

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
INSTITUTO GOIANO DE PRÉ-HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA**

**TERREIRO DE UMBANDA MÁRTIR DE SÃO SEBASTIÃO:
Registros de patrimônio imaterial**

**(Dissertação/ Documentário em DVD/ CD áudio/
Fotografias/ Composição Musical)**

Vagner Rosafa

Orientadora: Prof.^a Dra. Albertina Vicentini

Dissertação de Mestrado

Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural

Área de concentração: Antropologia

**GOIÂNIA
2008**

VAGNER ROSAFA

**TERREIRO DE UMBANDA MÁRTIR DE SÃO SEBASTIÃO:
Registros de patrimônio imaterial**

**(Dissertação/ Documentário em DVD/ CD áudio/
Fotografias/ Composição Musical)**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural para a obtenção do título de Mestre em Gestão do Patrimônio Cultural.

Área de concentração: Antropologia
Orientadora: Dr^a Albertina Vicentini

**Goiânia
2008**

VAGNER ROSAFA

**TERREIRO DE UMBANDA MÁRTIR DE SÃO SEBASTIÃO:
Registros de patrimônio imaterial**

**(Dissertação/ Documentário em DVD/ CD áudio/
Fotografias/ Composição Musical)**

Dissertação defendida e aprovada em 30 de junho de 2008
pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Profª Maria Elizabeth da Silva Lucas

Prof. Dr. Roque de Barros Laraia

Profa. Dra. Albertina Vicentini
Orientadora

A minha mãe, meu irmão, Willian de Xangô, Katiti
de Oxóssi e todos os membros do Terreiro de
Umbanda Mártir de São Sebastião

AGRADECIMENTOS

À minha querida orientadora Albertina Vicentini. Com muito orgulho pude ser seu orientando, ter acesso à sua magnífica orientação e o privilégio de sua amizade.

Ao Prof. Manuel Ferreira Lima Filho, co-orientador, pela excepcional orientação e um dos responsáveis por despertar-me o gosto pela antropologia.

Ao Prof. Roberto Malheiros, pelo ininterrupto apoio, compreensão e amizade.

A Universidade Católica de Goiás, que me concedeu uma bolsa de estudos para que eu pudesse fazer este curso.

Ao amigo Murilo Bueno, responsável pelo primeiro contato e apresentação aos membros do Terreiro Mártir de São Sebastião.

A Willian de Xangô, um dos principais sujeitos desta pesquisa, pela generosidade, apoio e acolhida.

À Katiti de Oxóssi, pela amizade intermediadora e acolhedora em todos os momentos do procedimento deste trabalho.

A todos os membros do Terreiro Mártir de São Sebastião, pelo constante apoio e paciência com as minhas intervenções durante os trabalhos regulares e festas no Terreiro.

A Paulinho Pessoa, dentre as inúmeras manifestações de apoio e amizade, pela formatação das fotos anexas neste.

Ao amigo Alessandro Donasci, pela tradução do resumo para o *Abstract*.

Ao Prof. Estércio Marques Cunha, sempre amigo e eterno orientador.

Ao amigo Wallace Júnior, pelas dicas sobre umbanda e um dos responsáveis pelo redirecionamento deste trabalho.

À Mell, colaboradora e amiga sempre disposta e carinhosa.

À Diniz Cabral, pelas conversas elucidativas.

Ao Sr. Genésio Borges de Melo, pelo apoio bibliográfico.

Aos amigos e “irmãos” Fernando Santos e Juliana Alves, sempre companheiros e solidários em todos os momentos e circunstâncias variadas.

A Carlos André, pela imprescindível amizade.

À Vera Bergerot, cuja amizade ajudou-me a caminhar nos momentos críticos no desenrolar do curso.

Ao meu irmão Claudenir Rosafa, sempre generoso e um dos maiores incentivadores de minha vida. Juntamente com minha mãe, Lúcia N. Gustavo Rosafa, foram os responsáveis diretos das minhas possibilidades de fazer o curso.

SUMÁRIO

Introdução -----	09
Capítulo I - Especificidades do tráfico negreiro no Brasil ---	16
Fusão cultural afro-brasileira. Negros pós-abolição-----	19
Capítulo II - A religiosidade africana -----	24
Sincretismo e memória coletiva-----	29
Capítulo III - Umbanda -----	35
Política de branqueamento-----	36
Urbanização, marginalização e macumba-----	39
Umbanda e espiritismo Kardecista-----	43
Capítulo IV - Terreiro Mártir de São Sebastião -----	57
O sacerdote Willian de Xangô e seu terreiro-----	62
As entidades de M.S. Sebastião-----	66
As divindades e as festas no terreiro-----	70
A música no terreiro: os pontos cantados-----	71
Os pontos e a incorporação-----	78
Santa Dica e Mártir de São Sebastião-----	80
Santa Dica-----	81
A Casa das Almas: o templo de Santa Dica-----	96
Rituais e adaptação social: negação do primitivismo-----	102
Considerações finais -----	105
Bibliografia -----	115
Anexos -----	119
1. Fotos	
2. Partitura “Caboclo sete flechas” para canto e piano	
3. CD – pontos de pretos velhos e caboclos	
4. DVD – Documentário “Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião: um registro de patrimônio imaterial”	
5. DVD – Documentário “Batismo de Santo no Terreiro Mártir de São Sebastião”	
6. CD – Fotos em programa pró-show	

RESUMO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa etnográfica desenvolvida em um terreiro de umbanda em Aparecida de Goiânia. Foi escolhido por suas particularidades no que se refere aos rituais originados da presença de uma personagem importante da história de Goiás e sua relação com o sacerdote do terreiro. Além da presente dissertação, a pesquisa em campo originou três registros: um documentário em DVD, no qual estão imagens das festas de santo e entidades, intercaladas com entrevistas descrevendo a história do terreiro; um CD áudio, com pontos cantados dedicados às duas principais entidades do terreiro (pretos velhos e caboclos); e um acervo fotográfico. Além desses registros, uma releitura/adaptação de nossa autoria de um ponto de caboclo para canto e piano (também registrado no terreiro).

ABSTRACT

This work thesis is the result of an ethnographic research developed in a *Terreiro* (religious building) of *Umbanda* in Aparecida de Goiânia. This *Terreiro*, in specific, was chosen by its particular way to prepare rituals that came up caused by the presence of an important character in the history of Goiás and its relationship with the priest of these rituals. It describes the procedures in the *Terreiro*, registering them and endorse the process of adaptation occurred with the integration of new elements, connecting them to the history of African religion in Brazil and the establishment of invented traditions. In addition to this work thesis, the field research led to three findings: a documentary on DVD, in which there are images of the festival of saints and entities, interspersed with interviews describing the history of the *Terreiro*; an audio CD, with chants dedicated to the two main entities of the *Terreiro* (*pretos velhos* – old-slaves spirits and *caboclos*); and a photographic collection. In addition to these registers, there is also a rereading/adaptation, by our authorship, of a *caboclo* chant to piano and voice (also recorded in the *Terreiro*).

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é, essencialmente, um registro de patrimônio imaterial¹, sendo resultado de pesquisa em campo e apresentado por meio de seis produtos: documentário em DVD; CD áudio de pontos cantados; acervo fotográfico; vídeo animação de fotografias; composição musical e dissertação. Na condição de músico e pesquisador interessado na temática afro-brasileira, aproximei-me da umbanda com o intuito de analisar as músicas (pontos cantados) que, fazem parte do repertório ritualístico de seu cotidiano. Já sabia que nessa religião, assim como no candomblé, a quantidade desses *pontos* cantados nas sessões chegam a números impressionantes. A musicalidade africana e, conseqüentemente, afro-brasileira, é algo inato e

¹ No dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho sobre patrimônio imaterial, a coordenadora Márcia Sant'anna descreve: "A preocupação com a preservação e a valorização das expressões da chamada cultura tradicional e popular surgiu mais fortemente no cenário internacional logo após ser firmada por diversos países a Convenção da UNESCO sobre a salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, em 1972. Surgiu, na realidade, como reação de alguns países do terceiro mundo a esse documento, que definia o Patrimônio Mundial apenas em termos de bens móveis e imóveis, conjuntos arquitetônicos e sítios urbanos ou naturais. Liderados pela Bolívia, aqueles países solicitaram formalmente à UNESCO a realização de estudos que apontassem formas jurídicas de proteção às manifestações da cultura tradicional e popular como um importante aspecto do Patrimônio Cultural da Humanidade. O resultado desses estudos foi a "Recomendação sobre a salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular", de 1989, documento que fundamenta, até hoje, as ações de preservação do que, mais recentemente, se passou a denominar "patrimônio cultural imaterial" ou "intangível". (SANT'ANNA, 1999)

PATRIMÔNIO IMATERIAL-ARTIGOS 215 E 216 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL SEÇÃO II - Da Cultura

Art. 215. O estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e difusão das manifestações culturais.

1º O estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais incluem:

I – as formas de expressão,

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

2º Cabem a administração pública, na forma de lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

indissociável das manifestações religiosas, logo, campo fértil para tais pesquisas.

Na verdade, soube da existência de um terreiro chamado “Mártir de São Sebastião” situado na cidade de Aparecida de Goiânia e de seu sacerdote Willian de Xangô por meio do documentário “Santa Dica de Guerra e Fé”, de Márcio Venício Nunes (2004), que assisti em um canal de TV a cabo. Ao comentar com um amigo sobre tal trabalho e demonstrar curiosidade sobre o terreiro de umbanda que aparecera no decorrer do documentário, disse-me conhecer o local e se dispôs a levar-me lá, apresentando-me aos seus sacerdotes. Fomos em dia de festa, mais precisamente na festa de Oxum, dia 14 de outubro de 2006. Para minha felicidade, presenciei, assim como no candomblé, a forte presença dos atabaques, diferentemente de outros poucos terreiros de umbanda que havia visitado na região de Goiânia. O impacto do ritual para o leigo é algo inesquecível. Assim que começou a sessão, os atabaques ressoaram e os pontos foram cantados em todos os momentos do ritual. Naquele momento, percebi que estava escolhido o local para desenvolver este trabalho.

Diante do “arsenal” musical dedicado às entidades e divindades que freqüentam os terreiros afro-brasileiros (e não é exceção o “Mártir de São Sebastião”) e diante da necessidade de focar um objeto preciso de estudo, elegi dentre as entidades os pretos-velhos e os caboclos, por serem considerados os principais formadores tanto da célula inicial das miscigenações do povo brasileiro, como também da história do primeiro centro espírita que viria a ser um dos inícios da umbanda no Brasil. Sendo assim, a música dos pretos-velhos e caboclos foi o meu objeto inicial de registro e análise. Com isso, e diante da generosidade demonstrada pelos componentes do Terreiro a mim em todo o processo de estudo, e também com a preocupação de retornar àquela comunidade a minha pesquisa, resolvi gravar um CD áudio cujo registro foi feito a partir das próprias vozes de alguns de seus componentes. A sacerdotisa Katiti de Oxóssi encarregou-se da seleção dos pontos e dos membros que cantariam no trabalho. Para tal procedimento, foram realizados dois ensaios, nos dias 31 de janeiro e 2 de fevereiro de 2007.

A gravação em estúdio foi feita na tarde de 4 de fevereiro de 2007. Foram ao todo gravados trinta e sete pontos de pretos-velhos e caboclos, dos quais trinta e um foram selecionados para o CD final. Desse trabalho, em termos de registro, fiz 33 partituras que serão utilizadas posteriormente como anexo de um artigo sobre a música no terreiro pesquisado.

No decorrer dos contatos com os sacerdotes, a contínua convivência estabeleceu laços de confiança e, aos poucos, me foi permitido registrar imagens em vídeo. Por meio do documentário sobre Santa Dica, antes citado, sabia que o Pai-de-Santo, ou “padrinho” Willian como é chamado, era de alguma forma ligado a essa personagem da história de Goiás. Mas foi apenas com a convivência e por meio de uma entrevista reveladora que pude descobrir quão profundas eram tais relações. Todos que adentram ao terreiro vêem, além das imagens de santos e vários objetos e símbolos característicos, duas fotos, uma de cada lado do altar: a de Geraldo Francisco de Paula, pai do sacerdote Willian de Xangô e a de Benedicta Cypriano Gomes - “Santa Dica”, sua madrinha e mentora espiritual. São fotos colocadas estrategicamente, que assumem, no local junto aos santos, divindades e entidades, o papel do culto à ancestralidade, característica dos povos *bantu*, como veremos nos próximos capítulos.

O documentário como eixo central deste trabalho está calcado no fato do Curso de Mestrado que realizamos ser sobre patrimônio cultural. Assim, e graças à acessibilidade concedida pelos sacerdotes do terreiro, foi possível, além de registrar muitas imagens dos rituais, entrevistar os líderes do local que me narraram suas opiniões e idéias com uma espontaneidade conquistada através da relação de confiança que só o tempo e a convivência podem trazer. Além da permissão dos donos da casa, fui submetido à autorização de uma das entidades do local: *Seu Tranca-Rua*, um dos chefes de uma legião de Exus muito conhecido na umbanda. A entidade não apenas autorizou o trabalho como o “abençoou”, disponibilizando-se em ajudar-me. O documentário, além do intuito de mostrar ao leigo uma sessão de umbanda em dia de festa, traz,

paralelamente, parte da história com algumas particularidades do terreiro.² Esse documentário não foi concebido simplesmente para ser um anexo deste trabalho, mas um registro cuja tecnologia possibilita acessar imagens, contendo textos, músicas, objetos, vestuários e todo um aparato de simbologias de uma determinada comunidade religiosa e suas particularidades de heranças culturais, ou seja, um acesso visual à forma do “fazer” do patrimônio imaterial.

Necessário também é esclarecer que o presente trabalho foi realizado a partir dos depoimentos de Willian de Xangô. A participação de sua mãe e de sua esposa, a sacerdotisa, são apenas informações que acrescentam algumas memórias sobre a formação do terreiro. Não foram realizadas entrevistas com os médiuns do terreiro ou com os membros da comunidade que o freqüentam. Portanto, todos os comentários e análises são unilaterais, ou seja, a partir da visão e concepção focada no sacerdote.

Segue a descrição da etnografia. Foram registradas:

1. Doze festas:

As festas são realizadas normalmente às noites de sábado. Têm seu início às 19h30 e, em média, encerram-se às 21h30. Logo depois, são servidas comidas referentes ao santo do dia.

Em 2006:

- Oxum – 14 de outubro
- Obaluaiê – 4 de novembro
- Encerramento dos trabalhos – 2 de dezembro

Em 2007:

- Oxóssi – 20 de janeiro
- Ogum e Cosme e Damião (crianças) – 21 de abril
- Pretos Velhos e Almas – 12 de maio
- Xangô – 23 de junho
- Cosme e Damião (crianças) – 29 de setembro
- Oxum – 13 de outubro

² Cabe observar que na umbanda existem diversas “linhas” e cultos muito diferenciados (como veremos no capítulo III), portanto, as imagens expostas não podem servir como referência padrão de um ritual.

- Obaluaiê – 3 de novembro
- Festa de encerramento – 1 de dezembro

Em 2008

- Oxóssi – 19 de janeiro

2. Entrevistas com Willian de Xangô

- 29 de novembro de 2006 (áudio)
- 30 de maio de 2007 (áudio)
- 05 de dezembro de 2007 (Nessa data foram entrevistadas também Katiti de Oxóssi (Sacerdotisa) e Sebastiana de Iansã (Mãe de Willian). Ambas estão no documentário anexo. (Vídeo)

3. Acervo fotográfico: Aproximadamente 1100 fotos digitais.

4. O Batismo de Santo (“Feitura de Santo”)

Foram registradas fotos digitais e filmagens em DVD, contendo as imagens dos procedimentos rituais aos quais o médium é submetido para que possa receber (incorporar) seu Orixá. As filmagens foram parciais, por se tratar de uma cerimônia secreta. De qualquer forma, originou um segundo documentário contendo, além das primeiras incorporações desses médiuns com seus santos-de-cabeça, alguns depoimentos seus sobre os procedimentos rituais. Foi filmado nos dias 04, 13 e 22 de junho de 2007. Na primeira data, tive como auxiliar o amigo e fotógrafo Murilo Bueno.

5. Documentários em DVD

5.1 “Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião: um registro de patrimônio imaterial”. O vídeo é composto de uma série de entrevistas que envolvem os dois sacerdotes e também Sebastiana de Iansã, mãe de Willian de Xangô, a primeira grande responsável pelo elo entre Santa Dica com seu filho. Foi organizado por meio de entrevistas seqüenciais que descrevem a história do terreiro, intercaladas com imagens das manifestações de entidades, pretos-velhos e caboclos, e também com as divindades africanas (Orixás) que se manifestam nos dias de festa. Para a realização desse documentário contei com o constante apoio do amigo Fernando Santos, que me auxiliou nas edições e captou imagens da Festa de Encerramento em dezembro de 2007.

5.2 “Batismo de Santo” – Este documentário traz a síntese dos procedimentos ritualísticos sobre o batismo de dois médiuns e “afilhados” do

terreiro em tela. Trata-se dos procedimentos realizados em 21 dias para que o médium possa “receber” (incorporar) o orixá de quem é filho. Foi montado a partir de imagens selecionadas sob a inspeção dos sacerdotes. Foram selecionadas imagens captadas em quatro dias de procedimentos, dos quais três fizeram parte de rituais secretos que envolviam apenas alguns membros do terreiro. O quarto dia culminou na festa principal, com a consumação do batismo (“saída de santo”), dia em que os médiuns receberam publicamente e festivamente os orixás.

6. Releitura de um ponto cantado (composição musical)

Diante da beleza vinda dos pontos cantados, escolhi um, dentre os registrados em CD áudio, intitulado “Caboclo Sete Flechas”, para dar uma contribuição ao repertório brasileiro específico para o canto e piano. Preservei, ao máximo, a idéia melódica principal, fazendo apenas alguns acréscimos de vocalizes. O andamento também sofreu alteração: de “moderato” para “allegro”. A maior adaptação em termos de releitura foi a inserção do piano em substituição aos atabaques, como é no original. Aliás, a linguagem de adaptar músicas de cunho religioso afro-brasileiro é utilizada por alguns dos grandes compositores “nacionalistas” da academia desde a segunda década do século passado.

A presente dissertação se divide em quatro capítulos e comentários gerais/notas antropológicas. O primeiro, “Especificidades do tráfico negreiro no Brasil”, descreve uma história panorâmica sobre os principais grupos lingüísticos vindos da África para o cativo no Brasil colônia e suas influências, fusão cultural e quadro social pós-abolição. O segundo, “A religiosidade africana”, fala dos aspectos inatos e indissociáveis na maneira de existir do homem africano relacionado ao mundo espiritual. Fala também da influência, recriação e sincretismos de mão dupla (influenciar o colono e ser por ele influenciado) ocorridos no Brasil a partir de seu universo místico. O terceiro

capítulo, “Umbanda”, trata do processo histórico pós-abolição e as concepções dos ideais do então país capitalista em busca de uma identidade focada no “branco” e o surgimento da umbanda como expressão desse novo contexto. O capítulo quatro, “Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião”, aborda, a partir das transcrições detalhadas das entrevistas feitas com Willian de Xangô, os aspectos históricos, sua linha de trabalho, os diferenciais e mudanças por ele instituídas, e os aspectos ímpares a partir da presença de sua madrinha “Santa Dica” como uma ancestral que redireciona os caminhos da umbanda tradicional, transformando esse Terreiro em um ambiente de cultos paralelos e um local ímpar dentre os demais dessa vertente religiosa. Nas “considerações finais”, nos quais, após as abordagens, faço alguns apontamentos sobre as questões inusitadas que se voltam principalmente para dois itens: a continuidade de uma tradição característica de normas religiosas em contraposição às constantes adaptações instituídas pelo sacerdote Willian de Xangô.

Penso ser necessário observar que algumas das referências bibliográficas, principalmente nos capítulos III e IV, foram extraídas de *sites* específicos de terreiros de umbanda e candomblé. Com isso, em alguns casos, muitos artigos não estavam assinados. Devido à riqueza das informações sobre tópicos dessas religiões, optei pela referência geral do *site* uma vez que o autor do trabalho estava oculto.

Os anexos contêm parte do acervo fotográfico; um vídeo com recursos de animação com aproximadamente duzentas fotos; um CD contendo trinta e um pontos de pretos velhos e caboclos cantados por componentes do terreiro; dois documentários em DVD: “Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião: um registro de patrimônio imaterial”, com uma hora de duração e “Batismo de Santo no Terreiro Mártir de São Sebastião”, com uma hora e trinta minutos. Por último, a partitura do ponto cantado “Caboclo Sete Flechas”, de nossa autoria, já estreado no espetáculo “Lendas Indígenas e Músicas Afro-brasileiras para canto e piano” no dia 26 de abril deste ano.

