”. Na segunda parte do trabalho, procura-se demonstrar como a presença da “linha do oriente” na umbanda indica a articulação desta com os desafios que a modernidade/globalização traz para o mercado de bens simbólicos-religiosos. Se verifica assim que a Umbanda é uma forma de religiosidade extremamente dinâmica e que utiliza no seu processo de diálogo com a modernidade o sincretismo de uma forma atual e diferenciada, o que foi conceituado como ecletismo-sincrético. A pesquisa foi realizada à partir da análise de farta bibliografia umbandista e do estudo da forma como se apresenta/articula a linha do oriente em três centros umbandistas de Goiânia.

Palavras chave: Umbanda, linha do oriente, sincretismo, ecletismo, modernidade.

ABSTRACT

CUNHA, Welthon Rodrigues. *The Eastern Line in Umbanda: the build up of a religious symbolic field*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2004

The aim of this work is to analyse the existence of eastern symbolic elements in the Umbanda religiosity in general and in a particular manner, in the city of Goiânia. Also, its objective is to define how these symbolic elements become manifest and how they are characterized within the Umbanda context, as well as what functions they perform and how they are articulated with the national Umbanda ideology. This research points out that these elements end up structuring a whole ritualistic field in itself, known as "eastern line". In some cases, it determines the formation of differentiated Umbanda groups, which pass to denominate themselves as "esoteric Umbanda". In the second part of this work we offer a demonstration of how the presence of the "eastern line" in Umbanda, indicates the articulation of that religion with the challenges that modernity/globalization brings to the market of symbolic-religious goods. Based on that assumption, one can conclude that Umbanda is an extremely dynamic form of religion, which in its process of dialoging with modernity, makes use of syncretism in a differentiated and up-to-date way, which was conceptualized as "sincretic-ecletism". This research was based on the analysis of an extensive Umbanda bibliography as well as on the study of the form in which the "eastern line" presents/articulates itself in three centers (religious places) where Umbanda is practiced in Goiânia.

Key words: Umbanda, eastern line, syncretism, ecletism, modernity.

INTRODUÇÃO

O pesquisador em sua trajetória pessoal-religiosa freqüentou diversos centros e templos umbandistas¹, chegando mesmo a ocupar um cargo na Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás. Um fator que sempre chamou a atenção deste pesquisador, tanto quanto praticante e posteriormente como pesquisador do fenômeno religioso, foi a presença de elementos simbólicos designados como sendo "orientais" nos rituais de alguns centros/templos. Algumas vezes totalmente ausentes, outras, apenas citados e em outras, presentes; estes elementos "orientais" se tornaram uma motivação

¹ Devido a multiplicidade de designações que os umbandistas dão as suas casas de culto; como terreiros, centros, tendas,templos,etc; será utilizado no presente trabalho a designação centro/templo, como forma de simplificação sem ao mesmo tempo se prender numa única definição.

pessoal para a realização desta dissertação, conjugadas também pelo fato de ser um estudioso/praticante de algumas filosofias orientais, como o Zen-budismo e o taoísmo.

Inicialmente se pensou em tratar a questão como sendo do âmbito do "diálogo inter-religioso", porém esta hipótese foi descartada pelo simples fato destes elementos orientais serem interpretados/codificados pela Umbanda de uma forma própria, em alguns casos, bastante diferente da significação de origem dos mesmos. Outros fatores porém, também chamaram a atenção para a presença destes elementos orientais.

Em primeiro lugar, pelo próprio caráter inédito da temática, pois não foi encontrado nenhuma obra e/ou autor que aborde diretamente este assunto. Exceção feita por um "paper" elaborado por Norton F. Corrêa, por ocasião do XXIII encontro anual da ANPOCS (1999), intitulado "Para Muitos Trabalhos a Gente precisa invocar também a Linha Oriental": observações sobre as representações do oriente em religiões afro-brasileiras".

Vários pesquisadores umbandistas citam vaga e rapidamente a presença de elementos orientais dentro dos cultos, como é o caso de Volney J. Berkenbrock (1999), Maria Isaura Pereira Queiroz (1988), Yvonne Maggie Alves Velho (1977), Diana Brown (1977) e Chester E. Gabriel (1985). Por outro lado, na literatura umbandista é imensa a quantidade de autores que abordam diretamente e/ou indiretamente a presença, função e até características rituais "linha do Oriente" dentro da Umbanda².

² A quantidade de obras e autores umbandistas que fazem citações e/ou descrições sobre o tema "Oriente" é imensa, vamos citar (longe de pretender esgotar a questão) os seguintes autores: W.W. Matta e Silva (1985,1977), Rivas Neto(1997,1993), Rachel Nogueira de Gusmão(1960), Emanuel Zespo (1960), Vera Braga de Souza Gomes(1989), Jota Alves de Oliveira(1985), Cecília Zardini(1983), Altair Pinto (1971) e Sylvio Pereira Maciel (1974); somente para citar alguns.

Em segundo lugar, o nosso questionamento sobre a "linha do Oriente" se prende a uma questão ideológica. Diversos intelectuais umbandistas querem definir esta forma de religiosidade como sendo "a única religião brasileira" (Queiroz, 1988), tendo esta questão suscitado diversas tentativas de "construções históricas-míticas" por parte destes intelectuais. A principal argumentação refere-se ao fato de que a Umbanda é constituída por elementos advindos da religiosidade católica-européia, ameríndia e africana, ela sintetizaria características culturais destes três povos, o que reflete a própria característica principal de identidade cultural brasileira (Oliveira, 1985). Esta tese defendida pelos intelectuais umbandistas vai acabar por conciliar-se/apoiar-se com os ideais nacionalistas da "semana de arte moderna"; onde se procurou valorizar e dar forma a uma identidade nacional própria em detrimento dos "estrangeirismos" artísticos e culturais.

Portanto, se a Umbanda dentro deste contexto acima exposto³ é identificado como sendo uma "religião nacional", síntese do chamado "mito das três raças" (Queiroz, 1988), por quê então vão aparecer elementos simbólico-orientais dentro da Umbanda, se na formação étnica-cultural do povo brasileiro a influência de povos orientais é nula ou mínima? Como estes elementos orientais vão ser trazidos (e de onde?) para dentro da Umbanda e utilizados? A questão se torna ainda mais problemática quando verificamos que durante a realização do Primeiro Congresso Nacional de Umbanda, no Rio de Janeiro em 1941, um dos temas amplamente discutido foi a possível ancestralidade filosófica-religiosa da Umbanda como sendo ligada as "grandes religiões orientais" (Oliveira, 1985).

Em Goiânia não foi encontrado Centros ou Templos de Umbanda que se identificassem como sendo exclusivamente "orientais"; porém se obteve notícias

de que estes existem em outras cidades, principalmente no Rio de Janeiro, São Paulo e em Brasília⁴. Pôr outro lado, sempre encontramos referências a uma "linha do oriente na Umbanda" nos centros/templos da nossa região. Algumas vezes, esta linha é cultuada dentro da chamada "linha dos ciganos", em outros lugares a linha do oriente aparece na forma "astral"⁵e, num único centro, o Centro Espírita Vovô Maria Conga, foi encontrada a linha do oriente cultuada de forma particular e específica.

Frente a esta realidade foi formulada uma terceira pergunta; por quê não aparece em Goiânia de forma evidente a linha do oriente? Que fatores interferem para que esta linha seja cultuada ou não dentro do meio umbandista de Goiânia?

A resposta a estas questões norteia o presente trabalho, procurando esclarecer um aspecto da "dinâmica umbandista" em geral e da Umbanda na nossa região em particular.

A religiosidade umbandista é bastante heterogênea em suas manifestações e rituais, entende-se que a análise de apenas um único "modelo" pode levar a uma interpretação exclusivista ou relativista do fenômeno religioso umbandista. Além disto, é preciso compreender o outro⁶ através "dele mesmo, de sua lógica, de sua realidade"; para então fazer-se a correlação desta realidade com as teorias sociais (Amado, 2001).

³ Esta argumentação será melhor trabalhada e aprofundada no capítulo I.

⁴ Estas informações foram passadas por alguns líderes locais do culto e pela literatura umbandista.

⁵ Será utilizado este conceito de "astral" a partir das explicações dadas por vários líderes e praticantes do culto, em especial "Isa de Oxum" do C. E. Reino dos Orixás. Este conceito descreve a situação em que a linha do oriente não aparece "objetivamente" nos rituais,mas de uma forma subjetiva e individual, ou seja, as entidades do oriente não se manifestam incorporando nos médiuns mas apenas influenciando através de vibrações, pensamentos, energias, etc; a realização dos cultos. Esta forma de manifestação "astralizada" não é percebida por todos os médiuns e raramente pelas pessoas da assistência (clientes), por isto a sua manifestação é subjetiva e individualizada.

Neste caso o "outro" também é plural pois, existem diversas visões/concepções sobre o que é a "linha do oriente" para os próprios umbandistas. Daí a opção por ampliar o olhar do pesquisador, já que o objeto da pesquisa é em si mesmo múltiplo. Malinowski *apud* Passador (2000) afirmou que, a subjetividade implícita na relação observador-observado fica relativizada pelo "diálogo entre sujeitos ou intersubjetividade"; desta forma o pesquisador define que o objeto da pesquisa possa também ser relativizado num diálogo entre sujeitos construtores (os centros/templos pesquisados) e o sujeito observador (pesquisador). Além do mais, a umbanda enquanto fenômeno social não se apresenta isolada, cada centro/templo influencia e é influenciado por uma "rede de inter- relações" simbólicas (Cohen,1978).; que como vamos analisar é capaz de nos esclarecer sobre como são criados, mantidos e ressignificados conteúdos simbólico-culturais.

Pelas razões acima expostas, o autor decidiu pela realização da coleta de dados sobre a linha do oriente em três (03) diferentes centros/templos de umbanda na região metropolitana de Goiânia⁷. Desta forma procurou-se descrever de maneira relativista, e não particular, as características simbólicas principais da forma como se apresenta a linha do oriente na Umbanda.

A pesquisa foi realizada através de visitas irregulares (observação-participante) aos rituais de três centros/templos e entrevistas com os líderes espirituais dos mesmos⁸, no caso do Centro Espírita Umbandista João Grande,

⁶ Foi identificado neste trabalho o outro como sendo o próprio objeto de pesquisa, ou seja, os centros umbandistas e seus praticantes pesquisados.

⁷ Estes centros/templos são: C. E. Reino dos Orixás, situado no Jardim Tiradentes; o Centro de Umbanda Vovô Maria Conga, no Jardim Presidente e o C. E. de Umbanda João Grande, no Setor Coimbra; os dois primeiros no município de Aparecida de Goiânia e o último em Goiânia.

⁸ Nestas entrevistas optou-se pelo método "informal" ou seja, através de conversas desprentenciosas, perguntas, etc; aos poucos foi feita a coleta dos dados necessários. Isto porquê foi constatado que no meio umbandista de Goiânia o uso de gravador, com perguntas dirigidas,etc; acaba por "constranger" e até "forçar" respostas dos líderes religiosos.

também se teve acesso a uma "apostila" com cerca de 60 páginas e que é utilizada nos rituais de "desenvolvimento mediúnico" dos médiuns deste local. Foi realizada uma entrevista com o atual presidente da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, com o objetivo de levantar dados histórico-ideológicos sobre o início e a difusão do movimento umbandista em Goiânia, estabelecendo o papel/lugar que a linha do oriente desempenha no contexto umbandista goianiense .

O trabalho de pesquisa seguiu desta forma as seguintes etapas:

- Pesquisa bibliográfica sobre a presença de elementos simbólicos/orientais na Umbanda, bem como o processo de assimilação destes (sincretismo) pelo meio umbandista e a sua função religiosa-social.
- Observação em campo, através de visitas irregulares e ocasionais aos três centros/templos de umbanda citados e entrevistas informais com os seus líderes. Além de entrevista com o diretor da Federação de Umbanda e Candomblé no Estado de Goiás, Sr. Luís Salles.
- Confronto, análise e sistematização dos dados colhidos.

Subdividiu-se este trabalho em quatro capítulos que se complementam e que, progressivamente vão levantando a problemática suscitada à partir da própria origem da Umbanda.

No **Capítulo I** – será abordado a história/origem da Umbanda pois o campo religioso umbandista conforme será demonstrado, apresenta desde o seu início uma característica de legitimação/identificação própria de determinado grupo social. Este grupo se legitima a partir da modernidade, e passam a legitimar a Umbanda como uma "religião nacional". Desta forma, a

demonstração da tese umbandista se torna fundamental para se entender a problemática proposta.

No **Capítulo II** analisará como se dá o aparecimento da linha do oriente no contexto de legitimação de um grupo social umbandista, onde quando e como. Também será demonstrado a vinculação destes elementos orientais a determinados subgrupos específicos, que por sua vez, vão inclusive, criar a chamada "corrente de umbanda esotérica", com forte apelo oriental e universalista, o que vai de encontro a uma tendência de transnacionalização da religiosidade umbandista, que já acontece na região do chamado cone sul.

No **Capítulo III**, abordará como se apresenta a linha do Oriente em três centros/templos umbandistas de Goiânia. Como e porquê os membros destes utilizam elementos orientais em seus rituais. Se pretende demonstrar que a questão da utilização de elementos orientais, é na verdade, uma estratégia simbólica de grupos/atores sociais umbandistas em busca de diferenciação/legitimação simbólica.

Finalmente no **IV Capítulo** será analisado todos os elementos descritos nos capítulos anteriores sobre a linha do oriente, procurando demonstrar que a inclusão destes elementos simbólicos orientais se constitui na tentativa de inclusão da Umbanda (e de seus agentes) num contexto pós-moderno, onde esta forma de religiosidade brasileira tem que se confrontar, e se adaptar, a um mercado consumidor de bens simbólicos/religiosos globalizado, individualizado e transcultural. O que pode levar conseqüentemente ao surgimento de uma "outra" forma de expressão religiosa que se pretende ser diferente da Umbanda.

CAPÍTULO I

1 As “Origens” da Umbanda

Os umbandistas possuem inúmeras versões sobre a origem da sua religião. A mais difundida e aceita na umbanda, é a que remota ao seu surgimento desta 15 de novembro de 1908. Segundo a pesquisadora Thereza Saldenberg (1984), o jovem Zélio Fernandino de Moraes, com dezessete anos, filho de uma tradicional família de Neves, estado do Rio, foi acometido de uma estranha paralisia que os médicos não conseguiram debelar. Em um certo dia, levantou-se repentinamente e começou a andar, os tios (que eram padres católicos) e os médicos, nada conseguiram explicar. Um amigo da família

sugeriu que levassem o jovem à Federação Espírita de Niterói. Era dia 15 de novembro de 1908, durante uma sessão realizada que, o jovem Fernandino incorporou uma entidade espiritual que se denominava de “Caboclo das Sete Encruzilhadas”. Estabeleceu-se inicialmente uma certa confusão na corrente mediúnica, o presidente da Federação (na época José de Souza), pediu que a referida entidade se retirasse, visto o seu atraso espiritual (o que caracterizaria, na visão espírita-kardecista, o baixo espiritismo). Respondeu então a entidade manifestada em Zélio:

“Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelh o(o médium, Zélio) para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.

Julga o irmão que alguém irá assistir ao seu culto?” , perguntou , com ironia, o médium vidente; ao que o caboclo das Sete Encruzilhadas respondeu: “ Cada colina de Niterói atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei”. (SAIDENBERG, 1984,p.36):

No dia seguinte (16 de novembro de 1908), na casa do médium Zélio, milhares de pessoas se aglomeravam para assistir o “fenômeno”. Às 20 horas manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas que estabeleceu as normas básicas do novo culto que se iniciava. As sessões seriam diárias, das 20 às 22 horas, os participantes estariam uniformizados de branco e o atendimento seria gratuito. A entidade deu o nome de *allabanda* à este novo movimento religioso, porém, como consideraram que não soava vibratoriamente bem, foi modificado para *ambanda*.

Segundo Jota Alves de Oliveira (1985), chamou-se de Tenda Nossa Senhora da Piedade, o templo fundado por Zélio, do qual iniciou-se o movimento de expansão da nova religião Oliveira relata:

“Dez anos após a fundação da Tenda Nossa Senhora da Piedade, registrada com o nome de Tenda Espírita, porque não era aceito, na época, o registro de uma entidade com a especificação de Umbanda, o Caboclo das Sete Encruzilhadas declarou que iniciava a segunda parte da sua missão: a criação de sete templos, que seriam o núcleo do qual se propagaria a religião de Umbanda.

Os dirigentes recebiam esclarecimentos nas aulas de quinta-feira e, na Tenda Piedade, preparavam-se os grupos mediúnicos que iriam formar o novo templo. Assim, sucessivamente, as sete Tendias, a saber:

Tenda Nossa Senhora da Conceição

Tenda Nossa Senhora da guia

Tenda Santa Bárbara

Tenda São Pedro

Tenda Oxalá

Tenda São Jorge

Tenda São Jerônimo. ” (1985, p.43)

Nesta explicação (reconhecida como “oficial”, pelos umbandistas), se percebe uma preocupação em situar historicamente o surgimento da umbanda. Um ponto que surge e que merece destaque é o fato de situar a origem da umbanda como uma “não-aceitação” do culto pelos espíritas kardecistas. Desta forma, pode-se situar a umbanda como sendo uma vertente da religiosidade espírita-kardecista (pelo menos na sua origem!). Este aspecto vai ser retomado posteriormente, quando da análise da necessidade de legitimação (termo que aqui é usado no sentido weberiano) da umbanda dentro do contexto socio-religioso brasileiro.

2 Umbanda e Urbanização

Para se entender melhor como se deu o processo de surgimento/formação da Umbanda no Brasil, faz-se necessário analisar os fatores sócio-econômicos e culturais que provocaram o seu surgimento, pois a Umbanda é uma forma de religiosidade específica de determinadas classes sociais brasileiras e de determinado contexto sócio-econômico e cultural.

Na análise feita por Renato Ortiz, foi constatada uma relação intrínseca entre o surgimento da Umbanda e o processo de urbanização/industrialização do Brasil; ocorrido à partir da década de 30, ele diz:

“Historiadores e sociólogos consideram o ano de 1930 data da tomada do poder por Vargas como sendo o limite entre duas fases distintas da história brasileira. Até os anos 30 observa-se a desagregação do antigo sistema; o fim de uma sociedade que baseava sua produção no trabalho agrícola; depois de 1930 temos a consolidação do movimento que se esboçava desde os fins do século XIX : a urbanização, a industrialização, a sociedade de classe tornam-se realidades nacionais. “ (1991, p.31)

Segundo este autor acima citado, a Umbanda surge dentro do contexto da urbanização/industrialização das cidades brasileiras e do surgimento do sistema de classes sociais. A Umbanda é fruto destes fatores; e tem uma função dupla: de um lado ela representa para a nova classe social emergente (a classe média, intelectualizada, recém incluída no sistema capitalista/industrialista); uma resposta aos novos desafios da realidade social brasileira, onde a nova racionalidade científica/capitalista se contrapõe ao tradicionalismo que a sociedade brasileira até então vivia, representado principalmente pelos grandes latifúndios monocultores, caso das fazendas de café.

