

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

RELIGIÃO E PODER NO CENTRO ESPÍRITA ANJO ISMAEL

JOSIVÂNIA ALVES DE SOUSA SILVA

GOIÂNIA

2007

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

RELIGIÃO E PODER NO CENTRO ESPÍRITA ANJO ISMAEL

JOSIVÂNIA ALVES DE SOUSA

SILVA

Dissertação apresentada como requisito para obtenção de grau de mestre no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Irene Dias de Oliveira.

GOIÂNIA

2007

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 29 DE AGOSTO DE 2007
E APROVADA COM A NOTA 7,5 (SETE INTEIROS E CINCO DÉCIMOS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Irene Dias de Oliveira / UCG (Presidente) _____ 

2) Dra. Carolina Teles Lemos / UCG (Membro) _____ 

3) Dr. Joaze Bernardino Costa / UFG (Membro) _____ 

Dedico este trabalho ao meu esposo Flávio Aparecido pelo incentivo, compreensão e tolerância diante da minha ausência.

À minha mãe, Raimunda Maria.

Às minhas filhas Maria Flávia e Flávia Emanuele.

Aos meus irmãos.

Agradeço à Universidade Católica de Goiás
Ao corpo docente do Mestrado em Ciências da Religião

À minha orientadora Dra. Irene Dias de Oliveira.

RAÇA NEGRA

Fui arrancado da minha terra, roubaram o meu suor,
Fui tratado como fera e calaram a minha voz.
Desbravei este país apenas pelo pão,
Conhecem minha raiz, eu vim da escravidão
Minha vida é padecida, fui sempre renegado,
Minha luta é sofrida, à vontade, o legado.
Já gritei, não fui ouvido, hoje eu grito de novo,
Serei um dia atendido, eu sou o seu povo.
Nem sei por que choro, foi sempre desse jeito,
Mas hoje eu imploro: eu quero mais respeito!
A cultura não tem raça, nem mesmo tem cor
Chega de desgraça, eu quero o meu valor!
Hoje a luta tem sentido, já começaram a me ver,
Nem tudo está perdido, quero chance pra vencer.

(Camila Teixeira Boaventura Medeiros)!¹

¹ Poesia de Medeiros (*apud*, Rassi, 2005, p. 107).

RESUMO

SILVA, Josivânia Alves de Sousa. *Religião e poder no centro espírita Anjo Ismael*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

Para esta pesquisa partiu-se do pressuposto de que a religião favorece e legitima o poder de pessoas negras, pobres pertencentes a classes sociais inferiores sobre pessoas de classes privilegiadas da sociedade branca. O objetivo desta pesquisa foi analisar como a religião determina e estabelece a relação de poder no Centro Espírita Anjo Ismael (Umbanda). Os principais conceitos trabalhados foram: religião como respostas aos anseios humanos; carisma como dons sobrenaturais; e poder como dominação carismática. Partiu-se de uma perspectiva de que a religião tem como função a legitimação do poder e manutenção da realidade. Ela contribui na construção do mundo quando ela legitima as instituições sociais através do pensamento sagrado. A religião pode influenciar a sociedade através do poder carismático, na qual as atividades humanas passam a ser entendidas como fatos sobrenaturais. Na religião umbandista o líder carismático, o pai-de-santo age em nome das divindades, desta forma mantém um domínio sobre os adeptos do seu grupo. No Centro Espírita Anjo Ismael, o qual foi analisado nesta pesquisa pode-se perceber esta relação de poder e obediência entre o líder e os adeptos. Os adeptos se submetem a tal obediência em respeito às divindades. Desta forma observa-se que a relação de poder invocada pelo carismático é uma das formas que faz a religião assegurar suas forças diante sociedade.

Palavras-chave: Umbanda, religião, carisma, poder, legitimação.

ABSTRACT

SILVA, Josivânia Alves de Sousa. *Religion and power in the Angel Ismael spiritualistic Center*. Dissertation (Master's degree in Sciences of Religion) Catholic University of Goiás, Goiânia, 2006.

This research, assumed that religion supports and legitimates black's and poor people's power belonging to inferior social classes over privileged white society. Was written on purpose to analyze how religion determines and establishes the relationship of power in the Angel Ismael Spiritualistic Center (Voodoo). The main concepts used were: religion as answer to human anxieties; charisma as supernatural talents; and power as charismatic domination. It was put in perspective that religion has as function the legitimization of power and maintenance of reality. It contributes to the construction of the world when when it legitimates social institutions through sacred thought. Religion can influence society through charismatic power, which makes human activities be understood as supernatural facts. In Voodoo, the charismatic leader, witch-doctor, acts on behalf of the divinities. Thus he maintains his followers under his lash. In the Angel Ismael Spiritualistic Center, which was analyzed in this research, it can be noticed this relationship of power and obedience among the leader and his followers. The latter submit to such an obedience in duty to the divinities. Thus it is observed that the relationship of power invoked by the charismatic is one way of making religion assure its strength before society.

Key words: voodoo, religion, charisma, power, legitimization.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico - 01: gênero	68
Gráfico - 02: cor da pele	68
Gráfico - 03: escolaridade	69
Gráfico - 04: moradia dos freqüentadores	71
Gráfico - 05: renda familiar	72
Gráfico - 06: tempo que é umbandista	73
Gráfico - 07: desde quando freqüenta o centro	74
Gráfico - 08: como conheceu a Umbanda	75
Gráfico - 09: a religião antes de ir para o centro	77
Gráfico - 10: o resultado que foi buscar no centro	81

SUMÁRIO

RESUMO	07
ABSTRACT	08
LISTA DE GRAFICOS	09
INTRODUÇÃO	12
1 NEGRITUDE E DESEMPODERAMENTO	15
1.1 O PROCESSO DE ESCRAVIDÃO.....	15
1.2 DESEMPODERAMENTO E EMPODERAMENTO DOS NEGROS.....	18
1.2.1 Quilombos como forma de resistência.....	20
1.2.2 O levante dos Malês.....	24
1.3 NEGRITUDE NA BUSCA DE PODER.....	27
1.4 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	33
2 A UMBANDA COMO LEGITIMADORA DE PODER	37
2.1 RELIGIÃO COMO RESPOSTA AOS ANSEIOS HUMANOS.....	37
2.2 CARISMA COMO MANIFESTAÇÃO DA PRESENÇA DIVINA.....	40
2.3 PODER E LEGITIMAÇÃO DAS POSIÇÕES DE MANDO.....	41
2.4 RELIGIÃO E LEGITIMAÇÃO DO PODER.....	45
2.5 UMBANDA E INTEGRAÇÃO SOCIAL.....	46
2.5.1 A organização da Umbanda.....	50
2.5.2 Características da Umbanda.....	52
2.5.2.1 As relações hierárquicas	54
2.5.2.2 As representações simbólicas	55

2.5.2.3 O poder dos rituais.....	56
2.5.2.4 Panteão da Umbanda.....	58
2.5.2.5 Terreiro umbandista.....	61
2.5.2.6 O poder do pai-de-santo na Umbanda.....	62
3 O PODER DO NEGRO NA RELIGIÃO.....	65
3.1 O CENTRO ESPÍRITA ANJO ISMAEL.....	65
3.2 OS FREQUENTADORES DO CEAI.....	68
3.3 A BUSCA DE RESPOSTAS IMEDIATAS NA UMBANDA.....	72
3.4 PODER DO PAI-DE-SANTO NO CEAI.....	81
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	87
ANEXOS.....	92

INTRODUÇÃO

O presente trabalho parte do pressuposto de que as religiões afro-brasileiras constituem um lócus privilegiado da cultura negra no Brasil, e têm oferecido resistências ao processo de europeização ou cristianização da sociedade brasileira.

O tema 'Religião e poder no Centro Espírita Anjo Ismael' foi escolhido por tratar da religião dos negros, bem como por identificar-me com a marginalização e a luta sofrida por este povo. Neste trabalho pretende-se, portanto descrever uma parcela da sociedade brasileira, que até o momento tem vivenciado a discriminação e o preconceito por serem praticantes de cultos pertencentes a uma matriz não ocidental.

Alguns membros da família de meu esposo freqüentam o Centro Espírita Anjo Ismael (CEAI). Particpei de algumas sessões, procurei observar atentamente o ritual e o que mais me chamou atenção foi o grande respeito que seus freqüentadores têm em relação ao pai-de-santo, senhor Luis, homem negro, com grande valor espiritual, o qual mantém uma liderança e autonomia sobre os adeptos de todas as classes sociais que freqüentam o Centro. Entre os freqüentadores daquele grupo encontram-se pessoas, principalmente de classes mais privilegiadas e com poder aquisitivo mais alto. Despertou meu interesse pelo fato de que em nossa sociedade se percebe o contrário, o negro faz parte de uma camada social marginalizada, discriminada sem o respeito das pessoas que se dizem da sociedade branca.

Este estudo procurou provar a hipótese de que a religião favorece e legitima o poder de pessoas negras, pobres e pertencentes a classes sociais inferiores sobre

peças de classes privilegiadas da sociedade branca. Partindo da seguinte pergunta: de que forma a religião possibilita que pessoas de classes sociais mais privilegiadas respeitem e aceitem a autoridade de uma pessoa negra e pobre?

Procurei analisar a religião como legitimadora para entender em que sentido a religião transforma essa relação da sociedade branca com os negros, pois o negro em nossa sociedade sempre esteve na busca e na perda de poder. Na religião umbandista ele se percebe empoderado, este negro tem um grande valor espiritual e mantém um grande respeito e liderança diante do grupo participante.

Os eixos teóricos que nortearam este estudo foram: religião, carisma e poder. Os principais expoentes que deram suporte a esta pesquisa foram Weber (1999), Bourdieu (1996) e Berger (1985).

O objetivo proposto foi o de analisar como a religião determina e estabelece a relação de poder no Centro Espírita Anjo Ismael.

A metodologia usada na realização deste trabalho foi a análise bibliográfica e levantamento de dados através de entrevistas realizadas com os participantes do Centro Espírita Anjo Ismael (Umbanda), situado no bairro Jardim Goiás em Goiânia.

Foram aplicados 23 questionários às pessoas frequentadoras do Centro Espírita Anjo Ismael entre elas, filhos de santo e iniciantes, do sexo masculino e feminino, jovens e adultos entre 20 e 60 anos de idade. Não houve critérios para selecionar os entrevistados, os mesmos foram convidados a participarem espontaneamente. Os procedimentos da pesquisa foram desenvolvidos em forma de questionário, com coleta de dados a partir de um roteiro de questões objetivas e subjetivas, um roteiro único a todos os participantes. Encontram-se em anexo todos os questionários. As entrevistas foram realizadas no próprio local no Centro Espírita

Anjo Ismael, em dias de sessões e nos dias de estudos dos referidos participantes. As entrevistas estão transcritas e analisadas no corpo do trabalho.

No primeiro capítulo apresento um histórico da trajetória do negro na sociedade brasileira, que mostra o processo de desempoderamento do negro no período escravista, as lutas e as várias formas de resistência que o negro encontrou para reafirmar seus poderes.

No segundo capítulo mostro a religião e a legitimação do poder, e neste desenvolve-se melhor os eixos teóricos: religião carisma e poder que foram intercalados e relacionados com a religião umbandista. Procura-se entender como a religião legitima e assegura o poder de uma pessoa sobre outras, ou uma classe menos privilegiada sobre outra mais privilegiada. E como essas pessoas ou classes dominadas se submetem a tal situação.

E ainda no desenvolver do segundo capítulo também faz-se necessariamente, uma apresentação das características da Umbanda, tal como funciona o ritual, os cultos e a doutrina e a sua integração social.

Já no terceiro capítulo apresenta-se o objeto de pesquisa, procurando analisar suas características e observar as relações de poder encontradas no CEAI. Observa-se como as pessoas se relacionam com o pai-de-santo, que destaca o comportamento de submissão desses adeptos, a alguém que pertence a uma classe socialmente discriminada. Procura-se comprovar a hipótese. Analisa-se as relações entre os adeptos e o pai-de-santo, bem como as crenças e percepções destes primeiros sobre o poder do pai-de-santo, e verifica-se como no Centro Espírita Anjo Ismael a religião legitima o poder.

1 NEGRITUDE E DESEMPODERAMENTO

Ao iniciar este estudo primeiramente quero apresentar o meu objeto de pesquisa: O Centro Espírita Anjo Ismael que é um centro de Umbanda, localizado numa região nobre de Goiânia. Este centro é freqüentado por brancos e negros da classe média alta. Todas essas pessoas têm uma grande referência em relação ao pai-de-santo deste centro. Referência esta que me chamou atenção, uma vez que na realidade de hoje, geralmente os negros no Brasil são apontados como pessoas discriminadas, desvalorizadas, carregadas de preconceitos. Dentro da religião umbandista parece não ter esta distinção, assim sendo procuro entender como é que o poder é exercido pelo pai-de-santo deste centro de Umbanda. Apresento um apanhado histórico para melhor compreender como se dá o processo de desempoderamento dos negros, que pelo que se conhece da história da África, eles, assim como outros povos, também tiveram suas riquezas, suas civilizações, eram tidos como escravos, como reis, príncipes, pertencentes a clãs e etnias de grandes repercussões históricas e culturais.

1.1 O PROCESSO DE ESCRAVIDÃO

Ao se falar da questão do negro no Brasil é necessário destacar o processo de colonização, as atividades que exerceram no período escravista e as diversas

formas de dominação, de opressão e repressão, a que foram submetidos pelos senhores coloniais e as formas de resistências e lutas contra o racismo.

Segundo Prandi (2000), entre os anos de 1525 e 1851 chegaram ao país mais de cinco milhões de africanos na condição de escravos, vindos das mais diferentes partes do continente africano abaixo do Saara. Estes não eram apenas um povo, mas uma multiplicidade de etnias, línguas e culturas. Os negros foram trazidos para serem usados como mão-de-obra nas fazendas coloniais trouxeram com eles suas crenças, observâncias e práticas religiosas.

Até a metade do século XVIII grande parte da população negra destinava-se aos engenhos de açúcar de Pernambuco e da Bahia. Com a descoberta das minas há um deslocamento do tráfico para os estados de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso.

O século XVIII foi o auge da importação de escravos. O arraial de Sant' Ana, que seria chamado Vila Boa e mais tarde cidade de Goiás, começou a ser povoado pelos exploradores das minas de ouro. Com os exploradores chegaram os escravos negros, que desempenhavam atividades agrícolas e mineradoras. Já em 1736 havia 10.263 escravos nas minas de Goiás, em torno de 60% a 70% da população (Palacin, 1975).

No Brasil a escravidão ocupou boa parte do território brasileiro. Uma grande quantidade de escravos foi importada e distribuída nacionalmente de acordo com os interesses da economia colonial. Assim, um grande contingente de homens negros esteve exercendo o trabalho escravo durante quase três séculos. O que fez da sociedade brasileira uma sociedade de regime escravocrata.

O processo de escravidão dos negros implicou em relações sociais discriminatórias, opressoras e racistas nos quais os mesmos eram tratados de forma

desigual, sendo explorados no plantio do café, nas fazendas de açúcar, na mineração e no trabalho doméstico (Silva, 1995, p. 42).

Estas atividades se desenvolveram sob ações repressivas utilizadas pela sociedade escravista, para atender suas demandas econômicas. De acordo com Allan (1999) o poder é um fenômeno social que existe em todas as sociedades. Dessa maneira, os negros estiveram por muito tempo submetidos ao poder dos senhores coloniais. Poder este baseado na força, no prestígio e na autoridade pessoal.

Os escravos eram forçados a serem cristãos, seus nomes eram mudados, recebiam um nome cristão e aí começavam a perder sua identidade. A Igreja Católica cuidou de batizar e catequizar os negros ainda nos navios em que eram transportados ou nos portos de desembarque, pelos jesuítas e franciscanos. Ao chegarem ao Brasil, os africanos encontram-se com os índios, e o cruzamento não é só biológico, mas também religioso.

Esta mistura de cultura é um dos fatores que contribuiu para a formação das religiões afro-brasileiras. Segundo Ferretti (2004) esse processo chama-se sincretismo e foi considerado pelos “religiosos afro-brasileiros como imposição colonial, fruto da dominação religiosa católica sobre a mente dos escravos” (Ferretti, 2004, p. 14).

Todos esses elementos, como a colonização, a imposição de uma nova religião constituíram formas de desempoderamento do povo negro. A seguir, os estudos mostram melhor como esse povo lutou pelo resgate de seus direitos, de sua dignidade e estiveram sempre em busca do poder, mesmo diante de tanta repressão e dominação.

1.2 DESEMPODERAMENTO E EMPODERAMENTO DO NEGRO

A coroa portuguesa com o apoio da Igreja Católica voltou-se para a guerra de repressão e conquista, sendo motivados pela acumulação de riqueza e poder. Nunes (2005) afirma que a Igreja institucional passou a “ser vista por todos como aliada do poder, chegando ela mesma a ser poder” (Nunes, 2005, p. 47),

A Igreja apoiou o tráfico negreiro durante todo o período de colonização, e segundo esta instituição, os escravos deveriam cultuar o Deus do seu senhor e assim respeitar e submeter as ordens.