CAPÍTULO I

Especificidades do tráfico negreiro no Brasil

Apresado aos quinze anos em sua terra, como se fosse uma caça apanhada em sua armadilha, ele era arrastado pelo pombeiro – mercador africano de escravos – para a praia onde seria resgatado em troca de tabaco, aguardente e bugigangas. Dali partiam em comboios, pescoço atado a pescoço com outros negros, numa corda puxada até o porto e o tumbeiro. Metidos no navio, era deitado no meio de cem outros para ocupar, por meios e meio, o exíguo espaço do seu tamanho, mal comendo, mal cagando ali mesmo, no meio da fedentina mais hedionda. Escapando vivo à travessia, caía no outro mercado, no lado de cá, onde era examinado como um cavalo magro. Avaliado pelos dentes, pela grossura dos tornozelos e dos punhos, era arrematado. Outro comboio agora de correntes, o levava à terra adentro, ao senhor das minas ou dos açúcares, para viver o destino que lhe havia prescrito a civilização: trabalhar dezoito horas por dia, todos os dias do ano. No domingo, podia cultivar uma rocinha, devorar faminto a parca e porca ração de bicho com que restaurava sua capacidade de trabalhar no dia seguinte até a exaustão. (Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro*, p.119)

Especificidades do tráfico negreiro no Brasil

Segundo o antropólogo Arthur Ramos (1935), vieram para o Brasil três grandes grupos de negros africanos: os povos banto, os sudaneses e os povos de cultura islâmica.³ Os povos Bantos⁴, segundo o sociólogo Reginaldo Prandi, eram da África meridional, falavam entre setecentas e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, até o Cabo da Boa Esperança, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico, área hoje compreendida entre a Angola e a contra-costa, que corresponde ao atual território de Moçambique. (PRANDI, 2002)

Já os Sudaneses eram Yoruba, chamados *nagô*; Dahomey conhecidos como *gêge*; e Fanti-Ashanti, designados como *minas*, além de inúmeros representantes da Gâmbia, Serra-Leoa, Costa da Malagueta e Costa do Marfim. São chamados sudaneses os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda, mais no norte da Tanzânia. (PRANDI, 2002)

Os grupos que trouxeram culturas islâmicas foram os Peuhl, os Mandinga e os Haussá, do norte da Nigéria. Na Bahia, conhecidos como *malé* e, no Rio de Janeiro, como negros *alufá*, foram responsáveis por grandes revoltas organizadas e constantes ameaças, a exemplo da “Revolta dos Malês”⁵ ocorrida na madrugada do dia 25 de janeiro de 1835, em Salvador, contando com 600 escravos. (REIS, 2003)

Estatisticamente, a Bahia foi a maior receptora de escravos, havendo períodos específicos em relação aos locais de origem do tráfico conforme o contexto político e as leis de importação. Primeiramente, vieram os povos *bantu* e só depois os *sudaneses*. Pierre Verger estabelece quatro fases da

³ Ver em *As religiões africanas no Brasil* sobre o “Islã Negro” de Roger Bastide, 1971, p. 203

⁴ O nome Bantu foi nome genérico dado a um grupo e línguas da África negra estudada em 1862 por Bleek, que notou que a palavra designando gente - muNTU (pl. baNTU) – era a mesma nas duas mil línguas estudadas. (Apud MUKUNA, 2006, p. 37)

⁵ Ver o artigo “A revolta dos Malês em 1835”, do historiador e professor da Universidade Federal da Bahia, João José Reis. (<http://www.smecc.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf>)

vinda de negros africanos destinados aos cativeiros da Bahia: 1.Ciclo da Guiné – segunda metade do séc. XVI; 2.Ciclo de Angola e do Congo – Séc. XVII; 3.Ciclo da Costa da Mina – durante os três primeiros quartos do séc. XVIII; 4.Ciclo da baía de Benin – entre 1770 e 1850. (VERGER, 1987, p. 10)

A abrangência territorial da enorme área geográfica envolvendo bantos e sudaneses abriga uma grande variedade de classes econômicas, religiosas, variantes culturais e lingüísticas. Com isso, não se podem reduzir estas múltiplas etnias apenas genericamente à terminologia “africanos”.

A África enviou ao Brasil negros criadores e agricultores, homens da floresta e da savana, portadores de civilizações de casas redondas e de outras de casas retangulares, de civilizações totêmicas, matrilineares e outras patrilineares, pretos conhecendo vastos reinados, outros não tendo mais que uma organização tribal, negros islamizados e outros “animistas”, africanos possuidores de sistemas religiosos politeístas e outros sobretudo adoradores de ancestrais de linhagens. (BASTIDE, 1989, p. 68)

Os negros africanos importados para o Brasil em diferentes épocas não foram escolhidos aleatoriamente. Vinham de locais mais propícios à captura e mais rentáveis ao embarque. Dependiam também dos acordos entre Portugal, Brasil e outras potências européias, sobretudo a Inglaterra. Segundo Oliveira, a África, também como celeiro de mão-de-obra, era loteada entre os países coloniais escravistas, e, com isso, a origem do tráfico, em três séculos, sofreu grandes mudanças em função dos instáveis interesses das potências envolvidas, suas disputas, guerras e tratados. (Apud PRANDI, 2000)

Roger Bastide aponta dois motivos que justificam o fato de os escravos bantos terem predominado no Brasil até durante o século XVII. O primeiro por questões geográficas: as distâncias entre as regiões *bantu* na África e o Brasil eram mais viáveis para o transporte; segundo, porque demonstravam serem hábeis agricultores ainda num período em que essa atividade era prioritária e a economia brasileira era predominantemente rural. Além dessas duas questões, historicamente, a grande região do Congo já era secularmente tradicional na prática do comércio de escravos tanto que, num determinado período,

estabeleceu relações com a Coroa Portuguesa ⁶: trata-se do segundo reino do Congo (séc. XVI), período em que Portugal implantou o cristianismo na África, “iniciando com a Família Real relações diplomáticas e comerciais, e programa educacional para a Corte Real”. (MUKUNA 2006 p. 37). Por meio desse contato, o preço a ser pago pelos estudos em Lisboa que os membros da família real do Congo passaram a dever à Coroa Portuguesa foram quitados, segundo o que D. Manuel informa ao rei Kongolês, com “escravos, cobre ou marfim, e (...) os pagamentos eram especificamente necessários para as despesas do filho do Rei Kongolês e os outros filhos de nobres que estudavam em Portugal bem como para as missões” (Idem. Ibidem). Em 1513, tratados foram assinados entre os dois reinos e o comércio foi alimentado por escravos do Congo para serem enviados para “ilhas de Cabo Verde e São Tomé, descobertas respectivamente entre 1460 e 1470” (Idem, p.52 e 53)

Uma vez que os *bantu* vieram principalmente para os trabalhos agrícolas e mineradores de um Brasil colônia ainda rural, os *sudaneses*, acompanhando as transformações políticas e econômicas que regiam as leis de importação do tráfico, vieram em grande número e se estabeleceram principalmente nos centros urbanos, com atividades características de uma economia em mudança e mais comercial. (PRANDI, 2000)

Fusão cultural afro-brasileira. Negros pós-abolição.

Assim que arrancado da África, o negro trazido para o cativeiro passou a levar uma vida cuja sobrevivência estava relacionada à manutenção dos elementos de sua vida anterior, ou seja, a preservação de sua memória. Tentou, da forma que podia, durante os séculos em que permaneceu em condição sub-humana, reconstruir sua África em território novo. Obviamente, reconstruir algo nessas condições requeria consideráveis adaptações, e assim o fez. A religião foi, por ser inata e indissociável da vida do africano, o campo mais completo, complexo e presente dessa re-criação: foi o mecanismo mais

⁶ Segundo o professor e etnomusicólogo Kazadi wa Mukuna (2006, p.52), em 1491, Portugal “já estava enviando presentes para o Manikongo, entre os quais mencionam órgãos. Anos mais tarde as relações foram até mais fortalecidas e são narrados vários relatos sobre a presença e atividades de missionários no Reino”.

eficaz que possibilitou reinventar um passado. E é, segundo o professor Steve White, a fonte brasileira por excelência da memória das origens africanas. (Apud PRANDI, 2000)

Considerando todo o período de tráfico das mais diversas regiões africanas, conforme as mudanças político-econômicas e, com isso, a grande variedade de cultos, línguas e culturas em geral aportadas, essas etnias formaram, com o passar dos séculos, uma enorme variedade cultural e, conseqüentemente, uma religiosidade-síntese de uma África simbólica. Por outro lado, ter clareza no que se refere às identidades étnicas específicas sempre foi uma questão pendente visto que, em muitos casos, desde o porto do tráfico na África, muitos homens eram denominados pelo local de embarque e não por sua tribo de origem, assim como havia o corriqueiro descaso para com as documentações e registros dos escravos já em solo brasileiro. No decorrer da história, muitos fatores contribuíram para a diluição da cultura negra de etnias específicas. Até o final do século XIX, suas identificações com as respectivas nações de onde provinham eram registradas em documentos que, não raramente, eram inventados sem critérios. Eram descritas em testamentos, escrituras e relações oficiais, existindo com maior freqüência até antes da abolição. Após esse marco, outra forma de classificação muito mais genérica predominou, e, inclusive, segundo Prandi (2000), os negros passaram a ser classificados apenas como negros, africanos ou de origem africana, que, conseqüentemente, apagaram suas as origens.

Dessa forma, especificamente três pontos parecem fundamentais no que se refere à unificação lingüística e cultural entre os africanos e afro-descendentes no Brasil. O primeiro consiste a partir do período em que o tráfico voltou-se para a importação incisiva da população de sudaneses, ocorrendo, com isso, uma inevitável influência nas outras culturas negras então existentes no Brasil. Convém lembrar que, nesse período de novas importações, as etnias já estavam em processo de enfraquecimento em suas especificidades identitárias por motivos contextuais que a história política e econômica justificam. Com isso, os rituais religiosos, predominantemente os sudaneses, tornaram-se soberanos sobre a grande maioria étnica dos negros

então presentes no Brasil, tendendo então a generalizá-los como “iorubás”. Isso contribuiu ainda mais rumo à amnésia do reconhecimento preciso das origens étnicas que estavam de certa forma reunidas em grupos nos centros com determinadas atividades de trabalho. Temos como principal exemplo a Bahia: a superioridade numérica dos nagôs na Salvador do século XIX transformou sua língua, o lorubá, como já mencionado, numa língua comum dos negros escravos e libertos das mais diferentes origens étnicas que conviviam na cidade. Quando os distintos grupos organizaram sua religião na Bahia, foram os candomblés nagôs, com muitas contribuições rituais dos *jejes*, que melhor conseguiram se impor como modelo de culto, de tal modo que seus deuses, os orixás, acabaram ganhando um destaque, primeiro local e depois nacional, capaz de embaciar a presença dos voduns dos *jejes* e inquices dos bantos. (PRANDI, 2000)

O segundo se deu com a proibição do tráfico. A extinção do tráfico ⁷ negreiro inglês, em 1807, foi o ponto de partida para definitivas mudanças do comércio no Brasil, atingindo, em 1850, com o tratado da Lei Euzébio de Queirós, o fim definitivo dessa prática, deixando de importar o negro da África, mas comercializando-o internamente, devido à crescente expansão da cultura do café nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. Paralelamente, uma série de leis veio favorecendo os cativos e seus descendentes ao serem outorgadas durante a primeira metade do século XIX. As províncias cuja economia entrava em decadência vendiam seus escravos para os fazendeiros do centro-sul e locais de maior demanda. Com isso, aconteceram mais miscigenações entre grupos de negros já desestruturados em unidade étnica. Em detrimento do fim do tráfico, portos foram fechados, surgindo um novo trânsito de escravos no Brasil: ricas comercializações pelas migrações interestaduais, conforme a demanda do mercado interno. Segundo Prandi, dados estatísticos apontam para cerca de 300 mil escravos transferidos

⁷ Segundo Roberto Moura, no Rio de Janeiro de 1844, havia 119.141 escravos e mais de 300 mil em 1870. A consequência da interrupção do fluxo negro para o Brasil e a comercialização interna elevaram a preços exorbitantes as “peças”. As mudanças agrícolas e econômicas nos estados do norte e nordeste propiciaram mais ainda a venda dos negros destes estados para os prósperos estados do sudeste, fato que, ainda segundo o historiador, fez com que chegassem ao Rio de Janeiro 25.711 escravos entre os anos de 1872 e 1876. Começam então grandes problemas sociais: moradia para superlotações, abastecimento de alimentos, auto-sustentação, concorrência no mercado de trabalho. (1983, p. 17)

de um lugar a outro, de forma que todas as províncias do nordeste, norte e sul perderam população escrava. Essa movimentação migratória contribuiu ainda mais para a perda da identidade das nações africanas, implicando num novo emaranhado de origens, culturas e identidades, contribuindo para a formação de um todo cultural em que o negro foi distanciando-se cada vez mais da África em direção ao Brasil. (Idem, 2000)

Já o terceiro veio com a “libertação” a partir de 1888. No ano seguinte à Proclamação da República, as mudanças sociais foram grandiosas, com reflexos em todos os segmentos da sociedade. O negro trazido da África e seus descendentes nascidos em terras brasileiras conheciam apenas o cativo e a subserviência. Na condição de existir como mão-de-obra, nunca precisou lutar por seu sustento e moradia. O então país de regime escravocrata passou, após a Abolição, a ser capitalista, formando uma sociedade de classes (ORTIZ, 1988). Os negros são libertos e entregues à própria sorte de conseguirem empregos para seu sustento, carregando o ranço do preconceito secular que os apontava como raça inferior e até mesmo um ser “sem alma”,⁸ segundo as teorias deterministas do tempo que acompanharam o país a partir de 1870.

Este foi o estigma que o ex-escravo carregou na luta por sua sobrevivência no mercado de trabalho logo após a libertação. Conseguir suprir necessidades básicas, como se alimentar e ter um teto para morar, não era mais obrigação do *sinhô*. Agora que era homem livre deveria competir por salários no ‘novo Brasil capitalista de indústrias emergentes’. Grandes concentrações de ex-escravos e seus descendentes se direcionam para o promissor Rio de Janeiro, local no qual essas populações iriam experimentar a

⁸ “A igreja, que defendera com tanta energia a causa dos ameríndios contra os colonos e mesmo contra o próprio governo da metrópole, aceitou a escravidão do negro. Ela mesma lucrou com isso: a propriedade de Santa Cruz que pertencia aos Jesuítas compreendia, em 1768, 1805 escravos; o convento do Desterro na Bahia tinha 400 escravas para 74 freiras; e poder-se-iam multiplicar os exemplos. Mas, se a igreja aceitava a escravidão do negro, aceitava-a somente sobre certas condições: se lhe tomava o corpo, dava-lhe em troca uma alma. O senhor branco podia lucrar com a mão-de-obra servil, mas esse direito estava contrabalançado por deveres correlatos, figurando, em primeiro lugar, o de cristianização. O negro que não tinha sido batizado na África, antes de sua partida, devia ser obrigatoriamente evangelizado em sua chegada, aprender as rezas latinas e receber o batismo; devia assistir à missa e tomar os santos sacramentos”. (BASTIDE, 1971, p.77)

almejada liberdade. Lá formaram novas ramificações culturais religiosas a partir das múltiplas influências doutrinárias miscigenadas em um novo quadro social.

A abolição engrossa o fluxo de baianos para o Rio de Janeiro, liberando os que se mantinham em Salvador em virtude de laços com escravos, fundando-se praticamente uma pequena diáspora baiana na capital, gente que terminaria por se identificar com a nova cidade onde morariam seus descendentes, e que naqueles tempos de transição desempenharia notável papel na reorganização do Rio de Janeiro popular, subalterno, em volta do cais e nas velhas casas no centro. (MOURA, op.cit. p. 28)

Considerando a maciça vinda dos novos povos (sudaneses) com seus orixás, a migração interna, desaglutinando comunidades e estruturas étnicas restantes e, por último, o negro buscando sobreviver numa sociedade capitalista sem ter se livrado do profundo complexo de inferioridade introjetado, quando chega a experimentar a tão sonhada “liberdade”, está deslocado, despersonalizado e sem origens, restando-lhe fazer aquilo que sempre fez: reconstruir.⁹

⁹ “[...] O tráfico renovava a cada instante as fontes de vida, estabelecendo um contato permanente entre os antigos escravos ou seus filhos e os recém-chegados em cujas fileiras vinham, com freqüência, sacerdotes, adivinhos, médicos-feiticeiros, o que fez com que houvesse durante todo o período escravista um rejuvenescimento dos valores religiosos exatamente quando esses valores tendiam a enfraquecer-se”. (BASTIDE, 1989, p 69).

CAPÍTULO II

A religiosidade africana

“Religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”. Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, p. 104 .

Antes de discutirmos as questões mais genéricas do assunto proposto neste capítulo, é importante destacar que os primeiros estudos sobre a religiosidade africana recriada no Brasil foram os artigos publicados na “Revista Brasileira” a partir de 1896, pelo médico baiano Nina Rodrigues. Suas pesquisas ainda são consideradas dentre as melhores sobre o assunto até os dias de hoje. O médico-pesquisador teve como informantes filhos do *candomblé* dos mais tradicionais da época – o *candomblé* de *Gantois*. Isso permitiu que elaborasse um grande e relevante registro etnográfico sobre o tema. Sobre “Os Africanos no Brasil” e “L’animisme fétichiste dês nègres de Bahia”, de Nina Rodrigues, Roger Bastide (1958) comenta:

Ambos os livros se ressentem, sem dúvida, da época em que foram escritos, e preconceitos raciais deformam-lhes as melhores páginas. Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade de integrar-se na civilização ocidental. Como médico-legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transe mediúnicos e nas crises de possessão que caracterizam o culto público dos africanos brasileiros. Em contrapartida, sua própria interpretação etnográfica da religião é construída segundo os quadros de referência da ciência de seu tempo: no fim do século XIX, o positivismo se implantara no Brasil onde, como se sabe, desempenharia um papel político de primeira plana; daí o título do primeiro de seus livros: *O animismo fetichista*. (BASTIDE, 2000, p.22)

Advindo de locais étnicos e culturalmente distintos e, em muitos casos, de tribos inimigas, o escravo negro foi obrigado a unir-se a outros negros com os quais não se identificava e cuja língua muitas vezes sequer falava. Em nome da impossibilidade de escolha e da sobrevivência, adaptou-se.¹⁰ Casos em que agrupamentos de escravos eram formados por negros que tentavam manter a mesma linhagem familiar ou uma vida semelhante à que viviam na África eram incisivamente separados ou mortos, ou seja, a reestruturação de

¹⁰ Durante todo o período de cativeiro, houve todo tipo de revoltas e manifestações dos escravos nas terras brasileiras. Nem todos “adaptaram-se”. Dentre as várias manifestações de protesto, estava o suicídio. “A permeabilidade ao suicídio era como a tendência à agressão, variável segundo as etnias; o mina mata, o gabonês ou o moçambique suicidam-se. Mas é um fato constante que o suicídio, enquanto em sua forma egoísta, é raro ou inexistente nos povos ditos não civilizados, o suicídio de escravos é, em compensação, muito freqüente. O suicídio é uma forma de resistência à cultura do branco, e é a forma mais apreciada pelos fracos; foge-se ao contato opressor refugiando-se na morte. O negro do Brasil sabia perfeitamente que seu suicídio era um ato de guerra, porque o escravo custava caro, e quanto todo um grupo jurava deixar-se morrer, ou envenenar-se em conjunto, seguramente dessa maneira o patrão ficaria arruinado. Essa foi uma forma de vingança que os escravos souberam utilizar. (BASTIDE, 1971, p. 119)

sua personalidade era a condição de continuarem vivos. (MOURA, 1983) Só que reestruturar nem sempre significou apenas aderir à cultura branca cristã, mas também recriar, nos cativeiros, uma África, driblando o colonizador.

Transplantado à nova e infame realidade do *Novo Mundo*, oscilando entre a conservação e a amnésia impostas pelo colono para com o seu universo africano, em termos gerais o negro conseguiu heróica e teimosamente preservar a relação de seu mundo estabelecido entre o *Aiê* (terra) dos homens e o *Orum* (céu) das divindades. Como sabemos, a vasta dimensão territorial da África abriga uma enorme variedade cultural entre as etnias existentes, mas, dentro dessa diversidade, podemos apontar um fator de grande importância que rege a vida do africano: a religiosidade – um grande suporte responsável por sua sobrevivência em terras novas.¹⁰

Vindos no espaço sub-humano dos porões dos navios do tráfico, em meio ao flagelo da nova vida e submetidos a conceitos culturais ideológicos ocidentais cristãos, os negros africanos trouxeram na alma, único local de inacessibilidade ao colono, um pedaço indissolúvel da África. Durante os séculos das travessias atlânticas, nunca vieram “desacompanhados”. Em diferentes períodos, no decorrer de toda a história do tráfico vieram todo tipo de divindades e ancestrais, até que, com as mudanças do fluxo de importação que passaram a trazer os sudaneses, chegaram em solo brasileiro, acompanhando seus inseparáveis filhos, aqueles que influenciariam profundamente as religiões afro-brasileiras: os Orixás¹¹. A força desses deuses e da ancestralidade negra,

¹⁰ (Vd. documentário “Pierre Verger : O mensageiro entre dois mundos”. Luiz Buarque de Holanda. Conspiração Filmes Entretenimento Ltda, 1998.

¹¹ “Embora na África haja registro de culto a cerca de 400 orixás, apenas duas dezenas deles sobreviveram no Brasil. A cada um desses cabe o papel de reger e controlar forças da natureza e aspectos do mundo, da sociedade e da pessoa humana. Cada um tem suas próprias características, elementos naturais, cores simbólicas, vestuário, músicas, alimentos, bebidas, além de se caracterizar por ênfase em certos traços de personalidade, desejos, defeitos, etc. Nenhum orixá é nem inteiramente bom, nem inteiramente mau. Noções ocidentais de bem e mal estão ausentes da religião dos orixás no Brasil. Os devotos acreditam que os homens e mulheres herdaram muitos dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que tem muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás. Isto, evidentemente, aos olhos da comunidade de culto, legitima tanto as realizações como as faltas de cada um”. (PRANDI, 1995, p.17) [...] “Para os iorubás tradicionais e os seguidores de sua religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olorum, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. Na África a maioria dos Orixás merece culto limitado a determinada cidade ou região, enquanto uns poucos têm culto disseminado por toda ou quase extensão das terras iorubás. O panteão iorubano na América é

juntamente com a abrangência de elementos culturais, infiltraram-se desde a colônia ¹² em terras brasileiras, em princípio silenciosamente, sofrendo perdas e adaptações, mas resistindo ao tempo, tanto que, na atualidade, pode-se constatar a presença de tais elementos fazendo parte do conjunto cultural pertencente à identidade do povo brasileiro.

Como já mencionado, o homem africano era essencialmente religioso. Em seu cotidiano, suas atividades, mesmo as mais corriqueiras, eram geralmente enquadradas ritualisticamente no plano da espiritualidade. A relação religiosa estabelecida entre seus atos de produção e o sagrado foi, ao chegar no cativeiro, ignorada e subjugada; de homem, foi reduzido apenas a instrumento de trabalho¹³. Seus ancestrais e divindades não eram bem-vindos. Seus cultos foram repudiados, seus instrumentos quebrados e queimados, suas vozes silenciadas. Mas suas memórias, não. Conseguiram manterem-nas vivas: característica de sua personalidade e condição de sobrevivência. Sofreu todo tipo de agressão pelas diferenças culturais e conceitos ocidentais do branco. Um dos exemplos, tão cruel quanto os espancamentos e o trabalho forçado, foi o atropelo da estrutura de sua relação com a natureza e o tempo nos quais o ritmo da vida em seus aspectos práticos desenvolvem-se e amadurecem. Nada disso mais passou a existir. Aqueles homens foram transformados em máquinas de trabalho e passaram a funcionar de acordo com o “tempo” dos senhores seus donos, ou seja, vivendo uma vida monitorada pelo cronômetro diário da ininterrupta produção braçal.