Do outro lado, ainda segundo Ortiz, a Umbanda serve de “resposta” das classes sociais brasileiras marginalizadas neste processo, a esta nova conjuntura social. A Umbanda representou para elas (e especificamente para a cultura afro-brasileira), uma possibilidade de inclusão social:

“Pode-se dizer que existe um desejo de embranquecimento que corresponde a um “ complexo de inferioridade” do negro diante do branco. Este complexo não é, entretanto, segundo Bastide, de natureza libidinosa, mas social; ele decorre da posição inferior do negro no sistema escravocrata brasileiro”. (1991,p.33)

Este “complexo de inferioridade” que Ortiz associa ao negro, é decorrente de um processo anterior a própria industrialização brasileira (Queiroz, 1985); havia um certo medo da cultura branca brasileira ser sobrepujada pela cultura negra⁹, daí o início do processo de “embranquecimento” e assim relata:

“ (...) a única salvação para os brancos, sobretudo para os brancos intelectualizados, residia na total identificação da cultura do país com a da civilização ocidental, moral, progressista, refinada..... Muito antes do decreto da abolição da escravatura, iniciou-se todo um trabalho de desenraizamento dos traços culturais africanos, numa tentativa de “embranquecer” o país, trabalho que perdurou durante muito tempo e ainda hoje encontra adeptos retardatários” (p. 74).

Portanto, se por um lado como afirma Ortiz (1991) temos uma possibilidade de “inclusão social” da cultura e das classes sociais negras ou mestiças, por outro lado, temos uma “reinterpretação” destes mesmos elementos pela cultura branca; num sentido de conferir-lhes uma inferioridade. Este é um processo nitidamente dialético, onde de um lado vamos ter a desagregação da cultura negra, como também a ocorrência de um processo de reinterpretação

⁹ Este “medo” da cultura branca é justificado pela imensa superioridade numérica dos negros em relação aos brancos no séc. XIX, isto somado ao fato do clima de apreensão surgido com o fim da escravatura (1888).

desta frente aos desafios da nova sociedade urbana/industrial. Este processo esta implícito em toda cultura popular latino-americana, como observa Parker

“Daí que este tipo de religiosidade pode ser considerado também uma forma de resistência passiva em relação à cultura dominante e modernizante oficial no plano simbólico. Todavia, também – e de forma aparentemente contraditória – este tipo de modelos religioso-populares ad extra (em relação à reprodução da ordem reinante) atuam como fatores de resignação e de alienação e favorecem assim o fatalismo global frente ao projeto dominante de modernização capitalista.” (1996; p.288):

Seguindo um caminho contrário, mas complementar, elementos das classes médias brasileiras vão procurar dentro da cultura branca (e especialmente da religiosidade kardecista) incluir elementos da religiosidade afro-brasileira. Este processo de empretecimento¹⁰ Ortiz (1991), é levado a cabo por alguns intelectuais espíritas-kardecistas, que vão se transformar na “elite intelectual umbandista”; que posteriormente vão dar forma e existência a Umbanda; Brown relata:

“Este grupo incluía membros das profissões liberais, jornalistas, pequenos comerciantes e oficiais do exército. Eram espíritas insatisfeitos e entediados com o que consideravam ser uma ênfase doutrinária superintelectualizada do Espiritismo. Isto os conduziu aos terreiros afro-brasileiros situados nas favelas ao redor das cidades. “ (1977, p.33)

Desta forma, estes autores:Ortiz (1991) e Brown (1977), definem a Umbanda como sendo criada à partir de um contexto sócio-cultural com elementos de uma “classe média-urbana emergente” que estariam “insatisfeitos” com o espiritismo kardecista, Ortiz (1977).

¹⁰ Ortiz (1991), diferencia “negro” de “preto”. O primeiro termo segundo ele diz respeito à essência negra, já o “preto” é uma forma reinterpretada ,segundo os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante, de indicar a cultura negra, como sendo inferior em relação à primeira ou atrasada.

O processo de industrialização/urbanização brasileira ocorreu principalmente na região sudeste e, especialmente no Rio de Janeiro (que era a capital federal); fator este que explicaria o fato da Umbanda ser uma religião nitidamente urbana e ter o seu foco nesta cidade:

“Não é por acaso que a Umbanda nasce no sudeste brasileiro numa região onde a urbanização, mas sobretudo a industrialização, são responsáveis pela implantação de um novo estilo de vida. Da mesma forma que também não é por acaso que, hoje, a distribuição dos adeptos umbandistas se faz paralelamente às desigualdades regionais. Onde o desenvolvimento é maior, o número de fiéis é mais elevado, onde ele é menor o número de adeptos cai.” (Ortiz, 1977,p.44)

A origem histórica da religião, descrita anteriormente, conferida ao fenômeno ocorrido com o médium Zélio de Moraes; aparece como minimizado ou destituído de importância quando analisado por certos pesquisadores do fenômeno umbandista, com Ortiz:

“(…) Umbanda é uma religião nova, e que certamente antes de 1920 não havia nenhum movimento umbandista no país. Somente nas décadas de vinte, mais intensamente nos anos 30, é que algumas tendas começam a surgir no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul.” (1991,p. 44)

Nota-se assim que, Ortiz situa o surgimento da Umbanda apenas à partir da década de 20 (coincidindo com o início da industrialização brasileira) e de 30. Porém, como foi analisado anteriormente, a Umbanda tem a sua fundação histórica em 1908; portanto, antes do período da industrialização brasileira. É o próprio Ortiz que afirma: “Um outro centro espírita, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada em 1908 em São Gonçalo, Estado do Rio , e que também praticava o kardecismo, em torno de 1930, volta-se para a Umbanda” (1991,p. 42).

Existe assim, a partir desta análise, uma contradição implícita enquanto Ortiz afirma que a Umbanda somente surgiu à partir da década de 20, e que o

centro espírita fundado por Zélio em 1908, era inicialmente de orientação kardecista; os próprios umbandistas¹¹ afirmam que foi unicamente por razões de legalidade judicial e medo de perseguição policial, que este centro intitulava-se “espírita”.

Será que existiam outras razões para que estes intelectuais espíritas-kardecistas procurassem as religiões afro-brasileiras, além das citadas anteriormente (a urbanização/industrialização) ?

Ao se analisar os rituais e a doutrina umbandista vemos neles presentes não somente elementos da religiosidade afro-brasileira, mas também da religiosidade indígena (foi descrito anteriormente que na “origem oficial”, a Umbanda surgiu à partir da manifestação do caboclo das Sete Encruzilhadas!). Portanto, existem outros elementos que levaram estes “intelectuais espíritas-kardecistas” a criarem outra religião do que os anteriormente analisados? Se não, como se explica a multiplicidade de elementos religiosos-simbólicos presentes na Umbanda, além dos meramente de origem afro ?

3 A Semana da Arte Moderna e o Movimento de Nacionalização

Convém analisar qual era o contexto cultural-ideológico em que estavam inseridos estes “intelectuais espíritas-kardecistas insatisfeitos”, que Diana Brown cita:

“(…) quando do período formativo das Umbanda na década de 20. Nesta época, indivíduos da classe média participaram ativamente no que eu chamarei aqui de “fundação” da Umbanda, ou seja, um esforço organizado para criar uma nova religião”. (1977,p. 32)

⁴ Ver na página 07 a citação de Oliveira (1985).

Boa parte da intelectualidade brasileira no final do século XIX e início do século XX, era profundamente influenciada pela ideologia positivista ¹², que, tinha sido hegemônica no processo de estruturação/formação do estado nacional brasileiro e na formação de várias instituições estatais; Giannotti relata:

“Solo mais fértil foi encontrado pelo positivismo comteano, incluindo-se a religião positivista, em países de menor tradição cultural e carentes de ideologia para seus anseios de desenvolvimento. Este fenômeno ocorreu na América do Sul sobretudo no Brasil.” (1983, p.14)

No seu livro, João Ribeiro Jr. (1991,p. 68) se verifica outra referência a esta influência do positivismo na intelectualidade brasileira da época:

“Deste modo, dominando as consciências das classes privilegiadas, o positivismo irá repercutir intensamente nas escolas, influenciando a mocidade, cuja cultura intelectual era mas literária que científica. Na época só os militares, médicos e engenheiros entregavam-se a estudos científicos.”

O espiritismo kardecista encontrou no meio da intelectualidade brasileira da época terreno fértil, em parte pelo fato da “doutrina de Kardec vinha sagrada[sic] por sua origem européia” (Machado, 1983); e em parte pelo fato do cientificismo ao tratar de questões religiosas e morais do espiritismo kardecista, encontrar respaldo na mentalidade positivista destes intelectuais.

Porém, este espiritismo kardecista desde as suas origens apresentou um processo de sincretismo com a religiosidade popular brasileira, fato este que é explícito pelo caráter terapêutico e filantrópico que o espiritismo assumiu no Brasil, o que por sua vez o diferenciou da sua origem européia, onde era profundamente marcado por um caráter cientificista (Bastide, 1989); este fato é portanto muito anterior ao aparecimento “oficial” da Umbanda na década de 20,

¹² O positivismo é uma filosofia criada por Augusto Comte(1789-1857); francês, que preconizava a racionalidade científica frente as outras formas de conhecimento da época; como a filosofia

propalado por Ortiz. Constatou-se na análise de Ubiratan Machado (1983,p.226), este fato da popularização da religiosidade espírita:

“Para Constâncio Alves o espiritismo se limitava à Federação. Mas , a esta altura, a confusão era geral. Sob o rótulo de espiritismo eram enquadradas “todas as preocupações com o além”¹³. Qualquer casa de feitiçaria ou tenda de baixo espiritismo eram equiparadas aos centros onde se seguia, com rigor, a doutrina de Kardec”.

Em outra parte de sua obra Machado retrata novamente a questão do sincretismo e da assimilação de elementos da religiosidade popular-negra, já presente desde os primórdios do espiritismo-kardecista no Brasil:

“A esta altura o espiritismo não era mais uma simples doutrina alienígena, um exotismo destinado a logo ser superado, espécie de schottish[sic] religioso. O sincretismo com as práticas religiosas de origem negra se tornara evidente. Lembremos[sic],à guisa de curiosidade, que é por esta época (1871), que Machado de Assis localiza o início de esau e Jacó, onde aparecem vários seguidores de Kardec, e , sobretudo, a Cabocla do Castelo, esplêndido tipo de espírita à brasileira.” (1983,p.105)

Portanto, se percebe que desde as suas origens que o espiritismo no Brasil foi influenciado com o contato de elementos da religiosidade negra e popular. Este fenômeno, é anterior ao processo de urbanização/industrialização ocorrido na década de 20:

“Com este acelerado processo de sincretismo, o nome espiritismo passou a abarcar uma gama imensa de manifestações religiosas, algumas bem distantes da matriz kardecista. Mas para o povo, bastava uma tintura de maravilhoso e a evocação dos mortos, para ser enquadrado como espiritismo. O quadro era confuso, sendo difícil desemaranhar os fios que entrelaçavam as várias crenças. Destacava-se, porém,. com um notável vigor, um espiristimo popular, de perfil eminentemente brasileiro. Pode-se dizer, parodiando a parábola evangélica, que havia muitos chamados e poucos escolhidos. Afinal, tudo em nossa sociedade patriarcal e escravocrata era convidativo ao mágico, às experiências

hegeliana. Para maiores esclarecimentos ver (Ribeiro, Jr. 1991) e (Comte, Augusto. 1983. *in Coleção Os Pensadores*).

paranormal” (? ,p.106-6s). quem escreveu isto, qual o autor, o que significa isto 106-6s?

Outro fator ainda contribuiu significativamente para que certos elementos da intelectualidade brasileira se voltassem para a religiosidade popular: com a Guerra do Paraguai (1864-1870), houve uma crise de nacionalismo brasileiro (Queiroz, 1985). O país se apresentava fragmentado, dividido, não somente política e economicamente, mas socialmente. No campo religioso essa fragmentação era evidente:

“O choque de três culturas fertilizava as imaginações. Ao fetichismo do indígena e ao animismo fetichista do negro somava-se a histeria do sebastianismo, que exaltava o colonizador. Nos povoados, vilas e cidades, a convivência de reinóis, mestiços, ciganos, nativos, judeus, negros e índios assumiu muitas vezes um aspecto quase de duelo mágico. O atrito racial também se revelava no terreno das crenças. A feitiçaria européia, transplantada pelo colonizador, media-se com as artes mágicas indígenas e os bruxedos do negro. Predominava o mais grosseiro fetichismo.” (Machado, 1983, p.24)

Nesta época começou a se instaurar na mente de certos intelectuais brasileiros a preocupação de uma “identidade nacional”; esta deveria dar conta da multiplicidade racial e cultural; ao mesmo tempo deveria possuir um caráter moderno, científico; que estivesse em acordo com os ideais europeus (que no caso do Brasil, eram de orientação positivista). Foi o advento da “Semana da Arte Moderna” em 1922, o ponto alto deste movimento (Queiroz, 1985).

Surge o mito das “três raças”, que formam a matriz cultural e étnica brasileira. O Brasil assume um papel de singularidade e superioridade frente ao mundo, por ser o único país a conseguir “sincreticamente” conciliar culturas tão heterogêneas. Estes intelectuais vão, direta ou indiretamente, buscar no

¹³ Machado *apud* Rio; João do. (1912, p. 173).

espiritismo popular (que já lhes era familiar) explicitar estas manifestações sincréticas (Queiroz *apud* Ortiz, 1975): E em (Queiroz, 1981) é relatado:

“Nesta perspectiva compreende-se melhor como o mais recente dos cultos afro-brasileiros , a “umbanda” , surgida por volta dos anos 20 no Rio de Janeiro em São Paulo, pode ser considerado atualmente como a única religião “verdadeiramente brasileira” (p.71)

A Umbanda portanto, dentro desta perspectiva apresentada, não somente surge como resposta das camadas sociais brasileiras e de uma “elite intelectual” frente as mudanças ocorridas no Brasil (urbanização/industrialização) e, na América Latina como um todo; à partir das décadas de 20 e 30.

A Umbanda também reveste-se de um caráter cultural, ou melhor, da formação de um identidade nacional brasileira. Fator este importante para um país que após a proclamação da República (1889) procurava criar o seu espaço internacional como nação desenvolvida e progressista. Negando e/ou reinterpretando a sua história passada de colônia escravocrata e de cultura atrasada e agrícola.

4 O Simbolismo Social Umbandista

Dentro do contexto acima analisado vamos verificar que os diversos “tipos sociais” explicitados através dos cultos umbandistas, através dos seus rituais, passam a ter uma significação/vinculação histórica-social.

O transe mediúnico não é de forma alguma estranho a mentalidade brasileira. A elite intelectual o reconhecia como válido desde o advento do espiritismo-kardecista; e as classes populares já conheciam e utilizam o transe

através das religiões de origem afro (onde o transe é largamente utilizado) e alguns cultos indígenas que também o utilizavam:

“A idéia de possessão não está vinculada somente aos cultos afro-brasileiros. Aqui, em nosso país esse fenômeno se apresenta em muitos cultos distintos que seguem princípios religiosos variados. Na verdade falar de possessão entre nós, cidadãos brasileiros, faz parte do nosso feijão-com-arroz. Não é preciso ser espírita umbandista ou membro de algum candomblé para viver submerso num mundo em que vagam espíritos, em que as interferências dos santos e das almas são permanentemente cultivadas.” (Birman, 1983,p. 8)

É através do transe que o mundo espiritual (sagrado) se manifesta neste mundo. A possibilidade deste contato entre estas duas realidades é o núcleo base de todo o ritual e da doutrina umbandista (Ortiz, 1991). Num mundo racionalizado (como se procura ser o universo simbólico umbandista), deve haver uma “solução de continuidade” entre o real e o imaginário, a vida e a morte, o real e o ideal. O Orixá e o Deus que vivem no “além” distante da vida profana e cotidiana, substituí-se a crença nas almas; sejam elas as almas de santos (como no catolicismo popular), ou as almas de “tipos sociais” universais à mentalidade mágica-popular e simbólica brasileira(Parker, 1996).

A formação e a utilização destes “tipos sociais/simbólicos” vai ser conduzida pela Umbanda como forma de canalizar de um lado, a busca por uma “identidade nacional” (projeto dos intelectuais umbandistas) e por outro, a necessidade de amparo espiritual-mágico que as classes populares precisavam para resistirem ao novo mundo urbanizado/industrializado que lhes excluía e isolava, o que Parker (1996) chama de “estratégia de sobrevivência simbólica.

Desta forma pode-se melhor entender os vários “tipos sociais” (Birman, 1983); representados nos rituais umbandistas entre eles:

a) O *Índio ou Caboclo*, simbolizando não o verdadeiro índio brasileiro, mas uma reinterpretação deste (Procópio, 1961,p. ?): “O que ocorre, ao menos em São Paulo, é uma idealização da sociedade urbana valorizando o indígena, ornando-o com traços esteriotipados que servem para justificar os rituais de uma tradição antiga e nacional.”

b) Os *Prêtos-Velhos*, simbolizando o “preto bonzinho”, ou seja, domesticado, humilde, perante a “cultura superior” do branco. Esta figura, assume ainda devido ao fato deles representarem os negros que sofreram durante a escravidão; o papel de “subversão simbólica” de santidade:

“(…).trata-se da alma de alguma pessoa, geralmente anônima (que está longe de ser exemplo de virtude moral e mística), que morreu de forma injusta, trágica ou heróica. A alma (= animita) deste personagem, mitificado na consciência popular com mártir purificado por seu sangue, segundo se crê têm um destino ambivalente: ou entra no céu sem passar pelo purgatório, ou fica vagando errante entre o céu e a terra, até cumprir as penas e pagar as culpas dos que lhe fizeram algum mal durante sua vida terrena.” (Parker, 1996, p.279)

c) Os *Erês*, simbolizam os espíritos individualizados de crianças que morreram cedo. O autor analisa que representam a crença presente no catolicismo popular de que as crianças são puras e inocentes e, portanto, “vão para o céu direto”. Outro elemento também detectado foi estar associado a figura dos *erês*. (Birman, 1997,p. 43-4): “Pouco evoluídas em relação aos adultos, não são, contudo, humildes como se exige dos escravos. São brancas e no futuro serão patrões. Por isso primam pela irreverência, além de serem exigentes e mandonas.”

d) *Exus*; estas entidades vão representar o lado contrário (a-moral) da sociedade. Demonstrando que dentro da nova sociedade urbano/industrializada

frequentemente vamos encontrar inversões de valores e comportamentos. Daí se dizer que os exus são “ os donos da rua” ,ou seja, ligados a vida profana, como o trabalho, a marginalidade, o cotidiano despersonalizado e individualista das grandes cidades, etc (Birman, 1997). Por outro lado, exu também é conhecido com o “senhor da magia”, identificando que para o crente umbandista (das camadas populares) ele faz parte de um “jogo social de interesses” do qual ele não entende ou não consegue participar (como a política, a luta de classes, as leis, etc).

Se verifica assim que dentro do universo umbandista estão representados diferentes “tipos sociais” que se representam genericamente as camadas étnicas-culturais da sociedade. De um lado, estes diferentes tipos marcam uma identidade múltipla, porém coesa da sociedade brasileira (as diversas “entidades” trabalham juntas nos terreiros e templos, debaixo de uma mesma “doutrina”). De outro lado, vemos a explicitação e a conseqüente tentativa de explicação ou pelo menos de acomodação (Parker, 1996); da nova realidade social que se apresenta as camadas populares. Um mundo complexo, altamente especializado e hierarquizado, onde diferentes e ocultas (pelos menos para as camadas populares, menos instruídas) “forças” sociais subsistem e se interagem; daí a relevância da magia dentro da Umbanda.

5. A Função das "linhas da umbanda"

Como conciliar tantas influências culturais e simbólicas num todo homogêneo? A resposta é que, a umbanda não consegue esta homogeneidade

simbólica, porém ela desenvolve um "mecanismo simbólico-ritualístico " que dá ao crente umbandista uma explicação/sentido e simultaneamente cria uma "acomodação" simbólica.