Na visão dos senhores, os escravos eram considerados inferiores e por isso eram passíveis de serem explorados. Baseando-se na riqueza e na autoridade, como assinala Allan (1999), esses senhores para manterem o seu domínio usufruíam desses fatores de poder, que implicam subordinação ao outro que obedece. Os senhores coloniais para reprimirem os escravos usavam de uma tamanha violência. O autor Moura (1993) afirma que o negro era

ferrado como animal, torturado até a morte, combatido de todas as formas, em todos os níveis de tentativas de readquirir a liberdade, o escravo tinha de rebelar-se e de usar a violência contra o aparelho de dominação militar, ideológico e político que desumanizava como ser (Moura, 1993, p. 24).

Silva (1995) assinala que os escravos tinham que cumprir uma jornada de trabalho de quinze a dezoito horas diária. Aqueles que não obedecessem estavam sujeitos aos açoites². Se fugissem dos comandos dos senhores recebiam o castigo

² Açoite era um castigo que funcionava como um “recurso pedagógico”(Gorender *apud* Silva, 1995, p. 45)

chamado novena³; para uma falta pequena ou simples roubo recebiam um castigo chamado bacalhau⁴ (Silva, 1995, p. 45).

Na sociedade escravocrata, o negro deixa de ser sujeito e passa a ser objeto de poder social. Poder este que é diferente daquele exercido sobre as coisas. Este poder para que exista é necessário que tenha alguém submisso. Bobbio (1998) ao analisar essa relação dos senhores coloniais com os negros escravos, vai dizer que o poder torna-se mais preciso, quando o seu espaço conceitual pode ir desde a capacidade de agir até a capacidade do homem determinar o comportamento do outro. O poder do homem sobre o homem (Bobbio, 1998).

Os negros para resistirem à situação de opressão, em protestos às condições desumanas e alienadas em que se viam, reagiram contra o regime escravista. Lutaram continuamente para se libertarem de tal condição e buscaram na religião, na organização de quilombos e nas tradições culturais formas de resistirem à opressão imposta pela classe dominante. Com as lutas os negros buscaram se empoderar novamente daquilo que eles perderam com o processo de escravidão: a cultura, as formas religiosas, a afirmação de identidade, a dignidade e o respeito.

Os escravos criaram várias formas de resistências como: furto, assassinatos dos senhores, as insurreições, o aborto, o suicídio, o banzo, e a fuga. Discorre-se aqui como se davam tais acontecimentos:

- No furto os escravos apropriavam-se dos senhores, os instrumentos de trabalho e parte das colheitas, como forma de vingança.

- Nas insurreições armadas tinham as tentativas de assassinatos dos senhores brancos e a tomada do poder. São vários os exemplos desse tipo de revolta que ocorreu no país durante a colonização como: a Cabanagem no Pará em

³ Novena era açoitamento durante nove noites seguidas (Silva, 1995, p. 45)

⁴ Bacalhau: chicote de cinco pontas, era usado para açoitar os escravos. (Moura, 1993, p. 90).

1835 a 1840; a revolta dos Alfaiates em 1798 na Bahia; a Sabinada na Bahia por volta de 1837-1838 (Munanga, 2006); e a Balaiada em 1839 no Maranhão. A Balaiada foi considerada por alguns autores como sendo o melhor exemplo de insurreição na época. A Balaiada foi liderada por Manoel Balaio, foi um movimento espontâneo, que se resolveu na caça ao branco e depredação de propriedades. O movimento se caracterizou por vários levantes, teve pouca duração devido desorganização e falta de disciplina (Carneiro, p. 206).

- O Aborto era praticado pelas mulheres escravas para dar prejuízo ao senhor e também evitar que os filhos viessem a sofrer a escravidão (Silva, 1995, p. 47).

- O banzo era uma doença causada pelo sentimento de perda que levava ao suicídio, era também um gesto de vingança e libertação da opressão em que se via o escravo desgostoso de sua condição. A vingança não era só política, mas, também de caráter religioso. O escravo acreditava que com a morte ele poderia retornar ao seu país de origem ou até mesmo aterrorizar seu senhor branco (Berkenbrock, 1997, p. 84).

Além dessas resistências colocadas acima os estudos mostram também que os grupos com características religiosas como as Irmandades, as Confrarias e as Congadas funcionavam como formas de resistência e libertação cultural.

De todas as formas de resistência apresentadas nessa pesquisa dar-se-á maior enfoque aos quilombos e a revolta dos Malês por serem as duas formas de empoderamento dos escravos que caracterizaram de modo geral os movimentos contra o regime opressor colonial.

1.2.1 Quilombos como forma de resistência

Segundo Munanga (2006), a palavra quilombo vem do termo *Kilombo* da língua *umbundo* dos grupos *ovimbundo*, *lunda* (do Zaire) *jaga*, *imbagala* (de Angola) que se refere a um agrupamento sociopolítico e militar, uma associação de homens, acampamento, campo de iniciação ou lugar fortificado aberto a todos (Munanga, 2006, p. 71).

No Brasil o conceito de quilombo mais conhecido é refúgio de escravos. Munanga (2006) discorda dessa definição, dizendo que: quilombo está mais para uma organização de uma sociedade livre, “uma reunião fraterna e livre, com laços de solidariedade e convivência resultante do esforço dos negros escravizados de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga” (Munanga, 2006, p. 72).

De acordo com Nascimento (2002) o quilombo⁵ é unidade básica de resistência, para onde os escravos fugiam. Organizavam-se de várias formas, diferentes proporções e duração. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, lá o encontrava como elemento de desgaste do regime servil. Era uma manifestação surpreendente pela capacidade de organização, pela resistência que oferecia. Mesmo destruído se reconstituía e aparecia em outro local, organizavam sua vida social e estabeleciam novos sistemas de defesa. De acordo com Silva:

No imaginário dos fugitivos, os quilombos representavam o sonho de uma vida distante do sistema de castas existente no Brasil Colonial. Estas aglomerações podiam ser compostas de palhoças, ou de povoados que alcançaram certa importância estratégica. (Silva, 2004, p.49)

Na perspectiva de Moura (1993) os quilombos foram organizados de acordo com as necessidades que surgiam e a região em que eram formados: “era um exemplo da democracia racial de que tanto se fala, mas nunca existiu no Brasil, fora das unidades quilombistas” Eles se organizavam politicamente, com uma estrutura de poder interno, pois precisavam de um governo que fosse capaz de defendê-los

⁵ A palavra quilombo é provavelmente originária da língua kimbundu (sul de Angola) e significaria a forma móvel de povoações do povo Imbagala.

do inimigo e que estabelecesse a harmonia entre os quilombistas. Sua organização se dava em todos os aspectos: familiar, religioso e econômico. Praticavam uma economia policultora, distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de seus membros (Moura, 1993, p. 37).

No interior dos quilombos se desenvolvia atividades como artesanato, metalúrgica e tecelagem. Eles fabricavam lanças, arcos, flechas, facas e outros. Como defesa construíam muralhas, paliçadas, buracos com estrepes (lanças) (Moura, 1993, p. 26).

Os escravos refugiados se articulavam com outros grupos sociais oprimidos: o pequeno produtor, o branco pobre, o artesão e outros. O modelo de sociedade alternativa despertava os grupos para refletirem a situação em que se encontravam.

Moura afirma que

A quilombagem no Brasil eram frutos das contradições estruturais do sistema escravista e refletiam, na sua dinâmica, em nível de conflito social, a negação desse sistema por parte dos oprimidos (Moura, 1993, p.13).

Os quilombos proliferaram inicialmente como forma fundamental de resistência e no decorrer da escravidão vê-se registros de tumultos constantes e lutas de quilombolas⁶ que se sucederam. No entanto, na sociedade contemporânea segundo Abdias do Nascimento (2002), há uma espécie de reunião de quilombos. O autor em questão utilizou o termo quilombismo para designar a criação e a manutenção de espaços sociais, que guardam as devidas proporções, formam a mesma função social dos quilombos de outrora, a saber, funcionavam como espaços de resistências de unidade negra (Nascimento, 2002).

Assim, o quilombismo tem mostrado capacidade de mobilizar disciplinadamente o povo afro-descendente. Por causa do apelo psicossocial, cujas

⁶ Quilombolas: moradores de quilombos no Brasil, não necessariamente negros (Moura, 1993, p. 90).

raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros (Nascimento, 2002).

O movimento quilombista está tão vivo hoje quanto no passado, pois apesar de alguns avanços ainda existe situação de opressão das camadas negras. Nascimento (2002) reconhece como quilombismos: irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, *afochés*, escolas de samba, gafieiras, como sendo os quilombos legalizados pela sociedade permanente. Para ele tanto os quilombos permanentes como os não legais, formam uma única afirmação humana, étnica e cultural, como prática de libertação (Nascimento, 2002, p. 288).

A continuidade dessa consciência de luta político-social estende por todo o país onde se encontra populações de origem africana. O quilombismo está presente desde o século XV, como idéia-força, energia e organização. Está sempre se atualizando, de acordo com as exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico. O que faz a diferença são as estruturas organizativas, mas permanece sempre o mesmo ideal, ou seja, a consciência histórica dos negros (Nascimento, 2002).

A partir da década de 70 através de mobilizações do Movimento Negro o termo quilombo passa a ser usado para identificar os remanescentes de quilombos, ou seja, as comunidades negras rurais e o território em que vivem estes negros. Em 1988 estas mobilizações conseguiram que instituíssem um artigo na Constituição Federal que se refere aos quilombos, o Art. 216. Constituem como patrimônio cultural brasileiro todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. Nas Disposições Transitórias no Art. 68 ficam reconhecidas como propriedade definitiva as terras ocupadas pelos remanescentes

das comunidades de quilombos, e cabe ao Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Munanga, 2006, p. 75).

A partir do Art. 68 algumas comunidades negras rurais emergem como remanescentes de quilombo. Munanga cita algumas: o Frechal no (MA), Conceição dos Crioulos (PE), Mimbó (PI), Rio das Rãs (BA), Kalunga (GO), Furnas da Boa Sorte e Furnas de Dionísio (MS) (Munanga, 2006: p. 75).

Entende-se que nos quilombos os negros constituíram formas de empoderamento de suas terras, sua identidade, sua cultura e religião. Pode-se perceber que nesta forma de resistência os negros vêm tentando recuperar seus poderes ao longo do processo de escravidão.

Após dar a conhecer sobre os quilombos, faz-se necessário compreender outra forma de empoderamento que é a revolta dos Malês, uma busca do poder político, religioso e de sua dignidade massacrada pelo processo de escravidão..

1.2. 2 O levante dos Malês

A revolta dos Malês é uma forma de empoderamento político, religioso e de resgate da dignidade do negro massacrada pelo processo de escravidão. De acordo com Reis (1986) o termo Malê se refere a qualquer africano que tivesse adotado o *islã*. Este termo se torna conhecido na Bahia por volta do século XIX, através dos *nagôs*, *haussás*, *jejes* e *tapas*. Os muçulmanos eram negros ou mestiços de negros e *hamitas*. Tinham sido islamizados antes de saírem da África. O islamismo era religião de apenas alguns escravos.

Com a festa do *Lailat al- miray* (ascensão do profeta Maomé ao céu) a Bahia conhece um islã mobilizador. Os Malês baianos representavam um segmento da

comunidade negra bem delimitado e carregado de identidade. Esse grupo tanto crescia, como se tornava uma forte referência para os africanos que viviam na Bahia naquela época. Eram procurados tanto por escravos como pelos libertos que estavam em busca de esperança e conforto espiritual. A religião dos escravos eram ilegais, assim os Malês viviam na ilegalidade (Reis, 1986).

Em 1835, com intuito de romper com a dominação branca, junto aos Malês uniram-se vários grupos étnicos de diversas origens religiosas. Protegidos por amuletos, *abadás* e a palavra de seus mestres religiosos, os Malês organizaram uma revolta pela tomada do poder, e propunham aos seus seguidores não só uma revolução social, mas, uma revolução em suas vidas. Este movimento procurava constituir novas personalidades que negassem a escravidão e buscassem a dignidade humana.

Os seguidores dos Malês eram orientados a transformar o compromisso individual com a religião, num compromisso com a rebelião armada e coletiva. De acordo com Carneiro (p.193), a rebelião dos Malês tinha caráter especificamente religioso, e com a tomada do poder eles pretendiam firmar sua religião e seus poderes (Carneiro, p.193).

Religião, política e festas confundiam-se na visão de mundo dos Malês e de outros africanos. Dias santos, domingos e feriados faziam parte de sua movimentação política. Com fé religiosa e festa, os escravos preparavam o ataque para o dia de nossa Senhora da Guia. Era uma data muito importante do ano, dia do Ramadã, e eles celebravam uma nova etapa de sua vida (Reis, 1986, p. 146).

As festas dos escravos tinham uma forte conotação religiosa. Assim, não somente as festas eram mal vistas, como também as várias religiões politizadas, uma vez que estas eram vistas como fonte de subversão. As religiões dos escravos

eram ilegais, e os senhores da época colonial consideravam esses encontros festivos e religiosos subversivos por natureza, porque despertavam no escravos o desejo de independência. Estimulavam ainda a autoconfiança, promoviam a libertinagem e o desprezo pelos valores ocidentais (Reis, 1986, p. 194).

Além da comunhão religiosa, havia outros elementos de integração e solidariedade sociais tecendo a vida dos africanos, elementos como a africanidade, a etnicidade ou a própria situação de escravos e libertos explorados e discriminados. As disputas religiosas representavam um fator de dinamismo no interior da comunidade africana, que abrigava uma imensa riqueza cultural, uma pluralidade de visões deste mundo e do outro (Reis, 1986:135).

A rebelião foi planejada como aliança entre Malês e demais africanos de diversas origens e persuasões religiosas, ou seja, a conspiração foi Malê e o levante foi africano. Entre os rebeldes de 1835 não havia apenas fervorosos religiosos, mas também homens com experiência em conflitos intra e interétnicos, homens que vivenciaram a identidade étnico-nacional como fenômeno político em seu sentido mais extremo. A identidade étnica era um fenômeno fundamental de organização e dinâmica social e política entre os africanos (Reis, 1986, p. 171).

Com a revolta dos Malês percebe-se claramente a articulação entre religião e política. Nesta busca pelo poder na qual tiveram grandes repercussões, conseguiram abalar a estrutura do regime escravocrata e se constituíram como locus de formação de uma consciência política. Constata-se que tanto a revolta dos Malês como a dos Quilombos representaram duas formas de resistências importantes para a história do empoderamento da tradição negra.

Durante todo o processo de escravidão pode-se perceber as formas de desempoderamento e também de empoderamento do negro que mesmo

escravizado, oprimido e massacrado não perdia suas forças e vontade de resgatar seus poderes. Os negros lutaram, resistiram e organizaram-se de diferentes formas contra o regime escravista e na luta por seus espaços religiosos, de identidades, pela sua cultura e outras conquistas. As guerrilhas, insurreições, os quilombos dentre outras contribuíram para o empoderamento do negro na sociedade brasileira. Após a Abolição da escravatura, e em períodos mais recentes, a resistência do negro não parou, apenas tomou caminhos diferentes, pois o negro liberto não teve os mesmos direitos e oportunidades na sociedade brasileira. Portanto, para o negro surge, no século XX uma nova busca pelo poder: o movimento da negritude.

1.3 NEGRITUDE NA BUSCA DO PODER

No século XX conhece-se uma forma de resistência mais atualizada ou pode-se assim dizer, de um meio de empoderamento dos negros, que se chama negritude. Para falar do movimento de negritude é necessário entender primeiro o que significa a palavra negritude. Segundo Zilá Bernd (1988), a palavra negritude pode ter dois sentidos: pode ser entendida como manifestação, tomada de consciência e a busca de uma identidade da comunidade negra. Segundo esta autora a negritude existe desde que os primeiros escravos começaram a resistir e a se revoltarem. A palavra negritude pode ser também entendida como nome de um movimento, um momento específico da construção de uma identidade negra. Movimento este que pretendia dar sentido positivo a palavra negro e que procurou romper com um padrão cultural imposto pelo colonizador como único e universal (Bernd, 1988, p. 20).

Segundo Moura (2004), negritude é um instrumento de conhecimento e ação diante da transformação da realidade dos negros, é uma ideologia dos negros na tentativa de encontrar sua individualidade perdida. Moura (2004) diz que a negritude como “método de observação participante representa a unidade entre teoria e a prática no sentido de desalienar” não só os negros, mas todos que se sentem oprimidos, marginalizados pelo sistema dominante (Moura, 2004, p. 01).

O movimento de negritude surge na Europa a partir de protestos de intelectuais negros. Os responsáveis foram os escritores Aimé Césaire, L. Sedar Senghor, Leon Gontron Damas. Estes negros se sentiram inferiorizados, discriminados e reagiram contra a desigualdade que lhes foram impostas pelos europeus. Para Aimé Césaire a negritude é o “simples reconhecimento do fato de ser negro e a aceitação deste fato de nosso destino”, para Senghor significa a “soma total dos valores africanos”. (Moura, 2004, p. 02).

D’Adesky (2001) afirma que a negritude se apresenta como uma tentativa de passar do negativo para o positivo, procurando valorizar as heranças culturais dos povos de origem africana. Os militantes negros buscam a retomada de si mesmo, enquanto forma positiva de afirmação da personalidade negra. Negritude é um argumento político diante de uma relação de dominação que na busca da identidade procura sua afirmação cultural, moral, física e intelectual.