Diferentes sociedades e culturas têm concepções próprias do tempo, do transcurso da vida, dos fatos acontecidos e da história. Em sociedades de cultura mítica, também chamadas

constituído de cerca de uma vintena de orixás, e tanto no Brasil, como em Cuba, cada orixá, com poucas exceções, é celebrado em todo o país”. (Idem, 2001, p.20)

¹² [...] por estarem rigidamente prescritos pela estrutura da colônia como sociedade estratificada, a que se incorporava na condição de escravo, sobrevivia principalmente no plano ideológico, porque ele era mais recôndito e próprio. Quer dizer, nas crenças religiosas e nas práticas mágicas, a que o negro se apegava com esforço ingente por consolar-se do seu destino e para controlar as ameaças do mundo azaroso em que submergia. (RIBEIRO. 1995. p.117)

¹³ Devemos lembrar que a trajetória da escravidão, da chegada dos negros até a abolição, caminhou por significativas mudanças econômicas e trilhou por uma sociedade que se transformou de colonial a Imperial e desta a República em pouco tempo. Portanto, todo tipo de violência conceitual característica das concepções ocidentais e da política escravista desse tempo esse negro padeceu.

sem-história, que não conhecem a escrita, o tempo é circular e se acredita que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito. As religiões afro-brasileiras, constituídas a partir de tradições africanas trazidas pelos escravos, cultivam até hoje uma noção de tempo que é muito diferente do "nosso" tempo, o tempo do Ocidente e do capitalismo. A noção de tempo, por se ligar à noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo, é essencial na constituição da religião. (Fabian, 1985, Apud PRANDI, 2001)

Ainda tratando da diversidade cultural africana atribuída aos bantos e sudaneses que, como vimos, chegaram em momentos históricos diferentes, os mesmos recriaram, em terras brasileiras, religiões com princípios e estruturas ritualísticas distintas. Os Bantos foram os primeiros e também os que trouxeram um culto cuja característica principal era um ritual fundamentado nos ancestrais, ou seja, naqueles que primeiramente eram os donos da terra. Com isso, sabendo que no novo solo os antigos proprietários eram os índios, logo passaram a cultuá-los, originando-se aí o culto ao caboclo, formando uma das grandes vertentes religiosas afro-brasileiras.

[...] Os bantos tinham chegado muito tempo antes dos iorubás e dos fons, estavam bastante adaptados aos costumes predominantes no país, falavam a língua portuguesa e tinham assimilado o catolicismo. Como africanos meridionais que eram, suas remanescentes tradições os orientavam no sentido de cultuar os antepassados, antepassados que na África banta estavam fixados na terra, de modo que cada aldeia tinha seus próprios ancestrais como parte integrante daquele território geográfico e que usualmente não se deslocavam para outros lugares. Como brasileiros que também já eram, tinham consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira, o índio. Da necessidade de cultuar o ancestral e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram o candomblé de caboclo, que celebrava espíritos dos índios ancestrais (SANTOS, 1995; PRANDI, VALLADO e SOUZA, 2001)

Os Sudaneses, com seus Orixás, cada qual com suas fundamentações mitológicas e particularidades ritualísticas, respaldados pela maciça importação dessas etnias, influenciaram profundamente com seus cultos, chegando a predominar na religião afro-brasileira.

Sincretismo e Memória Coletiva

Por outro lado, durante os séculos em que se estendeu a escravidão no Brasil, e, ao mesmo tempo, junto das contribuições dos bantos e sudaneses, as possibilidades de os negros realizarem seus cultos sempre foi motivo de desgastes, acompanhados de severas e tradicionais punições, seja por seus donos ou pela intervenção direta da Igreja. Alguns documentos trazem registros de algumas festas e algumas manifestações corriqueiras de uma cultura realizada por grupos de negros nessas condições. Uma das principais alternativas para manifestarem seu contato com o “divino” estava em, apoiados pelo colono e a sua igreja, aproveitar as festas cristãs, forjando uma devoção aos santos católicos quando, na realidade, estavam sintonizados aos seus deuses e ancestrais africanos. Roger Bastide diz que esse foi o ponto de partida da união entre o cristianismo e a religião africana em que, como todas as uniões, as duas partes deviam igualmente mudar, de forma profunda, para se adaptar uma à outra. Nas senzalas, o mesmo ocorria: colocavam em seus altares imagens de santos da cultura dominante e, logo embaixo, camufladamente, escondiam os assentamentos de suas entidades, ocorrendo aí o sincretismo ¹⁴ - recurso que, por sua inteligência, permitiu não só a sobrevivência de uma religião como chegou a fundir elementos sagrados católicos e africanos. Com o tempo, essas permutas culturais religiosas acabaram por funcionar como uma espécie de política de mão dupla na troca de elementos religiosos – uma gradativa “desafricanização do negro” com a paralela “africanização do branco”. (BASTIDE, 1971, p.389) Com isso, mesmo sem essa intenção dialética, a Igreja acabou ajudando na sobrevivência dos cultos africanos.

¹⁴ Esse fenômeno chamado de sincretismo, nada tem de genuinamente brasileiro e é mesmo anterior ao tráfico negreiro. A evangelização dos negros propiciara na África um século ou dois antes do povoamento no Brasil, e alguns espíritos daomeanos ou negros do Congo já tinham sido identificados com santos católicos (BASTIDE, 1971 p. 361) [...] O sincretismo não pode definir-se mediante a simples adição, ou pela confusão, das civilizações em contato: é ele uma atividade de homens reunidos em grupos divergentes ou solidários; traduz, em dogmas ou ritos, o próprio movimento das estruturas sociais que se fazem e tornam-se a fazer. Podem as civilizações se encontrar sem se penetrar; quando se interpenetram, essa interpenetração não se faz ao acaso: ela segue certas leis, que são as de aproximações ou de conflitos entre as coletividades portadoras dessas civilizações heterogêneas. (Idem, *Ibidem*, p. 466)

O negro chegando ao Brasil encontrou-se em presença de um catolicismo que conhecia e mantinha as “orações fortes” da Idade Média européia contra as diversas doenças, contra a esterilidade das mulheres, contra os acidentes da vida – que multiplicava nas capelas coloniais ou imperiais ex-votos, sinais de milagres realizados pela Virgem ou pelos santos, em resposta as preces desesperadas ou às promessas. Não podia deixar de reconhecer, portanto, que o branco era tanto quanto o negro, possuidor de forças benignas ou temíveis. Talvez estabelecesse mesmo em seu pensamento uma ligação inconsciente entre a superioridade da mana da religião católica e a superioridade do branco na escala social. Este motivo pelo qual irá inserir a tradição católica, mas repensada, reinterpretada em termos de magia, em sua própria tradição; fortificará a segunda, enriquecendo-a com processos tomados da primeira, misturando os ritos cristãos a seus próprios ritos a fim de lhes dar maior força. (Idem, *Ibidem*, p. 384)

Outra forma como os escravos, principalmente os urbanos e os negros livres (aqueles beneficiados por leis criadas durante a história colonial), conseguiram realizar seus rituais e reproduzir sua África em território brasileiro se deu quando o governo colonial adotou uma estratégia política que concedia permissão ou mesmo incentivo de os negros terem seus próprios governadores. Tratava-se, segundo Bastide, de uma política que almejava evitar a união em massa dos negros de acordo com a fórmula que ensina dividir para reinar. Essa prática foi tão eficaz que, não raramente, os governadores eram informados previamente das conspirações e possíveis revoltas delatadas por escravos de etnias rivais. Por outro lado, as conseqüências destas estratégias governamentais e união “legal” entre grupos específicos de negros foram que, a partir de uma intensa convivência, gerou-se com ela, a possibilidade do reavivamento e da manutenção, por meio dos elementos comuns que comungavam culturalmente, daquilo que Maurice Halbwachs denominou “memória coletiva”.

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que

haja bastante pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. (HALBWACHS, 1990, p.34)

Ainda sobre a organização religiosa sob o mecanismo do sincretismo, Reginaldo Prandi (2002) descreve que, dentre os vários tipos de trabalhadores urbanos e artesãos, os negros reuniam-se em associações de compatriotas com o fim de celebrar festivamente suas tradições, dissimulando sob máscara católica suas crenças religiosas. Dentro dessas organizações, aos poucos, passaram não só a dissimular suas práticas de valores e devoções africanas para com os valores cristãos, mas também a incorporar de fato elementos católicos em seus cultos. Nesse aspecto, Bastide diz ser essa uma questão que certamente adulterou as religiões africanas e, com isso, deu início a um sincretismo católico-africano e que, no entanto, acabou por ajudar também na conservação de valores puramente africanos.

Assim como o governo, a Igreja Católica colonial, com a criação das chamadas *Irmândades*, também contribuiu, obviamente desprovida de tais intenções, para com a memória e a religiosidade negras. Tratava-se de instituições que, além de exercer domínio e estabelecer certo nivelamento nos grupos raciais, servia como suporte assistencial às camadas menos favorecidas socialmente. Com isso, os negros pertencentes a essas camadas eram envolvidos por essas irmandades, inclusive no aspecto religioso.

Um outro fator decisivo para a sedimentação do sincretismo é também o que retoma a distinção entre as influências bantos e sudanesas e suas relações no desenrolar dos seus cultos e os cultos católicos e a fusão entre todos. Historicamente, muitos bantos, a exemplo dos povos de Angola e do Congo, tiveram, antes de chegarem aos cativos brasileiros, contato com o catolicismo dos brancos ainda em terras africanas, para lá levado em operações realizadas pelos portugueses.¹⁵ Angola foi um importante país que

¹⁵ Apoiados pelo estado português, os Dominicanos desenvolveram uma missão na África formando um catolicismo distinto, redefinindo elementos da cultura abordada de acordo com os princípios da cristandade formando mais um aparato de dominação. Com isso foi introjetado um catolicismo que foi absorvido e influente na formação estrutural religiosa das novas manifestações urbanas dos negros. São

“ofertou” homens para servirem aos cativeiros em terras brasileiras (MOURA, 1983, p.83). E pela razão de implantarem no Brasil o culto aos caboclos, como já vimos, a partir da reverência aos antepassados numa relação do homem para com seus entes que um dia viveram na condição humana, ficou fácil a analogia com os santos cristãos e sua fácil proximidade, pois estes foram também antepassados intercessores dos homens junto ao Deus supremo.

Já os sudaneses, a partir do final do século XVIII, ¹⁶ conforme vimos, são os que vieram em grande número, trazendo seus Orixás e tomando a Bahia por uma outra forma de culto. ¹⁷ E, pela mesma razão que levou ao nascimento do sincretismo, acabaram por estabelecer uma relação de camuflagem com os orixás, emprestando-lhes uma “roupagem” dos santos católicos. Cada etnia trazia consigo um orixá específico que, na África, não se misturava aos demais, mas, na condição de cativos e na impossibilidade de reunirem-se por afinidade tribal, eram reunidos em senzalas e barracões, nos quais, sem opção, os orixás passaram a conviver e a dividir os rituais.

Chegavam assim muitos prisioneiros de guerra feitos no reino de Ketu e de Savê, trazendo com eles os cultos de Oxossi e de Omolu. As guerras intertribais dos iorubas trouxeram ao Brasil contingentes das diversas nações embarcadas em Lagos, Badagri e Porto Novo. Eles trouxeram quase todos seus deuses. Os Iorubás de Oyó vinham com Xangô, deus do trovão, tido como o terceiro de seus reis; os Egha trouxeram Iemanjá, divindade do rio Ogum que na Bahia se tornou deus do mar; os Ijexá vieram com Oxum, que se tornou a divindade das águas no Brasil; os Ekiti trouxeram Ogum, deus do férreo, dos ferreiros e dos guerreiros. A gente de Ifé veio com Oxalá, divindade da criação; os de Ifan, Oxalufan e os de Egigbo, Oxaguiã, os dois

associadas grandes festas católicas cristãs aos orixás africanos, a exemplo da festa de Santa Bárbara, comemorada pelos negros juntamente com Iansã; Nossa Senhora da Conceição da Praia, com Iemanjá; Nosso Senhor do Bonfim, com Oxalá; e uma série de outras festas católicas que lotavam as ruas de Salvador de negros fazendo seus batuques em procissões pelos bairros e que só findariam pela manhã. (MOURA, 1983, p. 31)

¹⁶ Pierre Verger diz que o desembarque de escravos da região do Golfo do Benim eram contínuas e que “houve certos anos que cerca de cem veleiros fizeram essa viagem entre a Bahia e essa parte da costa da África”. (Documentário: “Pierre Verger: Mensageiro entre dois mundos”. Direção Luiz Buarque de Holanda – Conspiração Filmes Entretenimento LTDA, 1998)

¹⁷ Na África, cada divindade, seja Xangô, Omolu ou Oxum, tem seus sacerdotes especializados, suas confrarias, seus conventos, seus locais de culto. No Brasil, mesmo nas cidades “negras” do litoral, era impossível para cada “nação”, bem menos numerosa, reencontrar e reviver esta especialização. As seitas vão, pois, tornar-se reduzida imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção. (BASTIDE, 1971, p. 90)

nomes sob os quais se rende o culto de Oxalá no Brasil. Oya, divindade do Níger e das tempestades, tornou-se Iansã na Bahia. Uma grande parte dos Orixás e Voduns da Nigéria do Daomé atuais passaram assim o Atlântico para se implantar nas Américas. (Verger apud MOURA. 1983, p.84)

Com o tempo, essa diversidade de etnias com suas características religiosas culminaria, em muitos casos, tanto pelo grande número de sudaneses com seus Orixás, desembarcando constante e maciçamente nos portos baianos, quanto pela natural força da personalidade desses Deuses, na fusão dos cultos bantos aos dos sudaneses, na redefinição da vida religiosa, quando, segundo Roberto Moura, aos poucos os Orixás iorubás passaram a descer nas casas dos bantos juntos com as suas entidades e inquices.¹⁸

Como ilustração, vejamos o quadro de sincretismos entre as divindades africanas e o catolicismo, extraído do livro *Candomblé e Umbanda, caminhos da devoção brasileira*, de Vagner Gonçalves da Silva (2000, p. 94):

¹⁸ Os Inquices (Nkisi) são para os Bantus o mesmo que orixá para os Yorubás, ou ainda, o mesmo que vodum para os Daometanos. Muitos autores cometem o mesmo erro ao tratar das semelhanças existentes entre um Nkisi, orixá ou vodum, pois confundem semelhanças com correspondência, fazendo-nos acreditar que na verdade se tratam da mesma divindade apenas com nome distinto. Esta visão é equivocada, e cabe a nós desfazermos tal equívoco. Cada Nkisi, orixá ou vodum possui peculiaridades próprias, tratamento e culto diferenciados. Pode-se sim, dizer que existem pequenas coincidências, como por exemplo o fato de Burungunzo, Oxósse e Otulu serem caçadores, ou ainda, por usarem as mesmas cores. Mas não há que se confundir um e outro, pois mesmo em suas origens na África se diferem, sendo o primeiro (Burungunzo) originário da Angola, o segundo (Oxósse) originário das terras Yorubás e o último (Otulu) do Reino do Dahomé. (<http://www.candombledeangola.hpg.ig.com.br/angola.htm>)

ORIXÁ	VODUM	INQUICE	CATOLICISMO
Exu	Elebará	Aluviá Pombagira	Demônio
Ogum	Doçu	Roxo Mucumbe Incoce	Sto Antônio (BA) São Jorge (RJ)
Oxóssi	Azacá	Mutacalombo Congobira	São Miguel (PE) São Jorge (BA) São Sebastião (RJ)
Obaluaiê, Omolu, Xapanã	Acossi Sapatá	Cavungo Cafunã	São Roque São Lázaro
Ossain	Ágüe	Catendê	São Benedito São Roque São Jorge
Oxumarê	Bessem Dã	Angorô	São Bartolomeu
Xangô	Bedé-Quevioso	Zaze	São Jerônimo São Pedro
Oxum	Aziritoboce Eowa	Quissambo Samba	N.S ^a das Candeias N.S ^a da Conceição N.S ^a Aparecida
Iemanjá	Abe	Dandalunda Quissimbe	N.S ^a da Conceição N.S ^a dos Navegantes
Iansã	Sobô	Bamburecema Matamba	Santa Bárbara
Oxalá	Mavu-Lissa	Zambi Lemba	Jesus Cristo N. Sr. do Bomfim (BA)
Erê, Ibeji (espíritos infantis)	Hohó Tabosi	Vunje	São Cosme São Damião

CAPÍTULO III UMBANDA

Alfredo d'Alcântara testemunha quanto à terminologia “umbanda” no primeiro Congresso Umbandista em 1941: “[...] um nome era preciso para batizar a modalidade religiosa que se esboçava com tanto prestígio, antes mesmo de haver formado sua personalidade. Escolheram Umbanda. Mas quem escolheu? Ninguém pode responder, sabe-se apenas que ele começou a ser empregado aqui no Distrito Federal e Estado do Rio. Só muito tempo depois de se tornar corriqueiro emigrou para a Bahia, onde se incorporou aos candomblés e Xangôs pelo norte afora”. (Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*, p.48)

Segundo o sociólogo Émile Durkheim, a religião é algo eminentemente social, sendo que os primeiros sistemas de representações produzidos pelo homem sobre o mundo no qual vive foram de origem religiosa. Segundo ele, não existem sociedades que não sintam a necessidade de “conservar e reafirmar, em intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade” (2001, p. 504) e, com isso, reafirmar significados coletivos que só podem ser obtidos pelo rito religioso.

Assim como qualquer outra manifestação cultural religiosa, a umbanda também é passível de análise do quadro social no qual está inserida. Trata-se da manutenção de uma memória específica e socialmente contextualizada a partir de uma gama de simbologias reunidas e expressas ritualisticamente. A umbanda nasceu no Brasil num período de profundas reestruturações políticas. A abolição da escravatura havia acontecido e o modelo capitalista implantado. Com a divisão de classes acentuou-se a luta pela sobrevivência no mercado de trabalho, principalmente nos grandes centros industriais emergentes. É nesse contexto que algumas questões serviram de palco para o surgimento da umbanda. Entre eles, dois extremamente marcantes: a política de branqueamento e a urbanização do país.

Política de branqueamento

No período da Abolição, já quase nos fins do século XIX, o Brasil era um país de população predominantemente negra, mestiça e mulata. A ideologia dominante pertencia aos brancos e estes estabeleciam uma relação de tradicional superioridade sobre os negros, mulatos e seus descendentes não só culturalmente, mas também etnicamente. A história presenciou uma política que investiu no “aprimoramento” do que deveria ser o ideal de “povo brasileiro”. Com isso, na época, foi adotada, dentre algumas medidas consideradas importantes pelos intelectuais, autoridades e até cientistas, a política do “branqueamento” ou “embranquecimento”.¹⁹ Amplamente explorada, essa

¹⁹ O tema do branqueamento atravessa também a primeira metade do século XX, apesar da mudança da retórica racista a partir da década de 1930, quando a honra racial do caboclo e de outros mestiços menos

medida refletiu não só no aguçamento genérico das diferenças raciais entre brancos e negros, mas também entre os próprios negros, no sentido de adaptar-se a essa nova realidade ideológica.

A civilização dos brancos foi desejada como técnica da mobilidade social, como a única solução deixada, após o fracasso da insurreição, para sair de uma situação insuportável; ela foi desejada deliberadamente, sistematicamente. Tomou duas formas, uma puramente cultural que foi a adesão ao catolicismo, a apropriação de hábitos e de formas de comportamentos dos brancos, e uma forma biológica: “limpar o sangue”, purificá-lo dormindo com os brancos, dando nascimento a crianças mais claras, cujos pais se ocupariam, e que seriam assim libertadas do jugo da escravidão, tendo posteriormente posição melhor na concorrência econômica. Não havia outros meios de subir socialmente numa sociedade moldada e dirigida pelo branco, a não ser purificar o sangue do estigma infame da negrura; purificar a civilização africana de sua marca de barbárie; reconhecer como somente válido o ideal estético do senhor, o da superioridade da cor branca sobre a cor negra, e seu ideal moral, o da superioridade da ética dos brancos sobre os costumes dos “pagãos”. (BASTIDE, 1971, p. 99-100)

Paralelamente à ideologia branca, o Brasil também abre as portas da imigração ¹⁹ para os Europeus, criando uma concorrência desigual que reforçou ainda mais o preconceito para com os negros e mulatos diante dos imigrantes considerados “exemplares trabalhadores” de “raça superior”. A concorrência estrangeira era divulgada até nos anúncios de jornais: “não se aceitam empregados de cor”, ao mesmo tempo “que as casas aristocráticas preferem[iam] mulheres brancas ou criados japoneses” (Idem, p.420). Circulava na opinião pública que os negros confundiam liberdade com vadiagem, enquanto os europeus, por estarem habituados ao trabalho, teriam outra postura. Nas vésperas da Abolição, jornais publicavam versos revoltosos sobre

cotados foi parcialmente resgatada pela elite em nome da saúde pública e da educação – mas também da eugenia racial – e as “raças inferiores” de antes – negros, índios e seus mestiços – passaram a condição de meros portadores de cultura pouco avançadas ou não civilizadas. Resumindo, o eixo “inferioridade” desloca-se da raça para a cultura; o ideal de caldeamento e assimilação que marca os discursos nacionalistas inclusive no Estado Novo, ainda contém a premissa do desaparecimento futuro de todas as “inferioridades”. (SEYFERTH, 1995, p. 81)

¹⁹ A imigração já existia modestamente desde meados do século XIX, mas se intensifica trazendo mão-de-obra remunerada principalmente para o sul e os grandes pólos industriais do sudeste a partir de 1908 no Brasil.

a arrogância do negro diante os senhores que lhes ofereciam trabalho ²⁰. Essa era uma dentre a gama de argumentações favoráveis ao projeto endossado por políticos, cientistas ²¹ e intelectuais que visavam “branquear” e “europeizar” a sociedade brasileira como forma de “aprimorá-la” por meio de uma “regeneração” biológica. A meta seria ter um país formado por cidadãos livres e por europeus brancos considerados “raças mais ativas e inteligentes” (PESSANHA, 2005)

A “grande imigração” teve início nos anos que antecederam a Abolição e perdurou por quatro décadas. De 1870 a 1930, cerca de três milhões de imigrantes vieram para o Brasil e, com isso, o país dispôs de uma grande população de europeus que ocupou as produções da zona rural em atividades agrícolas, principalmente a cafeeira, e também as fábricas urbanas em ascensão, com as promissoras indústrias que estavam instalando-se já no sistema capitalista. (ELIAS, 2005)

A expansão das cidades destrói a herança cultural negra que se conservara durante os séculos de colonização. O negro torna-se marginal, alcoólatra, criminoso; pode-se escutar as cantigas populares que dizem: *O branco quando morre, foi a morte que levou. O negro quando morre, foi o álcool que matou.* (ORTIZ, 1988, p.28)

Salvo exceções que particularidades históricas guardam, o cativo, conforme descrito, sempre fora obrigado a aderir a cultos e festas católicas se quisesse ter algum contato com o sagrado endossado pelo branco e, mesmo depois de alforriado, essa liberdade não o livrou das ininterruptas perseguições.