O cosmo umbandista passa a ser dividido em várias "regiões simbólicas" chamadas de "linhas ou vibrações", cada uma delas povoada por determinado tipo de entidades espirituais específicas, com características, símbolos e funções também específicas(Ortiz,1999) e (Birman, 1997). Normalmente a maioria dos autores umbandistas definem estas linhas como sendo sete¹⁴, que por sua vez se subdividem cada uma delas em outras sete e assim sucessivamente (Ortiz,1999).

Este mecanismo simbólico-ritualístico das linhas é altamente funcional dentro da umbanda, pois desta forma, entidades com características diferentes (e diferentes classes sociais) podem conviver e interagir entre si no mesmo ritual. As diferenças individuais entre as entidades de uma mesma linha, podem ser explicadas e justificadas pelo fato de cada linha possuir inúmeras subdivisões. Desta forma um "preto-velho" trabalhando na "linha de Ogum" pode ter diferenças quando comparado a um "preto-velho" trabalhando na " linha de Oxalá". Simultaneamente, este mecanismo acaba por levar a uma "especialização simbólica" pois é impossível um médium trabalhar com todos os possíveis tipos simbólicos de uma entidade dentro de uma mesma linha.

Os médiuns têm assim a possibilidade e a liberdade de "incluir elementos diferenciadores-simbólicos", particulares, sem necessariamente¹⁵ romper com a ordem ritualística (Gabriel,1985).

¹⁴ W. W. Matta e Silva, um dos mais eminentes escritores umbandistas, definem estas linhas como sendo: Linha de Oxalá, Yemanjá, Xangô, Ogum, Oxossi, Yori e Yorimá(MATTA E SILVA,1984). Como bem observou Roger Bastide apesar de outros autores darem outras classificações, este autor em particular é o mais aceito no próprio meio umbandista(ORTIZ,1999).

¹⁵ Porém como demonstrou a pesquisa realizada por Yvonne Maggie em seu livro " *Guerra de Orixá*", se um médium consegue através de suas entidades maior legitimação/diferenciação

A umbanda possibilita um individualismo simbólico-ritualístico ímpar no universo religioso, fato este, causador em nossa análise da sua heterogeneidade; porém sem perder a "coesão e o sentido", pois existem características próprias e distintas de uma entidade que pertence a uma linha em relação a outra, um "preto-velho" não pode vir como um "caboclo", se dizendo que pertence a uma linha que o "faz se manifestar" como um caboclo. Porém, devido a própria falta de uma decodificação coletiva e a possibilidade destas linhas se "cruzar ou trançar", a possibilidade de se inserir pequenos "diferenciais simbólicos" entre as entidades é praticamente infinita (Birman,1987). Usando o exemplo anterior a referida entidade "preto-velho", pode-se utilizar certos símbolos de um "caboclo", porém, sem se identificar totalmente como sendo um "preto-velho" trabalhando como "caboclo".

Como foi abordado na introdução, o presente trabalho se propõem a analisar as características simbólicas e funcionais de uma destas linhas: a linha do oriente. Nem sempre cultuada em todos os centros/templos umbandistas, ela é reconhecida pela maioria deles.

Assim, a linha do oriente na umbanda, por possuir uma especificidade ritualística própria, acaba deteminando uma especificidade ritual dos agentes sociais-religiosos que a utilizam. No próximo capítulo será analisado as causas e funcionalidade desta linha no contexto umbandista, pois como foi demonstrado, se a umbanda surge como uma forma de religiosidade popular profundamente identificado com o nacionalismo (Segato,1999). Por quê vão surgir elementos orientais que apontam para culturas que não contribuíram diretamente para a formação cultural-étnica brasileira?

simbólica que as entidades do líder espiritual do culto, este fato pode levar a um conflito ritual entre este médium(e os seus partidários) e o líder(VELHO, 1977).

6 A Dinâmica da luta Simbólica Umbandista

A partir dos fatos acima expostos, definimos a Umbanda como sendo um “campo religioso” específico dentro do universo religioso brasileiro, ou seja, um sistema simbólico que passa a assumir funções sociais e políticas dentro da sociedade (Boudieu,1974). Neste contexto, tem fundamental importância o fato da busca da racionalização e diferenciação da Umbanda em relação a outras religiões, especificamente do Kardecismo.

Para se firmar enquanto um sistema simbólico autônomo (campo religioso), a Umbanda necessitava ter rituais, ideologias, símbolos e uma origem histórica diferente e diferenciada da kardecista; neste contexto, teve fundamental importância o trabalho de uma elite intelectual de pensadores umbandistas que vão sistematizar a nova religião através de todo um discurso racionalista-ideológico, expresso em livros, palestras e Congressos Umbandistas¹⁶ Boudieu, assim relata:

“ (...) a autonomia de um campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa de início destinado aos produtores. Daí o gosto tipicamente sacerdotal pela imitação transfiguradora e pela infidelidade desconcertante, os poliônimos deliberados e a ambiguidade refinada, o equívoco, a obscuridade metódica e a metáfora sistemática.” (1974, p.39)

Desta forma se explica o fato da imensa diversidade e ambiguidade que até hoje acompanha a Umbanda, ela ainda busca a sua autonomia enquanto campo religioso específico. A maior parte da literatura umbandista se volta para

¹⁶ O primeiro Congresso Umbandista ocorreu no Rio de Janeiro em 1941 e foi fruto de todo um trabalho desta elite intelectual. Outros congressos ocorreram em 1961 e 1973. Também é relevante o número de publicações de livros umbandistas que tratam da nova religião, somente em 1960 elas somam 400 títulos (Ortiz, 1999).

os próprios umbandistas no sentido de legitimar um determinado sentido, construção e /ou interpretação do fenômeno religioso.

Neste sentido é importante destacar que, por legitimação se entende como o “saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (Berger,1985,p.42), existem diferentes tipos de legitimação, porém a religião tem o poder de “dar validade, legitimar” a instituições sociais.

Como foi analisado, a umbanda surge com a proposta de legitimar uma determinada “ordem social”, explicitado pelos ideais do movimento modernista, criando uma objetivação (justificação) de sua ideologia, como atesta Berger:

“A implicação do enraizamento da religião na atividade humana não é de que a religião seja sempre uma variável dependente na história de uma sociedade, e sim que ela deriva a sua realidade objetiva e subjetiva dos seres humanos, que a produzem e reproduzem ao longo de suas vidas, Isto suscita, porém, um problema de “engenharia social” para quem quer que deseje manter a realidade de um determinado sistema religioso, porque para manter sua religião o indivíduo deve manter (ou, se necessário, fabricar) uma estrutura adequada de plausibilidade. “ (1985. p. 61)

Esta plausibilidade aludida por Berger (1985) é sintetizada no caso da umbanda, pelo mito das três raças o qual justificaria (legítima) o fato do sincretismo e do pluralismo cultural umbandista.

Porém, a Umbanda (e conseqüentemente a sociedade brasileira) é bem mais complexa e dinâmica. No aspecto das inter-relações pessoais que ocorrem dentro do campo umbandista, outros mecanismos simbólicos estão em ação. Na nossa sociedade atual existem diferentes grupos sociais que determinam o comportamento e a identidade dos indivíduos. Cohen afirma:

“As sociedades são constituídas por uma grande quantidade de grupos de interesse, de vários tipos e tamanhos, que se confrontam, competem uns com os

outros, se aliam, se misturam e se interpenetram de forma a proteger ou aumentar a pardela de poder que detêm.” (1978, p. 86-7):

Dentro da própria matriz umbandista, que como foi analisado é formada pela união de diferentes tendências religiosas¹⁷, vão existir e interagir diferentes grupos com diferentes interesses e ideologias, o conflito por poder é portanto inevitável. O poder neste caso está diretamente ligado a capacidade de manipular e legitimar símbolos:

A estabilidade e a continuidade de um regime são possibilitadas por um complexo sistema de simbolismo que o legitima inteiramente ao representá-lo como parte “natural” do universo. (Cohen,1978,p.47)

A luta pelo poder vai ser dentro da matriz umbandista, uma luta de grupos e sub-grupos em busca de identidade e poder. A capacidade de manipular e criar símbolos diferenciados do contexto macro umbandista vai determinar o grau de eficiência simbólica destes, como atesta Conhen:

“Para operar efetivamente, um grupo precisa definir seu quadro de membros e sua esfera de atuação. Isso se consegue definindo-se sua identidade e exclusividade no campo político em que está operando. Quanto mais privilegiado for um grupo, mais esforços ele fará para evitar que homens de grupos inferiores se infiltrem em suas fileiras.” (1978, p.90-1)

No contexto umbandista, vários grupos vão disputar poder e identidade entre si, fator determinante da diversidade simbólica-ritual da umbanda. Em alguns casos, como na linha do oriente que vamos analisar no próximo capítulo, estes grupos podem assumir tal grau de diferenciação simbólica do contexto de

¹⁷ O projeto umbandista de ser uma “religião brasileira, nacional”, implica na aglutinação, ou sincretização, das diferentes modalidades religiosas brasileiras. Assim vamos encontrar lado a lado, as diferentes modalidades de cultos afro-brasileiros, kardecistas, católicos, ocultistas e até praticantes de formas de religiosidade indígena.

onde tiveram origem que passam a formar/constituir outra ordem (Cohen,1978,p.95):

“Um grupo pode desenvolver seu culto próprio ou adotar o simbolismo e a organização de um outro culto. As possibilidades de desenvolver seitas, congregações, etc, exclusivistas no quadro das religiões universais são praticamente ilimitadas e os grupos de interesse sempre fizeram isto em todas as sociedades. O desmembramento do cristianismo é bem conhecido e documentado. Mesmo no contexto islâmico ortodoxo foi possível desenvolver um sem-número de “ordens sufistas” para articular os interesses de diferentes grupos. Dentro de cada uma destas ordens, grupos rivais podem desenvolver-se, muitas vezes com base em divergências triviais quanto a detalhes rituais.”

Este fenômeno já foi amplamente pesquisado por Yvonne Maggie Alves Velho (1977), em sua dissertação de mestrado, onde ela descreveu toda a “guerra simbólica” travada entre dois grupos, representados cada um por um líder específico, na Tenda Espírita Caboclo Serra Negra, e que culminou na dissolução do grupo original em dois outros. A importância da figura do líder na estruturação destes grupos é fundamental, pois são eles (os líderes) que efetivamente fazem a manipulação simbólica (Cohen,1978), ou de uma outra perspectiva fazem a inserção/transformação de elementos simbólicos privados em públicos (Gabriel,1985). Os espíritos, através da incorporação, fazem a legitimação destes símbolos novos trazidos pelo líder; pois representam o sagrado:

“A forma mais comum de introduzir elementos personalizados é a de expressá-los através de ações desses espíritos (...). O médium e líder bem-sucedido, contudo, é o que domina a prática pública e é capaz de introduzir com sucesso, aspectos privados. “ (Gabriel, p.223 e 235)

Desta forma, através de uma pessoa (líder) surge grupos diferenciados dentro da matriz umbandista que acabam por criar novos rituais e símbolos exclusivos, fator responsável pelo dinamismo e multiplicidade da religiosidade umbandista:

“No quadro de nossa análise, a decisão de separar parece surgir, ou pode acontecer, quando o médium for capaz de equilibrar os elementos públicos e privados de maneira suficientemente eficaz para reunir um grupo de clientes, mesmo que sejam dois ou três. Isto pavimenta o caminho para o início de um novo centro. “ (Gabriel,1985, p.237)

Novos centros e grupos estão continuamente surgindo e desaparecendo, a presença de elementos orientais na umbanda indica não somente mais um processo de exclusivismo de um grupo mas também, em alguns casos, de diferenciação de grupos do próprio campo umbandista e não somente de dentro deste contexto, como vamos analisar.

CAPÍTULO II

1 A Busca da Ancestralidade Umbandista

Como foi descrito no capítulo anterior, existe por parte dos intelectuais umbandistas uma forte idéia de designar a Umbanda como uma “religião brasileira”, ou seja, uma identificação desta com a idéia do nacionalismo que certos elementos da recém formada classe média brasileira pretendiam formar; estas idéias são trabalhadas exaustivamente ao longo de toda a obra de Ortiz (1999).

Porém, por ocasião da realização do Primeiro Congresso Umbandista em 1941, na cidade do Rio de Janeiro, começou-se a delinear-se a idéia de uma “ancestralidade mítica” umbandista. Como nos afirma o escritor umbandista Jota Alves de Almeida:

“Perguntamos aos Conselheiros do CONDU (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda) se não seria providencial nomear uma comissão para investigar junto aos Espíritos de maior responsabilidade, quanto às razões da Umbanda em Terras do Cruzeiro do Sul, lembrando , inclusive, que a Doutrina Espírita foi revelada por uma plêiade de Espíritos Superiores – e na Umbanda estão usando a fórmula inversa, que nos dizem? Não existirão umbandistas e Espíritos capazes de nos revelar algo mais?: Algo mais que é pesquisado pela maioria, pela ramo, esmiuçado principalmente através da literatura especializada, digna naturalmente de acatamento. “(1985,p. 24 -5)

Este autor verifica então que, desde 1941, data do Primeiro Congresso Umbandista, elementos da intelectualidade passaram a “investigar” uma pretensa “origem” ancestral da Umbanda:

“Assistimos com muito otimismo aos trabalhos do CONDU; Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda, um esforço a mais daqueles que têm sido tentados desde 1941 com um punhado de homens de boa vontade, num desejo de unificação, de aprimoramento geral;” (Almeida, 1985,p.24 –5):

Esta busca de uma “ancestralidade umbandista” já demonstra uma tentativa de diferenciação da Umbanda do contexto simbólico-estrutural espírita kardecista¹⁸; um fenômeno que Cohen define como sendo um mecanismo utilizado por grupos pequenos que buscam a sua estruturação social:

“Em muitos casos , grupos de status, religiosos ou étnicos afirmam serem descendentes de um mesmo ancestral, sem entretanto preservar uma genealogia específica de validação. Estes grupos tendem a ser fortemente endógamos, podendo seus membros conseqüentemente pretender que se originam de uma estirpe comum. Meyer Fortes (1959) se refere a isso como “descendência bilateral”. Ela é um mito frequentemente utilizado em combinação com outros mecanismos simbólicos , cujo objetivo é garantir a identidade e exclusividade de tais grupos.” (1978; p. 93)

A Umbanda busca a partir desta data (1941) o seu exclusivismo simbólico, diferenciando-se do espiritismo kardecista, através de uma ancestralidade formadora. Como nos relata o próprio Alves Oliveira (1985), neste primeiro Congresso, surgem duas possíveis explicações da ancestralidade umbandista: uma delas encabeçada pelo Dr. Cavalcanti Bamdeira que remete à Umbanda uma origem africana, ligada ao culto da *Kimbanda*; a outra versão é oriental, encabeçada por Diamantino Coelho

¹³ Como foi descrito anteriormente das suas pretensas origens em 1908 até este Congresso em 1941, a Umbanda sofreu inúmeras perseguições, tanto pelo governo de Vargas, como pela própria igreja católica. A sua identificação como sendo um “culto espírita”; foi uma forma usada inicialmente pelos umbandistas para escapar destas perseguições.

Fernandes, que explica a própria origem da palavra Umbanda como tendo origem no sânscrito e estando ligada as “mais antigas e respeitáveis filosofias orientais”:

“ (...) as Atas publicadas do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda ocorrido no Rio em 1941 (Anom, 1942) e que representam a primeira grande tentativa, por parte deste grupo, para codificar o ritual e a ideologia, continham diversas afirmações muito claras sobre a origem da Umbanda. Estas origens não eram atribuídas nem ao Brasil, nem à África negra, mas às antigas civilizações desenvolvidas da Índia ou do Egito.(...) Estes umbandistas pioneiros ansiavam por localizar as origens da Umbanda na respeitabilidade das grandes tradições místicas do mundo e encaravam com sua missão salvar a Umbanda das influências negativas associadas ao seu passado africano, purificando-a de suas práticas africanas. . “ (Brown, 1977,p.34)

A medida que a Umbanda crescia em termo de legitimidade social e número de praticantes no Brasil, aumentava também o desejo de diferenciação simbólica da nova religião. Os mesmos elementos que serviram anteriormente para identificar a Umbanda como sendo uma “religião nacional”, no caso específico a herança africana-ameríndia, agora, passam a ser “separados/excluídos” deste contexto simbólico-ritual, para poder ser aceita no meio da classe média brasileira. Era necessário “purificar” os rituais desta “herança” africana e ao mesmo tempo buscar uma ancestralidade-legitimidade superior, diferente da legitimidade do cientificismo europeu kardecista (Queiroz,1988).

Dentro do universo simbólico umbandista começam a se delinear diferentes “níveis de participação” simbólica, em razão do exclusivismo de diferentes segmentos da classe média e da intelectualidade brasileira. Este fenômeno é próprio de grupos sociais que procuram maior participação/legitimidade político, econômico e simbólica, como atesta Cohen:

“Quanto mais privilegiado for um grupo, mais esforços ele fará para evitar que homens de grupos inferiores se infiltrem em suas fileiras (...) . As relações entre os diferentes membros no interior do grupo são estabelecidas em termos de genealogia (...). Muitos grupos de interesse se diferenciam pela manipulação de crenças e práticas rituais.” (1978,p.90- 5)

O Oriente passa a ser usado dentro do contexto umbandista como um elemento de diferenciação de grupos específicos, surgindo assim, uma modalidade de Umbanda profundamente influenciada por elementos pretensamente “orientais”; a Umbanda Esotérica e/ou Oriental:

“A fase do Caboclo 7 Encruzilhadas veio preparar o advento do portentoso trabalho do Pai Guiné, através de seu médium, o Mestre W. W. da Matta e Silva. Nesta fase o Movimento Umbandista se solidificou, pois fortes foram os conceitos expostos pelo grande Mestre. Tivemos uma fase áurea dentro da literatura Umbandista, onde, como estrela de máxima grandeza, surgiu a obra literária de Matta e Silva. Sua literatura é revolucionária, seus conhecimentos transcendem tudo o que havia até então sido escrito. Toda ela é calcada no bom senso e na lógica. Mostra-nos e ensina-nos os aspectos mais profundos, o lado esotérico do Movimento Umbandista, a par de induzir à abolição de certos rituais anacrônicos e nefastos.” (Neto, 1997,p. 27)

Os próprios umbandistas, em seu contexto "macro", vão validar esta “superioridade” simbólica-social dos elementos ligados ao Oriente. Apoiados na teoria do evolucionismo espiritual (lei do Karma), que já era validada anteriormente pela doutrina espírita, a mobilidade e a diferenciação social que passam a se fazer presente na sociedade brasileira (com o advento do capitalismo industrial) encontra a sua justificação/explicação na estrutura simbólica-doutrinária umbandista (Ortiz; 1991).

Desta forma a utilização de elementos “orientais” e o próprio surgimento da Umbanda esotérica, apontam em nossa compreensão para uma evolução e um exclusivismo espiritual de um grupo umbandista específico em busca de

legitimação e identidade social; como vemos abaixo ([http:// intermega.globo.com/filhode xangô](http://intermega.globo.com/filhode_xangô)):

“Finalmente, temos a influência da filosofia oriental no que diz respeito à aura, aos chacras, às imantações e no reforço dos conceitos de karma e reencarnação que já tinham sido adotados através do espiritismo.