A negritude brasileira procura denunciar as injustiças, as opressões sofridas e defende a busca da dignidade humana, a exigência da igualdade de oportunidades. E defende o respeito ao pluralismo cultural, se voltando para o reconhecimento de uma identidade diferenciada e para a valorização da cultura e religiões de origem africanas (D’Adesky, 2001, p. 140).

No Brasil vários movimentos negros se organizaram de forma independente dos grupos da negritude européia, mas tinham o mesmo propósito que era eliminar as barreiras que marginalizavam o negro. Um grande exemplo foi a Frente Negra Brasileira, que defendia a integração do negro à sociedade brasileira através da escola e da rejeição dos valores negros. Seu principal objetivo era rever as “injustiças sociais sofridas pelos negros e conquistar uma situação socioeconômica que pudesse contribuir para sua integração absoluta e completa à vida política, social, religiosa, econômica, militar e diplomática brasileira” (D’Adesky, 2001, p. 152).

Segundo D’Adesky (2001) a Frente Negra Brasileira que também era influenciada pelas teorias européias, não compreendia que o preconceito racial era consequência da sociedade escravista, por isso não teve grandes avanços. Com a Convenção Nacional do Negro Brasileiro nasce uma luta organizada contra o racismo. Também nesta se encontravam influências européias. Assim como a Frente Negra, este grupo apesar de protestar contra o preconceito, automaticamente reforçava sentimentos de inferioridade em relação às manifestações culturais de origem africana.

Esses grupos foram enfraquecidos durante o Estado Novo, voltando a se reagruparem a partir de manifestações como: o Teatro Experimental do Negro em 1944 em São Paulo, criado por Abdias do Nascimento, no qual a peça era escrita e interpretada por negros; o jornal o *Quilombo*; a organização do Instituto Nacional do Negro (Moura, 2004); o jornal a Imprensa Negra (1945 a 1963); o jornal Alvorada em 1945; e a Associação dos Negros Brasileiros em 1945 (Bernd, 1988, p. 48).

A negritude como movimento de militantes se amplia e expande logo após a segunda Guerra Mundial chegando ao Brasil com um novo rumo. A partir da década

de 50 e 60 os negros escolarizados do Brasil, influenciados pelos movimentos negros americanos e pela descolonização da África, entraram na luta com mais vigor.

A partir da década de 70 surge uma nova fase de luta na trajetória do movimento negro que envolvia várias forças em defesa dos direitos da população negra e no combate ao racismo. O movimento negro tinha como ideal a afirmação de uma identidade específica, procurava assumir a história dos ancestrais africanos, valorizava suas lutas e reivindicações. Denunciava a discriminação racial, o desemprego, o subemprego e a exploração sexual, econômica e social da mulher negra, ou seja, tentava formar normas para uma negritude afro-brasileira (D'Adesky, 2001).

Esse movimento baseou-se nas experiências de organização da luta dos negros norte-americanos pelos direitos civis e nas guerras de libertação dos povos africanos de Angola, Moçambique, Guiné-Bissau (Santos, 2005). Em 1978 surgiu o Movimento Unificado contra a Discriminação Racial depois chamado de Movimento Negro Unificado, que tinha como objetivo legitimar a consciência racial da sociedade brasileira e oferecer formação política para lideranças negras.

Não há dúvidas de que os esforços do movimento negro tiveram bons resultados, porque a partir de 1974 foram surgindo cada vez mais grupos, entidades, e manifestações anti-racistas. Os ganhos foram tanto coletivos quanto políticos. Segue-se aqui alguns exemplos:

- A data 13 de maio em que era comemorado o dia da Abolição da escravatura ficou como Dia nacional de luta contra o Racismo.

- O dia 20 de novembro se firmou como Dia Nacional da Consciência Negra, em que se procura resgatar e valorizar a memória de Zumbi dos Palmares.

- Em 1984 foi legalizada a Serra da Barriga em Alagoas como patrimônio histórico do país, lugar onde está localizado o legendário Quilombo dos Palmares;

- Foi criada a lei anti-racista conhecida como Lei Caó, 1989;

- Com a Lei, 10.639 de 2003 instituiu-se a obrigatoriedade da inclusão da história africana e da cultura afro-brasileira nos currículo de ensino básico. Com esta mesma lei o 20 de novembro passa a fazer parte do calendário escolar como Dia Nacional da Consciência Negra (Munanga, 2006, p. 132).

- Criou-se o órgão de proteção e promoção das comunidades negras, a Fundação Palmares em 1988.

- Efetivou-se o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra em 1984 pelo governo de São Paulo.

- Foi criada a Secretaria Extraordinária de defesa e promoção das populações afro-brasileiras 1991-1995 no Rio de Janeiro.

- Em 2003 foi instituída a Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR) pelo governo federal, que funciona como Ministério.

Além desses ganhos e conquistas políticas, na atualidade existem várias entidades e ONG's na luta pelo poder dos negros, e aqui cito algumas entre tantas:

- CECUNE - Centro Ecumênico de Cultura Negra, fundado em 20 de março de 1987, no qual desenvolve-se ações culturais em uma região colonizada por portugueses (açorianos), alemães e italianos.

- Fala Preta! - Organização de Mulheres Negras, fundada em abril de 1997, que tem por missão promover o desenvolvimento humano sustentável buscando a eliminação de todas as formas de discriminação e violência.

- Geledés - Instituto da Mulher Negra, criado em 30 de abril de 1988, uma organização política de mulheres negras que tem por missão institucional combater o racismo e o sexismo.

Em Goiás e Goiânia temos: CACUNE - Casa de Cultura Negra; Pastoral do Negro, Comunidade Visual Ilê, ANEGO - Associação dos Negros de Goiás, Quilombo Missionário de Goiás, Malungas - Grupo de Mulheres Negras, Movimento Negro Unificado, Pérola Negra, Grupo de Divulgação e Prática de Capoeira Angola.

Todos esses grupos estão numa constante luta por seus direitos, seus poderes e sua dignidade. De acordo com o autor D'Adesky (2001), é a busca do reconhecimento da dignidade humana que une os militantes contra o racismo. A dignidade individual enquanto cidadão e a dignidade de grupo enquanto valor da cultura afro-brasileira frente à cultura ocidental.

O movimento de negritude se expressa em três correntes: de natureza cultural, política e religiosa. A primeira corrente é a cultural, que está voltada para a recuperação e preservação dos valores de origem africana ligados à tradição e aos costumes, como: o carnaval, o samba, o *reggae*; a segunda corrente é de caráter político, busca uma consciência de uma identidade individual, a dos afro-brasileiros e denuncia a opressão e a desigualdade; a terceira é a religiosa, considera o terreiro um espaço de resistência como afirma D'Adesky (2001), neste espaço se concretiza a "transposição para um novo território de uma ordem religiosa simbólica que deita raízes em um modelo de organização tradicional negro africano" (D'Adesky, 2001 , p. 159).

Theodoro (*apud* D'Adesky: 2001) reforça a idéia de que o terreiro é um espaço onde os descendentes afro-brasileiros ao participarem

edifica sua identidade por meio do rito iniciático e a partir de sua inserção no seio do grupo que é regido por valores e por uma visão de mundo particulares. (...) educam as novas gerações na cultura dos antepassados, na

preservação da memória do grupo, na prática da solidariedade, da ajuda mútua, do respeito aos mais velhos, da tolerância religiosa e racial, da cura dos males do corpo e do espírito (D'Adesky, 2001, p. 159).

Percebe-se que os negros estão numa constante busca pela recuperação do poder, através da política reivindicatória, da busca da cidadania e da religião. Mas, é a religião a conquista que merece maior relevância, por ser um dos espaços de resistência cultural que preserva as tradições negras africanas. A religião afro-brasileira é um dos espaços que o Movimento de Negritude se utiliza como fonte de resgate da cultura.

1.4 RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

As religiões afro-brasileiras têm se constituído também como espaços de empoderamento. Foram citados nessa pesquisa vários exemplos desses espaços como os Quilombos e o levante dos Malês. Na religião o negro se sente valorizado, respeitado, reconhecido e legitimado. Os pais-de-santo e mães-de-santo são exemplos, pois têm grande valor e respeito. Nos terreiros os negros revivem sua cultura, suas origens, e num aspecto sagrado reconstituem o valor da família.

As principais fontes das religiões afro-brasileiras são as tradições e religiões africanas. É interessante mencionar que a própria religião africana é sincrética, pois segundo Berkenbrock (1997) a África é formada por um conjunto de vários povos, culturas, línguas, com suas diferentes religiões, tornando-se impossível saber qual dessas religiões especificamente influenciou na formação das religiões afro-brasileiras. Essas religiões não são homogêneas, são grupos em que suas tradições

variam de povo para povo, eles procuram se manter oralmente, sem registros, e às vezes, seus ensinamentos são passados apenas em ritos de iniciação.

Pode-se observar que as religiões de tradições africanas possuem características comuns e que estão presentes nas religiões afro-brasileiras como: a crença em um ser supremo; o culto aos antepassados e a crença nos espíritos, forças intermediária entre o ser superior e as pessoas. Para alguns povos o ser supremo está próximo do ser humano e pode agir na vida das pessoas. Já outros povos o vê como bem distante dos homens e da sociedade. Não lhe é prestado culto diretamente, mas acredita-se que ele é o criador do universo (Berkenbrock, 1997).

Os escravos que chegaram ao Brasil, em sua maioria, eram da cultura *banto* e *yoruba*. Vários foram os fatores que impediram a continuidade dessas culturas. Segundo Berkenbrock (1997), os escravos eram separados já nos navios, e ao chegar no Brasil foram espalhados por vários lugares. Os escravos, submetidos às condições escravagistas, foram impedidos de se encontrarem ou manterem contatos entre si. A baixa taxa de natalidade e a alta taxa de mortalidade e as próprias condições que o escravo estava sujeito dificultaram a continuidade de qualquer cultura.

Sabe-se que a mistura de culturas já se dava nos portos africanos. Famílias inteiras eram separadas, para evitar qualquer tipo de revoltas. Os negros africanos eram selecionados de acordo com a boa saúde, e as boas condições dos dentes, olhos, corpo físico (Berkenbrock, 1997, p. 82).

Pouco se conservou das culturas *banto* e *yoruba*. De acordo com Berkenbrock (1997), os escravos da cultura *banto* por chegarem mais cedo no Brasil foram para as zonas rurais. Nas cidades permaneceram escravos da cultura *yoruba*, pois esses vieram para o Brasil quase no final da escravidão.

As condições sob as quais estas tradições foram preservadas não foram as mesmas, e as religiões com as quais elas se encontraram, portou-se de forma diversificada. Estes e outros fatores tiveram como consequência a formação de diversas sínteses religiosas no Brasil.

Prandi (*apud* Bacelar, 1999) afirma que as religiões afro-brasileiras podiam se dividir historicamente em três etapas: o sincretismo com a presença de crenças católicas na formação do Candomblé; o branqueamento com o surgimento da Umbanda; e a africanização, ou seja, a negação do sincretismo, onde o Candomblé se torna religião universal aberta a todos independente de cor ou raça. Na perspectiva de Leonardo Boff (1981), sincretismo é um processo normal e natural. É característica de toda religião, e este processo ocorre quando uma religião de dominados se adapta à religião dos dominadores, mesmo quando é para assegurar sua sobrevivência ou quando é um meio de resistência.

Formados e organizados em diferentes regiões do Brasil, como foi mencionado anteriormente, os cultos desenvolveram características regionais próprias. Em Pernambuco, por exemplo, este culto é chamado de Xangô, na Bahia de Candomblé, no Maranhão de Casa de Mina, na região Amazônica de Catimbó, no Rio Grande do sul de Batuque, no Rio de Janeiro e São Paulo de Macumba e Umbanda. A Umbanda é uma forma religiosa brasileira sincrética por sua natureza, suas raízes estão nas tradições de religiões africanas, no catolicismo, no Kardecismo, e nas religiões indígenas.

Estas religiões são amplas como já foi mencionado, sobretudo, porque vários grupos étnicos se organizaram e constituíram diversas sínteses religiosas. Percebe-se que a religiosidade negra é rica e variada, sendo mais uma das formas de

resistência e de empoderamento dos negros, assim, justifica-se dar mais ênfase a religião umbandista.

Concluindo este capítulo pode-se verificar que durante muito tempo houve um grande equívoco, quando se acreditou que os negros escravizados sofreram passivamente os maus tratos, estiveram na indolência, na preguiça e no seu conformismo, e ainda hoje, o racismo reforça esta visão negativa sobre o negro. Ao contrário do que se acreditou, a história do negro brasileiro o destaca como sujeito ativo, sua história não significou passividade ou apatia, mas, muitas conquistas e formas de empoderamento. Tem-se hoje na memória histórica vários líderes negros dos movimentos de luta durante e após a escravidão.

Consta-se que diante da escravidão, da humilhação e tortura os negros sempre buscaram espaços, só que o poder do branco é tão grande que os negros, às vezes, têm que reagir a essa dominação com atitudes violentas. Esta pesquisa aponta as várias e diferentes formas de resistência negra em diferentes regiões do país. A insubmissão às regras do trabalho escravo, as revoltas, as fugas, os quilombos, as organizações religiosas, o movimento de negritude, foram meios que os negros encontraram para readquirirem seus poderes.

Na busca pelo poder eles conquistaram muitos espaços na política, na dança, na formas religiosas e no próprio jeito de ser e viver do povo brasileiro, o que mostra também uma grande contribuição do negro na formação da sociedade brasileira. Vê-se também que os negros não pararam, e na atualidade encontram-se várias entidades, grupos e movimentos que se articulam na luta para se empoderarem.

No próximo capítulo, esclarece-se como é que se dá o processo de empoderamento na religião umbandista e como ela legitima esse poder.

2 A UMBANDA COMO LEGITIMADORA DE PODER

2.1 RELIGIÃO COMO RESPOSTA AOS ANSEIOS HUMANOS

Neste capítulo entende-se como a religião se insere na luta pela busca de poder do negro. Sabe-se que na religião umbandista o negro se percebe empoderado. Para melhor realizar este estudo faz-se necessário ter uma visão geral do que significa religião, quais suas funções, como ela legitima e assegura o poder, como ela foi compreendida por vários autores nas diferentes épocas.

Para Weber (1999) estudar a religião é fundamental para compreender as várias formas de vida social e suas formas de evolução, já que ela tem como função legitimar as instituições sociais através do pensamento sagrado.

Numa tentativa de definir religião Malinowski (1988) faz uma comparação entre religião e magia, mostrando que tanto a religião como a magia, são escapes para situações de tensão emocional nos quais se busca resposta no domínio do sobrenatural. Tanto a religião como a magia se encontram num contexto das tradições mitológicas, milagres, revelações, poderes, rodeadas de tabus e

formalidades que diferenciam seus atos do mundo profano. A religião através da fé, da visão da vida futura, cria para o homem uma segunda realidade sobrenatural. Ela se desenvolve em cosmogonias, contos de heróis da cultura e histórias de deuses.

Eliade (1972) afirma que é através da experiência do sagrado que despontam as idéias de realidade, verdade e significação quando o homem transcende seus limites e se situa ao lado dos deuses.

Para Heller (1998), a religião constitui um dos organizadores e reguladores da vida cotidiana, por introduzir o conteúdo social, ideológico e ético na vida das pessoas. Ela não só dá uma forma aos pontos essenciais da vida cotidiana, como é a própria cotidianidade. Porém, quando deixa de dar forma à vida cotidiana a religião se converte numa simples formalidade.

Segundo Bourdieu (1998) religião é entendida como linguagem, como instrumento de comunicação, conhecimento e pensamento; uma força poderosa de legitimação. É um sistema simbólico que diante da construção dos fatos científicos se torna um veículo de poder e de política. Ela contribui para a imposição dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo, principalmente do mundo social. Na medida em que a religião impõe um sistema de práticas e de representações, cuja estrutura está objetivamente fundada em um princípio de divisão política ela apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos.

Para Weber (1999) no meio religioso também se encontram determinados agentes que procuram impor o seu domínio. Assim como na economia e na política, também na religião se percebe o estabelecimento de um conjunto de valores que conduzem à racionalização das condutas dos fiéis. Isto para Weber (1999) é de extrema importância para a transformação das práticas econômicas e para a constituição da estrutura das sociedades modernas.

Na concepção de Berger (1985), a religião tem como função a legitimação do poder e manutenção da realidade. Desta maneira ela contribui com o empreendimento humano na construção do mundo. Ela é um meio de conhecer o mundo e encontrar-se nele. É uma realidade produzida pelo homem na busca de explicação sobre si mesmo no mundo que ele próprio produziu.

A partir destes conceitos de religião pode-se compreender como a religião umbandista tem muita coisa em comum, pois ela também dá forma, consistência à vida dos adeptos. A Umbanda nasce diante da formação de uma sociedade de classe em que os marginalizados buscam na religião forças para enfrentarem seus problemas que surgem no dia-a-dia. Observa-se que tanto o negro marginalizado como o imigrante que chegara ao Brasil, buscaram na religião forças para enfrentar a vida na sociedade que se industrializava. Foi na religião umbandista que eles encontraram novos rumos para se construir uma nova identidade, pois a Umbanda com caráter mágico lhes permitiram estar diante do mundo sobrenatural, em que as divindades ajudavam a resolver os seus problemas.