Viver com seus semelhantes e praticar os rituais que os unificavam enquanto nações continuou a ser motivo de batalha. Viviam à espreita da então

²⁰ A exemplo dos versos extraídos do jornal *O Monitor Campista* em 23 de março de 1888: “Fui ver pretos na cidade que quisessem se alugar./Falei com esta humildade - Negros, querem trabalhar? / Olharam-me de soslaio. E um deles, feio, cambaio, /Respondeu-me arfando o peito: - Negro, não há mais não! / Nós tudo hoje é cidadão. O branco que vá pro eito.” (MATTOS, 2005)

²¹ O médico e biólogo francês Louis Couty (1854-1884) foi uma importante referência teórica com sua tese a favor da imigração europeia como meio de aprimorar o povo brasileiro. Negros, brancos mulatos, índios e chineses, transformaram-se em objetos de estudo. A ciência, baseada na noção de raça, classificava e estabelecia o potencial de desenvolvimento e as características dos indivíduos a partir de seus traços biológicos. (PESSANHA, 2005)

nova sociedade de classes e vítimas da “desagregação da memória coletiva” (ORTIZ, 1999)

Com o fim da escravidão, na tentativa de se integrar na sociedade brasileira, os negros teriam se desinteressado de suas próprias origens, como se o passado fosse um entrave para a nova vida, uma memória ruim, lembrança desnecessária. O Brasil já era um país de brancos e negros, não se sabe bem de onde vindos, eram apenas brasileiros. (PRANDI, 2002)

O estrangeiro tornara-se o principal concorrente do negro no contexto do mercado de trabalho livre, pois “onde o imigrante aparecesse eliminava fatalmente o pretendente negro ou mulato, pois entendia-se que ele era o agente natural do trabalho livre”. (FERNANDES, 1978, p. 146)

Segundo Bastide, houve períodos em que a sociedade brasileira chegou a valorizar o negro não no sentido de demonstrar a originalidade de sua civilização, mas “*para provar a capacidade da total assimilação do negro à civilização do branco*”. (1971, p. 426). Em suma, a sobrevivência do negro na condição de homem livre estava diretamente associada a uma constante ameaça de ser dizimado culturalmente. Seu engate na sociedade como “livre” “requeria apagar ou disfarçar exatamente sua origem e a marca negra” (Idem, *Ibidem*), pois essa nova sociedade agora supervalorizava o branco, e, nesse novo contexto, era obrigada a conviver com negros não mais cativos, mas cidadãos que, em tese, competiriam por um espaço no mercado de trabalho. A abrangência do “branqueamento” também motivou a criação, num contexto que veremos a seguir, da UMBANDA - religião autenticamente brasileira – que serve, segundo Reginaldo Prandi, como exemplo emblemático de todo esse processo.

Urbanização: marginalização e Macumba.

Dois fatores foram responsáveis pela formação da primeira urbanização no Brasil, dando início às grandes transformações que levaram gradativamente algumas cidades brasileiras, a exemplo do Rio de Janeiro, à condição de

metrópole na época colonial: a descoberta das minas de ouro e a vinda da corte portuguesa para o Brasil.

No Império, após a Abolição, com a maciça migração para o Rio de Janeiro,²² os então ex-escravos percorreram um caminho de mão dupla no que se refere ao seu enquadramento à nova formação social: de um lado, desagregação dos grupos antes existentes; de outro, a reintegração dentro dos centros coletivos (cortiços²³ e favelas²⁴) que passaram a habitar num contexto de insalubridade e marginalização. Foram muitos desses negros migrantes, de nações específicas de candomblé antes estruturadas na Bahia, que, passando a residir juntos, congregaram, num misto de influências e síntese de cultos, de forma mais efetiva, a formação de muitas vertentes da religião afro-brasileira.

É nesse contexto que nasce a Macumba²⁵, uma expressão afro-religiosa envolta na marginalidade e na exclusão social e, conseqüentemente,

²² O Rio de Janeiro cresce na virada do séc. XIX para o XX e a cidade passa por uma grande reforma realizada pelo então prefeito o engenheiro Pereira Passos. A situação dos negros se agrava. São expulsos do centro da cidade e começam a ocupar os morros e subúrbios dando início às grandes favelas formando novas comunidades. Acolhidos pelo descaso e às margens da sociedade, habitando cortiços e favelas sem a menor condição sanitária, no meio da insalubridade, resta-lhes o apego à aquilo que sempre de alguma forma deu-lhes condições de sobreviver: sua religiosidade. Lá são praticadas uma gama de manifestações afro-religiosas, principalmente candomblés vindo com os migrantes baianos, os quais, não imunes às variadas influências de novas formas de cultos, sofrem também consideráveis adaptações. Tudo isso realizado dentro da "ilegalidade" e vitimado pelas constantes e históricas perseguições policiais. (MOURA, 1983,p. 30/31)

²³ Eram os cortiços construção ligeira instaladas no fundo de prédios, sem áreas de ventilação ou cozinhas, casas de cômodos improvisadas em antigos prédios em decadência, onde eram apertados novos moradores pressionados pela carência de moradia barata por que passava a cidade. [...] É exemplar a situação da grande estalagem situada atrás da Casa da Moeda na Rua Caldwell: cento e quatorze cômodos de pequenas proporções divididos por biombos de madeira, alguns com cozinha do lado de fora, para que os cômodos do fundo pudessem também ser alugados como quartos. A cozinha de frente para a única janela de ventilação. As latrinas, doze, situadas na mesma ala dos quartos com banco de cimentos corridos sem nenhuma divisória, em sua proposta promíscua a atender todos os moradores. (MOURA, op.cit. p.32)

²⁴ O morro da Providência na Gamboa seria a primeira "favela" carioca. É uma nova forma de ocupação com barracos sem higiene, mas livres de aluguéis ou por um custo muito baixo, sem obrigações com a especulação imobiliária ou com taxas trazidas pelos serviços urbanos. Moradias empilhadas pelas encostas, de chão de terra batida, parede de barro a sopapo ou improvisadas com latas de querosene ou tábuas de caixote. [...] A favela era a resposta pragmática não só dos seus moradores, mas da própria municipalidade, às novas tecnologias sanitárias, pelo menos reduzindo os riscos para a cidade dos novos focos epidêmicos, deixando os favelados em condições até piores que o morador das antigas cabeça-de-porco, sem luz, sem esgoto, ou garantias. (MOURA, op.cit. p. 39)

²⁵ A macumba refletia o primeiro momento da ação urbana sobre as coletividades raciais, a passagem dos agrupamentos fechados, candomblés, cabulas, catimbós, à atomização das relações interpessoais. [...] a macumba fornecia a essa classe ainda mal constituída, aquele mínimo de homogeneidade intelectual ou sentimental, sem a qual não há comunhão possível. (BASTIDE, 1971, p. 467)

1) Instrumento musical africano de percussão. 2) Candomblé, correspondente ao Xangô pernambucano. Diz-se mais comumente macumba no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul, e candomblé na Bahia.

alvo de perseguições. O termo carrega, até os dias de hoje, algo que se refere ao “mal”, rotulando inclusive os seguidores do candomblé, de expressões religiosas afro-brasileiras em geral, incluindo algumas vertentes da umbanda. Segundo Arthur Ramos (1935), a macumba foi o resultado do sincretismo entre os cultos africanos ameríndios, católicos e espíritas. E Bastide (1971) acrescenta que não se pode deixar de observar que as vertentes africanas que compunham esse quadro eram heterogêneas, ou seja, advinham das linhas sudanesas e *bantu*, sendo as primeiras, como já vimos, aquelas que adoravam os Orixás, e os últimos, ligados ao culto conhecido por *cabula*. “A macumba é a princípio a introdução de certos orixás e de certos ritos ioruba, na *cabula*”, que eram sessões religiosas comunitárias. De acordo com os registros revistos por Nina Rodrigues num documento difundido pelo bispo Dom João Correa Nery:

As sessões de *cabula* chamavam-se *mesa*, eram secretas, e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado *tata* se encarnava nos indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada *mesa* chamava-se *embanda* e era secundado pelo *cambone*; e a reunião dos adeptos formava a *engira*. (ORTIZ, 1999, p.37).

Assim, marginalizados e reunidos como uma espécie de irmandade que comungava a miséria, as *macumbas cariocas* passaram a ser realizadas no interior das casas e não mais nas matas. Segundo Ortiz (1999), a macumba reproduzirá, dentro de uma reinterpretação, a estrutura das casas de candomblé, embora de acordo com as necessidades de uma nova situação social. Irá corresponder à marginalização do negro numa sociedade de classes em transformação, e, em coerência com Arthur Ramos, um “sincretismo negro-católico-espírita”, um “*sinal e resposta da desagregação social*”. Diante desse esfacelamento cultural de suas raízes africanas e da variedade de formas rituais surgidas a partir do novo quadro sócio-econômico capitalista, podemos imaginar o quanto se transformou a relação com a “Mãe-África”, pelas recriações nos terreiros de candomblés e em outras tantas religiões afro-brasileiras desse novo contexto.

Macumba na acepção popular do vocábulo é mais ligada ao emprego de ego, feitiço, coisa-feita, muamba; é mais reunião de bruxaria que ato religioso, como o candomblé. (CASCUDO, 2000)

Dentre os escassos registros que indicam com clareza as linhas religiosas formadoras da umbanda, está a série de reportagens escritas para “O Jornal” sobre *Macumbas e Candomblés* no Rio de Janeiro em 1936, onde o pesquisador Nicolau Rodrigues observa que os pais-de-santo eram conhecidos também como “pais de mesa”. Esse pesquisador registra um canto para Oxalá recolhido em uma sessão que identifica o espiritismo como elemento presente na formação da umbanda. *Samba, samba/ Sambalêlê/ É meu pai/Samba, samba / Sambalêlê/ É minha mãe/ Samba, samba/ Sambalêlê/ Vê Samba na mesa de Umbanda.* (ORTIZ. 1988. p.37/ 38) [...] A desagregação do universo mítico afro-brasileiro não se reduz unicamente a uma relação quantitativa entre grupos de cores diferentes: é sobretudo a dominação simbólica do branco que acarretará o desaparecimento ou a metamorfose dos valores tradicionais negros; eles tornam-se caducos, inadequados a uma sociedade moderna. (Idem, *Ibidem*. p.27)

É justamente essa “desagregação” causada pelas mudanças político-sociais na transição para o século XX o elemento central para a reestruturação de outros elementos que fizeram com que o ex-cativo e seus descendentes buscassem enquadrar nessa nova sociedade uma forma “aceitável” de manifestar sua religiosidade. Essa nova forma de religiosidade será dada pelas suas ligações com o espiritismo kardecista.

Dessa maneira, o homem desajustado da cidade, que perdeu o seu lugar na antiga estrutura patriarcal e tradicional do Brasil, e que ainda não encontrou nos sindicatos, nos partidos políticos, uma organização que lhe garanta segurança, procura um novo quadro, cósmico e mítico, onde situar-se. Descobre um lugar numa hierarquia de espíritos que vai da terra até os planetas, com uma lei única numa sociedade hierarquizada segundo o mérito ou a virtude. Escapa da solidão humana ligando-se misticamente a essa nova sociedade sobrenatural. (BASTIDE, 1971, p.434)

Bastide analisa que a função sociológica da ligação da umbanda com o espiritismo para o negro desse contexto é tranquilizá-lo sobre seu próprio valor, situando-o no mesmo plano da cultura ocidental: que ele não é um “primitivo”, um “semi-civilizado”, mas que pensa e sente exatamente como os demais membros da comunidade brasileira. (Idem, 1971)

Umbanda e kardecismo

A umbanda é um território religioso freqüentado por um universo espiritual composto basicamente por ancestrais humanos e divindades africanas. Brasileira, nascida no início do século XX, no contexto pós-abolicionista, contém em sua essência elementos de múltiplas influências doutrinárias religiosas. Possui grandes variações de cultos podendo-se dizer que existem umbandas no plural e não apenas no singular.

Na literatura específica, a exemplo do livro *Almas e Orixás na Umbanda*, do Babalorixá Omolubá, a origem dessa religião e suas ligações com o espiritismo kardecista é apontada através de um relato sobre um fato ocorrido em 15 de novembro de 1908, com o médium Zélio Fernandino de Moraes. Estando este com uma misteriosa doença, foi levado à Federação Espírita de Niterói. No decorrer da sessão, Zélio incorporou espíritos que diziam ser um índio e, depois, de um negro. O dirigente da mesa ordenou que tais espíritos fossem embora, acreditando tratar-se de espíritos inferiores. Diz ainda a história que, nessa mesma noite, as entidades se identificaram como o índio “Caboclo das Sete Encruzilhadas” e o escravo negro “Pai Antônio”. Devido ao repúdio do tratamento, passaram, no dia seguinte, a atender sob uma nova forma de culto na casa do médium Zélio, fundando a “Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade”, uma religião chamada Umbanda que acolheria a todos que a procurassem: encarnados e, inclusive, desencarnados.

O mensageiro chegou na hora aprazada. Apresentou-se com o nome de Caboclo das Sete Encruzilhadas. Afirmou categoricamente: “*O nome desse culto é Umbanda. Não tem matanças nem comidas. Admite contudo, o ofertório regular com raízes, folhas, flores e frutos. Os devotos podem expressar a sua devoção através das danças, cânticos, pelas visitas as cachoeiras, pedreiras, cemitérios, lagos, rios ou à beira-mar*”. Finalizava definindo a Umbanda: “*Uma manifestação do espírito para a caridade*”. (OMOLUBÁ. 1996, p.131)

Renato Ortiz descreve situação semelhante nessa questão das incompatibilidades no meio espírita entre as vertentes brancas e as de linhagem negra, ou seja, as mesas kardecistas que vieram da França na

segunda metade do século XIX, e que trabalhavam essencialmente com “espíritos evoluídos”, em contraposição às manifestações de “eguns” (espíritos) de negros e índios, comuns nas vertentes bantos.²⁶ “O Espiritismo adquire um caráter de consolo dos sofrimentos e moléstias; é sob essa forma lenitiva que ele penetra nas classes baixas da sociedade, onde se associa a outras práticas mágicas”. (ORTIZ, op.cit. p.41) Obviamente que essa nova importação religiosa refletirá diretamente nos cultos afro-brasileiros.

Segundo o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.106), a umbanda, com sua organização dentro dos padrões do culto que é hoje, começou entre as décadas de 1920 e 1930 a partir da mistura de elementos afro-brasileiros e espíritas feita por kardecistas de classe média, simultaneamente no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul. Aquela manifestação preconceituosa contra um preto-velho e um índio que “baixou” em uma mesa espírita e imediatamente foram expulsos e que, conseqüentemente, levou o médium Zélio Fernandino de Moraes a fundar a “Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade”, é um episódio que, segundo o pesquisador, possibilita o entendimento da estrutura e dos princípios que formaram essa nova religião. A antropóloga Diana Brown, pesquisadora da umbanda, descreve:

Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...] Muitos integrantes desse grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos

²⁶ Sabe-se que Benjamin Figueiredo, contador, neto de franceses, foi um dos primeiros kardecistas a iniciar o movimento de empretecimento do espiritismo. A avó trouxe o kardecismo da França, o que fez com que ele iniciasse sua vida religiosa “trabalhando na mesa”. Acontece no entanto que Benjamin recebe o espírito do Caboclo Mirim, índio brasileiro, o que o impossibilita de continuar seu trabalho com os kardecistas, que recusam esse gênero de espírito por considerá-lo por demais impuro para desenvolver o progresso da humanidade. Ele abandona pois a mesa e funda, em 1924, a Tenda Espírita Mirim, no Rio de Janeiro. Nesse novo centro, sob a orientação do Caboclo Mirim, ele poderá praticar a caridade de forma mais brasileira, isto é, próxima das camadas baixas da população. (ORTIZ, 1988. p.41)

kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareciam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica de clientes. (BROWN, 1985, p. 11)

Bastide analisa o espiritismo sob a ótica da função social, apontando que ele corresponde “a certas necessidades das classes proletárias e deserdadas das grandes cidades”. Ainda classifica a existência de dois espiritismos: o dos intelectuais, médicos, engenheiros, dos funcionários ou mesmo dos universitários, aquele *que se pretende científico*; e o mais divulgado, o que prega o novo evangelho de Allan Kardec.

Antes de tudo, o espiritismo responde a um desejo de saúde física e espiritual; a uma luta contra a doença e a miséria; contra as enfermidades do corpo que se cura com a ajuda da água fluídica, ou por meio das receitas ditadas pelos espíritos que atuam nos médiuns. [...] Contra, ademais, as misérias do mundo: o casal desunido, a criança abandonada, o desemprego permanente, que se explicam, e, em consequência, se justificam como uma expiação de faltas passadas, mas também desaparecem diante de passes mágicos... [...] Não só isso, mas o espírita sabe que esse mundo de dores é um mundo de passagem, e que a sua alma no astral reencontrará a felicidade. Em suma, o espiritismo foi transformado pelo meio brasileiro, meio ainda mais confiante no “curandeiro” do que no médico e que não separa o sobrenatural da natureza. (BASTIDE, 1971, p. 433)

O lamentável episódio descrito em que um caboclo e um preto velho foram rechaçados de uma mesa espírita e voltaram a se manifestar em um outro local longe das mesas kardecistas, é apenas mais uma constatação da coerência com o pensamento focado no ideal “branco” da sociedade então capitalista, ou seja, mais uma das inúmeras manifestações de preconceito dessa sociedade urbanizada e industrial que, em busca de uma identidade que a dignificasse como país independente e moderno, manifestava-se contra a

cultura negra e a favor inclusive da política do branqueamento.²⁷ O kardecismo nesse atual momento da história, contextualizado com o citado ideal de cor para o povo brasileiro, adepto da “evolução”, não admitia que espíritos de escravos ou ancestrais indígenas pudessem ter algo com o que contribuir para as pessoas que procuravam os centros em busca de auxílio de qualquer natureza. Bastide comenta que “o espiritismo de Allan Kardec aceitará muitos mulatos e muitos negros em seu seio, mas sob a condição de que eles recebam os espíritos dos brancos”. (BASTIDE,1971, p. 438)

Diante desse quadro social, podemos indagar: e o negro e os seus descendentes nesse contexto? Como manter uma identidade interligada à sua África por meio de seus candomblés e cultos numa sociedade que o transforma em homem “livre”, mas não o liberta do estigma de raça inferior? Que coloca esses cultos na ilegalidade e o proíbe de realizar uma das únicas coisas que dão significado à sua vida? Como não se marginalizar diante da concorrência desigual com o imigrante branco europeu “superior” no mercado de trabalho? E ainda: nas cidades, diante do despejo de suas moradias, vendo-se obrigado a morar na insalubridade dos cortiços e favelas engrossando a grande massa de desabrigados?

Como se viu, diferentemente da religião católica que se instituiu no Brasil com os portugueses, a formação afro-religiosa veio sendo construída paralela e clandestinamente durante toda a história. O catolicismo permaneceu absoluto até a metade do séc. XIX, período em que, devido às relevantes mudanças políticas e também à separação do Estado da Igreja, entram em terras

²⁷ A presença do branco europeu, com o tempo, também se infiltra no universo afro-brasileiro. Ortiz comenta que esta presença contribuirá para uma maior complexidade e enriquecimento da macumba: “Os procedimentos mágicos orientais e europeus começam a se integrar às práticas afro-brasileiras na medida em que podem implicar um aumento da eficácia: talismãs europeus, estrelas de David, insígnias cabalísticas, livros de astrologia, são elementos que passam a fazer parte de nosso acervo cultural mágico”. (Op.cit. p.39)

brasileiras, além dos espíritos do astral do kardecismo, os pastores evangélicos com enfáticas propostas de salvação.²⁸

A sociedade do século XX sofre rápidas e profundas transformações e a umbanda acompanha o desenvolvimento urbano industrial em comunhão com a negação de um passado em que o país era movido pela mão-de-obra negra escrava envolta em fetiches. A umbanda surge como uma espécie de “purificação” das vertentes negras fetichistas e, dos cultos afros, manteve a prática da cura e o transe mediúnico, este último um elemento central da sua realização ritualística. Seus rituais propiciavam e propiciam aos adeptos “um universo coerente para afrontar o tipo de vida da moderna sociedade”. (ORTIZ, 1999, p.54)

Essa análise também é endossada por Roger Bastide quando aponta o processo da criação da umbanda como “puramente sociológico, não obedecendo senão a causas sociais, não se explicando senão pelo contato das civilizações”. (BASTIDE, 1971, p. 449)

Para compreendermos melhor as três principais religiões envolvidas nesse trabalho, vejamos as questões que se seguem.

²⁸ A partir do séc. XIX, a igreja é liderada por um espírito clericalista que defende a uniformização das expressões do culto dentro dos moldes romanos, o que cria muitos choques e mesmo proibições com os costumes devocionais populares. Com a separação da igreja do estado, é dado aos bispos pleno controle das questões religiosas, quando é definida uma política que enfatiza a vida sacramental e a instrução religiosa, as classes populares com suas “crendices” e seu analfabetismo vistas quase com desprezo incapazes de perceber a fé cristã. [...] A romanização da igreja brasileira é mais bem assimilada pelas elites, forçando uma redefinição da participação popular, que em muitos casos se manteria teimosamente apegada às suas antigas tradições. A separação entre a igreja e o estado também permitiria a partir de fins do séc. XIX o ingresso no país de grupos protestantes, pequenas empresas de salvação que defendem o acesso dos fiéis ao texto bíblico rompendo as tradições da hierarquia católica no contato com as fontes da fé cristã, e mantendo um caráter leigo de participação em oposição ao clericalismo imposto pelos bispos reformadores. Se o povo estava acostumado a ver o catolicismo como uma decorrência direta de suas tradições culturais, todos sendo cristãos, mesmo que de segunda classe, o protestantismo oferecia uma opção religiosa que teria grande ressonância entre as camadas populares do Brasil moderno e a aceitação dos representantes do poder por sua consonância com o sentido disciplinar exigido ao trabalhador no terceiro mundo. (MOURA, 1983, p. 86)

1. Candomblé

Como vimos, os negros Africanos, vieram, conforme o período e as prioridades comerciais, trazidos de distintas regiões culturais. O fator mais recorrente e inato desse homem transformado em escravo era sua relação com o sagrado por meio das inúmeras manifestações religiosas: algo indissociável de suas vidas. Com isso, em terras brasileiras, procuraram recriar essa relação com suas divindades e ancestrais. Das primeiras manifestações em terras brasileiras daquilo que se transformaria em algo mais próximo às manifestações africanas, estão os *batuques*²⁹. Existem documentos que apontam, desde o começo da colônia, reuniões musicais dos negros cuja base era a percussão. Tanto as de cunho religioso ou mesmo as realizadas nas horas de folga, ambas foram denominadas genericamente pelos portugueses com o citado nome de *batuques*. Com o passar do tempo, viria a registro um outro nome, sinônimo do anterior, destinado às cerimônias religiosas: o *calundu*, ou *calundus*, termo de origem *bantu*, que quer dizer “divindade secundária responsável pelo destino de cada pessoa”. (Cordeiro da Matta Apud TINHORÃO, 1988, p. 31)

Outro importante documento, datado da virada do século XVII para o XVIII, está no *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira. Conta ele que, ao hospedar-se na casa de um proprietário do Recôncavo baiano, presenciou horrorizado e insone as ruidosas manifestações musicais dos negros durante toda a noite. Ao indagar o proprietário, soube que se tratava de *Calundus*, e então registrou a seguinte resposta:

São uns folguedos, ou adivinhações que dizem esses pretos que costumam fazer em suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias cousas; como as

²⁹ “Batuque” é a religião afro-brasileira que predomina no Rio Grande do Sul. Segundo as informações do site “Ilê Oxum Docô” da Sociedade Beneficente Cultural Africana, de Porto Alegre, “o negro aparece no Rio Grande do Sul em 1725, com a frota de João Magalhães, vinda por terra. Porém oficialmente a presença negra, no território gaúcho, data de 1737, quando o Brigadeiro José da Silva Paes se estabelece na Barra erigindo o Presídio Jesus, Maria e José, marco inicial da nossa colonização. Durante muitos anos esta região, distante e hostil, denominada Continente, foi usada como ameaça contra os escravos rebeldes ou preguiçosos do centro do Brasil, sendo estes enviados para este local, considerado por eles como pior que o inferno, um autêntico degredo na solidão verde do pampa. [...] é na religiosidade popular que se encontra a cultura negra mais decisivamente. Desde o século passado, nota-se a existência de cultos negros em Porto Alegre com terreiros de batuque, que se proliferaram e hoje somam mais de 50.000 casas de Batuque em todo o Estado”. (<http://www.oxum.com.br/site/batuque2.asp>)

doenças de que procedem; e para adivinharem algumas cousas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para outras cousas. (Apud TINHORÃO, 1988, p.37).