A influência oriental é quase um retorno às origens, uma vez que as grandes religiões modernas têm sua origem no oriente, principalmente no antigo Egito, no Tibet e na Índia, berços do profundo conhecimento religioso e filosófico oriental. Fecha-se o círculo e surge a Umbanda, produto de concepções religiosas de muitos povos e nações, orientada dos planos espirituais superiores, que visa o bem-estar físico, mental e espiritual dos seus filhos e daqueles que a procuram.

A Umbanda é, portanto, o produto de uma evolução religiosa. Suas origens encontram-se nas filosofias orientais, fonte inicial de todos os cultos do mundo civilizado. E a sua implantação, em nossa terra, deu-se com a fusão das práticas, dos conceitos e das crenças dos negros, do branco e do índio”

Nossa hipótese é que o oriente é um campo simbólico utilizado e construído dentro do meio umbandista para validar o exclusivismo ritual de determinados grupos criando um referencial simbólico próprio e, também influenciando na formação de uma “nova Umbanda”; a chamada Umbanda Esotérica ou Iniciática; que vai ter na figura de W. W. da Matta e Silva e de F. Rivas Netto, os seus principais representantes. Posteriormente, será retomado este assunto, porém, no momento, o importante é descobrir "de onde" foram retirados os elementos que deram sustentação teórica-simbólica para a construção do conceito de oriente umbandista.

2 O Conceito de “Oriente” no Brasil

O conceito de “oriental” não é exclusivo da Umbanda, ele já existia de certa forma no imaginário popular brasileiro e dentro do próprio espiritismo-kardecista; que como visto influenciou profundamente a doutrina Umbandista (Corrêa, 1999).

A gênese racial-étnica brasileira é marcada pela mistura de elementos da raça branca (português), da África negra e do ameríndio. Porém, o universo cultural brasileiro é bem mais rico do que o proporcionado pela interpretação do mito das “três raças”. Apesar de não ter ocorrido migrações significativas de indivíduos de culturas orientais para o Brasil, existe uma influência cultural-oriental que remonta desde os tempos do Brasil-colônia.

Segundo Gilberto Freyre (1936), vários valores e costumes orientais foram assimilados pela cultura brasileira, em parte, devido ao fato do Brasil ser uma espécie de entreposto comercial entre o Ocidente (Portugal) e a Índia (Goa), como vemos nas p. 432 e 439-440:

“Economicamente o Brasil e o Oriente haviam se aproximado a ponto do comércio regular e irregular entre os dois ter se constituído, durante a era colonial do Brasil, numa das bases mais sólidas do sistema agrário e patriarcal brasileiro (...). Lindley informa dos navios ingleses que no século XVIII se destinavam às Índias Orientais, à China e a outras terras do Oriente que, devido à viagem extremamente longa, viam-se quase sempre obrigados a tocar em portos intermediários para reabastecimento de água e de alimentos frescos e para reparar as pequenas consequências de acidentes acontecidos durante a primeira metade da viagem. E sucedia que Pernambuco, a Bahia e o Rio de Janeiro se apresentavam como portos intermediários convenientes pela facilidade de boas provisões.”

Gilberto Freyre continua nesta sua obra a fazer um sem número de análises de costumes e produtos orientais que foram trazidos para terras

brasileiras e assimilados; muitos desses até hoje em moda, como por exemplo: o hábito de sertar-se de pernas cruzadas, o de bater palmas na frente das casas, o uso de cores fortes e vivas, o hábito de permanecer nas varandas e quintais das casas, etc.

Os ciganos, povo de origem supostamente oriental (Filho, 1981), que vieram para o Brasil expulsos de Portugal, segundo consta no Alvará de 20 de outubro de 1760, têm um quinhão importantíssimo na formação do imaginário brasileiro.

Existe uma contribuição, ainda não estudada, de uma possível ligação entre o "povo Cigano" e a "linha do Oriente"¹⁹. Porém, se deduz que o "oriente umbandista" ultrapassa simbólicamente a "linha dos ciganos". É claro que a contribuição destes povos para a formação da cultura brasileira não pode ser menosprezada, e em nossa análise verificamos que, eles constituem uma "ponte" para a formação do conceito de Oriente da Umbanda, onde eles se apresentam como sendo os "agentes simbólicos" que trouxeram o Oriente para o Brasil.

Alguns autores, inclusive, declaram que a contribuição cigana na cultura popular brasileira é menosprezada, sendo bem maior do que se supõem, conforme podemos verificar no depoimento de Mello Moraes Filho de 1843:

"Um fator porém, com o qual nunca contamos – o cigano – parece-nos aí representar o principal papel, mas de acordo com a índole e tradições da raça, com seu caráter misterioso e remoto (...). Em todo caso, o que cumpre estabelecer é que na criação informe de nossa teogonia nacional destacam-se quatro individualidades: - o caboclo, o português e o negro – dominando no degrau mais elevado a cigana que lê a sina, que possui um ritual completo de oráculos, pragas exorcismos." (1981, p. 44 -5)

¹⁹ Segundo a "mãe-de santo" Alaci Lustosa de Araújo, do Centro Espírita Umbandista "Joaão Grande" existem dentro da linha dos ciganos uma divisão entre aqueles que "são orientais e outros que não são.....".

Com o tempo, segundo este autor, as famílias ciganas vindas para o Brasil (cujo número nenhum dos autores por nós estudado ousou determinar); foram se integrando à cultura local e as atividades econômicas, a ponto de serem chamados para integrarem os festejos da corte por ocasião do casamento de Dom Pedro com Dona Leopoldina (Gasparet, 1999).

Finalmente, contribuindo também para a formação da idéia de “oriente” no Brasil, temos a própria contribuição européia. Primeiramente, o oriente (geograficamente) era um lugar mítico para a mentalidade ocidental, lugar de riquezas, de mistérios e de perigos, um lugar mágico por excelência (Said, 2001, p. 73):

“Nas profundezas desse palco oriental está um prodigioso repertório cultural cujos itens individuais evocam um mundo fabulosamente rico: a Esfinge, Cleópatra, o Édem, Tróia, Sodoma e Gomorra, Astartéia, Ísis e Osíris, Maomé e dúzias mais; cenários, em alguns casos apenas nomes, meio imaginários, meio conhecidos; monstros, demônios, heróis; terrores, prazeres e desejos. A imaginação européia nutria-se extensivamente desse repertório: entre a Idade Média e o século XVIII, (...)”

Também o espiritismo-kardecista contribuiu para a difusão da idéia de um “oriente mágico” para o imaginário popular brasileiro. Certos conceitos kardecistas, como “ karma”, “chacra” , “kundalini”; permeiam toda a doutrina e acabaram por influenciar a Umbanda (Corrêa, 1999).

Um autor em particular, merece maior atenção dentro deste contexto: “Ramatis”. A obra de “Ramatis”, um suposto espírito oriental ²⁰que se manifesta através da mediunidade do médium Hercílio Maes; faz uma verdadeira apologia do Oriente e de suas tradições junto ao espiritismo. As concepções e idéias de

²⁰ Segundo informações disponíveis no site http://umbanda.sites.uol.com.br/o_que_eh_a_Umbanda.htm; Swami Sri Ramatis nasceu na

Ramatis, provocaram muita discussão dentro do meio espírita-kardecista, sendo banida pelos kardecistas mais ortodoxos. Conseqüentemente os umbandistas vão se utilizar das idéias presentes ao longo de toda a obra de Ramatis, pelo próprio fato desta obra ser considerada “espiritualista” e não propriamente espírita; e também pelo motivo de aparecer na sua obra “Missão do Espiritismo” (MAES, 1967); especificamente ao longo de todo o capítulo IX, onde Ramatis faz uma acurada análise da Umbanda.

Ao mesmo tempo em que ele (Maes, 1967) identifica a Umbanda como sendo portadora de “conhecimentos ancestrais” das principais religiões e filosofias do oriente; ele observa a necessidade de “separar” determinados elementos fetchistas ou africanistas, presentes ainda na Umbanda e que impedem o seu progresso como uma “religião superior”.

Finalmente, outra fonte na qual muitos umbandistas usam como referência para a identificação da Umbanda/Oriente, é a obra da escritora Chiang Sing²¹ denominada “Mistérios e Magias do Tibete”, que é o relato de uma viagem feita a vários mosteiros tibetanos e onde a autora faz diversas comparações entre rituais tibetanos e umbandistas (Sing, 1989,p.10,55,95):

“Esses seres encantados ou elementais têm grande semelhança com a crença e os ritos umbandistas do Brasil, onde os verdadeiros orixás são sempre encantados que nunca encarnaram e os exus vêm a ser muito parecidos com os Tisas – demônios ou semideuses tibetanos. (...) O traçado destes círculos mágicos é curioso e lembra muito o traçado dos pontos umbandistas do Brasil. (...). O Brasil e o Tibete parecem ser as duas partes do mundo onde os contatos com Agartha²² podem ser feitos mais facilmente.”

Se verifica, assim que, a síntese destas inúmeras fontes de simbolismo-oriental, deu origem a uma “construção” do conceito de um “oriente” mágico,

Indochina no século X e foi um eminente mestre de várias tradições orientais, com o Bramanismo e o Budismo.

²¹ Chiang Sing é o pseudônimo de uma escritora e jornalista brasileira, da qual não conseguimos descobrir o seu nome verdadeiro.

milenar e portanto, a origem de todas as tradições e culturas, inclusive a própria cultura européia. É este “oriente” heterogêneo, misterioso e acessível para poucos que, será utilizado pela Umbanda.

3 Umbanda Esotérica, a estruturação de um grupo

A Umbanda Esotérica e/ou a Iniciática²³ representa o ápice do processo de diferenciação de um certo grupo umbandista em relação ao universo macro-umbandista. Sua principal característica é uma complexa codificação da Umbanda em termos de uma simbologia oriental, o que é feito em diversos livros publicados. O Oriente abordado por estes intelectuais da Umbanda Esotérica, está pautado também em tradições ocultistas/européias, como a teosofia, a maçonaria, e outras tradições (Correa, 1999).

Oliveira Magno, Emanuel Zespo e principalmente W. W. da Matta e Silva²⁴ lançaram as bases da Umbanda Esotérica e/ou Oriental, em que identificaram a Umbanda com o conceito de “Aumbhandam: conjunto de leis divinas”²⁵. O principal discípulo de W. W. Mata, Rivas Neto continuou a obra do seu mestre e criou algumas inovações, fundando o que ele chamou de “Umbanda Iniciática”:

No momento, tendo uma grande repercussão em meio a determinados grupos da classe média da região sudeste do Brasil, onde, conta com vários

²² Agartha, segundo a autora, é um mundo mágico subterrâneo onde vivem diversos mestres espirituais.

²³ Esta distinção é feita por alguns autores umbandistas e por outros não.

²⁴ Também conhecido como Mestre Yapacany, ao longo de sua vida (1917-1987) publicou 08 livros, nos quais lançou os fundamentos da Umbanda Esotérica.

²⁵ Segundo estes autores a Umbanda é o reapparecimento em "terras brasileiras" o milenar culto oriental/atlante da AUMBANDHA, palavra sânscrita que significa "ao lado de Deus". Para estes autores a AUMBANDHA é um sistema científico-mágico-filosófico, que sintetiza todas as religiões e filosofias orientais/ocultistas.

"templos" e até mesmo de uma "faculdade de teologia umbandista" (in: *www.umbanda.etc.br*). A grande preocupação com a "codificação" desta corrente da Umbanda indica um processo de secularização e racionalização, o que vamos comprovar pela grande quantidade de livros publicados (racionalização), pela criação de uma faculdade para a formação dos agentes religiosos (formação de corpo sacerdotal) e a preocupação em "revestir" todo o seu discurso com conceitos e teorias pseudo-científicas e pseudo-filosóficas (legitimação pelo discurso convergente com instituições legitimadoras). Segundo Weber (1991) estes são indicativos da formação de uma classe sacerdotal e da tentativa de secularização e racionalização de um grupo religioso.

Este segmento define a Umbanda Esotérica como sendo uma "evolução histórica-espiritual" natural e programada pelas "hierarquias superiores"²⁶; relegando as outras manifestações da religiosidade umbandista um papel funcional no processo de implantação da religião no país, porém já superadas simbólica e ritualisticamente estando em vias de desaparecimento/superação (Neto, 1997,p.27):

“Tivemos [sic] uma fase áurea dentro da literatura Umbandista, onde, como estrela de máxima grandeza, surgiu a obra literária de Matta e Silva. Sua literatura é revolucionária, seus conhecimentos transcendem tudo o que havia até então sido escrito. Toda ela é calcada no bom senso e na lógica. Mostra-nos e ensina-nos[sic] os aspectos mais profundos, o lado esotérico do Movimento Umbandista, a par de induzir à abolição de certos rituais anacrônicos e nefastos²⁷.”

²⁶ Estas Hierarquias Superiores são uma espécie de confraria de espíritos desencarnados, com altíssimo grau de evolução espiritual, que segundo eles formam uma espécie de "governo oculto" do mundo.

²⁷ Esta referência a rituais anacrônicos e nefastos são aqueles ligados à matriz africanista, segundo o autor, como o sacrifício de animais, o transe violento e descontrolado, o uso intensivo de imagens, etc.

Este fenômeno aponta para uma tentativa de “universalização” da religiosidade umbandista, porém sem perder o seu caráter de religião nacional. Entra em cena o mito da transformação do Brasil em um país que vai dirigir espiritualmente a humanidade no terceiro milênio. E a Umbanda Esotérica vai ser a religião universal que encontrou no Brasil todas as condições para o seu surgimento/desenvolvimento (Gomes,1989,p.144):

“Tão grande identificação nos ritos e práticas mágicas de civilizações grandemente distanciadas entre si, leva a mente indagativa a buscar a razão e o denominador comum desta semelhança.

Seguindo um raciocínio analítico e isento de preconceitos, se chegará à conclusão mais lógica e que mais se aproxima da Verdade, de que eles se baseiam em princípios Universais.”

Este processo de universalização das raízes da umbanda vai encontrar em W.W. Matta e Silva e Rivas Neto toda uma "construção mítica-histórica" da ancestralidade umbandista, vinculando-a tanto as grandes tradições religiosas ocidentais quanto orientais; o Brasil e a sua religião (a umbanda) são o ápice de todo um processo histórico-espiritual de ecletismo universal (VIDE ANEXO I).

Rivas Neto, o maior representante da Umbanda Esotérica na atualidade, assim define o futuro e a missão do Movimento Umbandista (Neto, 1997, p.191-97):

“Urge que velhemos a discutir, mesmo que superficialmente, a maneira de nos adaptar-mos (grifo nosso) aos "Novos Velhos Tempos", à "Nova Era" que precisa eclodir. (...) O Movimento Umbandista é, porque sempre foi e será, o polo unificador de todas as etnias. É a Religião Primeva, sendo pois de todas as eras. Preconiza a unificação dos povos, uma Pátria, uma só língua, no sentido de igualdade em todos os âmbitos da FRATERNIDADE UNIVERSAL, a grande indutora da renovação pelo perdão e não pelo recrudescimento do ódio, da luta, do egoísmo.”

Esta universalização da Umbanda, remete simultaneamente a uma “volta as origens ancestrais/orientais” e também, a uma adaptação de todas as etnias e culturas, a identidade religiosa umbandista/brasileira. Este fenômeno, representa segundo Segato (1999), o processo de “glocalização”, ou seja, da criação de uma identidade nacional-umbandista frente ao novo panorama cultural representado pela globalização. O fato das entidades da Umbanda Esotérica, mesmo sendo orientais, sempre se apresentarem dentro dos esteriótipos de “tipos sociais” brasileiros, como os caboclos, pretos-velhos e crianças, demonstra esta afirmação (Matta e Silva, 1984).

4 Caracterização simbólica da "linha do Oriente"

Fazer a caracterização de qualquer aspecto da religiosidade umbandista é praticamente impossível, pois a diversidade e a singularidade ritual-simbólica são traços essenciais da Umbanda (Birman, 1973). Bastide confirma esta característica da Umbanda e a explica como sendo um fato decorrente do seu processo de auto-construção permanente:

“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 ou a astrologia.” (1989, p.440)

A citação que Bastide faz da tendência de certos subgrupos umbandistas para a magia ou a astrologia, nos aponta para a presença de “elementos orientais” na umbanda. Infelizmente, ele não percebeu, ou não mencionou, que

estas influências iriam determinar o surgimento de uma linha específica da umbanda, a linha do oriente.

A presença de uma "linha do oriente" dentro dos rituais umbandistas está longe de ser um fato universal à religião. Alguns autores umbandistas não fazem nenhuma menção a existência desta linha (Felix,1965; Ribeiro, s/d ; Freitas e Pinto,1955; Sales,1984), outros por sua vez, dedicam várias páginas de suas obras à caracterização desta.

Como obsejou Norton F. Corrêa, pelo menos em Porto Alegre e São Luís do Maranhão ele constatou uma grande influência da linha do oriente nos rituais (Corrêa,1999). Também Yvonne Maggie, em sua pesquisa realizada na "Tenda Espírita Caboclo Serra Negra", no Rio de Janeiro, registrou a referência a uma "linha do oriente" durante o conflito ritual ocorrido (Velho,1977).

A quantidade e variedade de obras e referências a linha do oriente que encontramos na literatura umbandista é imensa. Neste trabalho não vamos "adotar" uma das muitas definições sobre o que é a linha do oriente, a nossa proposta se prende a descrição das inúmeras concepções e características atribuídas a esta, determinando assim, a sua dinâmica e não as suas especificidades. Pois como afirma Birman (1983,p.94) o ritual umbandista pode ser caracterizado pelas "tendências e não cultos que estabelecem fronteiras rígidas nesse conjunto de práticas religiosas da umbanda".

De forma genérica podemos, e para fins explicitamente metodológicos, determinar duas tendências na forma como se apresenta a linha do oriente na umbanda: a primeira e a mais comum, é a que vamos definir como "linha do oriente cruzada". Nesta forma, os elementos (e as entidades) orientais aparecem de forma implícita nos rituais, ou seja, são adotados alguns símbolos orientais

porém, as entidades/espíritos propriamente orientais não se manifestam através do transe mediúnico e sim, na forma de entidades de outras linhas, como pretos-velhos e caboclos; um fenômeno que os próprios autores umbandistas definem como sendo o “cruzamento de linhas” (Birmam,1983 e Gabriel,1985).

Esta característica da linha do oriente cruzada vai determinar que entidades comuns da umbanda (como pretos-velhos e caboclos) apresentem pequenas “diferenciações simbólicas”, nos seus tipos sociais básicos. Desta forma, a umbanda consegue conciliar a presença de elementos simbólico/culturais diferenciados (no caso orientais) sem provocar conflitos com o projeto de formação e construção do mito nacionalista das três raças, que como foi analisado, foi determinante na legitimação da umbanda enquanto religião nacional. No Jornal “Umbanda Hoje”, se encontra uma explicação sobre a presença da linha do oriente na umbanda que confirma esta análise:

“Observamos, portanto, que espíritos que tiveram vida corpórea nas regiões orientais do globo terrestre, já estavam cerrando fileiras na religião de Umbanda. São de elevado senso espiritual e moral, e na maioria das vezes se apresentam nos terreiros sob a roupagem fluídica de Pretos-Velhos ou Crianças, vestimentas que mais se adequam a sua missão dentro de nossa religião.

Os espíritos orientais vieram à Umbanda com a missão maior de humanizarem corações endurecidos, de fecundarem no mental das pessoas os reais valores espirituais, morais, éticos e de comportamento, em consonância com os ensinamentos do Mestre Jesus.” (2000,[site](#))

Conforme se verifica, a necessidade de “adequação “ das entidades orientais a roupagem fluídica dos pretos-velhos, crianças e caboclos, significa uma “adequação” da linha do oriente a proposta de uma identidade nacionalista da Umbanda, sendo utilizada pela chamada Umbanda Esotérica, que como

vimos, procura conciliar a universalização da religião com a formação de uma identidade nacionalista.