A Umbanda é uma religião que se caracteriza nas práticas mágicas, na manipulação dos poderes sobrenaturais e na aquisição de respostas imediatas. O mundo umbandista é povoado de entidades espirituais que regulam e organizam a vida cotidiana, permitindo que os fiéis se relacionem com facilidade com o universo sagrado. Desta forma, na Umbanda as práticas religiosas são voltadas principalmente para o culto dos ancestrais, no qual os seres espirituais se comunicam com os homens através do processo da possessão. Os seres espirituais se comunicam com os homens através do processo de possessão, na tentativa de

responder os anseios e resolver problemas pessoais. É na religião umbandista que o negro vai encontrar forças e adquirir poder na pessoa do pai-de-santo.

2.2 CARISMA COMO MANIFESTAÇÃO DA PRESENÇA DIVINA

Conceituar carisma é de suma importância neste estudo já que toda organização religiosa para se legitimar passa por um processo que se desenvolve a partir de uma experiência carismática.

De acordo com Allan (1997) carisma é um conjunto de qualidades excepcionais inerentes a um tipo de líder, devido a influência extraordinária que dele emana e atribui-se origem sobre-humana ou divina ao líder carismático. O carisma é serviço, função, uma manifestação da presença do Espírito nos membros da comunidade. É um fenômeno que se liga à origem de inúmeros movimentos coletivos. Entre os líderes carismáticos figuram profetas, fundadores de religiões, chefes de partidos políticos, revolucionários e oradores.

Carisma para Weber (1999) é uma forma de dominação que se invoca o poder e o respeito dos adeptos para com o chefe carismático, numa relação de obediência. O carisma é tido como uma missão ou vocação, pode ser despertado e provado, mas não pode ser repassado ou “inculcado”. O líder, com qualidades pessoais e mágicas é carregado de dons sobrenaturais, exerce esses poderes adquiridos por revelações sobre as pessoas. O “carisma é um fenômeno inicial típico

de dominações religiosas” (Weber, 1999; p.166), uma qualidade pessoal extra cotidiana em que a pessoa se percebe como enviada por Deus.

Na visão de Leonardo Boff (1982), carisma é dom do Espírito, serviços que atendem às necessidades conjunturais e estruturais da comunidade como o serviço da misericórdia, da exortação, das curas e dos milagres, de ensinar, dirigir e discernir os espíritos. “Significa gratuidade, benevolência dom de Deus que se abre e entrega ao homem” (Boff, 1982, p. 237). Os carismas devem se ordenar ao interesse da comunidade, e vinculado à ordem existe uma simultaneidade de carismas, cada um em seu lugar, com sua função e sua capacidade em servir aos outros.

A partir destes conceitos pode se compreender carisma como um conjunto de qualidades excepcionais, de origem sobre-humana e inerente a um líder. Como uma atitude de respeito, os adeptos prestam obediência ao líder devido aos dons sobrenaturais que ele possui. Observando o pai-de-santo na Umbanda percebe-se que ele exerce o poder de liderança e ao mesmo tempo impõe obediência e respeito aos seus adeptos assegurando assim a dimensão de carisma e poder na Umbanda.

2.3 PODER E LEGITIMAÇÃO DAS POSIÇÕES DE MANDO

Observa-se que através do carisma o líder é visto como escolhido e enviado por Deus para cumprir uma missão, ao mesmo tempo em que o líder é escolhido por Deus, ele conseqüentemente possui o poder divino. Desta forma percebe-se como tais dimensões, carisma e poder, estão entrelaçados e encontram sua justificativa na religião. Por isso a religião é considerada como uma forma de

resistência e é vista como espaço de poder, na qual o negro na pessoa do pai-de-santo se vê empoderado. Para melhor compreender sobre esse poder é necessário ter uma visão geral do que significa poder. Apresentam-se aqui várias concepções de poder na visão de diferentes autores.

Bourdieu (1998) conceitua poder, como sendo poder simbólico, poder invisível de construção e manutenção da realidade que se estabelece no mundo social. O poder simbólico se constitui pela enunciação de fazer ver e crer, confirmar ou transformar a visão do mundo e a ação sobre este mundo. Quer dizer que o poder simbólico se define numa relação determinada entre os que exercem o poder e os que estão sujeitos a ele.

O conceito de poder não tem forma na concepção de Weber (1999), já que o poder não tem especificidade e pode ocorrer em diferentes situações. O que acontece é uma transformação das relações de poder em relações de dominação, por meio da legitimação e da organização social. Este autor procura analisar dominação como uma das formas de poder, na qual poder é “toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social” (Weber, 1999, p. 33). Este poder acontece por meio de três formas de dominação legítima: a legal, a tradicional e a carismática.

A dominação burocrática baseada na dominação racional é um tipo moderno de administração presente nas sociedades ocidentais, que pode se encontrar tanto nas esferas econômicas, políticas, como na religião ou na profissão. Legitima-se através da legalidade das normas e dos direitos dos que exercem a autoridade (Weber, 1999). Baseia-se no direito diante pacto ou imposição estabelecida de modo racional que se refere a fins e a valores, em que o senhor deve ser respeitado, principalmente pelos membros da associação que participa. O senhor

ordena e manda e quem obedece, está se vendo como membro daquela associação, portanto só obedece ao direito, as ordens impessoais estabelecidas por regras. “Só estão obrigados a obediência dentro da competência objetiva, racionalmente limitada” (Weber, 1999, p. 142).

A dominação tradicional é baseada nas crenças cotidianas das tradições e na legitimidade daqueles que representam a autoridade. Assim obedece-se ao senhor, nomeado pela tradição em virtude dos hábitos e costumes existentes desde sempre. O dominador é um senhor, pessoa e não superior, e os dominados são servidores pessoais, companheiros tradicionais, súditos. É a fidelidade pessoal de servidor que determina as relações entre dominados e dominador. Nesta administração não se obedece a estatutos, mas a pessoa indicada pela tradição. As ordens são legitimadas em virtude da tradição e da crença, do livre arbítrio do senhor que se baseia na ausência de limitações, que caracteriza a obediência e piedade. Todos os encarregados são funcionários domésticos do senhor (Weber, 1999).

Existem vários tipos de dominação tradicional, como: a gerontocracia, é exercida pelos mais velhos, pela idade, por serem os mais conhecedores da tradição sagrada; o patriarcalismo que acontece dentro de uma associação doméstica, às vezes econômica e familiar, que é exercida por um indivíduo escolhido de acordo com regras fixas de sucessão. Nestes dois tipos o poder se orienta pela idéia dos dominados e que essa dominação se exerce materialmente como direito dos associados (Weber, 1999).

A dominação carismática é uma relação comunitária de caráter emocional entre os adeptos e o líder. A pessoa carismática é vista com dons sobrenaturais, extracotidiano, com os quais ele se considera escolhido por Deus. A validade do

carisma está no reconhecimento por parte dos dominados, consolidado por vocação, provas e milagres. A dominação carismática representa uma relação social, pessoal. Ela é irracional quando se trata de regras, e é revolucionária quando ignora o passado, tem valor e se legitima enquanto é reconhecida tendo grande força na tradição (Weber, 1999).

Para assegurar e legitimar as posições sociais de mando é necessário a rotinização do carisma, que acontece com “apropriação de poderes de mando e oportunidades” (Weber, 1999, p. 164). Partindo do interesse dos adeptos na reanimação da comunidade, na falta do carismático que atuava, a comunidade escolhe uma nova pessoa que possua os dons do carisma; esperam por uma revelação ou a indicação do sucessor pelo carismático anterior reconhecido pela comunidade (Weber, 1999).

A Umbanda também se caracteriza por esses valores, pois se percebe dentro desta religião um grande respeito pela tradição. Os mais velhos são muito respeitados, principalmente pela sua experiência, assim como diz Weber (1999), os mais velhos conhecem a tradição sagrada, desta forma podem repassar conhecimentos, os costumes e às vezes até segurança ao grupo.

Considera-se que o poder invocado pelo carismático, está relacionado com a posição religiosa que o pai-de-santo tem dentro do terreiro uma vez que ele ao ter o domínio religioso estabelece relações de poder fortalecendo a religião e assegurando suas forças diante da comunidade umbandista.

Destaca-se ainda que na Umbanda ocorre uma inversão de valores no que diz respeito ao poder, pois as classes que estão em posições de desigualdades na sociedade como os negros, os índios, as prostitutas, os vaqueiros e outros, assumem papéis de poder quando se integram ao panteão umbandista, ou seja

eles saem da situação de excluídos e se colocam numa posição de poder simbolicamente na dimensão religiosa. Neste sentido observa-se a centralidade da temática do poder, bem como sua importância para compreensão do papel legitimador da religião.

2.4 RELIGIÃO E LEGITIMAÇÃO DO PODER

Weber (1999), Bourdieu (1998) e Berger (1985) vêem a religião como contribuidora para a legitimação do poder e meio de conservação da ordem social.

Segundo Bourdieu (1998), a religião funciona como princípio de estruturação que constrói a experiência e assume uma função ideológica prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário. Ela permite a legitimação de todas as propriedades características arbitrárias que se encontram associadas a um grupo ou a uma classe que ocupa posição determinada na estrutura social. Essa legitimação se dá em função dos interesses religiosos ligados às diferentes posições na estrutura social (Bourdieu, 1998).

Religião, na visão de Weber (1999), tem a função de legitimação, e para isso ela impõe sanções psicológicas que atendem a uma necessidade geral. “A religião proporciona a teodicéia da boa fortuna para os que são afortunados. Essa teodicéia está ancorada em fortes necessidades do homem e, portanto, é facilmente compreendida” (Weber, 1999, p. 314). Certas punições, sofrimentos despertam ou facilitam o carisma, às vezes podem ser considerados o caminho para se alcançar

poderes mágicos. O indivíduo para eliminar ou evitar os seus males procura um líder espiritual para receber conselhos (Weber, 1999).

A religião legitima as instituições situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico, quando ela relaciona a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. Ela legitima de modo tão eficaz que passa uma aparência de segurança, firmeza e durabilidade ao indivíduo. Essa legitimação religiosa nasce da atividade humana e se torna tradição religiosa e às vezes até consegue ser autônoma em relação a essa atividade (Berger, 1985).

A legitimação religiosa proporciona uma aparência de estabilidade e continuidade às formações da ordem social, e é o poder de alienação que permite a religião fazer isto (Berger, 1985). Ela legitima as instituições introduzindo-lhe um valor sagrado. Na medida em que o homem está participando da ordem institucional conseqüentemente ele está participando de um mundo divino. Pois a legitimação religiosa relaciona a realidade humana com a realidade universal e sagrada. A religião transforma o poder humano, a autoridade política em fenômenos sobrenaturais. Esses poderes são concebidos como encarnação divina (Berger, 1985).

A religião umbandista confirma o pensamento desses autores. Ela impõe sanções psicológicas, passa segurança aos seus adeptos através de um pensamento sagrado. Na medida em que as pessoas estão numa situação de sofrimento de dores, angústias vão buscar na Umbanda através do carisma respostas para seus anseios. Desta forma o poder carismático é legitimado em função da situação de anomia. Como afirma Weber (1999), o sofrimento às vezes desperta ou facilita o carisma, os poderes sobrenaturais que o negro na figura do pai-de-santo adquire. No período de transformação da sociedade o negro procura

através da religião reorganizar-se para integrar a essa nova estrutura de classe com intuito de se sentir aceito nesta sociedade de desafios e obstáculos.

2.5 UMBANDA E INTEGRAÇÃO SOCIAL

No século XIX, diante da competição capitalista o negro se encontra desempoderado. A expansão da cidade destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização, pois o negro migra para as cidades e se percebe como cidadão despreparado para enfrentar a nova realidade proposta pela sociedade. Ocorre então uma desagregação do mundo negro, onde ele se encontra diante da marginalização, da pobreza, da miséria e tendo que enfrentar o preconceito e a concorrência com o estrangeiro que chegara ao país. A necessidade de afirmar novas formas de coesão social proporcionou um sincretismo entre várias tradições religiosas que teve como resultado uma melhor integração cultural na sociedade e daí o surgimento da Umbanda.

De acordo com Arthur Ramos (*apud* Camargo, 1961), a palavra Umbanda é de origem banto, quer dizer grã-sacerdote, ou local de culto. No Brasil Umbanda significa a denominação de uma religião afro-brasileira que surge no século XIX. Segundo Luz (2002), a Umbanda se caracteriza pelo culto às forças cósmicas, às forças da natureza, pelo culto aos ancestrais africanos e ancestrais familiares que se destacaram durante a vida na terra (Luz, 2002).

A origem da Umbanda está relacionada às religiões dos povos bantu, que acreditam em um ser supremo. É uma religião caracterizada pelo sincretismo, afro, ameríndio e catolicismo. Como culto organizado se desenvolveu no Rio de Janeiro e

São Paulo entre os anos de 1920 e 1930, com a união da classe média branca e da classe pobre. Surge a partir da mistura de práticas kardecistas e tradições religiosas afro-brasileiras, nas quais se cultua as entidades africanas, os caboclos e os santos do catolicismo popular.

A Umbanda surge como meio de integração na sociedade, que perpassa por um processo simbólico de embranquecimento das tradições afro-brasileiras e empretecimento de certas práticas espíritas. O imigrante desintegrado, longe de seu mundo, sem referência a valores familiares junta-se ao negro que acaba de ser “despejado” na sociedade competitiva, declarado como livre, mas sem abrigo, sem trabalho, sem meios de subsistência e até mesmo sem dignidade.

Diante de todas as mudanças ocorridas, segundo Ortiz (1999), acontece uma desagregação social do regime escravocrata e uma desagregação da memória coletiva negra, nas quais tem-se um processo de transformação da sociedade que corresponde a um processo de transformação dos símbolos. Após essas transformações observa-se uma agregação social, que corresponde à consolidação de uma sociedade de classes.

O negro diante de tanta discriminação, concorrência encontrada na sociedade se vê obrigado a conviver com os valores impostos pelos brancos. Ele começa a rejeitar tudo aquilo que vem da sua cor negra. Ele sente o desejo de ser branco, relacionado com o sentimento de inferioridade diante do branco. O negro diante de tantos problemas, na maioria das vezes busca na religião forças para enfrentar tais situações.

Segundo Ortiz (1999) a Umbanda procura adaptar as crenças tradicionais aos novos valores fornecidos pela sociedade urbano-industrial. Sua principal característica é de ser o resultado das transformações socioeconômicas, pois ela

crece paralelamente à industrialização e surge como forma de adequar o indivíduo ao novo estilo de vida que se formava diante da urbanização

A formação da Umbanda se dá com as mudanças sociais, enquanto se consolida a nova ordem social, organiza-se uma nova religião para os negros que estão em busca de empoderamento, e esse momento significa uma ruptura com o passado.

Neste sentido Munanga reforça que:

A relação com o mundo que podemos chamar de mágico pode ser considerada como um universal do humano. Todos os grupos sociais, em diferentes épocas e espaços, constroem formas de se relacionar com o mundo desconhecido, na busca de caminhos e explicações que lhes ajudem a entender o enigma da vida e da morte, o sentido de ser e estar no mundo (Munanga, 2006, p.139).

Os umbandistas de classe média identificaram-se com o culto afro e propuseram uma religião brasileira. Essa religião nascia juntamente com a urbanização e industrialização do país, que refletia os anseios dos marginalizados e as possibilidades de acomodação desses anseios na sociedade que se formava, marcada por divisões de classe, discriminações e desigualdades. Até então a religião do negro era vista por alguns segmentos da sociedade de forma negativa. Com a consolidação da sociedade, as contribuições de setores elitezados da classe branca na formação da Umbanda, essa religião, mesmo tendo suas raízes nas tradições afros, passa a ter um novo sentido, um novo valor.

No geral os adeptos da Umbanda são pessoas pobres marginalizadas, excluídos da sociedade que encontram como consolo a religião e as práticas mágicas. A religião umbandista é enriquecida pela contribuição de cada um que a enfrenta, o índio, o negro, o branco pobre, discriminado, os malandros, as prostitutas, as crianças, boiadeiros, marinheiros entre outros. Todos esses participantes se vêem em posição de igualdade social nesta religião.

O surgimento da Umbanda procurou responder ao processo sócio-cultural e histórico da urbanização e industrialização. Victoriano (2005) afirma que a partir daí a Umbanda passou a ver a cidade como um lugar do “sagrado e do profano, de manipulação de significados, de produtos e produtores, conforme a sua demanda, utilizando-se de representações simbólicas para atender ao seu mercado de consumidores ou clientes” (Victoriano, 2005, p. 43). Assim os indivíduos satisfeitos buscam com mais facilidade um prestígio e auto-estima social, através de modelos de vida ou de classe sociais recortados pela pertença religiosa.

A Umbanda apresenta uma forma diferente das outras práticas afros de demonstrar sua fé e suas crenças, ela procura adaptar tudo aos novos valores. Por exemplo, para um iniciante participar da religião do Candomblé ele é submetido a rituais como o de sacrifícios de animais e outros que exigem disponibilidade de tempo, espaço, recursos materiais e financeiros, para custear as roupas, as comidas as festas (Ortiz, 1999). Já a Umbanda se torna uma opção mais atrativa devido aos custos que são bem menores em relação aos pedidos no Candomblé. A Umbanda diante das dificuldades encontradas na transformação da sociedade se opõe a esses gastos com a prática da caridade. (Ortiz, 1999). As cerimônias umbandistas são realizadas à noite após a jornada de trabalho dos participantes. Para um iniciante em vez de sacrifícios, ele adquire as regras e comportamento religioso, no decorrer das sessões e na participação assídua. Os sacrifícios, as oferendas e alguns rituais de origem africana são considerados como atraso, ignorância, barbaridade, tudo isso opõe-se aos valores sociais (Ortiz, 1999, p. 62).