O depoimento de Nunes Pereira registra a associação dos batuques (calundus) aos cultos religiosos afro-brasileiros desse período. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.43) afirma que, até o século XVIII, os calundus foram a forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo as casas de candomblé do século XIX e os atuais terreiros de candomblé.

O candomblé é uma religião que, por ser mais próxima da fidelidade aos cultos africanos, é considerada mais “primitiva” (no sentido de ser mais próxima das origens). Como foi recriada no Brasil, sofreu, como qualquer elemento cultural transplantado, adaptações. Em seus rituais secretos são utilizados uma grande variedade culinária dedicada aos orixás e os imprescindíveis sacrifícios de animais³⁰, visando principalmente a utilização do sangue³¹ como oferendas aos deuses.

Os candomblés pertencem a nações diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje, nagô, queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma, pelos cânticos, pelas vestes litúrgicas,

³⁰ Oferendas e sacrifícios são descritos nas mais diversas culturas de todo o mundo. Podemos comprovar tais episódios relatados nos grandes livros sagrados da humanidade, inclusive na bíblia cristã. Podemos lembrar que o principal culto católico cristão, a missa, o ápice é justamente o momento no qual simbolicamente, os fiéis comungam o corpo e o sangue de Jesus. “Tomais e comei todos vós, este é o meu corpo que é dado por vós”. O antropólogo Edmundo Leach analisa o sacrifício de animais primeiramente apontando a perspectiva da existência de dois mundos, ou seja, o mundo onde habitam os homens mortais e o “outro mundo”, local dos deuses imortais cuja existência é atemporal. Nessa perspectiva, o ato religioso acontece objetivando estabelecer uma ponte entre esses dois mundos. Dentre as várias possibilidades rituais, estão os sacrifícios de animais e o uso do sangue. “Há uma idéia de que uma oferenda sacrificial feita aos deuses pode ser um presente, um tributo ou uma multa. [...] O ato expressa o princípio da reciprocidade. Se os deuses recebem presentes, têm a obrigação de retribuir ao homem”. (LEACH, 1976, p.118) Nessa relação de existência dos dois mundos (carnal e espiritual), Leach diz que “para se fazer uma oferenda a um ser do Outro Mundo, terá de se enviar a ‘alma’, isto é, a essência metafísica da oferenda, pela mesma via por que surgiu a alma de um morto. A oferenda deve ser morta, para que se separem a essência metafísica e o corpo material”. (Idem, Ibidem)

³¹ “Teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a ‘barbárie’ ou o ‘caráter supersticioso’ da religião africana. [...] O objeto do sacrifício, que é sempre um animal, muda conforme o deus ao qual é oferecido: trata-se, conforme a terminologia tradicional, ora de um ‘animal de duas patas’, ora de um ‘animal de quatro patas’, isto é, galinha, pombo, bode, carneiro, etc. O sexo do animal sacrificado deve ser o mesmo da divindade que recebe o sangue derramado; e o modo de matar varia igualmente segundo os casos. [...] Na verdade não se trata de um único sacrifício, mas de dois, pois qualquer que seja o deus adorado, Exu deve ser o primeiro servido”. (BASTIDE, 2005, p. 32)

algumas vezes pelo nome das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto de seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos. É porém evidente que os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos. (BASTIDE, 2000, p.29)

No *site* oficial do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Afonjá, localizado em Salvador e um dos mais tradicionais e antigos do Brasil, encontramos o seguinte comentário:

A palavra candomblé é sinônimo de religião africana. Sempre foi e é usada ainda neste sentido. No meio dos objetos traficados (os escravos) havia jóias raras: Babalorixás e Iyalorixás. Estes sacerdotes, inteiros nas suas crenças, criaram a África no Brasil. Esta mágica, esta organização reestruturante só é possível de ser entendida se pensarmos no que é a iniciação, todo processo que implica e estabelece. A cana de açúcar do Senhor de Engenho era plantada por laôs recém saídos das camarinhas, dos roncós. A força se espalhou, o axé cresceu e apareceu na sociedade sob a forma dos terreiros de candomblé.³²

Reginaldo Prandi nos diz essa religião que ela possui como eixo central o rito e, com ele, as fórmulas de repetição, “pouco importando as diferenças entre o bem e o mal no sentido cristão”. Nele, as relações entre os orixás e os seres humanos que deles descendem devem ser administradas por meio de oferendas que visam estabelecer um equilíbrio afim de evitar doenças, morte, perdas afetivas e toda uma gama de problemas que levam os humanos à infelicidade. (PRANDI, 1995, p.22)

Segundo o candomblé, cada pessoa pertence a um deus determinado, que é o senhor de sua cabeça e mente de quem herda características físicas e de personalidade. É prerrogativa religiosa do pai ou mãe-de-santo descobrir essa origem mítica através do jogo de búzios. (Idem, *Ibidem*, p.17)

O antropólogo Ari Pedro Oro também comenta que o candomblé, enquanto religião, foi “a primeira modalidade afro-brasileira³³ a se estruturar na

³² (<http://www.geocities.com/ileaxeopoafonja/>)

³³ “A expressão ‘religiões afro-brasileiras’, cobre uma variedade de cultos organizados no Brasil e podem ser condensados, segundo um modelo ideal-típico, em diferentes expressões ritualísticas. Uma delas cultua os orixás africanos (nagô) e privilegia os elementos mitológicos, simbólicos, lingüísticos, doutrinários e ritualísticos das tradições banto e especialmente nagô.

Bahia, no princípio do século passado [XIX], freqüentado então por escravos e seus descendentes”. Com isso, estendeu-se para todo o Brasil, originando outras expressões religiosas que passaram a ser seguidas por grupos étnicos variados, que “representam a melhor expressão no Brasil do patrimônio religioso negro-africano”. (ORO, 1995, p. 70)

2. Espiritismo

O Espiritismo surgiu na França no século XIX e veio para o Brasil na segunda metade desse mesmo século. Nos dias de hoje, esse país possui a maior comunidade espírita do mundo. O Espiritismo sintetiza o Catolicismo “primitivo” (caridade), o Budismo (reencarnações), Darwin (evolucionismo) e credos esotéricos que estiveram em ebulição nos anos 1800. De acordo com a professora do Departamento de Antropologia Cultural da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e estudiosa do Espiritismo no Brasil, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti: “É uma religião de síntese.”

A introdução de espiritismo no Brasil se faz em 1853, através das curiosas “mesas girantes”, mas somente em 1865, com a formação de um grupo em Salvador, torna-se verdadeiramente uma religião. O primeiro movimento espírita organizado (1873), a Sociedade de Estudos Espíritas do Grupo Confúcio, no Rio de Janeiro, tem como palavra de ordem: “Sem caridade não existem verdadeiros espíritas”, o que levará à prática da homeopatia e dos passes aos doentes. (ORTIZ, 1999, p. 40)

Seu fundador, Allan Kardec (1804-1869), o codificou em cinco obras: *O Livro dos Espíritos* (1857), *O Livro dos Médiuns* (1859), *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1863), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868).

Kardec era um pedagogo que fundou na própria casa um curso gratuito de Química, Física, Anatomia e outras ciências que galvanizaram as mentes curiosas do século XIX e ajudaram a preparar o terreno para as revoluções científicas da nossa era. Kardec inclusive chegou a estudar Medicina, mas logo abandonou os planos de atuar nessa profissão. É por essa razão

Nesse grupo encontram-se o candomblé da Bahia, o xangô de Recife, o batuque do Rio Grande do Sul e a Casa de Mina do Maranhão”. (ORO, 1995, p. 70)

que, desde o início do movimento espírita, ele sempre fez questão de apresentar, com um vocabulário inspirado nas ciências, eventos como comunicação com espíritos e o movimento de objetos sem ação humana aparente. Num texto bastante famoso, o iniciador do Espiritismo explica seu método: "Apliquei a esta nova ciência, como tinha feito até então, o método de experimentação; nunca elaborei teorias preconcebidas: eu observava atentamente, comparava, deduzia as conseqüências...". A identificação explícita com o método de dedução científica foi uma tentativa de livrar o Espiritismo da pecha de irracionalidade num tempo em que a Razão era um verdadeiro dogma. E também foi - numa estratégia inversa - uma afirmação do Espiritismo como reunião de doutrinas religiosas, científicas e filosóficas para fazer frente às verdades incontestáveis da Igreja Católica. E essa, logo iria mostrar seu desagrado com a nova religião. Porque a afirmação do Espiritismo foi uma luta difícil e demorada.³⁴

Segundo sua biografia, em Paris, após um amigo contar-lhe uma série de acontecidos que julgava serem originados pela influência de espíritos, Kardec, na condição de cientista, se aprofundou no assunto. Numa das suas sessões um de seus médiuns disse-lhe que deveria reunir os muitos ensinamentos e conclusões dos últimos séculos numa doutrina que propagasse os ideais de Cristo e abrandasse os corações dos homens. Depois desse fato, Kardec começou a trabalhar na síntese que gerou o Espiritismo. Desde seu nascimento na França, buscou não apenas um status de religião, mas também de ciência e de filosofia. "Ou seja: uma fé e uma doutrina cujas manifestações - contato com espíritos, regressões a vidas passadas e textos psicografados - poderiam ser comprovadas através do método dedutivo herdado da ciência". (Idem, Ibidem)

De acordo com o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005, p.107 e 108), estão entre as principais bases doutrinárias do Kardecismo:

- Existência de um Deus criador, onipotente e onipresente (o mesmo da tradição judaico-cristã), porém muito distante dos homens. Mais próximos destes estão os "guias" (espíritos dos mortos, "desencarnados") cuja missão é ajudar os homens a evoluir através da prática da caridade, do bem e do amor aos semelhantes.

³⁴ http://super.abril.com.br/superarquivo/2002/conteudo_120733.shtml

- Reencarnação - os espíritos passariam por sucessivas reencarnações aos longo das quais, dotados de livre-arbítrio, poderiam evoluir através da prática do bem, ou regredir cedendo aos vícios do corpo material.
- Lei do “carma” – (de inspiração hinduísta) – a cada reencarnação na terra, os espíritos colhem os frutos das boas ações praticadas no passado ou pagam pelas más. De acordo com essas ações é que eles se tornam espíritos “de luz” ou “das trevas”.
- Mediunidade – considerada uma qualidade inata e necessária ao homem em seu processo de evolução espiritual. Cabe à religião, portanto, promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato com o mundo dos desencarnados.
- Racionalidade – caracteriza-se pela aplicação dos métodos e explicações científicas no entendimento dos fenômenos sobrenaturais – um discurso racional e religioso.
- O transe – um estado, normalmente de inconsciência que o médium atinge ao ser incorporado por uma entidade para que a mesma se coloque à disposição de ajudar àqueles que a procuram.

Também fazem parte dos conceitos dessa religião: ³⁵

- Céu, inferno e diabo virtualmente não existem no horizonte espírita. Isso porque o Bem e o Mal podem estar dentro de cada um, sem que haja necessidade de sua localização.
- Pluralidade dos Mundos Habitados: a Terra não é o único planeta com vida inteligente.
- Definição do homem sob três elementos: espírito ("essência imortal"), corpo ("invólucro material") e perispírito ("corpo" que reveste o espírito).

3. Umbanda

Apesar de a umbanda ter uma complexidade e possuir “linhas”, ou seja, vertentes distintas dentro de uma mesma religião, nela é possível, generalizadamente, uma série de conceitos básicos. Vejamos, sucintamente, alguns de seus princípios centrais. No *site* ³⁶do “Templo de Umbanda Teu Lar”, o Babalorixá Carlos C. Paes descreve :

A umbanda crê:

³⁵ Idem, Ibidem

³⁶ <http://umbanda.sites.uol.com.br/frame.htm>

- Na existência de um Deus, Único, incognoscível, Criador, Onipresente, origem de todas as vibrações;
- na existência de Jesus, o Cristo, chamado de “Oxalá”;
- na existência de vibrações no Universo por meio dos Orixás;
- na existência de entidades espirituais;
- na existência de planos espirituais de evolução;
- na existência do espírito, sobrevivendo ao corpo físico do homem, em caminho de evolução e buscando aperfeiçoamento;
- na reencarnação e na lei cármica de causa e efeito;
- na prática da mediunidade sob as mais variadas apresentações, tipos e modalidades;
- na prática da caridade material e espiritual como meio de evolução;
- na crença de que o homem vive num campo de vibrações que influem em sua vida e que essas vibrações podem ser manipuladas quer para o seu próprio bem ou para o seu próprio mal.

A umbanda também carrega em sua estrutura a característica da possibilidade de mudança de acordo com as regras que ela traça para si. Os terreiros possuem particularidades que, apesar dos preceitos e normas gerais de sua religião, não são impeditivos de uma impressão digital nos rituais ou formas de culto. É, segundo Renato Ortiz, por não ser messiânica, “fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada”. (1999, p.32)

Vejamos também o quadro das diferenças ritualísticas entre o candomblé e a umbanda extraído do livro *Candomblé e Umbanda*. (SILVA, 2005, p. 126, 127)

CANDOMBLÉ	UMBANDA
Panteão	
Predomínio de um número menor de categorias de entidades circunscritas aos deuses de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espíritos infantis) e eventualmente caboclos.	Predomínio de um número maior de categorias de entidades agrupadas por linhas ou falanges (orixás, caboclos, pretos velhos, erês, exus, pombagiras, ciganos, marinheiros, Zé-Pilinha, baianos, etc.
Finalidade do culto às divindades	
Serem louvados através dos rituais privados e festas públicas nas quais os deuses incorporam nos adeptos, fortalecendo os vínculos que os unem e potencializando o axé (energia mítica) que protege e beneficia os membros do terreiro.	Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, à mais alta, representada pelos Orixás) que, quando incorporam nos adeptos, geralmente o fazem para trabalhar receitando passe e atendendo ao público.
Concepção e finalidade do transe	
Declarado inconsciente e legitimamente aceito somente após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.	Declarado semiconsciente e permitido para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel.
Iniciação	
Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período; raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.	Existe mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; camarinha: segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatória) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizado na cachoeira, no mar ou através de entregas de oferendas na mata.
Processos divinatórios: Modos de comunicação com os deuses	
Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai-de-santo sem necessidade do transe, que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.	Predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão “passes” ou receitam trabalhos.

Hierarquia religiosa	
Estabelecida a partir do tempo de iniciação e da indicação dos adeptos para ocuparem os cargos religiosos. Fundamental na organização sócio-religiosa do grupo.	Estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias. Importância da ordem burocrática.
Música Ritual	
Predomínio de cantigas contendo expressões (ou mesmo toda cantada em língua afro) de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciados do sexo masculino que não entram em transe)	Predomínio de pontos cantados em português, acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos por adeptos de ambos os sexos.
Dança Ritual	
Formação obrigatória da “roda de santo” (disposição dos adeptos na forma circular, dançando em sentido anti-horário). Predomínio de expressões coreográficas preestabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.	Não obrigatoriedade da formação da “roda de santo”. Disposição dos adeptos em filas paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.

CAPÍTULO IV TERREIRO MÁRTIR DE SÃO SEBASTIÃO



“Um dia Pai Joaquim de Angola baixou no terreiro no corpo do finado ‘Seu João’ e falou: ‘Ó meu fí, vóis zuncê, vai pô um nome na casa’. E aí meu pai falou: ‘Que nome meu véio?’ ‘Põe: Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião’. ‘Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião... Então tá bão, vai ficar esse nome aí mesmo!’ Então começou o terreiro e quem deu o nome foi Pai Joaquim de Angola”. (Extraído da entrevista de Willian de Xangô - documentário anexo)

SÃO SEBASTIÃO



São Sebastião teria nascido em Milão, na Itália, conforme relatos de Santo Ambrósio e Santo Agostinho, mas há a versão de que nasceu em Narbone, na Gália, em 250 d.C., tendo ingressado na carreira militar aos 19 anos. Impressionado com a bravura do jovem soldado, o imperador Diocleciano o nomeou chefe da primeira corte pretoriana. O tirano, porém, sente-se traído quando descobre que São Sebastião propagava a fé cristã em Roma e o condena à morte. Diante da guarda, o santo foi despido, amarrado a um tronco e atingido por flechas, sendo abandonado para morrer. Por milagre, resiste aos ferimentos. Irene, viúva de Castulo, também martirizado, vai ao local para remover e sepultar o corpo de São Sebastião. Encontra-o ainda vivo e o esconde em sua casa. Restabelecido o santo retoma sua luta e apresenta-se ao imperador, censurando-o pelas injustiças contra os cristãos e pedindo que deixe de persegui-los. Alheio ao discurso, Diocleciano ordena a sua execução por bastonamento e golpes de bolas de

chumbo em 20 de janeiro de 288 d.C., aos 38 anos. Para evitar que fosse venerado pelos cristãos, o cadáver é jogado na Cloaca Máxima, esgoto público de Roma. Uma piedosa mulher, Santa Luciana, sepultou-o nas catacumbas. Assim aconteceu no ano de 287. Mais tarde, no ano de 680, suas relíquias foram solenemente transportados para uma basílica construída pelo Imperador Constantino, e onde se encontram até hoje. Naquela ocasião, Roma estava assolada por uma terrível peste, que vitimou muita gente. Entretanto, tal epidemia desapareceu a partir da hora da transladação dos restos mortais desse mártir, que é venerado como o padroeiro contra a peste, fome e guerra”. (TEIXEIRA, 2005)

De acordo com o quadro de sincretismos transcrito do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva no capítulo II, Oxóssi é sincretizado com diferentes santos em regiões distintas do Brasil. Nesse quadro, vemos que este orixá é São Sebastião no Rio de Janeiro, cidade que o tem como de padroeiro e é o berço da umbanda. Com isso, acho ponderado observar que, segundo a sacerdotisa Katiti de Oxóssi, como o próprio nome diz, este é o elo principal entre o terreiro em tela e tal divindade.

O Terreiro Mártir de São Sebastião situa-se na cidade de Aparecida de Goiânia há 18 anos. Antes funcionou por mais de 20 anos no Jardim Europa, um outro bairro da cidade. Esse terreiro havia sido escolhido como objeto de estudo com o intuito de registrar as músicas rituais (pontos cantados) dos encontros e das festas. Devido às particularidades inerentes às adaptações e concepções de Willian de Xangô, o sacerdote do centro, e principalmente pela presença de um personagem da história de Goiás nos cultos como uma ancestral à altura das entidades do terreiro, o terreiro passou a ser estudado sob essa segunda perspectiva.

Funcionando nos fundos de sua residência, o terreiro possui vários ambientes. Ao entrar pelo portão principal, percorre-se um corredor (foto nº 1) que finaliza com uma estátua do Orixá Iemanjá em tamanho humano real (foto nº 2), seguida de uma grande varanda que abriga um espaço capaz de acomodar muitos freqüentadores. Ainda nesta área, há uma pequena sala lateral perpendicular à porta de entrada principal para o terreiro: trata-se da “Cafua”³⁷ (foto nº 3) do Exu”³⁸, um espaço destinado às entidades de esquerda³⁹ e, no caso desse terreiro especificamente, ao “Seu Tranca Rua”⁴⁰, uma das entidades centrais que trabalham com Willian nessa polaridade.

³⁷ Segundo o dicionário Aurélio, CAFUA, s.f. (1) Antro, cova, caverna, esconderijo. (2) Habitação miserável. (3) Quarto escuro onde se prendiam os alunos castigados (BH). (4) Cela solitária para castigo de escravos. Nos terreiros de candomblé e umbanda, trata-se da sala das entidades de esquerda situada na entrada para o barracão principal. É um local que serve como uma espécie de morada do guardião do terreiro.

³⁸ Orixá mensageiro os homens e os deuses, é uma das figuras mais polêmicas do candomblé. Desde sua origem na África está associado ao poder de fertilização e à força transformadora das coisas. Nada se faz, portanto, sem sua permissão. Exu, quando não é solicitado diretamente, é quem conduz o pedido dos homens para os outros deuses. Entre os objetos que o representam está o ogô, instrumento de madeira esculpido em forma de pênis e adornado com cabaças e búzios que representam os testículos e o sêmem. Espírito justo, porém vingativo, Exu nada executa sem obter algo em troca e não esquece de cobrar as promessas feitas a ele. [...] A comida preferida de Exu é o galo, farofa de dendê, pimenta e cachaça. Com essas atribuições é fácil imaginar porque o culto a Exu era visto como demoníaco pela Igreja já na África e no Brasil colonial. (SILVA, 2005, p. 70) (sic)

³⁹ As entidades da umbanda organizam-se em grupos da direita e os da esquerda. Grosso modo, os da direita são, na essência, os pertencentes ao bem, e os da esquerda, aquelas do mal, geralmente os Exus e as pombas-gira. Segundo Willian de Xangô, os Exus são moldados de acordo com a personalidade do médium. Essa afirmação eu comprovei pessoalmente ao ser chamado para conversar com a entidade que incorpora em Willian chamada “Seu Tranca Rua”. Isso aconteceu logo no começo desta pesquisa. Na “cafua”, a entidade disse-me que o comportamento dele e de qualquer outro Exu é burilado pela personalidade do médium conforme sua índole.