Neste mesmo artigo, acima citado, também vamos encontrar a seguinte referência a linha do oriente:

“Aproveitamos o presente tema para esclarecermos a médiuns e assistentes que em alguns terreiros, por conta de supostas atividades de espíritos de origem oriental, alguns "médiuns" dizendo-se manifestados por estes espíritos, estão se colocando em posição de mãos e pés cruzados, ou seja em posição de meditação ou de Lótus, usando turbantes e sentados em tapetes coloridos, num verdadeiro espetáculo teatral, atraindo assim os descuidados. Os orientais não têm o mínimo interesse e necessidade de se apresentarem de tal forma. Infelizmente virou moda para alguns vaidosos dizerem aos quatro cantos que trabalham com espíritos orientais. Fiquem atentos.” (2000, [site](#))

Neste trecho, de forma normativa e didática, se esclarece que a linha do oriente não deve apresentar nenhum caráter diferenciador simbólico em relação as outras linhas. A caracterização da linha do oriente não se faz, neste caso, de forma simbólica mas, de forma ética e conceitual: “São de elevado senso espiritual e moral” (Umbanda Hohe, nº 6, 2000). Desta maneira pode ser atribuída a qualquer entidade que se manifeste nos rituais, como sendo “cruzada com a linha do oriente”, sendo praticamente impossível diferenciar uma entidade “normal” de outra “cruzada com o oriente”.

A outra forma com a linha do oriente manifestada na umbanda é aquela onde os elementos simbólicos orientais (e as entidades que a compõem) se apresentam de maneira explícita, ou seja, entidades orientais incorporam nos médiuns e manipulam instrumentos e objetos simbólicos-orientais.

Como na umbanda se utiliza o conceito de “pureza” como sendo “fidelidade a uma tradição” (Birman, 1983, p.89), e, como se construiu toda uma tradição/ancestralidade em torno do “oriente”, vamos designar esta forma de

manifestação da linha do oriente como sendo “pura”. Também a mãe-de-santo D^a Lia de Iansã²⁸ em entrevista, definiu a linha do oriente como sendo “uma linha pura”.

Por trazer “diferenciações simbólicas” esta forma de manifestação da linha do oriente apresenta características variadas, heterogêneas. Por exemplo, Cecília Zardini²⁹ uma autora umbandista de Goiânia, define em seu livro "Umbanda" a linha do oriente como sendo (Zardini,1983, p. 50):

“É a linha das falanges de Caridade e Elevação. São encarregados de "desvendar aos habitantes da Terra, coisas desconhecidas". São os grandes Mestres do Ocultismo (esoterismo, cartomancia, quiromância, astrologia, numerologia, etc), da Magia Mental e da Alta Magia (...). Apresentam-se como Magos, Reis, Sábios, Feiticeiros, Sacerdotizas, Cientistas, Médicos, etc. e crianças.”

Esta mesma autora, em outra parte do seu livro, mostra como a linha do oriente se subdivide em outras sete falanges, cada uma delas representando um "povo oriental" como os Indus, os Marroquinos, os Japoneses, etc (VIDE ANEXO II). Culturas e sistemas religiosos-simbólicos orientais diferentes e até rivais entre sí, como o hinduísmo e o islamismo, se apresentam juntos, porém, sem se misturar. Aparentemente unitária, a linha do oriente traz internamente divisões e diferenciações (como na vida real) que se manifestam através das suas falanges, sub-falanges,etc.

Vera Braga de Souza Gomes ns esclarece em seu livro a forma com se manifesta estas entidades orientais:

²⁸ No capítulo III vai ser analisado as características específicas da linha do oriente em nossa região, e neste contexto o centro desta mãe-de-santo vai ser abordado em profundidade.

²⁹ Infelizmente não conseguimos saber maiores detalhes sobre a autora. Apenas que morava (ou mora) no setor Riviera, em Goiânia e que além de umbandista ela também se dedicava a comercialmente confeccionar mapas astrológicos e dar orientações sobre numerologia. Ela não é ligada ao movimento umbandista de Goiânia e estas informações sobre a mesma foram repassadas através do sr. René Brunet, músico e presidente da "Fundação Projeto Aquarius",

“Solicitam um ambiente de silêncio, reserva, iluminação suave e previamente depurado com ervas aromáticas. Os médiuns que deverão incorporá-los são orientados no sentido de se absterem de carene, álcool e mesmo de relações sexuais, nos dias de trabalho, sendo aconselhados a elevar o pensamento para coisas puras e belas, a fim de facilitar a sintonia para a incorporação.

(...) Esta falange traz a sabedoria oriental, transmitindo-a porém ao sabor da mente ocidental. A magia que pratica, apesar de não envolver grandes aparatos e, exteriormente, parecer simples e inócua, possui grande poder e é profunda no sentido esotérico” (1989,p.106)

Interressante registrar nesta citação que, as entidades do oriente trazem em sí também um diferencial simbólico/comportamental. Este ambiente acima referido de silêncio, de penumbra e introspectivo é bastante contrário ao ritual umbandista convencional onde, normalmente é marcado pelo som dos atabaques, danças, uso abundante de fumo, bebidas alcoólicas, etc. A indicação de abstenção de relações sexuais é aparentemente contrária ao forte apelo erótico que certas entidades da umbanda, como os exus e pombas-giras, fazem.

Percebe-se que, a especificidade simbólica requerida pela linha do oriente vai necessitar de um ambiente também específico, conseqüentemente os médiuns e centros/templos que cultuem esta linha serão diferenciados em relação ao contexto "macro" da umbanda. Esta diferenciação simbólica da linha do oriente também pode ser verificada na definição do que é o "povo hindu", dado por Altair Pinto em seu "Dicionário de Umbanda":

“Entretando, os hindus, por serem entidades de grande luz espiritual e possuidores de poderosa força fluídica, são também por demais exigentes, sendo que seus trabalhos e manifestações requerem um preparo todo especial,

sem o qual não será possível a sua evocação e descida num terreiro.” (1971, p.95)

Desta forma, segundo este autor, os centros/templos umbandistas para culturarem a linha do oriente de forma “explícita ou pura”, vão ter que se adaptar estrutural e funcionalmente para este culto.

A partir da análise das obras de diversos autores umbandistas (Pinto, 1971; Zardini,1983; Gomes,1989; Gusmão, 1960 e Maciel,1974), e dos dados recolhidos na pesquisa de campo, vamos identificar as seguintes características simbólicas presentes nesta forma de manifestação da linha do oriente :

- Presença de desenhos e objetos na forma de pirâmides, sol, lua, estrelas, deuses indianos e chineses, etc;
- Utilização de cristais de diferentes tamanhos, formatos e cores e varetas de incenso, normalmente para fins terapêuticos;
- As entidades quase sempre “trabalham” em pé ou sentadas sobre tapetes e almofadas, sempre com motivos orientais;
- Roupas largas e de cores vistosas, normalmente branco, rosa e amarelo. As entidades masculinas usam turbantes e às vezes uma capa curta. As entidades femininas, vestidos largos e lenços na cabeça;
- Algumas entidades fumam, outras não, porém sempre cigarros. Quase todas consomem frutas, sendo a maçã a preferida; já bebidas normalmente consomem vinho ou suco de frutas;
- As entidades falam baixo, calma e pausadamente. Algumas parecem pensar, quase meditar, sobre o que vão dizer. Adoram dar conselhos.

Encontra-se também, algumas entidades que “não aprenderam o português” e, portanto, não falam ou não se entende o que dizem³⁰;

- Estas entidades podem se apresentar com sendo ciganos, médicos e indús. Sendo os últimos os mais raros de se manifestarem;
- Os principais trabalhos espirituais realizados pelas entidades são relacionados com previsão do futuro, cura de doenças, limpeza espiritual e às vezes trabalhos amorosos.

Longe de ser um padrão, estas características normalmente estão presentes em maior ou menor grau, na maior parte das definições e observações sobre a linha do oriente que identificamos.

5 Indus, médicos e ciganos; simbolismo das entidades orientais

Como foi analisado no tópico IV do capítulo I, a manifestação das entidades da umbanda remetem a um simbolismo sócio-ideológico, que é formulado por uma elite intelectual que procura interpretar e explicar a inclusão da sociedade brasileira no chamado modernismo.

Na linha do oriente, se encontra de forma genérica, três tipos/classes de entidades tipicamente orientais: Indus, médicos e ciganos. Cada uma delas remete a um simbolismo sócio-ideológico implícito, que passamos a interpretar:

³⁰ Esta característica, segundo os umbandistas, se explica em decorrência do fato das entidades orientais serem espíritos desencarnados, necessitando de um período para apredenrem a se expressar na nova língua (no caso o português). Interpretamos este fenômeno como sendo um processo sócio-psicológico individual, onde o médium vai progressivamente “construindo” a identidade da sua entidade oriental, por outro lado é um artifício para demonstrar que a referida entidade é genuinamente oriental, pois fala numa língua diferente (Gabriel,1985).

- a) Indus; são a representação do espírito desencarnado de mestres orientais, não necessariamente indianos. Podem ter sido curandeiros, monges, yogues, etc. São as entidades com o mais alto grau de evolução espiritual que podem se manifestar nos terreiros de umbanda, realizando trabalhos ligados a “alta magia” (Gusmão, 1960). Por esta razão, são considerados extremamente exigentes e portanto, são poucos os médiuns e terreiros/tempos com condições para permitir a sua manifestação (Pinto,1971,p.95). Estas são, em nossa análise, as únicas entidades que remetem a uma matriz oriental genuína porém, reinterpretada segundo a visão de “oriente” da umbanda. Os indus representam, neste caso, outra civilização, mais antiga, com uma magia mais poderosa (a “alta magia”) e que somente tem sentido quando se assume como verdadeiro o mito da ancestralidade oriental umbandista. Trabalhar com esta entidade equivale a uma volta as origens ancestrais umbandistas e portanto, a um retorno a fonte de toda a magia e poder, ou seja, um retorno/busca da tradição (Consorte *in* Bacelar, 1999).
- b) Médicos; estas entidades representam espíritos de médicos orientais ou não, que trabalham sob a supervisão da linha do oriente. São sempre ligados a trabalhos mágicos de cura de doenças físicas. Na nossa sociedade a medicina do ponto de vista simbólico, ocupa a mesma esfera que a magia, pois ambas são capazes de mudar/alterar o destino/condição das pessoas no mundo (Ortiz, 2001). A presença

destas entidade aponta para um “continunn”³¹ entre o oriente, o kardecismo e a umbanda; pois como a própria umbanda nasceu do incorformismo de um grupo de intelectuais kardecistas, os médicos na umbanda representam um vínculo ainda existente com a antiga religião.

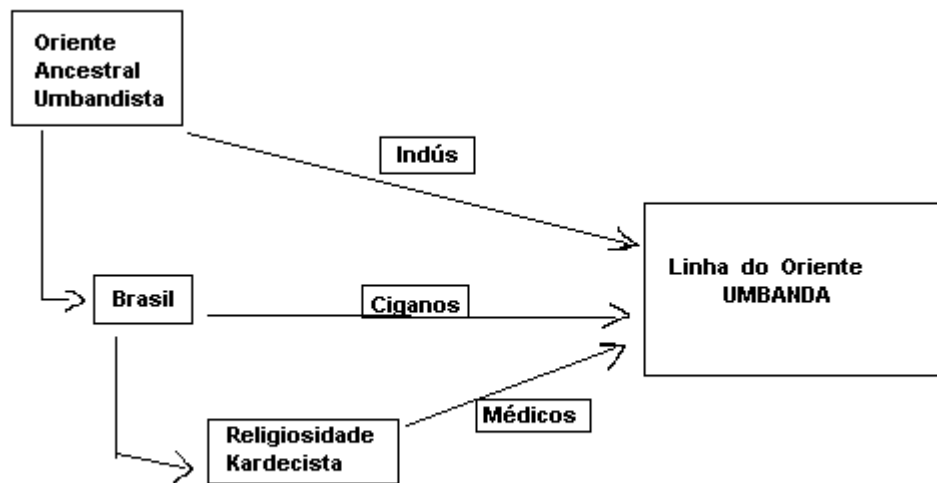
- c) Ciganos; estas entidades são as mais numerosas de serem encontradas da linha do oriente. Como a presença de ciganos no Brasil é um fato histórico, vamos encontrar centros/templos que diferenciam estas entidades em ciganos da linha do oriente e ciganos comuns. Estes últimos, apontam para o fato de que sejam espíritos de ciganos que viveram no Brasil, porém, na prática, a diferença entre elas é apenas conceitual. A alegria, as roupas de cores fortes, a tendência ao misticismo e em especial, aos jogos de adivinhação, como a cartomancia e a quiromancia³², vão caracterizar estas entidades. Os ciganos representam a linha do oriente nacionalizada, ou seja, entidades orientais que viveram no Brasil e portanto, possuem características próprias brasileiras, como a malandragem, a alegria, etc. São as únicas entidades do oriente que se dedicam a resolver problemas comuns, como relacionamento amoroso, falta de dinheiro, etc.

Através da análise simbólica destas entidades orientais vamos verificar que existe uma tentativa de se estabelecer um “continunn” simbólico-cultural

³¹ O termo “continunn” é utilizado no mesmo sentido dado por Cândido Procópio, ao analisar o processo de transferência simbólica do kardecismo para a umbanda, em São Paulo, mantendo este processo a mesma matriz valorativa-cultural (Procópio,1961).

³² Cartomancia significa arte de ver o futuro através das cartas do baralho, enquanto quiromancia é a arte de interpretar o futuro através da leitura das linhas das palmas das mãos (Pinto,1971).

entre o oriente mítico , o kardecismo e o idealismo nacionalista umbandista; que vão confluir na linha do oriente. Em forma de diagrama temos:



Assim se verifica que, os indús são as entidades que mais objetivamente representam a linha do oriente, pois são espíritos orientais que se manifestam diretamente, demonstrando uma “pureza ritual-ancestral umbandista”.

Os ciganos representam entidades orientais nacionalizadas, pois a presença de ciganos no nosso país remonta, conforme foi analisado, ao tempo do Brasil colônia.

Os médicos, são entidades kardecistas que trabalham na umbanda sob uma roupagem (supervisão) do oriente. Esta dinâmica demonstra que para a mentalidade umbandista, o kardecismo ou parte dele, recebe influências do Oriente. As obras do espírito Ramatís, fazem inúmeras referências a este fato, razão pela qual este autor é bastante utilizado pelos umbandistas (Ramatis, 1967). A presença de entidades orientais, sob a roupagem de médicos

espirituais, também foi demonstrada na dissertação de mestrado de Sandra Machado, na entrevista realizada com a presidente do Centro Espírita Mensageiros da Caridade:

“(...) hoje a gente conhece muitas técnicas alternativas: acupuntura, aquele tratamento que tira o fio de cabelo, muitas técnicas que a gente está trazendo da cultura oriental. Então eles [os orientais] trabalhariam com estas técnicas, técnicas alternativas. Segundo a espiritualidade é um casal, um homem e uma mulher que trabalham (...) seriam como se fossem médicos com técnicas variadas (...)” (2003, p.90)

Neste centro, conforme constatou Machado (2003, p.80) a influência da religiosidade kardecista é marcante: “percebe-se que a presidente decidiu caminhar com influência do Kardecismo e afastada da federação”; fato que marcou, em nossa interpretação, a caracterização da linha do oriente como sendo uma linha de cura.

6 Manipulação simbólica; sincretismo e ecletismo

Como foi analisado anteriormente, existe dentro da linha do oriente todo um processo de manipulação/interpretação simbólica. Inicialmente podemos atribuir este processo como sendo decorrente do sincretismo umbandista, porém, o tipo de sincretismo que aparece na linha do oriente aponta para uma ordem de fenômenos extremamente complexos e heterogêneos (Birman, 1983), que vamos analisar.

A Umbanda é normalmente definida como sendo uma religião sincrética (Machado, 2003), porém, o termo sincretismo é tido por vários autores como

“confuso, contraditório e ambíguo” (Ferretti, 1995). Por esta razão, vamos utilizar a definição de Pierre Sanchis , sobre sincretismo como sendo:

“(..).fenômeno como de um universal dos grupos humanos quando em contato com outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedade humanas(sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ou não.” (1994,p. 07)

Aparentemente é este fenômeno que aconteceu no processo de formação da Umbanda, onde houve a utilização e ressemantização de elementos de várias culturas, o que se caracteriza pelas presença de raízes indígenas, africanas e européias no seu corpo. Neste sentido, a Umbanda pode ser definida como sendo uma “religião sincrética por excelência”. Porém, o sincretismo é um fenômeno universal a todas as religiões, como atesta Ferretti:

”Mas o sincretismo está presente tanto na umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no catolicismo primitivo ou atual, erudito ou popular, com em qualquer outra religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso.” (1999,p.114)

Também Roger Bastide, considerado uma referência no estudo das religiões afro-brasileiras (Ferretti,1995), escreve que o sincretismo mais que um fenômeno particular, designa um processo múltiplo e divesificado (Bastide,1989, p.376 e 383):

“Existem, na realidade, quase tantas formas de sincretismo quantas camadas sociais. O problema em seu conjunto tem que ser revisto. (...) o sincretismo assume formas diferentes segundo a natureza das representações coletivas que entram em contato (...).”

Portanto, afirmar que a umbanda é uma religião sincrética pouco esclarece, é necessário definir também o tipo(s) de sincretismo(s) que estão em ação. Novamente é Bastide que esclarece (1989, p.386): “O sincretismo reveste, pois, formas diferentes na religião e na magia, de acordo com as leis diferenciais que presidem à estruturação dos diversos tipos de representações coletivas”.

A partir desta concepção do fenômeno religioso, Bastide define duas formas básicas e divergentes de sincretismo; o sincretismo religioso e o sincretismo mágico. O primeiro remonta a um processo de correspondência de elementos simbólicos equivalentes entre uma determinada cultura e outra; esta forma de sincretismo implica num processo de dominação, simbólica ou não, de uma cultura pela outra (Sanchis, 1994). Já o sincretismo mágico, é baseado na lei da acumulação simbólica, ou seja, seu objetivo é aumentar a eficiência simbólica de uma determinada tradição religiosa, utilizando/agregando elementos mágico-simbólicos disponíveis de outra tradição. Caso os elementos mágico-simbólicos utilizados da outra tradição não apresentem correspondência cultural, se faz a reinterpretação destes símbolos, o que pode levar a perda do seu significado original. Bastide, em sua pesquisa, constatou esta forma de sincretismo ao analisar porque o negro africano permite tão facilmente a inclusão de elementos da magia européia na sua tradição religiosa:

“Este o motivo pelo qual irá inserir a tradição católica, mas repensada, reinterpretada em termos de magia, em sua própria tradição; fortalecerá a segunda, enriquecendo-a com processos tomados da primeira, misturando os ritos cristãos a seus próprios ritos a fim de lhes dar maior força.” (1989, p. 384)

Levando esta discussão para o campo da religiosidade umbandista, vamos verificar que o sincretismo mágico é o que predomina. Na análise

sociológica da Umbanda feita por Ortiz, este identifica a magia e a desagregação da memória coletiva³³ como fatores fundantes desta religiosidade:

“A desagregação dos cultos afro-brasileiros é pois um processo geral que se realiza nas mais variadas regiões do país[...] a individuação da memória coletiva negra na pessoa do macumbeiro – a religião simplifica-se em magia.