2.5.1 A organização da Umbanda

Para a organização da Umbanda os intelectuais místicos e racionalistas organizaram-se para estudos espíritas e a prática da caridade. Voltaram-se para o processo de formação religiosa, organizaram estudos, congressos e procuraram codificar os ritos. Surgiram os livros que descreviam os dogmas, os ritos e a moral religiosa. A partir daí foram fundados vários centros, tendas espíritas e constituídas as federações espíritas que se expandiram por todo país.

O'Dea (1996) afirma que a religião é um aspecto da vida de todos os grupos sociais e “o aparecimento dessas organizações religiosas, representa um aspecto da crescente divisão de trabalho e da especificidade de função que é uma característica importante de sociedade urbana” (O'Dea, 1996, p. 55). Essas organizações se desenvolvem a partir das experiências carismáticas de fundadores e seus discípulos. Dessas experiências surge uma associação religiosa e conseqüentemente se institucionaliza. Os intelectuais umbandistas foram os responsáveis pela organização desta religião, que procuraram constituir associações, federações e estudos de formação religiosa. O'Dea (1996) apresenta três aspectos para que uma religião se institucionalize: o culto que são os padrões de orações; as crenças que se desenvolvem como padrões de idéias ou definições e as associações e organizações que surgem.

Para a legitimação social os terreiros são legalizados e registrados, são organizados a partir de um estatuto que estabelece os cargos, as funções dos membros, os horários de funcionamento e de atendimento ao público e a mensalidade para manutenção da associação (Silva, 2005).

A Umbanda criou suas próprias federações, com o objetivo de organizar eventos, divulgar a religião, administrar cursos e dar suporte aos terreiros filiados. De acordo com Ortiz (1999) a Umbanda diferente de outros cultos afros que

reproduzem o mundo mítico, vai se firmar com um caráter de dominação racional, burocrático que impõe sua presença dominadora através das Federações que procuram monopolizar e centrar o poder. Essas Federações tornam-se as representantes legais, únicas e legítimas da religião umbandista.

O poder do chefe do terreiro está abaixo do poder das Federações. Pode-se ocorrer um conflito de poderes, principalmente quando as federações são tomadas por representantes das classes médias. O chefe que não aceitar a imposição de dominação terá apenas uma legitimação de comunhão com o sagrado que é o transe, o poder carismático.

A legitimação dessa religião se dá por duas etapas: a abertura e expansão das casas de cultos e a tomada de consciência dos intelectuais que se organizaram em Federações ou Congregações regionais. A religião umbandista encontrou várias dificuldades, manifestações, perseguições e repressão policial contra a sua legitimação social (Ortiz, 1999).

Bourdieu (1998) afirma que a luta pelo monopólio do poder religioso é legitimada pelas instituições religiosas. Assim, a Igreja procura impedir o surgimento de novas religiões, pois ela visa conquistar e preservar seu monopólio total de um “capital de graça institucional ou sacramental” (Bourdieu, 1998, p.58).

A Umbanda é uma religião popular e segundo Parker (1996) religiosidade popular às vezes é vista com olhares negativos principalmente quando se opõe a religião oficial, pois suas crenças, rituais e práticas religiosas estariam contrapondo os padrões estabelecidos pela Igreja institucional.

2.5.2 Características da Umbanda

Segundo Ortiz, (1999) a Umbanda se fundamenta no culto dos espíritos e através do transe, realiza a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A principal característica da Umbanda é a possessão que permite a incorporação dos espíritos e a descida das entidades. O culto de possessão processa na pessoa uma mudança por intermédio do transe, uma forma particular de contato com o sobrenatural.

De acordo com Eliade (1972) a religião é uma experiência diferente da experiência da vida cotidiana. Essa experiência religiosa implica viver os mitos, penetra-se num mundo transformado e impregnado da presença dos entes sobrenaturais, onde se sai do tempo profano e entra-se num tempo sagrado, primordial e indefinidamente recuperável. Neste sentido a religião mantém uma abertura para o mundo sobre-humano. Assim também é na Umbanda, pois sua principal característica é a possessão que permite a incorporação dos espíritos e descida das entidades.

Luz (2002) afirma que a liturgia da Umbanda objetiva “religar o mundo invisível das forças espirituais que atuam no universo com nosso mundo concreto, visível e individualizado, abrangendo tanto os aspectos da vida natural quanto social” (Luz, 2002, p. 82).

O universo umbandista é monoteísta, acredita-se num ser supremo, único e onipotente que é denominado de Olorum (ioruba), Zambi (banto) ou Deus (ocidente). Ele é o criador, aquele que estabelece os fundamentos da religião e a existência do mundo. Na África esse Deus é distante dos homens, encontra-se afastado das necessidades humanas. Os Orixás⁷ intermediários é que são cultuados através dos

⁷ Orixás, são entidades tutelares que não incorporam, são apenas forças e energia (Farelli, 1972, p.68).

ritos, a partir das linhas⁸ tradicionais, de acordo com uma hierarquia. O Orixá pela sua vibração influi na sua falange, dentro de sua linha através de um mensageiro espiritual que é o guia, o qual incorpora num instrumento, o médium, para executar os trabalhos com os clientes.

2.5.2.1 As relações hierárquicas

Existem sete linhas ou vibrações na Umbanda, e as mais conhecidas são: linha de Oxalá, linha de Iemanjá, linha de Xangô, linha de Oxossi, linha das crianças, linha dos preto-velhos. Cada linha tem sete legiões ou falanges dirigidas por sete orixás que não se manifesta nos corpos dos médiuns. O Orixá influi na sua falange, envia sua energia sagrada através do guia que incorpora no médium.

O número sete, na Umbanda, é o número cabalístico, números dos orixás maiores, significa o símbolo do poder mágico na sua plenitude e representa a evolução e o progresso do tempo (Farelli, 1972)

Na Umbanda o culto é dirigido por um chefe, masculino ou feminino e o orixá do fundador do grupo é o orixá daquela comunidade. O chefe do terreiro pode ser chamado também de babalorixá, babalaô ou pai-de-santo, e sua função é administrar o centro e abrir o terreiro para os rituais. Os ogãs são os auxiliares diretos dos babalaôs nos rituais; os cambonos e sambas são os filhos-de-santo, que ajudam os médiuns no transe e nas danças, e os cavalos ou aparelhos são os médios. Segundo Victoriano (2005) ser médium não depende da vontade da pessoa, ele é escolhido por forças maiores, assim o desenvolvimento mediúnico é visto como

⁸ Linhas de Umbanda são grandes exércitos de espíritos que obedecem aos orixás (Ortiz, 1999, p.79).

obrigação do escolhido, bem como o desempenho das funções atinentes à sua nova condição.

A experiência mediúnica demonstra uma hierarquização do poder e do prestígio religioso. Na hierarquia do ritual os papéis individuais e coletivos e o *status* das diversas categorias ali representados, são valorizados a partir do momento que os adeptos obedecem a normas e condutas do terreiro tanto às autoridades como às entidades (Victoriano, 2005).

2.5.2.2 As representações simbólicas

Símbolo de acordo com Rocher (1971) é qualquer coisa que substitui ou evoca uma outra coisa. Todos os símbolos sociais possuem apenas uma relação com o seu significado. Essa relação deve ser apreendida, conhecida, interpretada pelo sujeito a quem se dirige os símbolos. A ação social recorre aos símbolos de várias maneiras, e é motivada por diversos tipos de símbolos, desta forma a ação humana é social porque é simbólica. Os valores enquanto ideais, precisam ser afirmados concretamente, deve-se manifestar-se através de condutas observáveis. (Rocher, 1971).

Toda religião apresenta seus símbolos e cada um destes símbolos tem suas representações e significados. Segundo Geertz (1989) os sistemas simbólicos são construídos e reconstruídos o tempo todo. Não há nada que possa dizer que estão prontos e acabados. Assim, o universo religioso africano pode ser reconstruído e atuar como um sistema de símbolos capazes de estabelecer disposições e motivações nas pessoas.

Na Umbanda, assim como nas demais religiões afro-brasileiras os símbolos são elementos fundamentais para seus cultos. A magia é enriquecida pelas

contribuições de outras religiões, e é comum encontrar nos terreiros símbolos orientais, europeus integrados às práticas afro-brasileiras como, por exemplo: talismãs, estrelas de David, insígnias cabalísticas e livros de astrologia (Ortiz, 1999).

Os símbolos podem ser também o canto, a luz azulada, as vestimentas brancas, os búzios, água, incenso, ervas e plantas, a vela, pontos cantados e riscados, gestos, sinais, festas sociais, trabalhos nas cachoeiras, matas e encruzilhadas e comidas. De acordo com Victoriano (2005), a Umbanda ao trabalhar seus símbolos de modo sagrado, ela reelabora esses elementos e os repassam como conhecimento mágico-cultural. Os símbolos manipulados adquirem um valor sagrado devido aos ritos que os consagram.

2.5.2.3 O poder dos rituais

O ritual é multiplicador das forças produtivas e reprodutivas, representa hierarquias de poder, ou seja, os ritos são instrumentos utilizados para entrar em contato com o outro, tendo o interesse de trabalhar as relações sociais mediada pelas explicações de cada contexto psicosocial.

O rito é eficaz a partir do momento em que ele transmite a idéia de sagrado. Manipula a subjetividade baseando-se em uma fé e na ação expressiva mediada pela ação técnica. A partir do momento em que o rito passa por vários processos que incluem mudanças e modificações da realidade, que acontecem através da interpretação dos símbolos ele se torna eficaz.

Na Umbanda o ritual é celebrado em português, se pratica a cura mágica e é fundamentado no culto dos antepassados. Abrem-se espaços para outros grupos étnicos, e assim o imigrante branco também pode ser o chefe do terreiro. Percebe-

se que o embranquecimento se dá não só com a presença da Igreja Católica e dos elementos kardecistas, mas da presença física do branco nas tradições afro-brasileiras.

Os rituais umbandistas são alegres, festivos, coloridos, acompanhados pelo canto, pela dança pelo toque dos atabaques. A força vital é perpassada através da cultura: na música, no canto, no gesto, na preparação de alimentos; tudo isso realiza uma aliança entre os planos sagrado e profano. A esse respeito Rivière (1996), afirma que o rito pode ser visto como meio simbólico em que um espaço se torna sagrado, em um tempo definido e periódico, e os objetos e atitudes se tornam significativos, através da imaginação.

No rito quando os atores fazem uma representação de sua vida coletiva, contribuem através da imagem para a manutenção da ordem social. Para Berger (1985) a religião ocupa um lugar destacado na sociedade. Ela tem um papel histórico nas tarefas humanas de construção e manutenção do mundo devido seu poder de alienação.

O rito tem o poder de estruturar comportamentos, representações e atitudes que leva a uma modelagem das consciências que reivindica a adesão e valores pertencentes a nossa sociedade. O ritual na Umbanda torna-se

mítico conforme suas entidades hierárquicas, nas figuras de personagens da realidade brasileira (índio, branco e negro), incorporam-se em seus médiuns, através do transe de possessão, para atenderem às demandas espirituais e materiais de seus membros (Victoriano, 2005, p. 64).

Na Umbanda o culto é organizado com sessões diversificadas, tem as sessões públicas nas quais qualquer pessoa pode ser admitida. São as festas em homenagem a algum orixá: Ogum, Oxossi, Ibeji e outros. e há a sessão para os sócios destinada para consultas ou passes, e pode ser chamada de sessão de caridade onde é aberta ao público em geral. E a sessão de desenvolvimento e

estudos voltados para o aperfeiçoamento dos médiuns no canto, na dança ou exercícios de poderes especiais e aprender fazer passes⁹ e despachos. Os médiuns são instruídos sobre a doutrina, o transe, aprendem a dominar e lidar com a possessão.

2.5.2.4 Panteão da Umbanda

No panteão da Umbanda tem-se quatro gêneros de espíritos: caboclos, preto-velhos e crianças que são espíritos de luz e os exus, espíritos das trevas.

Os caboclos são os espíritos brasileiros, representam a energia e vitalidade. No transe eles chegam com um forte grito, batendo no peito, fumando charuto, mostrando força e energia. Os médiuns incorporados passeiam de cabeça erguida e os objetos que lhes acompanham são de origem indígena.

Os preto-velhos são espíritos dos escravos negros, dos africanos fundadores da nação, espíritos daqueles que enfrentaram o tráfico negreiro. Quando incorporam os médiuns, representam a idealização do escravo brasileiro que volta à terra com exemplo de humildade, ajudando a todos. Sentam num banquinho e fumam cachimbo, curvam o corpo como velho idoso que mostra simplicidade e amor.

Caboclos e preto-velhos são entidades que revivem a sabedoria, a bravura, voltam para auxiliar e conduzir os que precisam de sua ajuda, pois as entidades quando incorporadas são elevadas a um grau de maior prestígio, são consultados pela experiência e reverência adquirida.

As crianças representam a pureza e inocência, celebram o ciclo da vida, e a infância. Os médiuns incorporados assumem atitudes de um bebê, engatinham,

⁹ Passe é uma prática mágica de origem espírita que expulsa os maus fluidos do corpo das pessoas.

choram e lhes são oferecidas brinquedos, balas e doces. Os espíritos das crianças têm pouca importância nas sessões de consulta geralmente são chamados para limpar o terreiro, purificar o local após a descida de exu.

Na gira das crianças, iaôs e os ibejis são orixás ligados ao princípio de fertilidade, representados pelos gêmeos Tayo e kehindê, que são associados aos santos católicos São Cosme e Damião. No geral as pessoas recorrem aos ibeji no dia 27 de setembro, pedem a proteção para adquirirem a fertilidade. São cultuados para permitirem a expansão das famílias e da comunidade. No dia da festa distribuem caruru, balas e guloseimas às crianças da comunidade.

Várias são as entidades conhecidas na Umbanda dentre elas destacam-se: Oxalá, Nanã, Iemanjá, Oxum, Obaluaiê, Oxumaré, Ogum, Oxossi, Xangô, Iansã. A maioria são representadas mais na ordem simbólica do que o nível litúrgico ritual, são homenageadas nos cantos, nas imagens dos santos católicos e na entrega de oferendas.

Exu é um dos orixás mais importante nos rituais umbandistas, está relacionado às forças que permitem o movimento, a ação e circulação. Ele é o orixá que promove a existência e o ciclo dos renascimentos, é responsável por abrir e fechar caminhos, muitas vezes é associado ao demônio. A pomba-gira é uma versão feminina do exu, é associada aos prazeres do corpo e geralmente é procurada para solucionar problemas afetivos e sexuais.

Outras entidades um pouco mais evoluídas, mas no mesmo plano dos exus são Zé Pelintra, marinheiros, baianos e ciganos esses representam os marginalizados da sociedade. De acordo com Silva (2005) essas entidades representam uma maneira da religião reproduzir, “no plano mítico as condições de subordinação dessas categorias sociais, oferecendo a elas, uma oportunidade de se

desenvolverem no plano astral, ao contrário do que ocorre no plano real” (Silva, 2005, p. 124).

O médium, inconsciente, consciente ou semi-consciente, permite que os espíritos falem através de seu corpo físico e mental. Os guias possuem diversos arquétipos pelos quais se apresentam através da incorporação. Os arquétipos são roupagens utilizadas pelos guias para se apresentarem nos terreiros e não espíritos que necessariamente, tenham sido escravos, índios ou crianças embora existam aqueles que realmente o foram.

Os mais oprimidos pela sociedade branca, ocidental e cristã, no terreiro são colocados no topo da hierarquia pelos adeptos umbandistas, nos rituais de Umbanda. Principalmente preto-velhos que tinham estado no ultimo degrau social ainda no século passado; escravos e idosos, que pouco significavam para uma sociedade capitalista. No terreiro umbandista estão à condição de divindades de luz, glorificados e santificados, os preto-velhos, negros e pobres, agora reis e senhores absolutos do poder dentro desse espaço e desse grupo (Tramonte, 2002).

Na Umbanda ocorre no plano mítico a integração de todas as categorias sociais. Esta religião permite que índios, negros, pobres e marginalizados retornem como espíritos, seja como heróis que sofreram em vida, seja como categorias que ao menos pela evolução espiritual mantém viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social sempre lhes negou (Silva, 2005, p. 133).

As giras da Umbanda é um espaço de comunicação entre o mundo dos homens e do mundo das entidades. Mundo este carregado de imagens, símbolos de modelos de ação, que permite idealizar uma história, construí-la e reconstruí-la de acordo com as necessidades, a serviço do poder. De acordo com Eliade este espaço é sagrado, pois apresenta a possibilidade de comunicação com o

transcendente, como se fosse possível comunicar com as divindades a partir de uma porta que se encontra aberta.

2.5.2.5 Terreiro umbandista

O termo terreiro quer dizer centro, casa, tenda, cabana, sociedade, união, uma estrutura sócio-familiar, local de culto onde se realizam as giras. É um local de representação coletiva, cultural e religiosa, espaço físico que pode ser uma casa de família, barracão ou sobrado ou um salão.