⁴⁰ Exu Tranca-Ruas - O grandioso Exu. É o responsável pela limpeza astral dos caminhos do mundo. Todo terreiro deverá solicitar seus valorosos trabalhos antes de começar as sessões. Sendo solicitado, guardará as porteiras dos terreiros com sua falange, contra os Quiumbas (Espíritos Obsessores).



1



2



3

Guardião dos recintos onde se pratica a Alta Magia, como na Umbanda.
(<http://www.yle.iya.nom.br/yleiya/exus.html>)

Adentrando o salão principal, temos um barracão com cinco ambientes: o espaço do culto, no qual ficam todos os médiuns e o sacerdote para a realização dos trabalhos; outro, onde ficam as pessoas que vão para assistir às sessões e tomar passes ⁴¹; duas camarinhas ⁴² localizadas uma de cada lado do altar.



Por último, a “Casa das Almas”, local de acesso muito restrito e com características particulares que veremos mais detalhadamente ainda neste capítulo. No espaço principal, há um altar com várias imagens de santos, orixás e entidades. O chão é de terra batida e nele estão enterrados os assentamentos⁴³ das entidades pertencentes ao local. Bem no centro do salão

⁴¹ Os passes são uma prática utilizada principalmente nas religiões espíritas com a finalidade principal de equilibrar física e emocionalmente aqueles que o recebem. É considerado também um grande instrumento que auxilia na cura de enfermidades. Trata-se da imposição das mãos sobre o corpo do indivíduo, o que é feito normalmente sem tocá-lo. Durante a sessão, o médium transmite a outras pessoas forças consideradas benéficas para sua saúde física e espiritual.

⁴² Pequenas salas laterais ao altar onde se guardam os objetos de cultos e de onde saem os médiuns incorporados com seus Orixás.

⁴³ “Assentamento é o local onde são colocados alguns elementos com poderes mágicos, com a finalidade de criar um ponto de proteção, defesa, descarrego e irradiação. Pode ser destinado a uma só força ou poder, ou a várias. A entidade assentada, seja Orixá ou guia espiritual, utiliza esses elementos

há uma *gunda* (tronco de madeira) simbolizando, segundo as palavras do sacerdote, o centro do mundo no salão, a ancestralidade, os orixás e a resistência no sentido de uma religião que atravessou a dolorosa trajetória histórica de escravidão e sobrevive até hoje. Já no espaço dos freqüentadores, denominado “assistência”, o chão é de cerâmica e possui vários bancos de madeira para a acomodação. Uma porta lateral leva a outra área de porte médio com mais três cômodos, atrás dos quais há um grande quintal, onde, às vezes, são realizadas festas, principalmente as de Exu.

O sacerdote Willian de Xangô e seu terreiro



Willian de Xangô nasceu em Lagolândia, em 1965, filho de Geraldo Francisco de Paula e Sebastiana Lopes da Silva. Residiu nesta cidade até 1975, ano em que veio para Aparecida de Goiânia. Todo o seu aprendizado na umbanda se deve principalmente ao seu pai, com influência de sua mãe e a avó paterna, fiéis seguidores dessa religião. Paralelamente, também recebeu influências da doutrina espírita, católica e messiânica, essa última via da “Santa

ativando-os segundo as necessidades do terreiro, do trabalho espiritual ou dos médiuns”. (SARACENI, 2007)

Dica”⁴⁴, aquela quem realizou seu parto, foi sua madrinha e orientadora espiritual em sua cidade natal. Essa multiplicidade de influências e conceitos foi reunida formando uma vertente com particularidades que vieram a ser aplicadas em seu terreiro. “Eu acho que eu fiz uma mistura. Eu conciliei tudo ali e pus meu estilo em cima pra funcionar igual funciona aí”. (58”) Nessa “mistura”, Willian disse ter aderido também a alguns elementos do candomblé.

“[...] Eu tive uma pequena entrada no Candomblé, mas foi por minha conta. Eu que inseri o candomblé. Mas tentando puxar o santo dentro da umbanda, que é coisa rara hoje em dia, porque tem pessoas hoje em dia que acham que o santo é exclusivo do candomblé. E eu já acho que o orixá ele é universal, aonde tocar pra ele, ele vai. Então eu toco, chamo o orixá pra dentro da minha casa, com o som dos meus tambor, sem muito *iê-iê-iê*, mas tocando na técnica e eles vem dançando aqui também” (1’20”)

Disse ainda que a inserção dos orixás do candomblé em seu terreiro não raramente desperta estranheza por outros seguidores de linhas distintas da umbanda. Esses questionamentos nunca o intimidaram ou o fizeram ceder às indagações e às reivindicações do tradicionalismo. Willian nunca aceitou as limitações herméticas e divisoras entre candomblé e umbanda, e, com isso, por meio de adaptações e recriações, fundiu nos rituais elementos dessas duas religiões. Afirma que, desde a época em que seu pai era o sacerdote, cujo direcionamento era enquadrado prioritariamente dentro dos preceitos umbandistas, já havia uma certa simpatia por essa outra forma de culto e, com isso, quando assumiu seu terreiro, e após consultar seus pais e sua avó, pedindo-lhes as devidas permissões, incluiu os toques para os orixás. O primeiro santo para o qual tocou foi Xangô, seu “santo de cabeça.”⁴⁵ Desde então, passou a orientar os rituais como são nos dias de hoje.

“[...] Então isso, às vezes, causa um choque no meio da comunidade de umbanda omolocô⁴⁶ e o pessoal de candomblé, mas eu falo: “o orixá é

⁴⁴ Ver anexo e ver também o documentário “Santa Dica de Guerra e Fé”, de Márcio Venício Nunes. CULTURA marcas. 2004.

⁴⁵ É uma expressão que determina qual é exatamente o Orixá ao qual o médium pertence.

⁴⁶ 1. O Omoloko ou Omolocô (Filhos da Natureza) surge na história do movimento umbandista com o objetivo claro de responder às constantes tentativas de aproximação, que alguns procuravam fazer, da Umbanda com o Espiritismo. Omolocô cultua os Orixás, de forma similar, mas não idêntica, ao Candomblé e os Cultos Afro-brasileiros e trabalha com as entidades espirituais de pretos-velhos,

livre!” Não tem uma barreira pra ele, ele vai aonde chamar. Então aí eu fui e pus o orixá dentro da casa. Uma coisa boa que eu adotei e que na época do meu pai não tinha”. (1’52”)

Quando Willian cita “umbanda omolocô”, podemos perceber, tanto por meio das observações *in loco* quanto na literatura sobre essa vertente, que seu terreiro, como ele mesmo declara, tem uma forma de rituais e cultos que muito se assemelha aos dessa “nação”⁴⁷.

Para melhor entendermos isso, devemos lembrar que a umbanda é uma religião complexa, que lida com a comunicação entre o mundo físico e o espiritual e, nesse sistema, estão, de um lado, os médiuns e, do outro, os espíritos divididos em dois grandes grupos: os Orixás (divindades) e os *Eguns* (espíritos que evoluem através de reencarnações). Nessa relação, existe uma clara hierarquia na qual os Orixás estão no mais alto posto e os *eguns* são aqueles que trabalham na assistência aos homens. Omolocô é uma das sete nações existentes na umbanda e é considerada uma nação eclética, pois mistura elementos do candomblé à umbanda. *Omolocô* carrega a síntese dessas duas religiões e, dentre algumas nomenclaturas populares, é chamada de “umbandomblé”. Aqui, com precaução, podemos dizer que ocorre, de certa forma, uma espécie de “tradição inventada”⁴⁸ na qual preservam-se elementos históricos de raiz já sedimentados no passado em suas origens e, ao mesmo tempo que novos espaços que vão surgindo, é possível fundirem-se a eles

caboclos, crianças, exus e pomba-giras entre outras, nos moldes que a Umbanda realiza. 2. Também conhecida como Macumba, o culto omolocô “trata-se da prática do ritual dos negros escravizados, que subiram os morros e interiorizaram-se pelo antigo Distrito Federal e Estado do Rio de Janeiro, levado por grupos de negros com suas famílias ao término da escravidão. Esta prática foi muito perseguida pela polícia nas décadas de 40 e 50, até que fosse criada uma Federação para organizar e registrar os terreiros. Hoje se encontra praticamente extinto o CULTO OMOLOCÔ, bem como seus rituais de adoração aos Bacuros (Orixás), praticados na primeira metade do século passado. O antigo ritual tinha sua própria identidade, não se assemelhando em quase nada, com a Umbanda praticada nos dias de hoje”. (<http://br.geocities.com/borbaivan/>)

⁴⁷ Nação é “um agrupamento de pessoas ou seres que circundam no mesmo local, usam os mesmos trajes e falam o mesmo idioma e seguem o mesmo sistema filosófico, religioso e dogmático. Com isso a umbanda é praticada em sete nações: Kêto, Gege, nagô, Angola, Almas, Omolocô e Oriente”. (<http://br.geocities.com/umbandaracional/oque.html>)

⁴⁸ “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. (HOBSBAWN, 1984, p.9)

componentes atuais, dando uma forma na qual o todo parece tradicional. “Umbandoblé” é um termo que o próprio Willian de Xangô usou na seqüência da entrevista: “Então eles costumam falar: ‘Ah Willian então você toca umbandoblé, né?’ É umbanda misturada com candoblé. Ah eu toco tudo! Se for bom, eu tô tocando! Se for coisa boa, eu tô tocando”. (31’20”)

Conforme já dissemos, existem em algumas linhas umbanda a flexibilidade e possibilidade de adaptação ⁴⁹. Assim, em coerência com tal comentário, adaptação e recriação foram as principais características que pude observar em termos das particularidades do Terreiro Mártir de São Sebastião. Willian de Xangô preserva uma postura aberta a novos direcionamentos, aquisição ou substituição de elementos sagrados, fazendo de seu terreiro um local diferenciado. Uma de suas particularidades se dá quanto ao tempo de duração das festas, ou seja, a pontualidade é um dos critérios que ele faz questão de seguir. Sempre demonstrou muita intolerância com os eventos que não seguem o horário pré-estabelecido. Certo dia, informalmente, comentou da sua preocupação com os “afilhados” que dependem dos transportes coletivos e ainda acordam muito cedo para trabalhar. Se compararmos, isso é um grande contraste perante o candoblé, cuja relação com o tempo moderno ou ocidental já vimos no capítulo III.

No meu terreiro eu pequei num negócio aqui dentro do terreiro. O que que acontece: a maioria dos terreiros, quando os mestres trabalham, ficavam até mais ou menos até 7,8 ou até 9 da noite abrindo ainda. Eu pulei uma parte: o negão chegando, troca de roupa, pega sua vela, deita na esteira, bate cabeça e acende as velas. No ritual mais antigo, dos antigos, seria o seguinte: abre seu trabalho aí depois canta pros médiuns bater cabeça né? “*Você que é filho de pomba*⁵⁰, *você é que é filho de fé, oi bate com a cabeça e peça a ‘Zambi*⁵¹ *o que quiser*”. Eles vão bate a cabeça, acenda as velas né, e daí por diante. (40’30”)

⁴⁹ “A umbanda não constitui uma forma religiosa monolítica. Apesar de os cultos centrarem-se nos caboclos e pretos-velhos, tanto os rituais como os elementos da doutrina variam segundo as religiões e os centros dependendo da ênfase que os fiéis dão ao espiritismo, orientalismo, africanismo, etc”. (ORO, 1995, p.70)

⁵⁰ Dentro dos objetos ritualísticos da umbanda, encontra-se um giz denominado “pomba”. Esse giz serve para desenhar outro tipo de ponto, nesse caso, denominado “ponto riscado”, que, dependendo da forma e da cor serve para chamar determinada entidade ao mundo material. Segundo o pesquisador e musicista Arlindo Cardoso, a pomba é objeto permanente nos ritos Africanos mais antigos que se conhecem, fabricada com o pó extraído dos Montes Brancos Kimbanda e água que corre no Rio Divino U-Sil, é empregada em todos os ritos e cerimônias, festas, reuniões ou solenidades africanas.

⁵¹ Nome dado ao Deus supremo para os Bantos. Para os Nagô – Olorum

As entidades de M. S. Sebastião

No que se refere à presença das entidades e divindades espirituais, a umbanda trabalha com a bipolaridade “direita” e “esquerda”. Segundo Reginaldo Prandi (2003), a umbanda foi formada, ao contrário do candomblé em que o bem e o mal não são campos individuais, dentro da ideologia cristã, na qual distinguem-se esses dois eixos. Esse fato “acabou criando para si uma armadilha”, ou seja: primeiramente organizou-se povoando-a, por influência kardecista, com seus guias de caridade, os classificados como “direita”: os caboclos, pretos-velhos e outros espíritos bons. E os da “esquerda”, que “arregimentou um panteão de exus-espíritos e pombagiras, entidades que não se acanham em trabalhar para o mal quando o mal é considerado necessário”. (PRANDI, 2003). As entidades da esquerda, como vimos, são aquelas que, normalmente, são responsáveis pela prática do “mal”. Tais trabalhos não fazem parte da doutrina base da umbanda que, como mencionado, é uma religião que teve como célula formadora a prática da caridade. Paralelamente, a história testemunha que, em qualquer segmento religioso de cunho afro-brasileiro, esteve sempre presente o preconceito, por serem seus cultos associados a questões demoníacas. Logo, reverter esse rótulo, fato pelo qual pode-se responsabilizar o exu e toda a legião de entidades da esquerda, não é uma tarefa considerada fácil. Mesmo tendo essa base, a umbanda não se preservou unilateral nessas questões de polaridades, segundo Reginaldo Prandi:

Isso não impediu, no entanto, que junto à prática do bem pelas entidades do chamado panteão do bem ou da direita, surgisse, desde o início, ainda que de modo escondido, uma "face inconfessa" do culto umbandista: uma espécie de universo paralelo em que as práticas mágicas de intervenção no mundo não sofrem o constrangimento da exigência ética, em que todos os desejos podem ser atendidos. Afinal, a herança africana foi mais forte que a moralidade kardecista e impôs a idéia de que todos têm o direito de ser realizados e felizes neste mundo, acima do bem e do mal. [...] Para não integrar os exus e pombagiras no mesmo espaço das entidades da direita, em que se movimentam os praticantes do bem, a umbanda os reuniu num espaço à parte, num culto que por muitas décadas foi mantido subterrâneo, escondido e negado, a chamada quimbanda. Tipos anti-sociais e indesejáveis sim, mas excluídos não — afinal, cada um com sua espiritualidade e sua força mágica nada desprezível. A umbanda não exclui ninguém, na

busca de uma síntese para o Brasil nada pode ser deixado de fora.⁵²
(Idem, 2002)

Toda pesquisa desse trabalho é voltada para as entidades da direita. Não foi permitido filmar ou fotografar qualquer um dos trabalhos da esquerda. Tampouco os rituais dedicados a exu. Padrinho Willian, em depoimento (ver documentário anexo), demonstra preocupação com a sociedade nessa relação de exposição pública da “esquerda”, inclusive citando os diferenciais ritualísticos da época de seu pai e as mudanças por ele instituídas. Isso com a preocupação de não associar seu terreiro, ou mesmo a umbanda em geral, a algo negativo, de acordo com a função sociológica de que fala Bastide no capítulo III deste trabalho. Nos meses de junho e início de julho de 2007, foram iniciados, por meio do batismo, dois afilhados do terreiro. O batismo é o procedimento necessário para que o médium possa incorporar o orixá do qual é filho. Fui autorizado a acompanhar as três cerimônias fechadas, sendo-me permitido filmar e fotografar apenas algumas partes desse ritual. Toda parte relacionada a exu foi vetada. Willian argumentou que as práticas rituais relacionadas ao terreiro sofrem um intenso preconceito, e, caso as imagens viessem a público, isso só iria contribuir para o aumento dessa discriminação. O Terreiro Mártir de São Sebastião, assim como quaisquer outras casas de umbanda, também é povoado de entidades dessas duas extremidades, com trabalhos, festas e rituais distintos, lembrando que, essencialmente, este Terreiro não é adepto de nenhuma prática ligada ao “mal”. A esquerda existe na umbanda. Isso é um fato. Como disse Willian, as entidades de esquerda têm que ser lembradas e cultuadas, se não os trabalhos dentro dos rituais não são realizados como devem ser: “Se Exu não for lembrado logo no começo, nada dá certo nos rituais!” Ainda segundo o sacerdote, no mundo da mitologia africana, essa designação foi dada após um trato entre “o mensageiro”⁵³ e Zambi (o Deus supremo).

A esquerda existe de forma que claramente podemos identificar os reflexos da estrutura histórica e política da formação da umbanda no Brasil. No

⁵² Extraído do artigo “A dança dos Caboclos” de Reginaldo Prandi publicado em sua home page: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>

⁵³ Como é conhecido Exu no panteão dos orixás. É ele quem leva as oferendas e todos os problemas aos outros orixás.

momento em que os negros de diversos lugares do país migram para o Rio de Janeiro, juntando-se aos demais que ali em grande número habitavam, como já descrevemos no capítulo II, contribuindo para a formação das favelas nos morros, lá, num misto de credos de vertentes africanas e constantes adaptações, o espiritismo, segundo Renato Ortiz, *passa a adquirir um caráter de consolo dos sofrimentos e moléstias*. Com isso, sob esse formato, ao penetrar nas classes baixas da sociedade, associa-se a outras práticas mágicas (1999, p. 41). Uma vez que a marginalidade social era um fato, diante da miséria algumas questões éticas foram colocadas à prova frente ao instinto de sobrevivência. Sendo então uma religião ligada às práticas da magia, na maioria das vezes a sobrevivência falou mais alto e a “esquerda” foi acionada de forma a agir de acordo com sua índole obscura. Reiterando: o Terreiro Mártir de São Sebastião lida com a esquerda de forma a cumprir as obrigações ritualísticas que ela exige, firmadas por um contrato em que a história e a mitologia são os grandes fiadores.

Quanto à mitologia africana, Willian, na entrevista concedida no dia 30 de maio de 2007, descreveu um dos mitos de Exu que justifica o motivo pelo qual esse orixá é cultuado em primeiro lugar nos trabalhos da umbanda.

Tudo começou por causa dum fato acontecido. O Exu detém muito poderes. Então ele detinha o poder de adivinhação. Quando um Orixá queria saber de alguma coisa que ia acontecer, ele ia no Exu. [...] Veio Exu, o que vai acontecer ali tal hora? Aí o Exu fazia bico doce, ah..,amanhã que eu te falo. E aquilo foi irritando os orixás, tudo por causa que tinha que chegar lá e pedir pros Exus. Tá certo não! Tem que pagar ele em tudo! Aí Oxum, uma das mais belas Orixás, chegou e falou até *Exu Obará*, que é o rei praticamente dos Exus, e seduziu o Exu e deitou com Exu, e, num momento de amor e tudo, Exu revela pra ela o segredo das adivinhações, mas que ela não revelasse pra ninguém. “Não, num vou contar pra ninguém!” Quando ela largou Exu na cama, ela foi embora, espalhou pras filhas, e as filhas espalhou pros filhos, e tá isso aí no mundo agora. Ouve um conflito muito grande. Quando os Exu viu o líder, se sentiram traídos pela questão. Quando chegou até os Orixá de um lado, Exu de outro e ali Ogum intermediou um meio termo: “Não, invés de guerra, vamos conversar, o que vocês quer em troca?” Aí, eles pediram que em todas as festas no terreiro, que ele comesse primeiro. Então todas as festas, a primeira vela é dele, a primeira comida é dele, tudo primeiro é dele. Se ele não tiver de acordo os trabalho não funciona como do jeito que ele não deixa. Eles não deixa, ele começa, passa na frente da casa de...entra na

troquera...tem dois de cada lado, tem que saudar eles também pra depois passar pra dentro. Depois você acende a vela pro santo, primeiro é eles. Então são entidades que têm que ser cultuadas da forma que precisa, certinho, porque, se não tiver direito, eles bagunça tudo. Bagunça. Essa energia que você sente na hora dos trabalhos, se eles bagunçar, você num sente elas e cega a gente, cê num vê mais nada no terreiro, num sente nada, num vê nada, então tudo deles, e é simples.é muito simples, na abertura, eu canto pra Exu primeiro. (48'53")

No caso das principais entidades de esquerda, Willian é o “cavalo”⁵⁴ de “Seu Tranca Rua”, “Zé Pilintra” e “Tatá Caveira”. Na direita, destacam-se o Preto-velho Pai João Carreiro; o Marinheiro Zé Pretinho; Caboclo Folha Seca; os Orixás Xangô e Obaluaiê. Segundo sua esposa Katiti de Oxóssi, os sacerdotes podem receber vários outros orixás em casos especiais, fato que pude comprovar na última festa do ano, dia 1 de dezembro de 2007, na qual uma afilhada do terreiro, que é filha de lansã e que, normalmente, “dá passagem pro santo” (permitir que o Orixá a incorpore) nos dias de festa, desta vez estava impossibilitada por estar grávida. Então a sacerdotisa, que é filha de Oxóssi, cumpriu esse papel, “dando passagem” a lansã e dançando na gira.⁵⁵

Apesar de ser um médium de incorporação, não é corriqueiro ver Willian incorporando nos dias de trabalho, pois, normalmente, está à frente de todos, apenas conduzindo os rituais e, só em casos excepcionais, “recebe” alguma entidade. Ele faz questão de, na medida do possível, deixar a incorporação apenas para seus médiuns. Alegou-me que, normalmente, quando o sacerdote incorpora, as atenções ficam todas canalizadas para ele, deixando os afilhados em segundo plano. Com isso, prefere que os trabalhos de incorporação sejam desempenhados por seus médiuns para que os mesmos tenham melhor desenvolvimento. A incorporação de Willian está mais vinculada aos atendimentos particulares, salvo algumas exceções, como já dito.

⁵⁴ Designação que se dá ao médium que recebe (incorpora) uma entidade.

⁵⁵ Ver imagens no documentário anexo

As divindades e as festas no terreiro

Apesar de, do grande panteão, apenas alguns Orixás freqüentarem atualmente o terreiro, Willian diz que seu centro está aberto a todas essas divindades. Mas, para isso, é necessário um preparo criterioso com o médium, para que seja possível a vinda de um novo orixá e nele se manifestar.