As contribuições dos brancos vão pois complicar e enriquecer a macumba; entretanto é sobretudo no campo da magia que o sincretismo se processa mais acentuadamente.” (1991, p. 39)

Como foi analisado no capítulo I, intelectuais kardecistas vão sincretizar elementos mágico-simbólicos da religiosidade afro-brasileira, com a finalidade de alcançar maior eficácia simbólica e legitimados pelo idealismo nacionalista-modernista. Simultaneamente, a Umbanda vai se apresentar como uma religião mágica, com roupagem nacionalista e perfeitamente adequada a linguagem da sociedade capitalista-industrialista emergente no Brasil das décadas de 20 e 30.

A linha do oriente vai aparecer como um aprofundamento deste processo de diferenciação mágico-simbólica. Trata-se sem dúvida, de uma outra forma de sincretismo mágico, porém mais elaborada, mais racionalizada: “é o ingresso de brancos em seu seio, trazendo com eles restos de leituras mal digeridas, de filósofos, de teósofos, de ocultistas, não podia senão ajudar essa valorização” (Bastide, 1989, p.440).

A diferença é que o sincretismo mágico presente na linha do oriente tem como fonte não uma outra tradição religiosa-cultural, mas, um “mercado de bens simbólicos”, que é um fenômeno decorrente do capitalismo globalizado. Neste, se estabelece uma nova lógica global e transcultural onde “tudo passa a ser mercadoria, inclusive bens simbólicos e a própria religião”, podendo portanto

³³ Somente com a desagregação da memória coletiva da cultura negra, elementos mágico-simbólicos da religiosidade puderam ser reinterpretados pelos intelectuais umbandistas. Neste

serem comprados e vendidos a varejo (Ortiz, 2001). A legitimação se dá “no” e “pelo” consumo, ou seja, as pessoas, grupos e países, passam a ser identificados pelo “que” e “quanto” consomem, como define Burity :

“Na sua versão instrumental, identidade se define no contexto da cultura de consumo, que globaliza a idéia de livre escolha e livre experimentação com bens e estilos de vida, produz e estimula a diferenciação, se alimenta da especialização, da produção de um diferencial cultural que transforma num signo de vitalidade da cultura local (trunfo a ser explorado pela indústria do turismo), e da legitimidade de uma ordem social fundada na lógica do mercado.”
(2001, p.6-7)

Características básicas da linha do oriente como diferenciação e especialização simbólica, demonstram como o processo de sincretismo desta linha da umbanda remete a acumulação de bens simbólicos dentro da lógica da globalização.

Nesta perspectiva o conceito de sincretismo mágico passa a ser insuficiente para definir sozinho o processo dinâmico presente na linha do oriente, não que ele seja incorreto, mas, apenas deficiente.

Sem suprimir o conceito de sincretismo mágico, mas complementá-lo, o conceito de eclétismo³⁴ parece melhor definir a dinâmica sincrética presente na linha do oriente; pois segundo Samyra Crespo :

“Sem excluir a ocorrência do sincretismo, ele³⁵ faz referência a um mundo onde as integridades das ideologias e dos sistemas simbólicos estão permanentemente ameaçadas e alteradas por um consumo eclético dos agentes. O eclétismo implica na possibilidade cada vez menor de erigir-se (e manter-se) doutrinas ortodoxas, posturas dogmáticas e aparatos de coerção às consciências. O eclétismo desenvolve-se – aliás é condição precípua de seu

contexto o candomblé representa uma “resistência cultural” a este processo de reinterpretação mágico-sincrético(ORTIZ, 1991).

³⁴ Utilizamos o conceito de eclétismo na acepção de Aquilino de Pedro(1993, p.91): *Sistema filosófico ou atitude intelectual que toma o que parece bom dos diversos sistemas tratando de conciliar o conjunto sem fazer uma elaboração unitária original.*

³⁵ O Eclétismo.

desenvolvimento – em contexto de diversidade ideológico [sic] e pluralismo teórico e/ou religioso.” (1994, p.79)

Outro autor, o sociólogo Di Paolo Pasquale, define que se tornou “esteriótipo” designar a umbanda como sincretismo religioso. Ele analisa que a umbanda é um processo religioso-histórico, onde o sincretismo representa uma fase inicial e o ecletismo a fase atual, podendo numa fase futura alcançar o que ele chama de “Síntese”, ou seja , a sua secularização:

“Com relação à Umbanda, este processo se realiza com uma caracterização histórica singular; além do sincretismo natural, comum aos outros grupos, o movimento sofreu um processo de “sincretismo compulsório”, dependente da “lei do crê ou morre”.

Esta fase sincrética parece já superada e, além de posições ecléticas, a Umbanda já manifesta os germes de uma síntese significativa.” (1979, p.147-48)

O referido autor, parece fazer uma análise da umbanda, a partir da sua vertente Esotérica, apesar dele não fazer esta diferenciação. Não acreditamos, como este autor, que o ecletismo seja diferente do sincretismo, apenas designa uma modalidade deste.

O ecletismo somente vai aparecer como fruto de uma diferenciação simbólica (sincretismo mágico), feita por atores individuais; pois neste caso este ator também deve ser consumidor eclético, e portanto capaz de construir/desconstruir a sua própria identidade e discurso (Crespo,1994). É o que vai ser analisado no próximo capítulo, quando na pesquisa de campo sobre a linha do oriente em Goiânia .

CAPÍTULO III

Neste capítulo será feita a descrição/análise do resultado da pesquisa de campo realizada nos centros de umbanda Reino dos Orixás, Centro Espírita Umbandista João Grande e Centro de Umbanda Vovô Maria Conga; em Goiânia³⁶. A pesquisa se deteve no corte epistemológico visando analisar a presença ou não de elementos simbólicos-orientais (linha do oriente), como aparecem e a forma como estes são estruturados/utilizados pelos seus agentes nestes centros (VIDE ANEXO III).

³⁶ Quando referimos ao contexto de Goiânia, na verdade nós referimos à região metropolitana da cidade ou a chamada "grande Goiânia". No nosso caso, abrange os municípios de Goiânia e Aparecida de Goiânia. Isto porque, segundo os próprios pesquisados, não ter nenhuma relevância o fato de estarem em Goiânia ou em Aparecida de Goiânia.

Como a dinâmica da linha do oriente remete a toda uma contextualização sócio-ideológica do seu campo, torna-se necessário determinar a forma como a umbanda se estrutura sócio-historicamente em Goiânia. Pelo fato das Federações de Umbanda representarem uma tentativa de centralização e mediação dos vários centros/templos com outras instâncias sócio-políticas (Birman, 1983), foi realizada esta contextualização, a partir dos dados levantados na FUEGO – Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás.

1 O Início e a difusão da Umbanda em Goiânia

Segundo informações do presidente e da secretária-geral da Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás, Sr. Luís Salles e Sra. Isaídes de Oliveira respectivamente, em entrevista concedida no dia 5 de Julho de 2003, na sede da referida Federação; o centro de umbanda mais antigo que se tem notícia em Goiânia é a "Tenda do Caminho", que foi fundado em 1952 pelo Sr. Colombino (já falecido), apresentado características que o qualificavam como "umbanda branca", ou seja, a mesma umbanda tradicional divulgada pôr Zélio F. de Moraes no Rio de Janeiro³⁷. Na década de 60 (o entrevistado não pode precisar a data), houve um cisão interna, após a morte do Sr. Colombino, do qual se originou a "Irradiação Espírita Cristã", que assumiu uma orientação kardecista e o "Centro Espírita Irmãos do Caminho" continuou umbandista. Até hoje, estes centros existem e estão em funcionamento.

³⁷ Vide maiores informações no capítulo I.

Em 1968, ocorreu um fato que influenciou o meio umbandista de Goiânia, o Sr. Walter Ferreira, na época funcionário da Secretaria Estadual da Indústria e do Comércio traz do Rio de Janeiro, de uma viagem sua à trabalho, um livro W. W. Matta e Silva, intitulado "Umbanda de Todos Nós"³⁸. Este livro foi lido e discutido pelos principais líderes e praticantes umbandistas da época. Certas expressões como "linhas de umbanda", "irradiação", "mediunidade intuitiva", etc; não eram conhecidos pelos umbandistas até então.

Este livro, de certa forma, foi o responsável pela introdução de uma terminologia científica-filosófica naquele meio umbandista, que não existia. Este fato por si mesmo acaba por comprovar a importância, mesmo que sutil, desta umbanda esotérica no sentido de buscar uma codificação universalista e a assimilação de elementos orientais.

A Federação de Umbanda do Estado de Goiás³⁹ (FUEGO), foi fundada em 5 de Janeiro de 1969 por um grupo de aproximadamente 18 pessoas, todas elas líderes de centros/templos de umbanda em Goiânia. O principal motivo da criação da Federação era a busca de reconhecimento público e jurídico para os praticantes da religião. Segundo o Sr. Luís Salles é relatado que, "na época para funcionar, o dirigente de um centro de Umbanda tinha que pedir uma autorização na polícia, junto ao DOPS, isto era muito constrangedor". Fato importante é que de 1969 à 1972 a recém-criada FUEGO, enfrentou uma "batalha judicial" com uma outra Federação que existia em Anápolis desde a década de 50, a "Indú Saramí", fundada e dirigida pelo Sr. Benício. Esta

³⁸ Sobre o autor e a corrente umbandista por ele criada, a Umbanda Esotérica, vide o tópico 3 do capítulo II. Este livro, o principal do autor, trata a respeito dos fundamentos e conceitos da umbanda esotérica. Sendo considerado um livro polêmico por um comentarista de um livro seu (MATTA E SILVA, 1984).

³⁹ A designação "Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás", somente ocorreu à partir de 1992, com a reforma do estatuto. Perguntado sobre este fato o sr. Luís Salles disse que

federação foi fechada após a morte do seu diretor em 1972. Sobre as características e funcionamento desta, o Sr. Luís Salles nada soube dizer, pois esta Federação não tinha, segundo ele, nenhuma influência ou representação em Goiânia.

De 1972 à 1982, a FUEGO é dirigida pelo Sr. Edson Nunes (falecido em 1982), jornalista policial em Goiânia, com "inúmeros contatos no meio policial e político goianiense", conforme ressaltou o entrevistado. A influência do Sr. Edson Nunes para a FUEGO e no meio umbandista de Goiânia foi marcante, segundo o Sr. Luís Salles, ele ajudou a fundar e filiou a FUEGO ao CONDU⁴⁰, idealizou e realizou a "procissão dos pretos-velhos"⁴¹, trouxe o apoio de influentes personalidades políticas para a federação, etc. Uma característica importante do Sr. Edson Nunes é o fato dele não dirigir nenhum centro/templo específico, ele freqüentava bastante o centro da "Dona Maria Luíza", que ficava no setor Coimbra, zona central de Goiânia. Também o Sr. Edson, era freqüentador e membro da "Ordem Rosacruz" de Goiânia, fato este, importante que posteriormente vai ser melhor analisado.

Hoje, a Federação possui sede própria, e convive com o principal problema da maior parte das Federações de Umbanda do país (Birman, 1983); a falta de uma unidade doutrinária e de união entre os centros/templos. Segundo o seu presidente, hoje, a federação congrega em torno de 10 a 15% (30 a 40 casas de

antes de 1990, não havia (pelo menos do seu conhecimento) terreiros de candomblé em Goiânia.

⁴⁰ Conselho Deliberativo de Umbanda; fundada em 1972 era um órgão colegiado de umbanda, com o objetivo de congregar as diversas Federações existentes no país. A proposta era que se tornasse um centro aglutinador em nível nacional dos interesses umbandistas. Hoje não existe mais e no seu ápice não chegou a congregar 50% das federações existentes (Birman, 1982).

⁴¹ É um evento público onde umbandistas de diversas "casas e correntes" vão em procissão, todos vestidos de branco e portando velas, da praça do trabalhador até a praça cívica, no centro de Goiânia. No final do evento é realizado uma grande sessão umbandista em plena praça pública, com acesso liberado e gratuito de populares. Segundo o presidente da Federação, uma das propostas da sua administração é voltar a realizar este evento.

culto) dos umbandistas de Goiânia, e o número dos congregados no interior é ainda menor.

Como e de onde veio a umbanda para Goiânia o Sr. Luís Salles não soube precisar, porém, ele teoriza que "provavelmente" veio de Minas Gerais, principalmente da cidade de Uberlândia, com forte influência kardecista.

Finalmente, não há nenhum registro ou informação na Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás de centros que trabalhem/cultuem exclusiva ou separadamente a linha oriental.

A partir destes dados pode ser constatado que a umbanda em Goiânia, tem as mesmas características da umbanda surgida no Rio de Janeiro, na década de 20, ou seja, ela foi estruturada em torno de intelectuais kardecistas insatisfeitos que realizaram um processo de scretismo mágico com outras formas da religiosidade afro-brasileira, que se encontravam latentes e desestruturadas em Goiânia. Fato determinante é a influência que a umbanda carioca teve na estruturação da Federação, e do aparecimento/legitimação tardio (somente em 1990) do Candomblé pela mesma. A influência da religiosidade afro na umbanda de Goiânia foi mínima, e mesmo atualmente, são poucos os terreiros de Candomblé existentes, e ao contrário do que acontece em outras regiões do país como a Bahia, a influência sócio-política destes, mesmo dentro da Federação, é insignificante.

2 O Centro Espírita Reino dos Orixás

Situado no Jardim Tiradentes, município de Aparecida de Goiânia, em uma região habitada por pessoas de baixo poder aquisitivo; este centro tem como líder espiritual a Sra. Isa de Oxum (ou Isaildes de Oliveira). A sede do centro ocupa todo o terreno, possuindo aproximadamente 30 médiuns e realizando sessões às segundas e sextas-feiras (VIDE ANEXO IV). A própria líder afirmou que qualifica o seu trabalho como sendo "Omokolô", uma mistura não bem definida de Umbanda e Candomblé. A Sra. Isa por sua vez é professora primária, com formação técnica (magistério) e ocupa o cargo de secretária-geral na Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás.

Nesta casa somente é cultuada a linha dos ciganos, que segundo ela é "cruzada" também com o oriente, uma vez por mês. Os médiuns incorporados com os ciganos, usam lenços na cabeça e (no caso das entidades femininas) saias longas e coloridas. As entidades falam muito, com um sotaque característico, fumam cigarros, bebem cerveja, vinho e usam varetas de incenso, cristais, moedas e baralhos. São procurados principalmente para resolver problemas de relacionamento amoroso e financeiro.

Na entrevista realizada em sua casa no dia 12 de julho de 2003⁴², a Sra. Isa disse sobre a linha do oriente:

"É uma linha especial, diferente das outras; é mais pura, exige mais preparação dos médiuns, como estudo, meditação, evitar comer carne, consumir bebidas, e tc. Hoje na minha casa são poucos os médiuns com preparo para trabalhar com esta linha, dois no máximo. Eu particularmente gostaria de trabalhar com o oriente, porém eu "toco os trabalhos não é para mim", é para os outros. Se

⁴² A própria entrevistada sugeriu que a mesma fosse realizada em sua casa; pois no Centro ela não teria como dar a devida atenção por causa do barulho e das suas obrigações como dirigente.

algum dia as entidades me autorizarem a trabalhar com o oriente, eu estou preparada, porém muitos médiuns meus não.”

Em seguida, ela citou o seu caso pessoal; no início incorporava uma entidade intitulada "cigana Rainha Abdala", que era oriental, falava baixo, gostava de dar conselhos, bebia e fumava muito pouco. Quando houve a aproximadamente 03 anos atrás uma mudança ritualística no seu centro, em que ela deixou de trabalhar unicamente com a umbanda e passou a se dedicar ao Omelokô, esta entidade desapareceu e foi substituída pela "cigana Dara", que não é oriental e que ela caracteriza como sendo extrovertida, menos séria, bebendo e fumando muito mais, etc:

“A umbanda é evolução, tudo muda. Notei que quando começou a mudar a linha dos trabalhos, mais tendendo para o Omelokô, para o trabalho com os orixás, com a linha africana; a Rainha Abdala ficou “sem espaço” para trabalhar. A outra [a cigana Dara] assumiu o lugar da primeira, achei até bom pois esta, é mais fácil de trabalhar com ela, te deixa mais livre, é menos exigente.”

Nota-se que a mudança da entidade acompanhou a mudança de orientação ritualística de sua casa. O que se percebe é que, uma entidade oriental, como era a antiga "cigana Rainha Abdala", não tem legitimação dentro do ritual da sua casa atualmente. Portanto, a linha do oriente, e a sua manifestação, é totalmente dependente da condição simbólica-ritualista do centro-templo de umbanda. Somente alguns deles (diferenciação simbólica) podem/querem criar condições para o surgimento de trabalhos nesta linha.

Porém, a linha do oriente, pelo seu caráter sincrético-eclético é fruto de um processo de diferenciação-indivuação simbólica particular a elementos do grupo e não à coletividade. Quando a Sra. Isa afirma que somente alguns poucos médiuns de seu centro tem condições para trabalhar com a linha do

orientes, ela faz esta afirmação no sentido de demonstrar que estes médiuns são “diferentes” e “superiores” espiritualmente aos demais. Ela própria se coloca como sendo capaz de trabalhar com o oriente, e confirma a superioridade (no sentido de maior eficiência mágica) desta linha:

“Eu já fiz durante muitos anos Yoga, e estudei muitas obras espíritas e do W.W. Matta e Silva; isto tudo me auxiliou muito a desenvolver a minha mediunidade ; principalmente a intuição (...) eu tenho mediunidade para trabalhar com o oriente, posso até fazer cirurgias espirituais nesta linha, poderia ajudar muitas pessoas, porém atualmente não têm condições na minha casa (centro) para isto (...) em casa e, as vezes, no próprio centro durante as sessões eu faço alguns trabalhos (sem incorporação) com entidades orientais, porém poucas pessoas, inclusive meus médiuns, percebem.”

Se verifica que a diretora espiritual buscou a sua formação/estruturação conceitual/simbólica da linha do oriente em vários locais distintos e até estranhos ao meio umbandista comum, como a Yoga e lendo várias obras kardecistas e/ou ocultistas.

No início da fundação do Centro Espírita Reino dos Orixás, a orientação ritualista-simbólica era trabalhar com a umbanda pura e até com a linha do oriente. Por motivos diversos, esta orientação mudou e a linha do oriente foi abandonada. Porém, ficou como símbolo desta antiga orientação, a presença do altar central que possui a forma de uma grande pirâmide revestida com azulejos brancos, a pirâmide é um símbolo que como foi visto, representa a linha do oriente. A Sra. Isa confirmou que esta nossa análise ao afirmar:

“O meu altar foi contruído há 10 (dez) anos atrás, na época eu tinha outras idéias, os meus médiuns eram outros (...) a pirâmide representa para mim a magia do Egito, do oriente, e a linha dos ciganos, é uma linha de força, de magia, de mistério (...) todos os orixás são cultuados no meu altar, aliás o nome do centro é este “Reino dos Orixás”, porém Oxalá é o que comanda, é o que fica em cima de todos, ele representa também a “pureza” da linha do oriente.”

Por esta afirmação se verifica que a linha do oriente, apesar de não a principal do Centro, ocupa um lugar de destaque; de diferenciação e especialização simbólica-mágica.