Há algumas diferenças entre os terreiros umbandistas, que aparecem tanto em termos de significados atribuídos aos itens rituais, como em relação ao próprio ritual. A diferença em relação à dimensão espacial dos terreiros podem se apresentar de acordo com a localidade dos membros. Um centro localizado numa região central ou nobre diferencia-se de um terreiro localizado numa região periférica. Ou podem ser destacados também pelo grau de escolaridade ou nível de renda dos membros dos terreiros. A diferença de posição dos chefes do terreiro marca uma diferença de modelos referentes à visão que tem da própria sociedade na qual o centro se insere (Maggie, 2002).

O terreiro é fonte não apenas de vida religiosa, mas de vida social, ética e moral. Nos terreiros evidenciam-se elementos constituintes da unidade e integridade religiosa, vista como provedora de muitas outras manifestações legadas pela cultura africana no Brasil. Não se separa o terreiro do complexo social, ele é integrado, co-

participativo e tem trânsito em todas as camadas sócio-econômicas, apesar de concentrar seu público na população de baixa renda (Lody, 1987).

A Umbanda traz para os terreiros pessoas e características regionais,

trabalha no terreiro uma memória e uma lembrança de figuras mitificadas de nossa cultura, oprimidas e por isso também com poder e prestígio, numa versão realizada simbolicamente cuja trajetória social seria responsável pelo seu conhecimento e sabedoria (Bernardo, *apud* Victoriano, 2005, p. 49).

No terreiro umbandista há uma valorização étnica do grupo e do próprio espaço. A africanidade encontrada nos rituais e no local, inspira aos participantes que trata-se de reservar o primeiro plano para aqueles que foram escravos e estiveram no último degrau social no passado, agora alçados à proeminência do terreiro, protagonizando-os no papel de liderança espiritual, respeitado e louvado por todos.

No terreiro umbandista os iniciados vão se especializando, adquirindo conhecimento sobre a doutrina e o ritual e assim assumindo tarefas de maior responsabilidade. Neste contexto há uma superação do status religioso de prestígio sobre as determinações do *status* religioso. Assim uma pessoa marginalizada, quando incorporada pelas entidades passam a atender pessoas de todos os níveis sociais, inclusive da classe média.

O terreiro é legitimado e adquire poder a partir do carisma do pai-de-santo, pois é neste local que as entidades dão consultas e recebem os clientes. De acordo com Victoriano (2005) o reconhecimento de pais-de-santo e filhos-de-santo resulta do fato de incorporarem entidades segundo o seu grau de importância e poder, do sucesso de seus conselhos e das respostas às tensões individuais dos clientes (Victoriano, 2005, p. 62).

2.5.2.6 O poder do pai-de-santo na Umbanda

O poder invocado pelo carismático é que faz a religião assegurar suas forças diante da sociedade. Neste sentido percebe-se a centralidade da temática do poder bem como a importância de seu estudo para compreensão adequada do papel legitimador da religião. Segundo Bobbio (1998) poder é a relação entre as pessoas, a capacidade ou possibilidade de agir, de produzir efeitos. Pode ser referido a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou fenômenos naturais, na sua relação com a vida do homem em sociedade. Nesta perspectiva, entende-se como o pai-de-santo se empodera na religião.

O líder espiritual na Umbanda é visto como agente das divindades, ele se torna um meio pelos quais forças divinas são aplicados à vida dos homens para influenciá-los. O líder age em nome dos deuses, de acordo com Weber (1999), esta é uma forma de dominação em que o chefe carismático mantém sobre os adeptos de sua comunidade, que diz ser uma pessoa com qualidades e dons sobrenaturais recebidas através de revelações divinas. Com esse poder carismático ele mantém uma relação de respeito e obediência em que os adeptos devem obedecer para não contrariar os deuses.

Segundo Weber (1999) essa forma de dominação em que se invoca o poder e o respeito dos adeptos para com o pai-de-santo denomina-se carisma, “um fenômeno inicial típico de dominações religiosas” (Weber, 1999, p. 166). O pai-de-santo é mediador entre os orixás e a comunidade, tudo que está envolvido no culto, nos acontecimentos, na natureza e história de vida das pessoas é determinada pelos orixás que passam a mensagem para o pai-de-santo.

De acordo com Joaquim (2001) o pai-de-santo é a liderança que atende aos adeptos intermediando junto às entidades, e com seu poder carismático passa

segurança aos seus adeptos e os predispõem à obediência “sob a sua direção florescem a paz e a segurança” (Joaquim, 2001, p. 122). Em relação ao carisma do pai-de-santo, Allan (1997) afirma que é um conjunto de qualidades excepcionais inerentes a um tipo de líder, devido a influência extraordinária que ele emana, e atribui-se origem divina ao líder carismático.

Os pais-de-santo exercem uma grande influência sobre os adeptos umbandistas, têm autoridade máxima, só reconhecem acima de si mesmo a autoridade dos Orixás. Têm a função de administrar o centro, dirigir a comunidade, assegurar a realização do culto e passar os conhecimentos aos demais auxiliares (Joaquim, 2001, p. 28).

Na concepção de Allan (1997) esse poder que emana de pessoas carismáticas como o pai-de-santo é um fenômeno social que se encontra em todas as sociedades como um meio de todas as formas de controle social. É um poder de superioridade pessoal ou grupal. Na religião umbandista pode se perceber que são estes os fatores que implicam a superordenação e a subordinação de uma classe menos privilegiada sobre uma outra considerada como classe superior.

Na Umbanda os adeptos acreditam que o pai-de-santo é escolhido pelos orixás. A partir do momento que é eleito começa a transformar sua identidade, ter prestígio, novas funções, ou seja, sua vida tem novo rumo e novo destino. O pai-de-santo assume um compromisso com as divindades africanas. Sua sucessão deverá ser por ancestralidade ou consangüinidade, deverá ser interpretada a vontade dos orixás (Joaquim, 2005, p. 111).

O negro na Umbanda, na pessoa do pai-de-santo, se vê numa inversão de posição na sociedade, por exemplo: um simples senhor porteiro de um prédio ou uma lavadeira, uma pessoa sem qualificação, pertencente ao segmento inferiorizado

na sociedade, quando incorporada, na Umbanda, passa a ser considerada uma pessoa de poder, passando a gozar de um poder vindo de uma dimensão simbólica e que não depende da sua posição de classe (Victoriano, 2005, p. 38).

3 O PODER DO NEGRO NA RELIGIÃO

3.1 O CENTRO ESPÍRITA ANJO ISMAEL

O Centro Espírita Anjo Ismael (CEAI) é um centro umbandista que foi fundado em 1967. Está localizado numa região privilegiada de Goiânia, situado na rua 56 QD. 24 B Lt. 12 nº 926 no setor Jardim Goiás. Tem como chefe espiritual o senhor Luiz Fernandes Sales, com 62 anos de idade e tem como escolaridade o primeiro grau. É ex-funcionário do extinto Banco do Estado de Goiás, no qual exercia a função de auxiliar administrativo. Hoje se encontra aposentado, tem sete filhos e seis netos, reside no setor Norte Ferroviário de Goiânia, onde se desloca todos os dias de atividades no CEAJ para as práticas umbandistas, é acompanhado por sua mãe e alguns dos filhos que fazem parte do quadro de médiuns no CEAJ. O senhor Luis, homem negro, idoso é respeitado e mantém uma liderança e autonomia sobre os adeptos de todas as classes sociais. O CEAJ é freqüentado por pessoas de várias regiões de Goiânia.

A estrutura do prédio, consta de um salão grande dividido em duas salas internas, local onde os médiuns trocam suas vestes e guardam seus objetos que utilizam nos rituais, separada a esquerda para o masculino e a direita para o

feminino. Ao meio o grande salão é separado por uma mureta de um metro de altura. De um lado fica a assistência, parte profana e do outro o congá, o espaço sagrado onde acontecem as giras, os rituais, realizam as consultas e está localizado o altar.

O altar tem um formato de triângulo¹⁰, composto de imagens dos santos católicos e símbolos das divindades afro e indígenas, postas em degraus¹¹, obedecendo a uma hierarquia. No alto está Oxalá que é identificado na imagem de Jesus Cristo, abaixo tem o guia chefe da casa, que é Oxossi, o caboclo Ubirajara; o patrono, Arcanjo da casa que é o Anjo Ismael; as mães Oxum e Iemanjá e os preto-velhos.

Na hierarquia religiosa tem-se o diretor espiritual que é o senhor Luiz. Como chefe do terreiro pode ser chamado também de babalorixá, babalaô ou pai-de-santo. No decorrer deste trabalho será utilizado o termo pai-de-santo. Sua função é administrar e abrir o centro para os rituais. Ele é auxiliado pelos ogãs, mãe de terreiros, mãe pequena, e pelos médiuns. Os ogãs são os auxiliares direto dos pai-de-santo nos rituais; os cambonos e sambas são os filhos-de-santo, ajudam os médiuns no transe e nas danças. Os membros umbandistas mais jovens respeitam os mais velhos e devem aprender a transmitir os conhecimentos religiosos através da palavra falada.

No CEAI as sessões ocorrem três vezes por semana. Às segundas-feiras são reservadas aos estudos. Nas quartas-feiras têm as sessões com consultas alternadas, aos preto-velhos e às entidades das crianças, e nas sextas-feiras são recebidos os caboclos, exu e a pomba-gira. Os horários de atendimentos são das dezoito horas às dezenove horas e trinta minutos. É nesse espaço de tempo que as

¹⁰ Triângulo representa o caminho de fé onde o mentor é Jesus Cristo, suas laterais são os pontos positivos e negativos do universo e a base são os seres vivos.

¹¹ Os degraus significam a hierarquia dos Orixás.

peessoas colocam seus nomes por ordem de chegada e escolhem as entidades pelas quais querem ser atendidas. Às vinte horas inicia-se o ritual para descida das entidades. Nos dias festivos como dia de Oxossi e Ogum a sala de culto é decoradora com palhas de coqueiros, frutos, bandeirolas, uma decoração que lembra a natureza e a pureza. Contam com a presença de outras casas umbandistas. Durante a festa são ofertados frutos, bolo de fubá e feijoada. A comida deve ser servida de acordo com o gosto da entidade a qual se está celebrando. Por ser uma entidade poderosa somente o pai-de-santo pode incorporá-la.

Para as cerimônias no CEAI, os médiuns e os cambonos chegam cedo, colocam suas vestes brancas e ficam descalços. De acordo com eles o branco significa pureza e tiram os calçados para entrarem no espaço sagrado. As mulheres usam saias longas e rodadas. O ritual se inicia com a purificação do local através de incenso¹², desde a porta de entrada até o congá e depois à assistência. Enquanto se prepara o ambiente um dos dirigentes vira-se para a assistência num momento de reflexão, avisos ou meditação. No espaço da gira em círculo o pai-de-santo começa o canto que se chama pontos cantados. Os médiuns também são divididos por sexo: do lado esquerdo do pai-de-santo ficam as mulheres e do lado direito os homens. No congá cada presente no círculo, saúda o altar e os colegas, alguns batem a cabeça no chão como forma de cumprimento e respeito aos orixás.

Na oração cantam várias músicas, pedem permissão a Oxalá, Iemanjá, Ogum e outras entidades para dar início aos trabalhos. Logo em seguida, os médiuns entram em transe e incorporam as entidades espirituais. Os homens são separados das mulheres. Cada médium depois de incorporado traça no chão os símbolos de suas entidades e recebem seus equipamentos de acordo com a entidade que vai

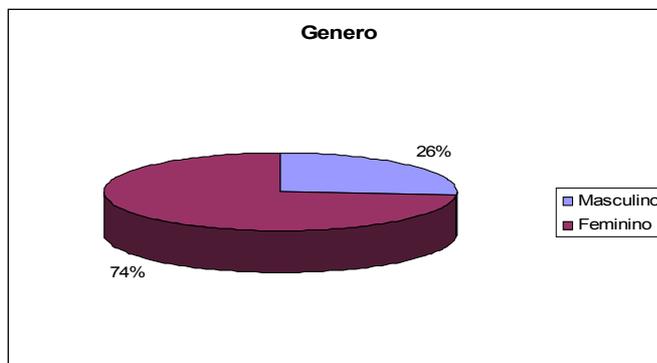
¹² A purificação com incenso, conhecida pelos umbandistas como defumação, um processo que se dá antes do início da sessão e do trabalho das entidades que ali estarão. Consiste na queima de ervas e essências, com a finalidade de limpeza da matéria, do espírito e do ambiente do terreiro (Victoriano, 2005).

representar. Inicia-se o aconselhamento e cura dos que estão na assistência. Estes, para entrarem no congá devem tirar óculos, relógios e calçados, pois trata-se de um espaço sagrado.

3.2 OS FREQUENTADORES DO CEAI

A assistência é constituída de jovens, adultos e crianças que estão em busca de orientações para problemas existenciais. No CEAI a assistência está dividida assim como o congá, por sexo. Para esta pesquisa foram entrevistados apenas os jovens e adultos entre 20 e 60 anos de idade. Desses, 73% são mulheres e 26% são homens.

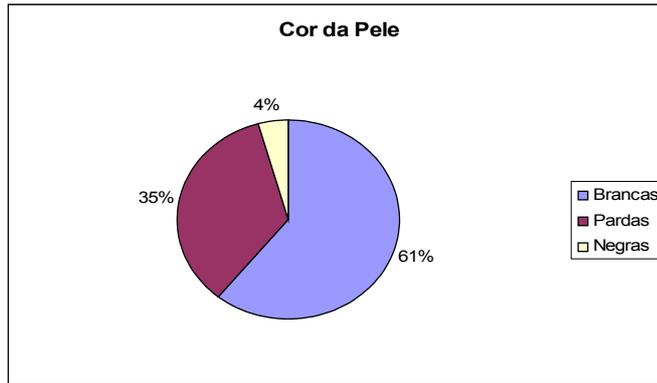
GRÁFICO-01



Fonte: dados coletados com os frequentadores do CEAI-2007

No gráfico-02 que se refere à cor da pele, observa-se que a maioria dessas pessoas, com um percentual de 61%, são brancas, 35% são pardas e apenas 4% são negras.

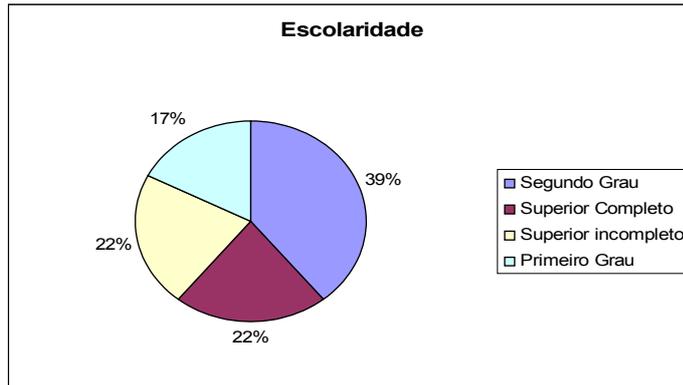
GRÁFICO-02



Fonte: dados coletados com os frequentadores do CEAI-2007

A Umbanda apesar de ser uma religião afro-brasileira conta com uma grande participação dos brancos em seu culto e sua formação. Ortiz (1999) explica esta situação dizendo que na formação da religião umbandista ocorreu um processo simbólico de embranquecimento das tradições afro-brasileiras, ou seja, uma aceitação das crenças tradicionais afro-brasileiras por parte dos brancos. Outra explicação poderia ser que os negros por estarem nas condições de marginalização acabam por frequentarem os terreiros mais pobres, ou seja, os mais próximos de suas residências. Ortiz (1999) afirma que “há uma tendência à reprodução das contradições sociais no nível da frequência religiosa, neste sentido pode-se afirmar que o negro se agrupa de acordo com sua posição de classe e de cor” (Ortiz, 1999, p. 98).

No geral os adeptos da Umbanda são pobres, com baixa escolaridade marginalizados e excluídos da sociedade. Mas no CEAI percebe-se o inverso. O grau de escolaridade é considerado bom, e quando analisados vê-se que 39% têm o segundo grau completo, 22% o curso superior completo, 22% o superior incompleto e 17% têm o primeiro grau. Não se constatou entre os entrevistados nenhum analfabeto.



Fonte: dados coletados com os frequentadores do CEAI-2007

Sob esse aspecto os estudos mostram que a religião umbandista é quase que exclusiva para os marginalizados, mas sua formação conta com a participação maior dos intelectuais brancos e mulatos. Hoje a Umbanda conta com a presença cada vez mais forte das camadas médias da população. No CEAI, por exemplo, ao analisar os depoimentos dos frequentadores, vê-se que são pessoas que moram em bairros privilegiados. Não se constatou pessoas que moram no bairro em que está localizado o CEAI, mas vindos das mais diversas regiões de Goiânia e até mesmo de outros municípios como Senador Canedo e a maioria de regiões nobres.

De acordo com Victoriano (2005) a Umbanda se apresenta como

um culto religioso tipicamente urbano, que contempla as camadas médias, ofertando aos membros “ativos” uma gama variada de bens simbólicos e de produtos “mágicos”, através dos quais se dá uma resposta rápida a suas necessidades (Victoriano, 2005, p. 64).