[...] até mesmo desses Orixás que não estão mais no Brasil e chegar um filho aqui, e tiver que fazer os preparos, vamos preparar esse filho! Vai demorar um pouquinho, mas vamos preparar ele. Eu falo batizar, porque esse negócio de “fazer o santo” tem que ser esquecido. Porque o santo já vem feito. A gente vai moldar a energia no filho. Colocar nele e falar: “olha você vai cuidar assim, assim e assim! (27’10”)

Nas festas de M. S. Sebastião, independentemente do dia específico do Orixá festejado, é comum saírem da camarinha, para dançar, vários outros orixás. Nesse terreiro, especificamente, registrei a presença dos orixás masculinos: Oxalá, Oxóssi, Ogum, Obaluaiê e Xangô; os femininos foram: Iansã, Oxum e Iemanjá.⁵⁶

Normalmente, são realizadas nove festas durante o ano, todas com datas aproximadas da original e redirecionadas ao sábado - uma forma de facilitar para a comunidade que, por causa dos preparativos (decoreção do terreiro e feitura das comidas), deve ter mais tempo para se dedicar aos trabalhos. Exceção é a de 31 de dezembro (“Lavagem de Cabeça”) por ser o último dia do ano. São elas:

- Janeiro – Oxóssi;
- Abril – Ogum e Cosme e Damião (crianças);
- Maio – Pretos-Velhos; Almas;
- Junho – Xangô;
- Setembro – Cosme e Damião (crianças);
- Outubro – Oxum;
- Novembro - Obaluaiê;
- Dezembro – Festa com todos os Orixás (confraternização);
- Dia 31 – “Lavagem de Cabeça”.

⁵⁶ Ver documentário anexo

A música no terreiro: *pontos cantados*

O universo musical na umbanda é vastíssimo. Existem, além dos *pontos riscados*⁵⁷, os *cantados*⁵⁸ para as entidades e divindades pertencentes aos centros. Com isso, do início ao fim da sessão, são cantadas músicas não só para esse mundo da espiritualidade, mas também para todas as ocasiões que ali se manifestam. Canta-se para iniciar a sessão, para “defumar”⁵⁹ o ambiente, para saudar os Orixás, para professar a fé, canta-se o Hino da Umbanda para abrir as sessões, enfim, a música é o elemento condutor e o “combustível” dessa manifestação religiosa.

Segundo Alex de Oxóssi⁶⁰ os pontos cantados se subdividem como se segue.

- 1) Pontos de Louvação - Geralmente no início da sessão, quando são homenageados todos os Orixás e as linhas auxiliares que trabalham na umbanda, inclusive os guias chefes do terreiro.
- 2) Pontos de Segurança - Geralmente logo após a abertura seguem-se os pontos de firmeza e segurança, isto é, pontos que chamam as entidades incumbidas da segurança espiritual dos médiuns e terreiros.
- 3) Pontos de Chamada - São aqueles que iniciam logo após a segurança. São a chamada da falange que vai trabalhar naquela Gira. Ex: Caboclos, Pretos Velhos, Crianças, Exus.

⁵⁷ Segundo o Pai Alexandre Falasco, do Centro de Umbanda O BARRACÃO DE PAI JOSÉ DE ARUANDA, os Pontos Riscados são desenhos feitos pelas Entidades incorporadas em seus médiuns e possuem função mágica, podendo ter diversos significados diferentes. Cada entidade, porém, possui um ponto de identificação e vários outros pontos para suas magias e mirongas. O primeiro pode ser mostrado sem maiores restrições, como costumeiramente vemos nos nomes das casas de Umbanda e em livros, já os outros são secretos e só a entidade possui seus segredos. (<http://www.girasdeumbanda.com.br/pontosriscados.asp>)

⁵⁸ São chamadas de “pontos cantados” as músicas dedicadas às entidades espirituais. Existem os chamados “pontos de raiz”, que são aqueles ensinados pelas próprias entidades. Há também os pontos compostos por compositores dos terreiros. Existe um repertório enorme dedicado às entidades.

⁵⁹ A defumação é um procedimento considerado essencial para qualquer trabalho num terreiro de Umbanda. A ela são atribuídos os poderes de limpar qualquer tipo de carga energética vinda de possíveis espíritos ali presentes ou mesmo do pensamento e das emoções característicos dos problemas do dia-a-dia trazidos pelos indivíduos. A defumação é, na verdade, uma espécie de limpeza que prepara o ambiente para que sejam realizados os trabalhos espirituais. “[...] deve ser feita com ervas escolhidas, colhidas na lua certa e sempre devem ser queimadas em braseiro de barro, já que o braseiro de metal anula a força contida nas ervas. [...] Uma boa defumação pode ser feita com cravo, canela em pau e erva-doce, sendo ótima para a manutenção e desagregação de cargas no ambiente do terreiro ou em sua residência, sendo que a defumação deve ser sempre efetuada dos fundos para a frente da casa, acompanhada de um ponto cantado adequado à situação”. (<http://www.geocities.com/Heartland/Valley/5185/artigos1.htm>)

⁶⁰ <http://umbanda.wordpress.com/2006/12/28/pontos-cantados-2/>

- 4) Pontos de Trabalho - São pontos especiais cantados durante a sessão para trabalhos específicos, como, por exemplo, o descarrego de alguma pessoa.
- 5) Pontos de Partida - São aqueles que, após os trabalhos da noite, chamam a falange que trabalhou para partir.
- 6) Pontos de Encerramento da Gira - São os de agradecimento a Deus e aos protetores do terreiro pelos trabalhos decorridos, pedindo paz no terreiro e proteção.

[...] Eu tenho por mim que cada ponto cantado é uma oração”. (7’01”)
[...] “É a base maior que eu acho que tem no terreiro. É essa energia que eu deixo correr livre e o tipo de cantar os pontos que eu acho que vibra mais pra chamar as entidades. Eu costumava falar pros meus meninos, que nossa entidade expressa alegria, desce dançando. A gente canta pra eles e eles descem dançando, sorri pra gente. Igual os santo...você num toca nos santos da igreja católica. Mas os nossos orixás eles baixam e você toca neles, tão ali dançando pra você, né? Então eu acho que tudo é ritmo, tudo tá ligado uma coisa na outra. Então é por isso que eu gosto dos tambor! (35’23”)

Como vimos, a umbanda é uma religião brasileira, tanto que, diferentemente do candomblé, os *pontos* são cantados em português, e, mesmo tendo vertentes de cultos distintos, todos têm ascendências afro, fato que pudemos comprovar ao ouvirmos alguns termos em língua africana, principalmente o iorubá (o povo dos orixás). A junção desses dois elementos lingüísticos traz a evidência de um sincretismo arraigado nas letras, quando se refere ao orixá africano e, paralelamente, a um santo católico.

E aí, pra cada situação, um ponto. Por exemplo, tem os pontos de demanda, pontos de louvação. Pontos de demanda geralmente tudo tá envolvido Ogum: *‘Eu tenho sete espadas pra me defender,/ eu tenho Ogum em minha companhia,/ Ogum é meu pai,/ Ogum é meu guia,/ Ogum é meu pai,/ é filho da virgem Maria’*. Todo ponto de Umbanda você vai notar que ele é sempre cruzado, ele é sempre cruzado. Chama cruzado assim, invoca uma energia chamando a outra. Por exemplo, invoca *Ogum* chamando a Virgem Maria, que é uma das santas nossas mais respeitadas dentro da umbanda. Ela tá sincretizada com Iemanjá, praticamente, ou com *Naná* também, em alguns segmentos. Então, cada ponto, por exemplo, o pai quer pedir uma defesa pro filho, ele ia benzendo e cantava assim: *‘Com a espada de S. Jorge,/ segura em minha mão,/ faço guerra contra o mal,/ pra ver quem vê meu irmão’*. Pra queimar a pólvora, o fogo é vivo. Nós respeitamos muito o fogo dentro da umbanda, porque o fogo era vivo. Então a gente faz o risco de pólvora, canta e aí a gente agacha, pede licença pra queimar e canta assim: *‘Só bota fogo quem pode bota,/ meu ponto segura na fé de Oxalá’*. Eu pondo fogo e quando a fumaça tá levando as energia

negativa né, aí deixa eu ver qual é o ponto melhor... é o mesma da coruja '*Coruja da meia-noite,/ coisa ruim já foi embora,/ cuja mãe já foi embora,/ já foi embora,/ coisa ruim já foi embora. Eu pedi força ao meu santo,/ feiticeiro não gostou,/ desmanchei os sete nó,/ a minha vida melhorou*'. E aí vai indo. (42'05")

Willian descreveu também um hábito comum estabelecido entre os pais-de-santo quando se visitam nos terreiros. Nesses encontros, o principal quesito para possíveis intercâmbios está na avaliação dos pontos cantados. Esse costume, segundo Willian, é algo que está se perdendo, mas que ele próprio ainda mantém.

Então, cada situação, cada ponto... Tinha ponto de chegada, quando um terreiro visitava o outro. Isso na verdade se perdeu, porque, infelizmente, os pais-de-santo hoje em dia num visita um ao outro, porque têm medo de demanda. Isso é bobeira, né? Então, muita coisa se perdeu, mas uma das coisa importante que num se perdeu, num sei se você notou, mas tem uma toalha amarrada na cintura. Quando eu vou fazer alguma visita num terreiro, eu levo uma no pescoço. Aí, se eu achar interessante, gostar daquele sacerdote, achar esse cara toca bem, canta bem, vou levar ele pra sambar comigo lá no terreiro. Eu pego a toalha dou pra ele e, de qualquer forma, ele tem que vir devolver ela pra mim. Ele vem aqui, aí eu tô convidando ele pra vim, ele chega, reúne aí, meus *ogãs* passa, os *ogã* dele entra, são visita, então eles cantam, nós dança. Se eu for no terreiro deles, eu canto, eles dança. Daí, com o passar dos pontos, ali entra todo mundo e faz uma festa só. (44'00")

O sacerdote também relatou que, muitos dos *pontos* ele aprendeu no convívio com seu pai desde criança, uma herança da tradição oral. Hoje em dia, a acessibilidade ao enorme repertório dos *pontos* é muito fácil. A preservação da memória tem sido amplamente respaldada pela *internet*, a discografia não é algo que podemos classificar como escassa e a catalogação tornou-se uma prática muito comum. Indagando alguns freqüentadores de outros terreiros da região ou mesmo da Federação de Umbanda e Candomblé de Goiânia, pude constatar que existe a prática desses registros e pude observar também a reincidência de diversos *pontos cantados* em vários terreiros. Conforme a vertente ritualística da umbanda, a forma de cantar tem diferenças melódicas e rítmicas consideráveis. Presenciei que vários dos *pontos* registrados no terreiro central desta pesquisa são cantados em outros (no caso, em mais três terreiros visitados) sem o acompanhamento dos

atabaques. Estabelecendo uma comparação em termos musicais, posso afirmar que se aproximam muito das tradicionais ladainhas e das formas de cantar em procissões ou novenas católicas, algo absolutamente distante dos toques africanos e, ao que tudo indica, uma herança da citada religião cristã que, historicamente, ronda tais cultos.

Do repertório musical umbandista, focalizei para a presente pesquisa apenas os *pontos* dedicados às duas das mais importantes entidades dessa religião: caboclos e pretos-velhos - principais expoentes da célula inicial formadora do povo brasileiro (o índio e o negro). Com isso, as afirmações sobre a reincidência musical entre terreiros foram feitas somente a partir da comparação dos pontos destinados a estas duas entidades. Nesse território musical, predomina uma relativa tendência à padronização no que se refere à limitação de cantarem apenas alguns *pontos*, não sendo uma tarefa muito fácil achar algo que poderíamos classificar como raro, fato alertado por Willian de Xangô: “Muitos dos pontos nossos caíram no esquecimento. Muita coisa nossa caiu no esquecimento”. (6’50”)

Os componentes musicais dos pontos cantados no Terreiro Mártir de São Sebastião estão alicerçados num formato que conta também com o quesito “liberdade”. Apesar de a forma de cantar seguir um padrão estrutural responsorial, ou seja, uma voz solista *a capela* (normalmente a do sacerdote) que introduz o tema principal que é, simultaneamente, repetido pelas vozes de um coro e acompanhada pelos tambores e outros elementos percussivos como palmas e agogô ⁶¹, esses últimos são inseridos aleatoriamente pelos componentes da gira. Ao contrário do candomblé, no qual necessariamente os tambores exercem função ritualística precisa e é sagrado que sejam em

⁶¹ O agogô é um instrumento musical idiofone (quando o som é provocado pela sua vibração. É o próprio corpo do instrumento que vibra para produzir o som, sem a necessidade de nenhuma tensão) de metal usado no candomblé, na capoeira, onde recebe o nome de *Gã*, e no samba. O nome vem de *akokô*, palavra nagô que significa "relógio" ou "tempo", assim como um som extraído de um instrumento metálico. Compõe-se de dois pedaços de ferro, um menor que outro, ou dois cones ocos e sem base, de tamanhos diferentes, de folha de flandres, ligados entre si pelas vértices. Para se tirar som desse instrumento, bate-se com uma baqueta de madeira nas duas bocas de ferro do instrumento, também chamadas de campânulas.
(<http://pt.wikipedia.org/wiki/Agog%C3%B4>)

número de três ⁶². No terreiro em tela, os *pontos* são sempre acompanhados por dois atabaques nos dias comuns, quando são realizados os trabalhos de atendimento à comunidade, e, como pude presenciar, nos dias de festa, por até cinco. De qualquer forma, pela postura do sacerdote, as festas se mantêm sempre abertas e receptivas aos *Ogãs* de outros terreiros, uma oportunidade para troca de experiências musicais e estreitamento de relações.

Às vezes, eles perguntam pra mim: “o que que você toca Willian?”! Porque tem algumas umbanda...tem a umbanda banto que é a que eu mais aproximo, a umbanda omolocô, que foi trazida da África por Tancredo da Silva Pinto ⁶³. [...] Que ela se aproxima muito da nossa umbanda, dessa umbanda minha, muito mesmo, e ela tá no meio, ela tá entre o candomblé e essa umbanda nossa. Então qual é a diferença da nossa? O compadre Tancredo da Silva Pinto buscou ela na África e trouxe pro Brasil, e nós não buscamos ela na África, nós buscamos no Brasil mesmo. Esses ritmos que eu toco, o ritmo dos meus tambor, você não vai ver em outro terreiro. Cada umbanda ou cada terreiro tem um ritmo diferente de tocar seus tambores. Então o que acontece, é o ritmo da casa. O pessoal fala: Que umbanda você toca Willian? Eu falo: a minha! (3’48”)

retomamos aqui a mesma questão anteriormente abordada sobre a “invenção das tradições”. Quando Willian de Xangô responde: “a minha”, às pessoas que o perguntam sobre o tipo de umbanda que ele toca, podemos aqui citar a seguinte descrição:

“O termo ‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e de determinado tempo – a coisa de poucos anos

⁶² Segundo o pesquisador e musicista Arlindo Cardoso, são três os atabaques em um terreiro: Rum, Rumpi e Lê. O Rum é o atabaque maior com som mais grave, é o atabaque responsável por puxar o toque do ponto que está sendo cantado. [...] O Rumpi seria o segundo atabaque maior, tendo como função responder ao atabaque Rum. E o Lê seria o terceiro atabaque, onde fica o *Ogã*n que está iniciando ou aprendiz que acompanha o Rumpi. O Rum também é responsável para dobrar ou repicar o toque para que não fique um toque repetitivo. Cada atabaque tem suas obrigações a serem feitas, pois o atabaque praticamente representa um orixá. Existem vários tipos de toques: Angola que se toca com mão, e Ketu que toca com a varinha. (<http://yle.iya.nom.br/yleiya/atabaques.html>)

⁶³ Tata Ti Inkice/Tancredo da Silva Pinto, escritor, músico, sacerdote atuante, defendeu, durante toda a sua existência, a origem da Umbanda na matriz dos cultos religiosos africanos, realizando uma aproximação definitiva com o Candomblé e os Cultos Afro-brasileiros, condenando as tentativas de infiltração da doutrina espírita na Umbanda e construindo toda um conjunto de conhecimentos para a religião com base nas tradições culturais e religiosas das tribos Lunda-Quioco. (Do artigo “Umbanda sem mistério” de Caio de Omolu. (<http://umbandasemmistério.blogspot.com/2006/08/os-filhos-da-natureza-esto-rfos-e-no.html>))

apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez. [...] Provavelmente, não há lugar nem tempo investigados pelos historiadores onde não haja ocorrido a ‘invenção’ das tradições”. (HOBSBAWN, 1984, p. 9 e 11)

Outro fato relevante sobre os tambores é a questão do gênero, ou seja, a constante presença feminina nos atabaques, que, segundo o sacerdote, não é algo corriqueiro em outros terreiros, principalmente se comparado ao candomblé que, para tal função designa apenas pessoas do sexo masculino. Os tambores do M. São Sebastião são tocados por *ogãs* que aprenderam com Willian e, hoje, são liderados por seu filho Willian Júnior, denominado de “Pai Ogã”.

Eu toquei a primeira vez pra um só. “Você escutou o barulho mais ou menos? Então é isso aí! Vê se você consegue”. Se tem amor pelo tambor, pegou! [...] Não tenho curso pra ensinar meus meninos a tocar tambor. Eu acho que, na língua africana, são chamados *ogãs*. Então eu acho que já vem feito. Ele pega no tambor, toma gosto, começa a tocar e pega o ritmo. Então não tem aquela aula assim: bater aqui, bater acolá pra tirar esse som. Eles pegam sozinhos. Meu menino, minha menina, os meninos que você vê tocar aí. Eles nunca tiveram uma aula... pegam aí de acordo com as energias, com a natureza que tem que ser. (7’37”)

Apesar da inserção de alguns elementos do candomblé, como afirmado pelo sacerdote, em que existe uma grande variedade rítmica com toques exclusivos para cada divindade, nesta umbanda, diferentemente, o repertório é bem menos extenso no aspecto do ritmo. No primeiro, os toques são precisos e exclusivos de cada santo, fato que, no segundo, não é critério: existe uma reincidência de toques (batidas rítmicas nos tambores) comuns entre alguns santos e entidades, ou seja, nem sempre uma frase rítmica é exclusiva para uma determinada entidade ou divindade no Mártir de São Sebastião. Muitas vezes, um determinado toque é usado genericamente.

Nesse processo de aprendizado transmitido por Willian aos seus *ogãs*, disse-me serem necessários alguns rituais e “obrigações”⁶⁴ para que

⁶⁴ Obrigação é todo o ato litúrgico, ritualístico ou oferenda, que o Filho de Fé, "se obriga" a realizar com relação a determinado Orixá ou Guia Espiritual, visando conseguir determinado objetivo. É, por conseguinte, uma ato de "Magia", ou seja, o rito e oferenda deverão resultar em algum benefício para o

sedimentem sua função de “percussionistas” no terreiro e serem nomeados *ogãs*. Essas obrigações, assim como muitos outros elementos ritualísticos, não ficaram isentos de adaptações, o que pude constatar por meio da convivência, conversas informais e entrevistas que tive com Willian. Certa vez, disse-me que alguns procedimentos nas “obrigações” que aprendeu de seu pai, na época em que este era o chefe do terreiro, já não eram realizadas exatamente da mesma maneira. Destacou, inclusive, a forma mais primitiva (no caso, de maior proximidade ao candomblé) com que eram feitas as oferendas para Exu, e que, nos dias de hoje, ele faz questão sejam mais amenas e dentro da tão pregada filosofia da “simplicidade” que, indubitavelmente, foi o fio condutor aderido pelo sacerdote para que muitas outras “obrigações” e “fundamentos” fossem adaptados para se conseguir com mais praticidade realizar os rituais de forma menos agressiva ou mesmo primitiva e alcançar os objetivos.

Aliás, como já vimos na história das religiões afro-brasileiras (Cap. I, II e III), a negação desse “primitivismo” foi um dos novos conceitos aderidos nas normas da umbanda em contraposição aos costumes africanos do candomblé. (Ver p. 46 e 49 deste trabalho)

[...] Tem um preparo da mão deles. Quando o dom realça em você daí você dá as obrigações. O que que é as obrigações? Aqui eu zelo de Oxóssi e Ogum, que são os donos desses tambor. Aí o *ogã* que for tocar tem que ter a autorização desses dois orixás. Daí eles deitam praquele santo num pedaço de couro, né, onde tinha colocado a comidas, as oferendas, um pratinho que é chamado de *quartinha*, onde vai guardar os *axé* dos santos, a água, se ele preferir, onde ele vai cumprir as obrigações em sete dias e, uma vez no ano, ele dá a comida pros santo do atabaque que ele é dono, ou de Oxóssi ou de Ogum. Ele dá essas oferendas e aí a mão é chamado “fazer a mão de *ogã*”. Então é um preparo simples também sem muita coisa. Eu fiquei sabendo que noutros segmentos religiosos o processo é super complicado. Eu acho que tá tudo na simplicidade. Meu pai falava pra mim que tudo no espiritismo é simplicidade. Então, onde tiver simplicidade o *axé* tá junto. (15'53”)

Os pontos e a incorporação

A música, como vimos, é absolutamente presente do começo ao fim das sessões e, dentre as suas diversas funções, está a de evocar as entidades. No início dos rituais, por questões dos fundamentos, inclusive baseado na mitologia africana, o primeiro a ser homenageado e ter um ponto a ele dedicado é o Exu. Depois, vêm os pontos de abertura dedicados às divindades e, em seguida, às entidades. Normalmente, as primeiras entidades a serem solicitadas são os pretos-velhos e, na medida em que os médiuns começam a cantar, um dos componentes da gira, normalmente o sacerdote ou a sacerdotisa, sai acompanhando a roda de médiuns, tocando sobre a cabeça de cada um um instrumento de percussão de metal chamado *adjá*.⁶⁵ Segundo katiti de Oxóssi, é o instrumento responsável por “abrir a passagem” para a entidade se apoderar do corpo do médium. No processo de formação de um médium de incorporação, existem metodologias que podem variar de terreiro para terreiro. No caso dos afilhados do Mártir de São Sebastião, além dos preceitos seguidos, conta-se com a intuição do Padrinho Willian, que os induz principalmente ao desenvolvimento da concentração sempre conduzida pela música por meio dos *pontos* cantados.

[...] vai deixando fluir. É a mesma coisa da incorporação... eu não giro o médium. Eu não gosto de girar o médium porque eu acho que o médium tem que buscar as energias dele, firme de frente o altar. Ele vai estar com consciência de que está buscando pra ele. Quando você roda o médium - essa é uma prática adotada até hoje em muito terreiros, girar o médium... na gira do médium ele não concentra e, então, qualquer entidade que estiver por perto vai apossar do corpo dele. E, muitas vezes, não é aquela entidade que é dele mesmo. Então, às vezes, causa muito problema pro médium. Então eu gosto de pegar e jogar na frente do altar e ‘concentra que eu vou tocar prá você’. E a gente canta, toca e deixa ele entrar em transe, e aí ele consegue ter essa concentração. Eu acho que o ensinamento que eu ensino mais pra ele seria a concentração dessa forma.