3 Centro Espírita de Umbanda João Grande

O contexto sócio-econômico onde se insere o CEU João Grande é totalmente diferente do C.E Reino dos Orixás. Com sede no setor Coimbra, uma região considerada nobre e central do município de Goiânia, foi fundado em 1970 com sede desde 1972 neste local. Sua primeira "mãe-de-santo" foi a D. M.^a. Luzia (falecida em 1989), porém, o Sr. Jurandir Rodovalho, delegado de polícia da capital, teve um importante papel para a construção e consolidação do centro. A partir de 1989, assume a direção dos trabalhos a Sra. Alacy Lustosa, hoje com mais de 70 anos de idade, que está passando lentamente a direção do centro para o Sr. Adriano Ferreira, a 12 anos freqüentando este. Praticamente a Sra. Alacy Lustosa, restringe suas atividades em "fiscalizar" a execução dos rituais, dirigidos em sua maioria pelo Sr. Adriano.

Trata-se de um centro de umbanda branca ou "tradicional", com mais de 30 médiuns, sessões realizadas às segundas e quartas-feiras sempre à noite. Os freqüentadores são em sua maioria pessoas de classe média e média alta, com bom nível escolar; o mesmo ocorrendo com os médiuns. Dispõem de uma boa estrutura física, ocupando todo o terreno e, se verifica que o centro foi desde o início projetado para ser de Umbanda Branca (VIDE ANEXO V), tendo

uma grande semelhança na estrutura física com um projeto arquitetônico de centro espírita proposto por um conceituado autor umbandista⁴³.

Como no C. E. Reino dos Orixás a linha do oriente é trabalhada neste centro através da linha dos ciganos, podendo existir também ciganos que são ou não orientais. A Sra. Alacy, que hoje não trabalha mais mediunicamente, nos disse que antigamente incorporava uma entidade indu-oriental chamada de "Mestre Ramur":

“Uma das primeiras entidades que eu incorporei na minha vida, há mais de 40 anos, foi o “Mestre Ramur”; um oriental, que trabalhava sentado, com pernas cruzadas e turbante na cabeça. Era muito procurado e fazia muitas curas. Indicava remédios homeopáticos para as pessoas e dava muitos conselhos, infelizmente não trabalho mais com ele a idade não permite (...).”

A Sra. Alacy elaborou uma apostilha para os estudos durante o desenvolvimento mediúnico⁴⁴, também fez Yoga quando mais nova, relatando que esta prática a auxiliou bastante no seu desenvolvimento mediúnico. Ela é freqüentadora da Ordem Rosacruz e a Martinista, nas quais se iniciou há mais de 40 anos, quando inquirida sobre a possível ligação entre a linha do oriente e estas ordens esotéricas ela revelou:

“Muitas coisas que eu aprendi na Umbanda eu ví na Ordem Rosacruz e o contrário, o conhecimento é o mesmo, muda apenas o lugar. Na Ordem Rosacruz ninguém suspeita de ser umbandista, ainda existe muito preconceito. O Mestre Ramur, meu oriental, confirmava as coisas que eu aprendia na Ordem e até me incentivava a continuar frequentando [sic].”

O Sr. Adriano, sucessor da D^a Alacy, que também trabalha com uma entidade oriental o "Cigano Pietro", que inclusive é bastante procurado pelos

⁴³ Yokaanam, conceituado escritor e líder umbandista, propõem em um de seus livros (1954, p. 61-67) um modelo ideal de Templo de Umbanda. Como a fundadora do centro já faleceu e não foi possível encontrar o Sr. Jurandir Rodovalho, fica em aberta a nossa hipótese.

⁴⁴ Conseguimos uma cópia desta apostilha, que basicamente é um manual com regras, normas e procedimentos a serem observados pelos médiuns que estão “desenvolvendo mediunicamente”.

freqüentadores do centro. Sentado sobre tapetes, usando cristais, pirâmides e varetas de incenso, esta entidade dá conselhos e faz curas. Segundo Adriano, ele define da seguinte forma a linha do oriente:

“ A linha do oriente é diferente das outras da Umbanda. Exige mais do médium, como alimentação especial, um comportamento mais disciplinado, mais estudo, etc. Por isto quase ninguém no Centro[o CEU João Grande] trabalha com entidades orientais. (...) eu gosto muito do oriente, têm a ver comigo, pórem gostaria de ter mais tempo para estudar, conhecer mais sobre a linha; para poder inclusive desenvolver melhor (...)”

Ao contrário da D^a Alacy, O Sr. Adriano não frequenta nenhuma Ordem esotérica e nunca praticou yoga ou outra prática com origem oriental.

No dia 24 de maio de 2003, ocorreu uma "festa de ciganos" realizada nesta casa em homenagem ao dia de "Santa Sara" que é considerada no centro como "padroeira do povo cigano". Na frente do altar tradicional, foi colocado um outro, com a imagem da santa, diversas frutas, cálices com vinho, flores, varetas de incenso e cristais. Todo o centro foi decorado com tecidos e véus para dar a "sensação de se estar numa tenda". As músicas de umbanda foram substituídas pôr fitas de música árabe e indiana. O "cigano Pietro" incorporado no seu médium e a "cigana Gaetana" incorporada na médium Aurilene foram os mais procurados, ambos orientais. Esta médium, é estudante de Turismo Exterior numa faculdade em Goiânia, e frequenta o centro há vários anos. O Sr. Adriano, não faz yoga ou qualquer outra atividade de origem oriental.

Neste centro, foi constatado a presença de dois tipos de entidades orientais: os ciganos e os Indus. O fato que vai determinar a manifestação, ou não, destas entidades é o grau de acesso ao mercado de bens simbólicos-orientais dos seus médiuns. No caso da D^a Alacy, que trabalhava com a entidade indú "Mestre Ramur" ela tem acesso a várias destas fontes, no seu

caso, a Ordem Martinista e Rosacruz e o fato de ter praticado Yoga, além das várias leituras que tem sobre esoterismo, umbanda, etc. Desta forma, se constata que além de consumidora de bens simbólicos ela também é produtora/ressignificadora destes, pois é a atual diretora do Centro e foi responsável pela elaboração de uma apostila sobre umbanda, que é utilizada pelos demais. Ela possui/sintetiza todas as características, que como foi descrito anteriormente, define a presença de um processo sincrético-eclético.

Já Adriano, trabalha com uma entidade oriental que se apresenta como cigano, ou seja, ele não possui ainda o acesso as mesmas fontes simbólicas-orientais que a D^a Alacy, necessitando trabalhar com a linha do oriente através dos ciganos, que são formas mais simplificadas e com menor grau de especialização. Porém, como ele mesmo declara, gostaria de ter tempo para ler mais, ou seja, buscar acesso a estas fontes.

O fato dele conceituar os ciganos como sendo orientais ou não, e determinar que o cigano com o qual trabalha é oriental, demonstra a diferenciação simbólica-mágica que ele atribui a linha do oriente: “Aqui no centro a maior parte dos médiuns trabalha com a linha dos ciganos, porém poucos destes ciganos são orientais. Que eu me lembre, apenas eu (o cigano Pietro) e a Aurilene (cigana Gaetana) trabalham com os ciganos na linha do oriente”.

O fato da médiun Aurilene trabalhar também com uma cigana oriental, se se destaca por ser universitária, ou seja, tem acesso a estas fontes simbólicas orientais, mesmo que indiretamente.

A partir destes fatos, se constata que no CEU João Grande, a presença da linha do oriente é condicionada unicamente pelo grau de especialização/acesso a fontes simbólicas-orientais individualmente feita pelos

médiuns, por sua vez, este fator vai determinar um grau de diferenciação simbólica dos seus agentes, dentro do Centro.

3 O Centro de Umbanda Vovô Maria Conga

Localizado no setor Jardim Presidente, município de Aparecida de Goiânia, à rua Presidente Heuss, quadra 41, lote 10; este centro é dirigido pela Sra. Maria Margarida da Silva ou " D^a Lia de Iansã", como é chamada. O centro conta com aproximadamente 50 médiuns, que freqüentam esporadicamente as sessões, estas se realizam às segundas, quartas e sextas-feiras das 10:00 às 14:00 hrs e das 19:30 às 22:00 hrs nas quartas e sextas-feiras. A região onde este se situa pode ser definida como de classe média baixa e/ou pobre, e os freqüentadores do centro em sua maioria (inclusive os médiuns) são pessoas de baixa renda, prestadores de serviços (pedreiros, empregadas domésticas, donas de casa, etc) e com escolaridade raramente além do ensino fundamental; com algumas exceções aos freqüentadores da linha do oriente.

A parte física do centro, consiste em um pequeno barracão, com aproximadamente 50 m² no fundo da casa da D^a Lia, ao qual se tem acesso por um pequeno corredor do lado direito do lote. Basicamente o centro é dividido em duas partes; uma onde fica a assistência/clientes, com bancos feitos de cimento e um sofá velho; e a parte dos trabalhos, onde fica o altar e alguns apetrechos rituais utilizados, existindo também um pequeno banheiro no fundo da sala da assistência. Os dois ambientes são separados por parede de

alvenaria, com uma pequena porta que permanece fechada durante os trabalhos. Antes da entrada do centro, no corredor de acesso, se situam dois pequenos "nichos" nas paredes onde se encontram diversas imagens umbandistas. No primeiro nicho, encontra-se inclusive uma pequena imagem de um "buda sentado"⁴⁵ (VIDE ANEXO VI).

O altar situado no fundo da sala dos trabalhos, tem a forma semi-circular com diversos degraus onde se encontram dezenas de imagens de entidades umbandistas, entre elas, situa-se uma toda branca simbolizando um busto de uma "deusa oriental"; que a D^a. Lia de Iansã não soube precisar qual deusa representa. Acima do altar e cobrindo boa parte deste, fica uma pirâmide, feita de material plástico transparente, tendo em seu interior uma lâmpada de cor azul. Do lado direito do altar, fica uma mesa de madeira, estilo "maca de hospital", com um pequeno colchão, pintada de branco e forrada com lençóis também brancos. Desenhados no chão, em volta do altar, encontram-se diversos símbolos representando flechas, o sol, a lua, etc. Estes desenhos são os "pontos riscados", espécie de símbolos pictógrafos-mágicos que representam e atraem energias específicas das entidades. Seria uma espécie de "escrita mágica", conhecida e revelada apenas pelos "guias espirituais".

Este centro é o único dos três pesquisados que trabalha com a linha do oriente de forma separada das demais linhas, as sessões são realizadas quinzenalmente, sempre às quartas-feiras de noite. Porém, constatamos que por motivos de doença ou cansaço excessivo da dirigente, por vezes não acontece trabalhos nesta linha, sendo então invocadas entidades de outras linhas, como baianos ou caboclos. Numa determinada ocasião o centro deixou

⁴⁵ Nesta dissertação vamos utilizar a definição das imagens dada pelos próprios umbandistas. Porém segundo Norton Corrêa esta imagem na verdade trata-se do "deus da felicidade japonês"

de abrir trabalhos na linha do oriente pôr 1(hum) mês consecutivo, devido a problemas de saúde com a D^a Lia. Este fato já demonstra um "exclusivismo ritual" pois, enquanto os trabalhos em outras linhas podem ser abertos/dirigidos pela "mãe-pequena"⁴⁶ da casa, os trabalhos da linha do oriente somente podem ser dirigidos/abertos por D^a Lia, que assim explicou a razão deste fato: "Os trabalhos na linha do oriente são mais complicados, exigem mais, a minha mãe-pequena ainda não têm o conhecimento para dirigir estes".

No período de abril à agosto de 2003 visitamos diversas vezes este centro, coletando informações através de observação dos rituais e também através de perguntas/respostas informais feitas à D^a Lia de Iansã.

Neste centro, as entidades que "trabalham" nesta linha não são ciganos, mas se apresentam e são tratados como médicos do espaço⁴⁷. São chamados de "doutores", como "Dr. Ruam, Dr. Sebastião, Dra. Madalena, etc". É uma linha utilizada especificamente para realizar curas físicas e espirituais, inclusive cirurgias. Sobre o fato de apenas se apresentarem entidades orientais sob a forma de médicos, D^a Lia esclareceu:

"Na minha casa (o centro) a linha do oriente vêm através dos médicos do espaço, a espiritualidade assim determinou, eu não questiono. Porém, como eu tenho vidência, eu vejoque muitos dos médicos na verdade são indus, com turbante e tudo, por humildade eles se apresentam para os outros (os médiuns que não têm vidência e os frequentadores) como médicos."

que foi resignificado ou "confundido" com Buda (Correa,1999).

⁴⁶ Na hierarquia sacerdotal umbandista as vezes se designa com "mãe-pequena", a auxiliar direta da líder espiritual e possível sucessora desta. Apesar deste ser um termo específico do candomblé, ele é utilizado as vezes por alguns centros/templos umbandistas; como é o caso do "Vovó Maria Conga."

⁴⁷ Esta designação das entidades orientais como sendo médicos, já é esclarecedor visto quê na cultura popular brasileira o título de médico é representativo de valores como sabedoria, respeito, abnegação, etc.

Diversas pessoas, segundo D^a Lia, foram curadas por estas entidades. Até operações espirituais são realizadas, esta é a razão da presença/utilização da maca “estilo de hospital” presente no centro.

Se verifica ser motivo de orgulho para ela, o fato de diversas pessoas procurarem o seu centro em busca de tratamento e assim relata:

“Aqui vêm pessoas de toda parte buscando cura (..) têm pessoas que vem até de São Paulo, Brasília e outros países, como a Espanha (...) já tive casos de pessoas desenganadas pela medicina que foram curadas, como de câncer, paralisia e aids (...) não faço divulgação, a gente tem que se humilde, quem precisa a espiritualidade encaminha até aqui.”

Sobre a linha do oriente ela assim define:

“É uma linha pura, muito bonita, muito branco, eu adoro trabalhar com ela; é a linha da cura, da magia. Ela traz a pureza, a elevação espiritual (...) a linha do oriente é uma linha muito pura, o médium que trabalha têm que ter muita purificação (...) eles (os médicos) usam muito a energia das cores e dos cristais, sempre o branco (...) a pirâmide também traz energia, representa a magia do egito, quando os médiuns estão em desenvolvimento eu coloco eles para meditar embaixo da pirâmide, acalma e faz desenvolver a intuição.”

Um dos muitos conceitos relacionados a linha do oriente que possui destaque é o de pureza. Diversas vezes D^a Lia disse que:

“O médium para trabalhar na linha do oriente têm que se purificar, por isto é tão difícil [...] no dia do trabalho (com a linha do oriente) o médium não pode comer carne, ter relações sexuais, comer alimentos brancos, não brigar; senão ele (os médicos) não trabalham [...] eles (os médiuns) devem usar nos trabalhos roupas limpas, claras e cristais, sempre puros e brancos.”

D^a Lia de Iansã nunca foi ligada a nenhum grupo espiritualista/esotérico e nunca praticou Yoga, ela também não têm conhecimento ou leituras de obras da umbanda esotérica (como as de W. W. Matta e Silva) e sua formação escolar não ultrapassou o ensino fundamental. Pergunta-se portanto, de onde ela buscou os elementos simbólicos/mágicos para ele construir a linha do oriente

em seu centro? O levantamento da história pessoal de D^a Lia de Iansã, nos esclarece sobre este assunto. Nascida em Ituiutaba, interior do estado de São Paulo, desde criança D^a Lia afirmou que tinha manifestações mediúnicas/espirituais. Como sua família era toda formada por evangélicos⁴⁸ estas manifestações eram tomadas como sendo demoníacas, somente na idade adulta ela conheceu e começou a freqüentar um centro de umbanda. A diretora deste centro, a Sra. Maria Luíza, foi segundo ela, mais que uma "mãe-de-santo", foi quase uma "mãe de verdade". Quando a Sra. Maria Luíza faleceu, ela assumiu a direção do seu centro, sendo o atual "Centro de Umbanda Vovô Maria Conga". Na época porém, o mesmo se localizava no setor Coimbra, hoje, região caracterizada como de classe média alta de Goiânia, sendo transferido em 1992 para o seu local atual por razões econômicas. Segundo D^a Lia, ela aprendeu a trabalhar com a linha do oriente com D^a Maria Luiza, enfatizando inclusive que, não modificou ou fez qualquer alteração na forma como se trabalhava com a linha do oriente na época da D^a Maria Luiza:

“Eu tinha visões, pesadelos, andava dormindo, as pessoas me tomavam como louca. Foi então que conheci a minha mãe-de-santo, D^a Maria Luíza, ela me ensinou a controlar minha mediunidade (...) no primeiro dia que fui no centro de minha mãe (a D^a Maria Luíza) eu incorporei uma entidade oriental, então ela falou que eu tinha uma grande missão a cumprir, porém iria sofrer muito (...) minha mãe-de-santo me ensinou a repetir e a trabalhar com os orientais, ela falava muita coisa, hoje só lembro de algumas.”

Na pesquisa realizada se constatou que, D^a Maria Luiza também não freqüentava nenhum grupo ou escola espiritualista/esotérico ou que tenha nenhuma leitura de obras sobre umbanda esotérica e/ou oriental. Porém, D^a

⁴⁸ Ela não precisou de qual congregação eles pertenciam. Mas ficou evidente para nós que há

Lia revelou que sua mãe-de-santo tinha muita amizade com o Sr. Edson Nunes, o qual também freqüentava com relativa assiduidade o centro:

“O Sr. Edson ia {sic} muito na casa da minha mãe. Ele até ajudava a abrir os trabalhos e conversava muito com ela. (...) na época eu era nova na religião, e não entendia o que eles conversavam, mas o Sr. Edson era tratado como se fosse presidente do centro (...) ele (o Sr. Edson) era muito famoso, mexia com política e era presidente da Federação.”

Como foi exposto no tópico 1 deste capítulo, o Sr. Edson Nunes foi o presidente da FUEGO, influente ativista e intelectual umbandista na época, além de membro da Escola Esotérica Rosacruz, se verifica que teve uma influência grande na estruturação da linha do orienteesta no centro da D^a Maria Luiza e após a sua morte, esta influência foi herdado/continuado pela D^a Lia, que modificações/ressignificações ela fez. Não foi possível determinar pelo fato de não se ter dados sobre a forma como era culturada a linha do oriente no tempo da D^a Maria Luíza, porém, conforme disse D^a Lia, ela procurou não modificar ou alterar substancialmente o ritual herdado de sua mãe-de-santo: “(...) eu procuro tocar os trabalhos igual ao da minha mãe, é compromisso, porém ela sabia falar e explicar muito mais coisas sobre o oriente do que eu”.

Desta forma apesar de D^a Lia não se encaixar no padrão descrito de uma consumidora/ressignificadora de bens simbólicos-orientais, o Sr. Edson que influenciou/estruturou a linha do oriente neste centro, tinha este perfil. D^a Lia também caracteriza/utiliza a linha do oriente como um diferenciador mágico-simbólico da sua mediunidade, como podemos constatar pelo fato dela ser a única capaz de “abrir trabalhos” nesta linha e também, pela clientela desta ser formada por pessoas vindas de “outros estados e até outros países”.

CAPÍTULO IV

1 A Dinâmica da Umbanda na Modernidade

A Umbanda é uma forma de religiosidade popular, que como foi analisado, reflete/forma uma identidade brasileira frente o contexto criado pela modernidade (Segato,1999). Podemos identificar duas tendências neste processo de adaptação da Umbanda frente a modernidade: a primeira tendência, deu origem a própria Umbanda, que como foi analisado no capítulo I, surgiu a partir de uma proposta de situar/formar uma identidade nacionalista brasileira frente a modernização capitalista, partindo dos ideais propostos pelo movimento modernista da “Semana da Arte Moderna”. A Umbanda procura se tornar a religião nacional, que vai portanto, refletir as desigualdades e múltiplicidades da nossa própria sociedade.