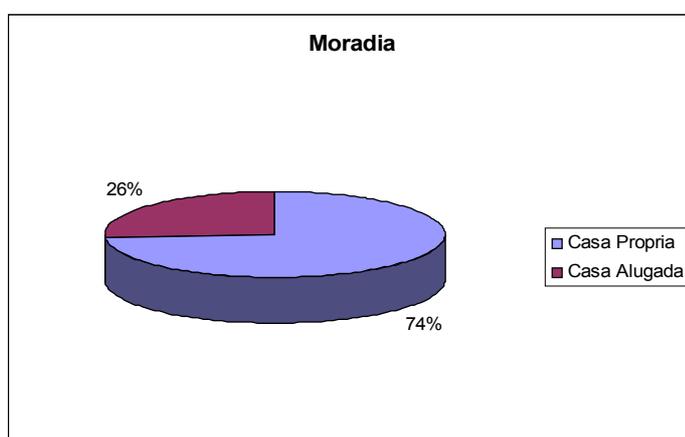
Com os dados relacionados já se percebe que os participantes¹³ do CEAI são de classe privilegiada, e esse dado pode estar relacionado ao local onde o terreiro se encontra. De acordo com Maggie (2002), os participantes de um terreiro se agrupam de acordo com sua posição social, assim o terreiro é frequentado de acordo com a região em que está inserido. Como já foi colocado o CEAI está localizado numa região privilegiada de Goiânia, seguindo o pensamento de Maggie

¹³ Participantes- são os frequentadores do centro que vão em busca de orientações e consultas com as entidades.

(2002), e conseqüentemente os seus participantes serão de uma classe mais elevada. Este dado se confirma também pela análise em relação à moradia, e considera-se que há um número bem maior de pessoas que têm casa própria.

Nas análises percebe-se que 74% das pessoas possuem casas próprias e 26% das pessoas moram em casas alugadas, confirmando assim os estudos de Maggie (2002).

GRÁFICO-04



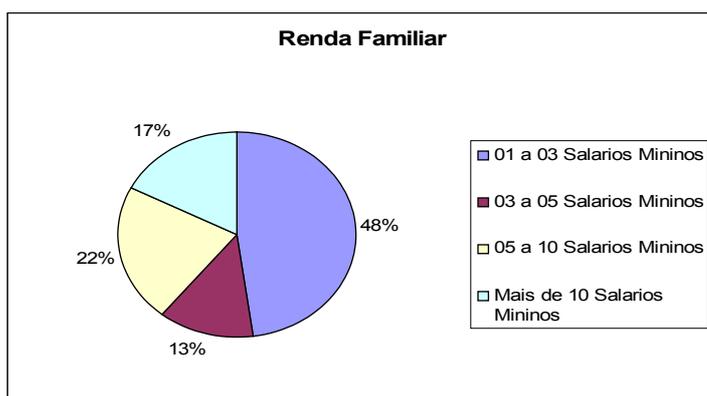
Fonte: dados coletados com os freqüentadores do CEAI-2007

Ainda em relação à situação socioeconômica dos participantes do CEAI, constata-se que o centro é freqüentado por pessoas de diversas categorias como: estudantes, cozinheiras, gerentes de alimento, técnicos em magistério, manicures, funcionários públicos federais, autônomos, mecânicos industriais, auxiliares de produção, bancários, vendedores autônomos, comerciantes, biomédicos, secretárias, advogadas e cabeleireiras. A pesquisa mostra que estes contam com uma renda familiar considerada razoável, pois mais de 50% dos participantes contam com uma renda acima de três salários mínimos. No Brasil este dado foge à margem da classe dos marginalizados, das pessoas com vulnerabilidade

econômica, dos que estão nos estratos inferiores da sociedade para qual a Umbanda foi formada.

A análise detalhada do gráfico-05 demonstra que 48% dos participantes recebem de um a três salários mínimos; 13% recebem de três a cinco salários mínimos; 22% recebem de cinco a dez salários mínimos e 17% recebem mais de dez salários mínimos. Ao somar os índices percentuais dos três últimos obtém-se um resultado de 52% dos participantes que recebem acima de três salários mínimos.

GRÁFICO -05



Fonte: dados coletados com os freqüentadores do CEAI-2007

Pode-se concluir a partir desse quadro sócio-econômico que os freqüentadores do CEAI são diferenciados por profissão, renda familiar, moradia, cor da pele e nível de instrução. Mas essas diferenças estão de acordo com os ideais da Umbanda, pois esta Religião desde sua formação, procura atender as diferenças e os diferentes interesses, por ser uma religião autenticamente brasileira e por seu próprio panteão retratar a diversidade social, as diferentes raças, como está citado no segundo capítulo. Seu panteão é formado por espíritos de índios escravos, marinheiros, prostitutas, e outros que retratam a formação da sociedade brasileira.

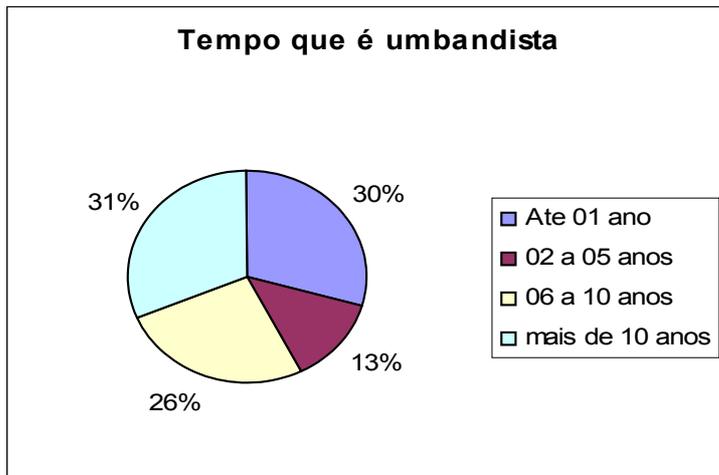
Os terreiros de Umbanda diante das preocupações e problemas que lhes são apresentados pelas pessoas que os freqüentam, tendem a ser um dos locais de compreensão e explicação mítica e individual, para os indivíduos de camadas médias, com um alto ou baixos *status* social (Victoriano, 2005, p. 44).

3.3 A BUSCA DE RESPOSTAS IMEDIATAS NA UMBANDA

As pessoas atualmente estão mais ansiosas, permeadas por angústias que levam ao desânimo, às crises, às tristezas, a baixa auto-estima, os desajustes sociais e as desesperanças. Tudo isso leva à depressão ou problemas emocionais que atingem todas as idades e todas as camadas sociais. É na religião que as pessoas buscam respostas para seus problemas, buscam ser diferentes, ter desejos de conquistar coisas novas, aprender cada vez mais e procuram crescer. É nas novas formas de vivência do sagrado que buscam suas curas, suas energias.

Em relação ao tempo que os participantes são umbandistas vê-se através do gráfico-06 que os freqüentadores são assíduos e que os visitantes procuram a Umbanda no caso da necessidade, como relata uma participante que não se considera da Umbanda: “não sou umbandista, busco-a quando estou precisando muito.” A análise mostra que 30% são aqueles que procuram a religião umbandista pela primeira vez e têm até um ano de participação; 13% são umbandistas de dois a cinco anos; 26% freqüentam os centros de Umbanda de seis a dez anos e 31% são umbandistas a mais de dez anos.

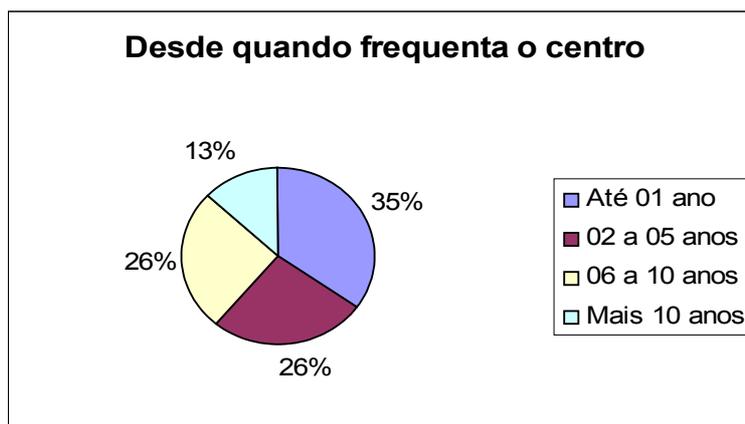
GRÁFICO-06



Fonte: dados coletados com os freqüentadores do CEAI-2007

Quando se trata do tempo que os adeptos freqüentam o centro CEAI, verifica-se que 35 % são aqueles que vieram pela primeira vez e têm até um ano de participação; 26% são os que já participam de dois anos a cinco anos; 26% são os que participam de seis anos a dez anos e 13% são freqüentadores que têm mais de dez anos que estão no centro.

GRÁFICO - 07



Fonte dados coletados com os freqüentadores do CEAI-2007

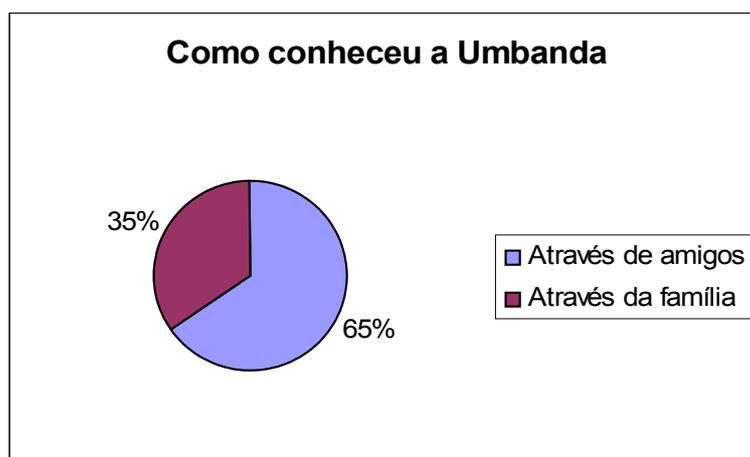
Neste sentido pode se concluir que o CEAI vai se fortalecendo cada vez mais e ganhando mais prestígio. Quando se faz referência ao tempo que os participantes freqüentam o centro percebe-se que a procura é constante. Constata-se através do

gráfico 07 que 87% desses adeptos têm menos de dez anos de participação, e nas entrevistas percebe-se que sempre estão a chegar pessoas novas.

Conclui-se que em relação ao tempo que freqüentam o centro e que são umbandista não há muita diferença. Vale ressaltar que tanto o centro quanto a religião umbandista sempre contam com novos clientes.

A maioria desses freqüentadores, totalizando 65%, conheceram a Umbanda através de indicações de amigos e 35% desses chegaram até a Umbanda através da própria família.

GRÁFICO – 08



Fonte dados coletados com os freqüentadores do CEAI-2007

Como afirma Victoriano (2005) a religião umbandista é uma das religiões que mais cresce atualmente devido ao seu caráter mítico. Quando uma pessoa vai ao terreiro umbandista, mesmo que seja pela primeira vez, quase sempre já está orientada por um amigo ou alguém da família. Nessa indicação geralmente já se indica o médium ou guia a ser atendido. Esses procedimentos reforçam os poderes do guia, do médium e conseqüentemente do pai-de-santo. Assim os médiuns adquirem espaço na hierarquia do terreiro e o pai-de-santo potencializa seu grau de importância e poder na comunidade. À medida que ganham clientes o médium, o

guia, e o pai-de-santo são também observados, principalmente na sua fidelidade, na representação da experiência simbólica das entidades (Victoriano, 2005).

As afirmações de aceitabilidade acerca dos guias, dos médiuns e pai-de-santo nos terreiros está claro nas afirmações, nas respostas coletadas, nas quais os clientes partícipes respondem à pergunta: qual a importância do pai-de-santo? E respondem: “com experiência espiritual ele oferece sustentação do centro”. O que assegura a participação dos adeptos no CEAI é o carisma do pai-de-santo. O poder carismático que está inserido no centro é muito forte, pois no geral os umbandistas sentem-se livres para freqüentarem qualquer terreiro em caso de qualquer insatisfação ou outro motivo. Ortiz (1999) faz uma comparação dizendo que no Candomblé o que segura os participantes além do carisma é a autoridade e a tradição, onde o pai-de-santo é visto como um grande pai de família, em que os filhos devem obediência. Já na Umbanda os adeptos são vistos como irmãos, sentem-se livres. Mas no CEAI, a excelente freqüência mostra que é o poder carismático do pai-de-santo que segura os adeptos.

De acordo com Victoriano (2005), o centro e o modo de sua organização que se assenta fortemente no carisma do pai-de-santo. É este carisma que legitima o centro. Até mesmo nos aspectos administrativos que regem um bom funcionamento do centro é preciso o carisma do pai-de-santo. Neste sentido Victoriano (2005) afirma que é através do carisma que

se permite o acesso e a mobilidade dos médiuns tanto quanto o prestígio quanto ao estar apto para integrar a hierarquia do ritual. É esse carisma, enfim, que legitima as ações administrativas apontadas no discurso como suporte necessário da função principal (religiosa) (Victoriano, 2005, p. 160).

Com base nos estudos de Victoriano (2005), confirma-se também quando se confere nas respostas dos clientes os motivos pelos quais participam do CEAI. As respostas colhidas são várias: “porque ele me oferece equilíbrio”; “porque gosta”;

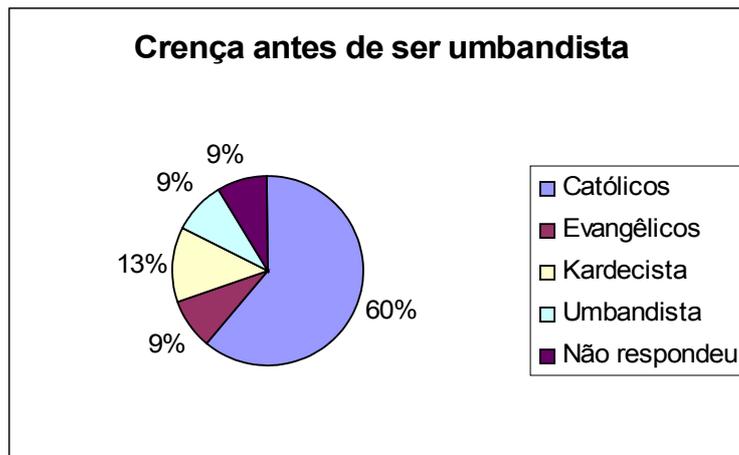
“afinidade”; “porque recebi muitas bênçãos neste centro”; “identificação pessoal”; “porque me faz bem”; “porque me simpatizo”; “devido à localização”; “confio nos médiuns”; “pela credibilidade que ele inspira”; “pelas boas referências”; “porque gosto e me faz muito bem”; “por amor a Umbanda e as entidades”.

Segundo Berger (1985), a legitimação religiosa proporciona uma aparência de estabilidade e continuidade às formações da ordem social, e é o poder de alienação que permite a religião fazer isto (Berger, 1985). A religião legitima as instituições introduzindo-lhes em um valor sagrado. Na medida em que o homem participa da ordem institucional, conseqüentemente, ele participa de um mundo divino. Pois a legitimação religiosa está relacionada à realidade humana com a realidade universal e sagrada.

As pessoas buscam sempre soluções para seus problemas, freqüentando igrejas e quando não são atendidos vão em busca de novas religiões, principalmente as espíritas que têm caráter mágicos e objetivos concretos. Eles acreditam que nessa religião espírita eles têm soluções ou respostas mais rápida.

Ao conferir a pesquisa, com base no gráfico 09 quanto à crença dos clientes antes de freqüentarem o CEAI, observa-se que 61% eram católicos, 13% eram kardecista, 9% evangélicos, 9% umbandista e 9% não responderam.

GRÁFICO – 09



Fonte dados coletados com os freqüentadores do CEAI-2007

Segundo Ortiz (1999) a religião católica é vista como a maior fornecedora de clientes para o culto umbandista. Martino (2004) explica, dizendo que o número de católicos no Brasil está diminuindo. Para este autor, qualquer religião tradicional, majoritária, estará fadada a perder adeptos numa sociedade que se moderniza. O indivíduo, na formação social, tende a se desvincular de seus antigos laços, e assim, religiões tradicionais tornam-se opcionais. E a procura por outras religiões menos tradicionais torna-se comum, como diz uma das entrevistadas que procurou a Umbanda por “decepção com outras religiões”.

Neste sentido Siqueira afirma que há um rápido crescimento dos espaços religiosos, uma transformação na dimensão religiosa, um fenômeno que surge para questionar princípios do desenvolvimento cultural de nossa civilização. Esses espaços são também culturais, criativos, de experimentação, mas “trata-se de uma experiência religiosa mais libertária” (Siqueira, 2003, p. 28). Um meio marcado pelo simbolismo da busca de uma experiência religiosa espontânea. São novas formas de vivência do sagrado. Isso propõe novos significados, novos estilos de vida, um processo de legitimação que caminha para uma nova humanidade, ou seja, uma busca de segurança através da experiência emocional (Siqueira, 2003).

De acordo com Victoriano (2005), as pessoas buscam nas religiões afro-brasileiras uma outra explicação para problemas emergentes através de seus muitos significados simbólicos. A religião umbandista, por exemplo, tem sido um espaço de compreensão e explicação mítica individual para essas pessoas e principalmente para os indivíduos de classe média (Victoriano, 2005).