A outra tendência é conduzida por “atores sociais tipicamente modernizadores” (Segato, 1999, p. 238), que vão erigir à partir da Umbanda uma identidade monolítica brasileira evitando as ambiguidades e contradições do pluralismo cultural da primeira tendência. Esta tendência leva, como

consequência a um processo de dessincretização, tendo como objetivo buscar as origens e tradições genuinamente formadoras da cultura brasileira. Este processo de dessincretização é coerente com a busca que o processo da modernidade provoca, ou seja, a procura por identidades não-étnicas que situem os seus sujeitos frente a diversidade globalizadora e equilibradora (Burity, 2003). Assim, o processo de dessincretização representa:

“(...) novas possibilidades de arranjos no interior do campo religioso afro-brasileiro na medida que, sem paralelismos e outras *impurezas* a religião se torna mais coerente, discernível, aberta a sistematizações e codificações do seu campo cosmológico que, em certas circunstâncias, podem torná-la mais apropriada ao consumo pelo mundo moderno (principalmente por uma clientela interessada também na coerência das tradições de sua religião em termos teológicos e filosóficos).” (Silva, 1999, p. 155)

Este processo de dessincretização é acompanhado do mito da “pureza” religiosa, que significa a busca de autenticidade dos rituais/simbólos através do retorno as origens e/ou das tradições.

Vamos dentro do meio umbandista encontrar este processo acontecendo em três vertentes complementares, mas opostas: a desafricanização, a africanização e a orientalização.

A desafricanização, representa a tendência de certos agentes sociais de centros/templos umbandistas de “eliminar/purificar” seus cultos de elementos afro-brasileiros, buscando o kardecismo como matriz legitimadora. Significa uma “volta a raiz kardecista”, da qual saíram originalmente os intelectuais que forjaram a ideologia umbandista. Este fato ocorreu com a Tenda do Caminho em Goiânia, que como foi constatado na entrevista com o presidente da FUEGO, após uma cisão interna parte de seus integrantes voltaram a uma orientação kardecista, dando origem a Irradiação Espírita Cristã.

Já a reafricanização ou africanização, não é um processo recente ou desconhecido, muito ao contrário, vários pesquisadores analisaram este fenômeno presente nos candomblés, tendo o seu foco gerador em intelectuais e artistas bahianos:

“(...) essa legitimação da raiz terá sido gestada pela nova estética da classe média intelectualizada do Rio e de São Paulo dos anos 60 e 70, que adotou os artistas e intelectuais baianos, inclusive, e propagou-se pela mídia eletrônica (...) começava o que chamei de processo de africanização do candomblé, em que o retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora (...) desejo que se alastrou também entre umbandistas, que com esforço buscavam até então apagar justamente essa origem não-branca de sua religião, essa Bahia, essa África.” (Prandi, 1999, p. 105)

A busca da “pureza africana” ou o “retorno a África”, também foi observado durante a pesquisa de campo feita no Centro Espírita Reino dos Orixás, quando a sua líder Isa de Oxum, declarou que o mesmo passa por um processo paulatino de transformação, originalmente de Umbanda para Omolokô:

“Antigamente eu não cultuava os orixás como agora, não se tocava para eles e eu não “deitava”⁴⁹ meus filhos para o santo. Hoje eu assumi {sic} a minha tradição, custou muito esforço, tive que me preparar durante vários anos. (...) a umbanda serviu para mim como uma “preparação” para eu tocar os trabalhos no Omolokô, gosto muito da umbanda, principalmente dos pretos-velhos, mas sinto que os orixás trazem mais força, mais axé, pois representam a energia “pura” da natureza.”

Se percebe que o processo de dessincretização da umbanda levado a cabo no centro espírita Reino dos Orixás têm como pano de fundo a busca de maior “força mágico-simbólica” nos rituais, além de introduzir uma diferenciação

⁴⁹ Este termo é utilizado para significar o ritual de iniciação do filho-de-santo, onde o mesmo passa por um processo de purificação e consagração ao Orixá que o protege (orixá de cabeça). Durante este ritual o iniciado deve permanecer um período deitado numa esteira, sozinho, como sinal de submissão e entrega ao seu orixá; daí a denominação “deitar para o santo”.

simbólica do contexto umbandista tradicional . Este centro em questão, não é de candomblé, porém, procura na africanização um diferencial, uma identidade; que é representado no caso pelo adesão ao Omolokô.

A terceira vertente deste processo de dessincretização é representado pela linha do oriente, a qual denominamos de “orientalização”, pois vai se buscar numa ancestralidade oriental a construção de toda uma identidade da umbanda enquanto religião universal e ao mesmo tempo, diferenciada (e diferenciadora) do contexto pluri-religioso da modernidade.

Porém, como foi constatado, esta ancestralidade oriental é construída pelos seus agentes sociais e não herdada, como pode acontecer em alguns casos no processo de reafricanização. Não se trata portanto, de uma dessincretização, mas de uma outra forma de sincretismo em ação, que como foi abordado anteriormente, denominamos de ecletismo.

2 Espiritualismo Umbandista

A orientação da umbanda vai por sua vez conduzir a dois caminhos. O primeiro é aquele representado pela Umbanda Esotérica, onde se faz toda uma (re)construção da ancestralidade-histórica umbandista à partir de sua pretensa origem oriental e, culminando na criação e estruturação da umbanda em solo brasileiro. Neste contexto, a umbanda é definida como sendo a síntese de todas as grandes religiões da humanidade, inclusive das orientais (Pasquale, 1979). Segundo este autor, ela é uma religião moderna, legitimada por todas as

culturas/religiões do mundo e construtora de uma identidade exclusiva; pois este processo acontece exclusivamente em terras brasileiras.

O outro caminho que o processo de orientalização da umbanda conduz é o que denominamos de espiritualismo, ou seja, a umbanda abandona o seu ideal de ser uma religião nacional para se tornar um culto eclético e universalista. É o que aponta um autor umbandista:

“É preciso, entretanto que se separe o joio do trigo, pois surgirá no futuro uma nova religião, a qual, baseada verdadeiramente nos princípios e ensinamentos do Mestre, e mesmo dedicando-se ao culto das evoluções com o mundo astral superior, terá a denominação de ESPIRITUALISMO. Essa sim a verdadeira umbanda que Jesus Cristo praticou na Terra, e a única que permanecerá sobre a face da Terra, de vez que todas as demais religiões desaparecerão ou se fundirão a ela.” (Pinto, 1971, p.111)

Porém, este termo espiritualismo é muito vago em si mesmo, significa genericamente uma forma de religiosidade pautada na crença da existência de um princípio individual e imaterial, o espírito. Uma melhor forma de designar esta nova vertente da religiosidade brasileira é aquela adotada por Chester Gabriel, ao classificar a Umbanda com fazendo parte de um contexto maior, o dos cultos espíritas-mediúnicos brasileiros (Gabriel,1985).

Desta forma, a umbanda perde a sua identidade passando a assumir outra designação como espiritualismo ou ocultismo umbandista, pois neste caso a individuação dos rituais vai atingir o seu ápice. A utilização do termo umbanda passa a ser negativa, pois o que este espiritualismo busca é justamente o “outro”, o diferente da umbanda. Segundo o que relatou D^a Lia de Iansã, em seu projeto para o futuro :

“Se tiver condições minha meta é construir um templo onde somente se cultuem os orientais, vai ser algo totalmente diferente do que existe por aí ⁵⁰. Para

⁵⁰ No meio umbandista.

começar este templo terá a forma de uma pirâmide, com muitos cristais e incenso; não será umbanda, vai ser o trabalho puro com a linha do oriente, com a magia do oriente, que existiu muito antes da umbanda.”

Também significativo deste processo é o caso do Centro Espírita Mensageiros da Caridade, que foi tema da pesquisa da dissertação de mestrado de Sandra Machado (2002); onde a pesquisadora constatou que a fundadora e diretora do centro, Tânia Torres, buscou a legitimação do seu centro através do discurso da modernidade (inclusive com a utilização simbólica do oriente) e não através do kardecismo ou da umbanda (2002, p. 107):

“O CEMEC tentou se institucionalizar, quis manter uma postura mais intelectualizada com estudo sistemático e livraria, mas a resposta mais acertada veio através de sua forma sincrética, que permitiu adotar elementos da pós-modernidade, como meios eletrônicos e tratamento com orientais e meditação, vinculando o uso deles à orientação das entidades.”

A linha do oriente na umbanda torna-se um diferencial simbólico tão forte, que acaba por modificar/transformar o próprio campo de atuação, ou seja, transforma a umbanda em um “outro” não-umbandista

3 Considerações Finais

A umbanda é um fenômeno religioso brasileiro que como a nossa própria sociedade, apresenta um caráter ambíguo, plural e às vezes até contraditório. Fruto, sem dúvida, das várias heranças culturais que recebemos e que “importamos”.

Como escreveu Bastide (1989) o sincretismo é um fenômeno plural e no Brasil, esta pluralidade sincrética assume características únicas. A presença da

linha do oriente, suas características e funções, dentro da religiosidade brasileira aponta para outros tipos e utilizações do sincretismo.

Mais que esgotar este tema, esta pesquisa pretende ser “provocadora”, ou seja, abrir a discussão para outros aspectos da religiosidade umbandista pouco explorados. No presente caso a presença de elementos simbólicos orientais no culto.

Certos fenômenos ímpares da religiosidade brasileira, como o Vale do Amanhecer em Brasília, podem ser analisados assim de outra perspectiva. A presença de elementos orientais e umbandistas ou orientais-umbandistas é explícita nos rituais e nos templos do Vale do Amanhecer (Rodrigues e Muel-Dreyfus, 1987).

A utilização destes elementos simbólicos orientais em alguns centros/templos umbandistas (ou não-umbandistas) mais que fortuita é portanto, fruto de todo um processo de construção simbólica de grupos e agentes sociais em busca de diferenciação e identidade religiosa frente a modernidade.

REFERÊNCIAS

1 Bibliografia Geral

AMADO, Lúcia de Fátima Lobo Cortez. *São Francisco e os Pretos: continuidade e mudança em uma comunidade rural do Rio Manso- MT*. 2001. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo:Pioneira, 1989.

_____. *O Candomblé da Bahia*. 2ª ed. São Paulo: Nacional, 1978.

BASTOS, Abguar. *Os Cultos Mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1979.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos.3ª ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos, v. 97).

BORDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Coleção Estudos. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BROWN, Diana. O Papel Histórico da Classe média na Umbanda. in: *Religião e Sociedade*, nº 01,p. 31-42,mai.,1977.

BURITY, Joanildo. *Globalização e Identidade: desafios do multiculturalismo*. Pernambuco, Março de 2001. Disponível em: <http://www.fundap.gov.br>; acesso em 15 de março de 2003, às 20:30 hrs.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1961.

CRESPO, Samyra. *Sincretismo ou Eclétismo religioso? notas para um estudo sobre espiritualidade ecologista*. in: *A Dança dos Sincretismos*. Comunicações do ISER - nº 45, ano 13, Rio de Janeiro, 1994.

COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional: A Antropologia e o Simbolismo em Sociedades Complexa*. Rio de Janeiro: Zahar,1978.

CONSORTE, Josildeth Gomes. *Em torno de um Manifesto de lalorixás baianas contra o sincretismo*. In: CARROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson. *Faces da Tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Cnpq/Pallas, 1999.

CORRÊA, Norton F. *Para Muitos Trabalhos a Gente Precisa Invocar Também a Linha Oriental: observações sobre as representações de "Oriente" em religiões afro-brasileiras*. In: XXIII ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 1999, 13 p.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *História do Pensamento antropológico*. Lisboa: Edições 70, 1989.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: edusp/Fapema, 1995.

_____. *Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural*.

In: CARROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson. *Faces da Tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Cnpq/Pallas, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos: 2º tomo*. São Paulo; Record, 1936

FRY, Peter. *Mediunidade e Sexualidade*. in: *Religião e Sociedade*, nº 01, p. 31-42, mai., 1977.

FILHO, Melo Moraes Filho. *Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981

GABRIEL, Chester E. *Comunicações dos Espíritos: Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. Trad. Margarida M. C. Oliva. São Paulo: Loyola, 1985.

GASPARET, Murialdo. *O rosto de Deus na Cultura Milenar dos Ciganos: Pastoral dos Nômades*. São Paulo: Paulus, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIANNOTTI, José Artur. *Comte , Vida e Obra*.in: Coleção Os Pensadores, 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1983.

JR. RIBEIRO, João. *O que é Positivismo*. 9ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1972. (Coleção Primeiros Passos, v. 72).

KLOPPENBURG, Boaventura. *A Umbanda no Brasil: orientação para os católicos*. Petrópolis:Vozes, 1961 (Vozes em Defesa da Fé, nº 02).

LAURANT, Jean-Pierre. *O Esoterismo*.Trad. Sérgio Schirato. São Paulo: Paullus, 1995.

MACHADO, Sandra Maria Chaves. *Umbanda reencantamento na pós-modernidade?* 2003, 112 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Goiás – Goiânia, 2003.

MACHADO, Ubiratan. *Os Intelectuais e o Espiritismo: De Castro Alves a Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Antares, 1983.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1991.

_____. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. in: *Religião e Sociedade*, nº 01,p. 43-50 ,mai.,1977.

_____. *Anotações sobre Religião e Globalização*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, nº 47, outubro, 2001.

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

ORO, Ari Pedro(a). *Religiões Afro-brasileiras e política nos países do cone-sul*. in:

ORO, Ari Pedro e STEIL, Alberto (orgs). *Globalização e Religião*.2ª ed. Petrópolis;Vozes, 1999.

- PARKER, Cristián. *Religião Popular e Modernização Capitalista: outra lógica na América Latina*. Trad. Atílio Brunetta. Petrópolis: Vozes. 1996
- PASQUALE, Di Paolo. *Umbanda e integração social: uma investigação sociológica na Amazônia*. Belém: UFPA – Boitempo, 1979.
- PASSADOR, Luiz Henrique. *O Campo da Antropologia: constituição de uma ciência do Homem*. in: GUERRIERO, Silas (org.) *Antropos e Psique, o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Olho d'água, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. *Referências sociais das Religiões Afro-brasileira: sincretismo, branqueamento, africanização*. In: CARROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson. *Faces da Tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Cnpq/Pallas, 1999.
- _____. *Pra não dizer que não falei de Sincretismo*. in: *A Dança dos Sincretismos*. Comunicações do ISER - nº 45, ano 13, Rio de Janeiro, 1994.
- PROCÓPIO, Cândido Ferreira de Camargo. *Kardecismo e Umbanda: Uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira. 1961.
- RACHID, Jamil. *A força Mágica da mediunidade na umbanda*. São Paulo: Parma/Aruanda, 1981.
- RIBAS, João Baptista Cintra. *O Olhar*. in: GUERRIERO, Silas (org.) *Antropos e Psique, o outro e sua subjetividade*. São Paulo: Olho d'água, 2000.
- RODRIGUES, Arakcy Martins; MUEL- DREYFUS, Francine. *Reencarnações. notas de pesquisa sobre uma seita espírita de Brasília*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 03, v.º 01, fevereiro de 1987.
- SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal. 1988.

SANCHIS, Pierre. *Pra não dizer que não falei de Sincretismo*. in: *A Dança dos Sincretismos*. Comunicações do ISEER - nº 45, ano 13, Rio de Janeiro, 1994.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SEGATO, Rita Laura. *Formação de diversidade: Nação e opções religiosas no contexto da Globalização*. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (org.) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Reafricanização e Sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas*. In: CARROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson. *Faces da Tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Cnpq/Pallas, 1999.

SILVEIRA, Marcos da Silva. A Umbanda Branca no Plano Piloto de Brasília. *PÓS: Revista Brasiliense de Pós-graduação em Ciências sociais*, nº 01, p. 31-63, 1998.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar. 1977.

WEBER, Max. *Ecologia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília:UNB, 1991.

2 Bibliografia Umbandista

BASTOS, Abgar. *Os Cultos Mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1979.

BENISTE, José. *Jogo de Búzios: um encontro com o desconhecido*. Rio de Janeiro: Bertrand, (?).

- FARELLI, Maria Helena. *As Sete Giras de Exu*. Rio de Janeiro: Eco, 1974.
- FELIX, Cândido Emanuel. *A Cartilha da Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1965.
- GOMES, Vera Braga de Souza. *O Ritual da Umbanda: Fundamentos Esotéricos*. Valença: ediouro, 1989.
- GUSMÃO, Rachel Nogueira de. *A Umbanda Através da Magia*. Rio de Janeiro: Irmão de Giorgio Ltda, 1960.
- OLIVEIRA, Jota Alves de. *Umbanda Cristã e Brasileira: (Pesquisa- Análise Doutrina)*. Valença: ediouro, 1985.
- OLIVEIRA, Jorge de. *Umbanda Transcendental*. Rio de Janeiro: Cruzeiro, 1971.
- MACIEL, Sylvio Pereira. *Irradiação Universal de Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1974.
- MOLINA, N. A. *Feitiços de Preto-velho*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, (?)
- NETO, F. Rivas. *Lições Básicas de Umbanda*. 3ª ed. São Paulo: ícone, 1997.
- _____. *Exu: O Grande Arcano*. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1993.
- PINTO, Altair. *Dicionário de Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1971.
- RAMATIS. *A missão do Espiritismo*. Obra psicografada por Hercílio Maes. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1967.
- _____. *Magia de Redenção*. Obra psicografada por Hercílio Maes. 5ª ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1989.
- _____. *Mediunismo*. Obra psicografada por Hercílio Maes. 4ª ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1960.
- _____. *Elucidações do Além*. Obra psicografada por Hercílio Maes. 8ª ed. São Paulo: editora Conhecimento, 1998.
- RIBEIRO, José. *Mirongas de Preto-velho*. Rio de Janeiro: Espiritualista, (?)

SAIDENBERG, Thereza. Como Surgiu a Umbanda em Nosso País. IN: *Revista Planeta*, nº 144-d, p. 34-39, setembro de 1984.

SALES, Nívio Ramos. *Receitas de Feitiços e Encantos Afro-brasileiros*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1986.

SASSI, Mário. *2000- A Conjunção de Dois planos*. 2ª ed. Brasília: Vale do amanhecer. 1974.

_____. *No Limiar do IIIº Milênio*. 2ª ed. Brasília: Vale do Amanhecer. 1970.

SILVA, W. W. Matta e. *Doutrina Secreta de Umbanda*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos. 1985.

_____. *Macumbas e Candomblés na Umbanda*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos. 1977.

_____. *Lições de Umbanda (e quimbanda) na palavra de um preto-velho*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1984.

ZARDINI, Cecília (Ciça). *Umbanda*. Goiânia: Cerne, 1983.

ZESPO, Emanuel. *Codificação da Lei da Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1960.

YATAMAN. *A Umbanda Através da Magia*. obra psicografada por Rachel Nogueira de Gusmão. Rio de Janeiro: Irmãos di Giorgio. 1960.

YOKAANAM. *Evangelho de Umbanda: (Escrituras)*. 2ª ed. Rio de Janeiro: O Solitário. 1954.

3 Internet

- <[http:// www.ramatisrio.com.br](http://www.ramatisrio.com.br)> Acesso em 08 de julho de 2002, as 22:00hrs.

-< [http:// www.umbanda.etc.br](http://www.umbanda.etc.br)> Acesso em 10 de julho de 2002, as 23:30 hrs.

-< [http:// www.caboclajurema.hpg.ig.com.br](http://www.caboclajurema.hpg.ig.com.br)> Acesso em 22 de julho de 2002, as 21:00 hrs.

-< [http:// ww http:// intermega.globo.com/ filhode xangô](http://www.intermega.globo.com/filhode_xangô) > Acesso em 02 de julho de 2002, as 22:00 hrs.

ANEXOS