Isso se confirma nas respostas dos participantes da pesquisa, quando questionados dos motivos que os levaram a procurar o CEAI naquele dia em que foram entrevistados, com as seguintes respostas: “rezar e pedir tranqüilidade”; “tomar passe e trocar energia” “pedir auxílio aos espíritos para enfrentar com mais facilidade questões relacionadas à vida de uma forma geral, principalmente relacionada a minha casa e ao meu trabalho”; “busca de outros conhecimentos religiosos”; “problemas pessoais”; “paz de espírito”; “busca de paz na família”; “busca de respostas e conhecimento”; “necessidade”; “cura para várias doenças”; “servir ao próximo com amor”; “decepção com outras religiões”.

Os rituais umbandistas têm por finalidade “manter atuantes em benefício da comunidade os aspectos das forças que regem a saúde, a paz, a felicidade, o bem-estar a prosperidade etc” (Luz, 2002, p. 83).

Percebe-se que as pessoas quando vão para o CEAI, estão em situação de anomia. Assim a religião exerce um importante papel de integração das experiências anômicas, ao situar os fenômenos humanos em um universo sagrado. A religião traz para a realidade seres e forças que não fazem parte do mundo humano. Ao trazer o estranho em oposição ao humano ela aliena o humano de si mesmo, pois a mesma tem uma forte tendência de alienar o mundo humano em processo. Essa alienação se mantém sobre os homens porque ela os protege dos terrores da anomia (Berger, 1985).

Percebe-se que o pensamento de Berger (1985) se confirma quando se pergunta quais as contribuições que a religião umbandista traz para sua vida familiar e pessoal? Nas respostas está claro esta alienação: “Contribuiu para minha família ficar mais unida, eu mesma fiquei mais forte na minha caminhada espiritual”; “muita paz”; mais diálogo, menos ansiedade”; “me faz ver a realidade do ser humano e a necessidade de ajudar sempre, é amor muito grande para mim”; “harmonia, humildade, paz, alegria, tranqüilidade”; “equilíbrio espiritual”; “saúde, evangelização”; “juntamente com minhas orações contribui com a calma, compreensão, saúde às vezes até resultados financeiros”; “equilíbrio e a melhor convivência familiar e com os amigos”; “tem me trazido paz em todos os sentidos”; “me sinto mais amparada quando recebo as orientações dos espíritos, assim tenho mais força para enfrentar desafios”; “transmissão de harmonia, paz e amor pessoal”; “mais cuidadosa, humana, a minha crença contribuiu positivamente em todos os aspectos da minha vida, me ensinou a ver os lados positivos de muitas situações e entender os negativos”; “harmonia com o criador, Deus”; “todas possíveis”.

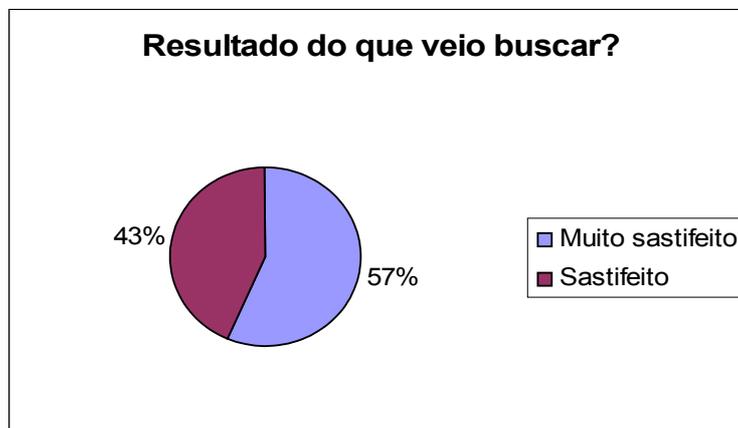
Os problemas sócio-culturais deixam de ser vistos como atividade humana e passam a ser entendidos como uma reiteração dos deuses ao transformar os produtos humanos em fatos não-humanos, sendo assim a religião está sendo uma força tão poderosa que talvez seja a mais poderosa força de alienação (Berger, 1985).

De acordo com Berger (1985) o mundo sociocultural é cheio de mistérios não-humanos. O que o homem produz nesse mundo pode ser compreendido quando se trata de termos humanos, mas o véu da mistificação que a religião coloca-lhe impede essa compreensão quando a religião mistifica através de verdades de fé e

em termos religiosos as instituições, explicando-as como dados que estão acima e além de suas experiências existente na história de uma sociedade. A religião fortifica sua introjeção na consciência individual (Berger, 1985).

Quando as pessoas foram questionadas sobre o resultado que buscavam no CEAI foi alcançado, o gráfico-10 confirmou que 57% acharam que o resultado alcançado foi bastante satisfatório e 43% acharam satisfatório, e em unanimidade, pretendem voltar ao Centro novamente.

GRÁFICO - 10



Fonte dados coletados com os frequentadores do CEAI-2007

De acordo com Victoriano (2005) as instituições, os planos e discursos do sistema capitalista não estão atendendo as expectativas dos indivíduos, principalmente nos centros urbanos. Isso pode ser uma das possibilidades que levam ao crescimento dos mercados de bens simbólicos e místicos, onde as pessoas tentam dar novos significados às coisas do cotidiano. “A busca de uma

identidade social e religiosa tem propiciado a várias pessoas buscarem no misticismo uma atitude religiosa redesenhada” (Victoriano, 2005, p. 44).

Todos os entrevistados estão satisfeitos com os resultados que buscaram no centro e pretendem voltar novamente, e reforçam suas afirmações com comentários: “gosto da tranquilidade da casa”; “sou freqüentadora assídua”; “tem muito amor pelos guias”; “por que vou embora aliviada”; “porque os resultados são satisfatórios”.

3.4 PODER DO PAI-DE-SANTO NO CEAI

Quando se refere ao tempo que convivem com o Pai-de-santo do CEAI, os adeptos responderam que é o mesmo tempo que freqüentam o Centro, pois o senhor Luiz é o fundador, diretor espiritual e o presidente desde que se fundou o CEAI. Partindo dessas características percebe-se o poder carismático, pois como afirma Berger (1985) a religião legitima as instituições situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico, isto é, quando a religião relaciona à realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. Ela legitima de modo tão eficaz que passa uma aparência de segurança, firmeza e durabilidade ao indivíduo. Essa legitimação religiosa nasce da atividade humana e se torna tradição religiosa e, às vezes, até consegue ser autônoma em relação a essa atividade (Berger, 1985).

Os poderes carismáticos Isso confirma a importância do pai-de-santo na vida dos adeptos, basta conferir as respostas desses clientes quando falam sobre esses poderes carismáticos: “Pois se aprende com ele o que é passado de geração em geração”; “ele é muito atencioso, preocupado com os filhos e isso me dá

tranqüilidade”; “tenho-o como um amigo”; “é muito importante”; “transmite muita harmonia e paz”; “é um exemplo de seriedade, fraternidade e amizade, é uma pessoa muito importante para mim”; “ajuda espiritual, esperança, ele me orienta em tudo que eu preciso”; “a importância do pai-de-santo é grande, uma pessoa que dirige o centro”; “com experiência espiritual ele oferece sustentação do centro”. Segundo Joaquim (2001) a partir do momento que o pai-de-santo se torna mediador entre os adeptos e os Orixás, ele passa segurança aos seus adeptos e os predispõem à obediência. Como diz Weber (1999), para ser líder espiritual, como pai-de-santo, tem que ter dom sobrenatural, ser carismático, ser dotado. E para isso exige-se um longo processo de aprendizagem e muito sacrifício no cumprimento da missão.

O modo de pensar, agir, sentir e imaginar do pai-de-santo, no seu terreiro e o poder que exerce sobre tudo e sobre todos, torna-o um líder carismático. O pai-de-santo passa a gozar de um poder que não depende de sua função, de sua raça, de sua posição social, mas de uma dimensão simbólica. Para Weber (1999) este líder, o pai-de-santo acredita ser escolhido e enviado por Deus para cumprir uma missão. Com essas qualidades especiais, extra naturais, o pai-de-santo impõe obediência e respeito aos seus adeptos.

Esta relação do pai-de-santo com os adeptos é uma forma de dominação que Weber (1999) chama de carisma. Que ele define mais precisamente como um fenômeno típico de dominações religiosas. Já para Geertz (2000) esses líderes carismáticos podem surgir em qualquer parte da vida social, pois para ele carisma é uma qualidade que destaca um indivíduo e o coloca numa relação privilegiada e centralizada. Pode ser visto também como um *status*, um estímulo, ou os dois juntos. Carisma é um aspecto simbólico do poder, sinal de envolvimento com os

centros que dão vida a sociedade. Tais centros são fenômenos culturais historicamente construídos: Deste modo, carisma é um aspecto permanente da vida social. Como afirma Allan (1997), este poder é visto como um fenômeno social presente na sociedade como uma forma de controle social.

De acordo com os entrevistados, nas sessões jamais duvidaram dos poderes do pai-de-santo. Neste sentido Berger vai dizer que a religião transforma o poder humano, a autoridade política em fenômenos sobrenaturais. Esses poderes são concebidos como encarnação divina. Um poder que na visão de Foucault (1993) pode ser visto como algo positivo que produz o real, o domínio de objetos e rituais de verdade. Poder que possui eficácia produtiva, riqueza estratégica, uma positividade que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano para aprimorá-lo. Em nome das divindades, o pai-de-santo com seus poderes carismáticos representa uma instituição. Um poder simbólico, invisível que segundo Bourdieu (1998) se constitui pela enunciação de fazer ver e crer, confirmar ou transformar a visão do mundo e ação sobre este mundo.

Este poder do pai-de-santo na visão de Weber (1999) é um tipo de dominação carismática que se estabelece no líder pai-de-santo sobre seus adeptos que só tem validade porque é reconhecido por parte dos dominados. Este reconhecimento fica claro nas respostas dos entrevistados quando eles afirmam o que acham do centro e do pai-de-santo: “Ele me traz tranquilidade e equilíbrio”; “me sinto amparada”; “o pai-de-santo é atencioso preocupado com os filhos e isso me dá tranquilidade”.

Segundo Weber (1999) todas as esferas de ação social são influenciadas pela dominação. Assim na religião também ocorre esse tipo de relação, principalmente entre o pai-de-santo e seus adeptos. É o pai-de-santo que controla

interna e externamente a entidade como um todo, através do poder exercido sobre as entidades religiosas, os frequentadores e através do discurso proferido e aceito pela comunidade e orientações espirituais. O poder do pai-de-santo é adquirido à medida que ele vai tendo sucessos nas respostas aos clientes e nas consultas e à medida que passam a receber entidades com maior grau de importância e poder (Victoriano, 2005, p. 30).

O pai-de-santo tem conhecimento do sagrado e do mítico, tem poder e domínio no terreiro e incorporam os guias mais poderosos e sábios. De acordo com Victoriano (2005) na hierarquia do terreiro o conhecimento e poder estão interligados e quanto mais se têm conhecimento mais se adquire poder.

De acordo com Victoriano (2005), a situação religiosa pode

então seguramente resultar em prestígio no interior do grupo religioso, mas pode igualmente ser manipulada para conferir uma distinção nova ao sujeito fora do grupo religioso” (Victoriano, 2005, p. 38).

O poder simbólico do ritual confirmado na relação da possessão e respostas aos problemas pessoais e angústias, “pode inverter simbolicamente o prestígio dos indivíduos na estrutura social” desta forma podendo “ocorrer um aumento de auto-estima e reconhecimento social decorrente dos status religioso” (Victoriano, 2005, p. 45).

Como se vê, no início deste capítulo, o senhor Luis Fernandes, diretor espiritual do CEAI é um idoso negro sem grandes prestígios sociais. Este diretor espiritual representa as categorias dos marginalizados diante da sociedade atual. Ele não tem grande valor nem tampouco significado nesta sociedade em que ainda se depara com o racismo que o negro enfrenta decorrentes de sua cor e suas origens, e o idoso que é considerado um encargo, e que por isso é desvalorizado, discriminado e desrespeitado. E além disso, sua posição de classe não se enquadra

com as que são privilegiadas. Este diretor espiritual faz parte de uma categoria que geralmente enfrenta um triplo preconceito: por cor, idade e posição de classe.

Na Umbanda se percebe o contrário. De acordo com Victoriano (2005), ocorre simbolicamente dentro de uma dimensão religiosa, uma inversão de posições. Observa-se que não se encontra estes preconceitos relacionados acima. Na Umbanda o negro, o pobre e o idoso são respeitados, valorizados e têm um grande prestígio religioso que lhes permite um reconhecimento social por parte de todas as categorias e classes sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta pesquisa pode-se entender que o negro no Brasil, desde o período da colonização até os dias atuais, sempre esteve e continua a luta pelo reconhecimento da dignidade humana. Procurou através das várias formas de resistências e de luta reafirmar seus poderes, através da política reivindicatória, da busca da cidadania e da religião. Os negros tiveram grandes avanços, conquistaram muitos espaços e ainda se articulam na busca pelo poder.

As religiões afro é uma das formas de resistência dos negros. Ela pode ser vista também como um espaço em que ele se encontra empoderado. No decorrer desta pesquisa observa-se que o negro sempre esteve diante de um processo histórico em que ele vem ganhando e perdendo poderes. Percebe-se que a religião umbandista é um dos espaços em que o negro resgata sua identidade, sua

dignidade, é reconhecido, valorizado, e que se encontra empoderado, de forma que ele consegue manter o domínio sobre pessoas de poder aquisitivo mais alto. A religião umbandista permite que uma pessoa negra discriminada pela sociedade em geral, seja respeitada e que tenha grande prestígio. Na Umbanda especificamente no Centro Espírita Anjo Ismael, percebe-se que o negro, na pessoa do pai-de-santo, passa a gozar de um poder que não depende de sua cor, raça ou posição de classe, mas de uma dimensão simbólica. É a religião que favorece e legitima esta relação de poder e obediência.

REFERÊNCIAS

ALLAN, Johnson. *Dicionário de Sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BACERLAR, Jéferson; CAROSO, Carlos. *As faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Cultura negra e dominação*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2002.

BERGER, Peter. *O dosse/s sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERND, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: brasiliense, 1988.

BERKEBROCK, Volney. *A experiência dos orixás um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

BOBBIO, Norberto *et al.* *Dicionário de política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa:DIFEL, 1989.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: 1961.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Ediouro

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

D'ADESKY, Alexandre. *Pluralismo ético e multiculturalismo: racismo e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência da religiões, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: perspectiva, 1972.

FARELLI, Maria Helena. *As sete forças da Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1972.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo, religião e culturas populares. *Caminhos*, Goiânia: v.2, nº 1, p.13-29, jan/jun. 2004.

FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro: polêmicas do nosso tempo*. São Paulo: Cortez, 1989.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GARCIA, Januário. *25 anos 1980-2005: o movimento negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

GEERTZ, Glifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Trad. De Ver Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ. Vozes, 2005.

_____ *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: FUSP, 2002.

HELLER, Agnes. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1998.

IANNI, Octavio. *Pensamento social no Brasil*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

_____. *O negro e o socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. São Paulo: brasiliense, 2004.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.

LUZ, Marco Aurélio. *Do tronco ao opa exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas*. São Paulo: Livraria editora ciências humanas, 1981.

_____. *Quilombos. resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1993.

MUNANGA, Kabengele.; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. Rio de Janeiro: Fundação Palmares. 2002.

NUNES, Maria José Rosado. *Os direitos humanos das mulheres nas religiões no século XXI*. São Paulo: Loyola, 2005.

O'Dea, Thomas f. *Sociologia da religião*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1996.

OLIVEIRA, Irene Dias. Afro-Diáspora: identidade, negritude e corporeidade. *Caminhos*, Goiânia: v.2, nº 2, p. 275-281, jul./ dez. 2004.

_____. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano(os Tsongas)*. São Paulo: Annablume/UCG, 2002.

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

PALACIN, Luís e MORAES, Maria Augusta Sant' Anna. *História de Goiás*. Goiânia: UFGO, 1975.

PARKE, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PORTUGAL, Fernandes. *Axé: o poder dos deuses africanos*. Rio de Janeiro: ECO.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *USP* São Paulo: USP, nº 46, p.52-65, jun.-ago. 2000.

_____. Modernidade com feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XIX. *Tempo Social*, São Paulo:USP V. 2, nº 1, p. 49-74, 1ºsemestre, 1990.

RASSI, Sarah Taleb; et al. *O Brasil também é negro*. Goiânia: UCG, 2004.

RASSI, Sarah Taleb; et al. *Negros na sociedade e na cultura brasileiras I*. Goiânia: UCG, 2005.

_____. *Negros na sociedade e na cultura brasileiras II*. Goiânia: UCG, 2006.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. A história do levante dos malês 1835. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIVIÉRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROCHER, Guy. Simbolismo e ação social. Sociologia geral. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial presença, 1971.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: Pallas, 2003.

SILVA, Ana Van Meegen. *Kalunga*. Goiânia: UCG, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Consuelo Dores. *Negro qual é o seu nome?* Belo Horizonte: Mazza, 1995.

SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo Barbosa de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamonde, 2003.

SOUZA, Beatriz Muniz de. E Martino, Luis Mauro Sá. *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

TRAMONT, Cristina. *A Umbanda no período autoritário na grande Florianópolis: sincretismo e ludicidade nas estratégias de Mãe Malvina*. Santa Catarina: CED/UFSC, 2003.

VICTORIANO, Benedito Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização de poder*. São Paulo: Annablume, 2005.

WEBER, MAX. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e KAREN Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1999.

ANEXOS