Sobre os *Pontos da Esquerda*:

⁶⁵ [...] um dos instrumentos musicais utilizados nas cerimônias africanas com o fim de chamara as divindades é um pequeno sino chama do *adjá*; esse sininho lembra o usado durante a missa no instante da consagração da hóstia, sendo que em Recife o *adjá* às vezes serve para chamar a atenção dos fiéis para o instante culminante da solenidade fetichista: o louvor a Orixalá, o maior dos Orixás. (BASTIDE, 1971, p. 381)

Então, cada situação um ponto. Pra Exu, a gente...todo ponto de Exu é louvação e contando que ele é brabo também, ele gosta de contar que Exu é brabo, fez isso, fez aquilo. Por exemplo, tem um assim: *“Inda num era meia-noite quando o malvado chegou,/ com sua capa de ferro dizendo que era doutor,/ ele é Exu,/ ele é malvado.”* Com Exu não tem meio termo: ele é quente ou ele é frio. Então fala que ele é malvado que, às vezes o pessoal fala um negócio que tá errado. Aí você passa a mão na cabeça, vai consolando, leva lá ce tá errado, não é assim, tem que ser assim. Então ele é malvado porque ele fala na bucha o que tem que falar e faz o que tem que fazer né? Então ele é malvado, é malvado no bom sentido. Então tem as *pombas-gira*⁶⁶, são as donas da casa, as esposa de Exu, dona do amor, né? Digamos assim. Então, o pessoal fala o seguinte: *“as pombas gira, ou eram donas de cabaré ou foram putas”*. Ô, rapaz, eu num sei! Tá aí um negócio que eu ainda tenho dúvida! Tem muitas pombas-gira que nem parece que mexiam com cabaré, porque a elegância delas, quando a gente bate a vidência e vê, é uma coisa interessante. Maria Padilha é a rainha, tanto do candomblé quanto da umbanda. É uma das pombas gira mais requisitadas. Dona Maria Mulambo. O pessoal morre de medo da Maria Mulambo. Mas Maria Mulambo não era mulambo, era uma rainha. Ela ganhou o nome de mulambo por ajudar os necessitados os mais pobres. Então ela ganhou esse nome, né, porque andava com os mulambo, os mulambento. Então ela ganhou o nome de Maria Mulambo por causa disso, mas num é, entendeu? Então, desvirtua as coisa também. Por exemplo, é um ponto dela, deixa eu vê aqui: *“A sua catacumba tem mistério/ mas ela é pomba gira do cemitério./ Cabelo loiro/ do olho azul/ ela é a mulambo filha do seu Omolu./ Mas ela é loira do olho azul,/ filha de seu Omolu.”* Então, geralmente, os Exu gosta de ser individual, ele é único. Então você canta tanto o ponto de um quanto de outro, ou então você canta geral, mas chamando cada um...Deixa eu ver aqui: *“Sua capa é de veludo,/ quando passou deixou lá,/ quando deu meia-noite tranca rua foi lá buscar/. Enamoi ji ba-ê,/ e na moi ji ba-á”*. Aí puxa outro e vai chamando o Exu...Tem pras pomba-gira sabe? Baixa a pomba gira e eu num sei bem o nome dela, eu canto geral pra elas todas. A pomba gira é mais humilde, o Exu é muito ranzinza, a gira é mais humilde. *“Deu uma ventania em Ganga,/ no alto da terra,/ é pomba gira ganga/ que vem descendo a serra”*. E daí vai indo. (45'32”)

Aos comentários de Willian de Xangô as pombas-giras, adjetivando-as conforme os preconceitos sociais, indicam a discussão que tivemos nos cap. II

⁶⁶ “Pombagira, entidade cultuada nos candomblés e umbandas, tornou-se um personagem muito popular no Brasil. Sua origem está nos candomblés. Seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. Pombagira é considerada um Exu feminino. [...] Na umbanda, formada do encontro de tradições religiosas afro-brasileiras com o espiritismo Kardecista francês, Pombagira faz parte do panteão de entidades que trabalham na “esquerda”, isto é, que podem ser invocadas para “trabalhar para o mal”, em contraste com aquelas entidades da “direita”, que só seriam invocadas em nome do “bem”. Por influência kardecista na umbanda, Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres. [...] No Brasil, sobretudo entre as populações pobres urbanas, é comum apelar para a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição”. (PRANDI, 1996)

e III a respeito dos processos de adaptação das religiões afros em relação à sociedade brasileira. E releva, mais uma vez, o que disse Bastide a respeito dos processos de criação na umbanda como “não obedecendo senão a causas sociais”. Certo tino de Willian de Xangô a esse respeito pode ser avaliado pelo grau de desconfiança que ele tem dessas adjetivações, muito embora substitua-as por outras do mesmo teor de hierarquia social e moral: “prostituta” por “rainha”, por exemplo.

SANTA DICA e Mártir de SÃO SEBASTIÃO

“Madrinha Dica” é a forma com que Willian de Xangô refere-se carinhosamente à grande personagem da história de Goiás popularmente conhecida por “Santa Dica”: além de sua madrinha, exerceu forte influência em sua vida espiritual.

Essa especificidade, dentre todas até agora apontadas em termos de adaptações e recriações, certamente é a principal particularidade do terreiro do “Padrinho Willian”. Estamos tratando não somente de um elemento inusitado na umbanda de Mártir de São Sebastião, mas, pelas circunstâncias, de um elemento que aparece sem reincidência em nenhum outro terreiro de umbanda do Brasil. “Santa Dica” pertence à história de Goiás e, apesar de nunca ter sido seguidora da umbanda, é considerada uma ancestral por estar arraigada aos fundamentos do Terreiro Mártir de São Sebastião através de seu sacerdote Willian de Xangô.

Madrinha Dica é a raiz. Então, como é que acontece: nasci em 1965 e meu parto foi feito por ela. Então eu nasci graças a uma promessa que minha mãe fez pra ela e os guias dela. E de lá pra cá eu venho tendo essa missão, tocando a umbanda mas cultuando os guias e a madrinha Dica e alguns ensinamentos dela que é aqueles ensinamentos mais messiânicos. Então a gente invoca uma linha exclusiva dela dentro do terreiro de umbanda. Daí essa particularidade: eu sempre deixo ali que é o ponto que eu busco socorro quando eu preciso. Quando eu estou com alguma dificuldade nas questões de umbanda, daí eu busco socorro lá na minha raiz, na minha essência.

Para continuarmos, penso ser necessário lembrar que o objeto de estudo é um terreiro de umbanda com particularidades inerentes às

adaptações feitas ao longo dos anos nos quais Willian de Xangô vem sendo a autoridade maior e que, além das variáveis adotadas na relação para com as entidades e divindades do terreiro, uma maior e mais inusitada ainda, por questões de sua história pessoal, é a formação do grande elo entre Willian de Xangô e Santa Dica: a presença de “Santa Dica” e seus guias no topo da hierarquia espiritual do Mártir de São Sebastião, detentora de um poder de decisão acima das entidades e divindades assentadas no terreiro.

SANTA DICA



“Santa Dica” aos 21 anos de idade (1926) Foto digitalizada cedida por Willian de Xangô

Benedita Cipriano Gomes nasceu em 13 de abril de 1906, filha de camponeses, na Fazenda Mozondó, distrito de Lagolândia, a 40 km do município de Pirenópolis, em Goiás. A primeira história de seus dons espirituais se deu quando ainda tinha sete anos de idade. Um dia, adoeceu gravemente e perdeu seus sinais vitais. Foi dada como morta. Nos procedimentos habituais do chamado “banho de defunto”, a família notou que a menina suava frio. Com receio de enterrá-la, o velório estendeu-se por três dias até que “Dica” ressurgiu da morte. Esse fato espalhou-se por toda a região criando um fanatismo e a certeza coletiva de um milagre. As conseqüências disso foram as inúmeras romarias que se formavam à procura de bênçãos e de graças. Ainda adolescente, Dica já comandava uma legião de adoradores e devotos, formando um povoado em volta de sua casa, culminando numa forte influência política na região. Nas margens do Rio dos Peixes, também conhecido como Rio Jordão por ter sido atribuído a ele poderes milagrosos, Dica arrebanhava mais seguidores. Lá, realizava as primeiras curas e transmitia à população os “recados dos anjos”, fato que, segundo depoimento de seus seguidores, conhecidos por “diqueiros”, levaram-na, a partir de uma das mensagens que ela dizia ter recebido dos anjos, a querer criar, no final da década de 1920, um estado independente do Brasil com leis próprias. Mais tarde a região ficou conhecida por “República dos Anjos”. (VASCONCELLOS, 1991)

Os ditos “recados dos anjos” se davam por meio de “conferências” que a “curandeira” transmitia à população num estado de transe quando os anjos vinham ao seu encontro. “Durante esse tempo, em que ficava completamente imobilizada e inconsciente, falava com os anjos de quem passou a ser representante na terra, segundo a crença geral”. (Idem, *Ibibem*, p.80)

Quando vai ficando em transe, isto é, quando dela vem se apoderando esta espécie de enervação de seu corpo e perda dos sentidos, vê, claramente, com os olhos abertos, uma várzea muito grande e limpa, onde pessoas do outro mundo se encontram, chegando mesmo a verificar a presença, ali, de alguns conhecidos seus, já mortos, mas nada ouve a não ser uma campainha que soa a seus ouvidos, fatos esses que são o prenúncio, como disse, de um estado de torpor ou mesmo insensibilidade absoluta em que minutos depois cai e sob o qual dizem falar em nome dos espíritos (...). Que as pessoas que vê na várzea a quem se referiu tem um todo diferente das da terra,

pois são de ordinário bastante alvas e trajam-se de modo diverso dos deste mundo. – Trecho extraído de um depoimento de Dica no processo 651, 1925:52 v e 53 (Idem, 1991, p. 87)

Segundo Vascencellos (1991), as conferências com os anjos se davam sem rituais preparatórios. Dica ficava deitada sobre uma cama e inerte pronunciava conselhos e respondia consultas. E ainda, muitos daqueles que não podiam se deslocar até o reduto, enviavam cartas das mais diversas regiões do estado e até mesmo do país.

Tais conferências são descritas por aqueles que a elas assistiam como *deitada em uma cama colocada em uma das salas da casa, cama esta que tem cerca de dez palmos de altura, da qual profere Benedicta palavras que não se compreendem bem, mas, começa sempre cumprimentando os presentes que (...) fazem seus pedidos, dirigindo-se aos anjos que ela diz representar.* (Farinha, in Processo 651, 1925:v 18 e 19, apud VASCONCELLOS, 1991, p. 87)

Em 1923, aos 16 anos de idade, Dica já era conhecida como curandeira e, mais tarde, profetiza, atraindo para Lagolândia, além daqueles que foram para morar nas proximidades formando um reduto, milhares de romeiros buscando os mais diversos fins, fossem curas ou aconselhamentos de toda natureza. Vasconcelos comenta que não é possível saber com exatidão as estatísticas daqueles que foram para viver em Lagoa. “Algumas testemunhas crêem que lá viviam 300 pessoas. Mas a grande maioria delas diz ser de mais de 500 ou mesmo 600 os que estavam fixados no reduto. [...] aquela *aldeiola* de umas doze casas se transformou em uma vila coberta de casas, ranchos e fogos. (p. 82) Já a peregrinação de romeiros foi estimada, antes da intervenção policial, “em 60 mil para os dois anos em que a Santa Dica esteve na ‘Lagoa’ realizando curas ou mesmo profetizando”. (Idem, *Ibibem*, p. 83)

As tão esperadas conferências com os anjos eram previstas pela *santa* e reuniam um grande número de pessoas que, “atentas à fala do Conselho, procuravam obedecer a seus ensinamentos”. (Idem, *Ibibem*, p.88) Maior era ainda o número de romeiros que se deslocavam para o vilarejo. Essas ocasiões juntavam-se a uma dupla veneração: Dica e as festas de alguns

outros santos. “São João (24 de junho), Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro) e Divino Espírito Santo (festa variável)”. (Idem, *Ibibem*, p.89) Consta nos registros que “Nas ocasiões de festas que se realizavam na Lagoa para ali afluía uma enorme população, sendo a da festa de Dezembro calculada (...), em cerca de quinze mil pessoas”. (Processo 651 – 1925:44 apud VASCONCELLOS, p.89)

Pompeu Cristovam de Pina, um dos maiores estudiosos da história de Pirenópolis em Goiás, diz que a messiânica, por conceber que a terra era algo divino, portanto propriedade de todos, adotou um sistema em sua fazenda na qual não existiam cercas e onde todos os recursos, oferendas e a colheita eram revertidos para a comunidade. Os fiéis adoradores de Dica eram um contínuo crescente. Esse movimento, considerado o único messiânico na história de Goiás, chegou a ser comparado com aquele liderado por Antônio Conselheiro em Canudos, e, da mesma forma, sofreu intervenções políticas.

Aos poucos, aquele povoado tornou-se uma ameaça que incomodou os coronéis, o governo e a igreja. O reduto que se formou à volta da “santa” aspirava independência. Devido ao fanatismo dos seguidores, só respeitavam as normas por ela instituídas, ainda mais que todos acreditavam estarem sob a proteção dos anjos. “Entretanto, todos esperavam que, dentro de uma visão sertaneja de mundo, dali poderia surgir uma sociedade nova, constituída ou reconstruída na região do sagrado. Era a crença popular baseada na magia religiosa”. (Idem, *Ibidem*, p. 82)

Se por um lado a sociedade circundante se sente ameaçada pela presença de desocupados no recinto da Lagoa, os habitantes deste passam a sofrer restrições por serem adeptos da santa. Isso faz com que tomem consciência de pertencerem a um grupo diferente naquela sociedade, grupo esse que deverá construir uma nova sociedade, na qual possa reger seu próprio destino. (Idem, *Ibidem*, p. 89)

O grande incômodo causado à igreja estava na forma religiosa recriada por Dica, na qual se fundiram elementos católicos às necessidades da população, ou seja, as conferências entre Dica e os Anjos nortearam os rumos

daquela comunidade que, quando “apresentada ao povo, se transformava em lei para os *fanáticos*”. (Idem, *Ibidem*, p. 82) A premente ameaça à igreja levou o Santuário de Trindade a emitir pareceres:

“É incrível como que no século 20 ainda haja pessoas que se prestam a tais baboseiras. Mais uma vez se prova que a falta de religião e a ignorância do catecismo arrastam os homens para a superstição e o fanatismo. [...] fanáticos (que) entregam-se à ela de corpo e alma, fazendo cousas indecentes e criminosas. [...] Afirmam pessoas que a viram na capital durante os dias da Revolta (...que) as homenagens prestadas à Dica, são verdadeiramente desconcertantes e humilhantes para os foros cultos de Goiás. [...] É preciso que o poder público ponha a cobro a essas baboseiras que impressionam os ignorantes e simples. A nossa história e a de outros países, está cheia de tais fatos tristes e de suas conseqüências perniciosas; basta lembrar a história de Canudos, na Bahia, com seu Antônio Conselheiro e dos Mucker, no Rio Grande do Sul, com seu João Maurer”. [...] Agora está ministrando o BATISMO e promete para breve a celebração de CASAMENTOS e dado o grau elevado de coisas que tem praticado livremente sem correção por parte da justiça é mesmo de supor que venha a fazer CASAMENTOS, cujas más conseqüências muito virão afetar a vida social”. (Santuário, 1925:1/2 apud VASCONCELLOS, p.97, 98,100,104, 116)

A proposta de uma vida igualitária, incluindo o direito à terra, sob a proteção divina, pregada por Santa Dica, advinha das conferências frutos da aliança entre ela e sua legião de anjos. Disso resultou uma série de normas que, parte delas, advinham da *Carta Sagrada*: uma espécie de testamento recebido, segundo a crença geral, por aquela sociedade, diretamente dos anjos.

ORAÇÃO CARTA SAGRADA

Carta Sagrada, dada por Nosso Senhor Jesus Cristo. Pelo monge Santo Frei Manoel Salvador, dizendo, filhos meus, reunindo com o sangue derramado na Cruz. Por vós aviso com tempo para livrarem de vossos pecados que tens feito contra mim. Pois, meus filhos se não fosse eu ter pezar, já tinha destruído todas as maldades que tens feito contra mim. Se não fosse os Benditíssimos rogos de minha mãe, Maria Santíssima, Santa Catarina, Santa Tereza e São Francisco e os anjos de vossas guardas, eu já tinha consumido abraçado o divino pedido por vossa vida , contra os erros que tens feito cruel contra mim, e tanto que tenho avisado pelos meus vigários e meus profetas. Nem assim vós não arrependestes, para mudar de vida. Eu mando que

vai à missa e os dias Santos de guarda, fazeres suas orações para cumprir com os meus preceitos. Eu não quero que trabalhe aos dias de sábados, domingos e dias santos. Dar esmolas aos pobres de bom coração e de rosto alegre, que terais de mim o sacro, no dia do grande castigo, que eu mandarei de agosto em diante também destroirei com raios medonhos trovões, tempestade e tremor de terra. Verais tocar cornetas, temer a minha ira contra vós. Terão vossos pais arrependidos de não ter educado os vossos filhos quando era tempo, agora é tarde. Se não arrepender com lágrimas naquele momento e todos que duvidar das minhas palavras não terão bênçãos e serão condenados no inferno para sempre. Todos o que usarem o ato de caridade e fizerem a misericórdia para o seu próximo. Santa Catarina, Santa Tereza, São Francisco e os Anjos da vossa guarda são que me pedem sempre para recompensar todos. Geralmente sabem que este meu aviso, com tempo de arrepender dos erros que tens cometido, para livrar do inferno para sempre. E quem tiver em casa essa carta sagrada de aviso, com fé em mim não terão o castigo. E quem duvidar que esses meus avisos foram feitos por minhas sagradas mãos e trazida por meus anjos, serão destruídos como o primeiro século. Todos aqueles que tiver essa carta em casa com grande fé em mim deve copiar pelo amor de Deus a primeira para minha mãe Maria Santíssima a segunda para Santa Catarina, para ser espalhada pelo mundo. Eu perdoo todos os pecados daqueles que não souber ler nem escrever, dar um vintém a quem souber, esse vintém será posto no cofre das almas, para ficar vigorosa esta carta. É para ler todos os domingos sem falhar por devoção, quem assim fizer eu perdoo e colocarei à minha direita e serão livres de todos os perigos dessa vida. Quem temer do castigo e quem tiver e não cumprir com meus preceitos não terão o pão nem o alimento corporal. Verão vossos filhos morrer de tanta crueldade e tormento e não saberão por onde vai, a respeito dos abusos, das culpas cometidas que tens feito contra mim. Meus ingratos filhos, torno a avisar com tempo é preciso rezar uma salve rainha, para minha mãe Maria Santíssima, Santa Catarina, para Santa Tereza e para São Francisco, e um pai nosso e uma Ave-Maria e um Glória ao pai, por vosso anjo da guarda, para que interceda para não ser castigado, pelas vossas plantações e criações e serão todos felizes por minha mãe Maria Santíssima, por todos os séculos dos séculos. Amém. (Fonte: Eusébia Arruda Leite, seguidora de Santa Dica, apud VASCONCELLOS, 1991, p. 166, 167 e 168)

As normas seguidas pelo reduto a partir a Carta Sagrada afrontavam diretamente o estado, os proprietários de terra e a igreja, despertando a ira dessas fontes de poder. Com isso, foi apenas no primeiro ano que aquela comunidade conseguiu manter uma vida pacífica em relação ao mundo externo. Em 1925, a história tomou outro rumo.

Para o Estado com seu aparelho repressor – justiça e polícia – tudo que acontecia na Lagoa não passava de uma *mise-em-scene (...) objetivo predominante de seu crime – fascinar e subjugar a credulidade individual*. (C.O., 1926:20) Acusada pelo governo e vista como instrumento da saga de um forasteiro, é a santa tida pelos profissionais da medicina como sendo pessoa que padecia de um *certo exagero de personalidade, egocentrismo, egofilia, sintomas estes que dão idéia de constituição paranóica*. *Benedita Cypriano Gomes padece de neurose histérica, cujo estado psicopático é representado pela forma de delírio religiosos pelo qual é inteiramente impolgada,*

delírio esse que é verdadeiro equivalente clínico ao ataque histérico, é o que afirma o Dr. Olavo Batista (Processo 651 – 1925:137) Para Sandoval Henrique de Sá, médico que estivera na Lagoa, Benedicta Cypriano Gomes era moça histérica e sonâmbula, doente portanto, (...) como tal irresponsável. (Processo 651 – 1925:137 Apud VASCONCELLOS)

As novas idéias e metas contrárias ao sistema coronelista, a afronta direta à igreja, na qual a *santa* assume papéis antes desempenhados apenas pelos sacerdotes, o não pagamento de impostos e sua crescente força endossada pelos anjos, além de evidenciarem as contradições sociais, levou a uma série de denúncias e pareceres, tais como as do Jornal *O Democrata*, dos cidadãos não seguidores e que moravam nas proximidades do reduto e por ele se sentiam ameaçados, de políticos, de coronéis. Enfim, tudo isso gerou muitos processos que culminaram então, na intervenção da força pública. Foi no dia 14 de outubro de 1925 que, sob o comando do tenente Benedicto Monteiro, um grupo de soldados tomou, numa operação estratégica, já à noite, o reduto dos *diqueiros*. Conta-se que a duração da guerra, segundo o relato do comandante da tropa, foi por volta de 30 minutos e que, dos devotos da Dica, seis morreram por tiros, cinco, afogados e outros cinco ficaram gravemente feridos. Já por parte da força policial, não foram registradas mortes. Segundo o adepto da Dica José Antônio, que esteve presente na operação, a duração do combate estendeu-se por 1 hora e 40 minutos. (Idem, *Ibidem*, p. 106)

Pela "boca do povo", ouvia-se que as balas iam de encontro à Dica, enrolavam em seus cabelos, ou batiam em seu corpo, e caíam pelo chão. As poucas mortes (apenas três) ocorridas em tão intenso cerco policial são apontadas como prova de sua proteção divina. Dica ordenou a todos que atravessassem o Rio Jordão, que passa no quintal de sua casa, para fugirem do massacre. Ela mesma foi resgatada por um de seus fiéis, puxada do rio pelos cabelos, e acabou sendo presa. Ainda segundo relatos populares, neste episódio, Santa Dica teria amarrado uma cobra sucuri no fundo de sua casa para que os soldados não pudessem atravessar o rio. Até hoje, a população de Lagolândia evita nadar naquele local por temer a sucuri da Santa Dica. ⁶⁸

⁶⁸ Eleonora Zicari Costa de Brito: *A Construção de Uma Marginalidade Através do Discurso e da Imagem de Santa Dica: 1923 a 1925*. 1992. (<http://www.goiania.go.gov.br/html/cultura/santadica/quemfoi.htm>)

Dica conseguiu fugir atravessando o Rio do Peixe em direção a Sant'ana de Moxorongo (Uruaçu) e, somente dias depois, se apresentou, sendo julgada e condenada, juntamente com Alfredo dos Santos e Benedicto Cypriano Gomes, seu pai, a um ano e dois meses de prisão, tendo também que pagar uma multa de 200\$000. Em 13 de julho de 1926, o Superior Tribunal de Justiça “julgou improcedente a denúncia apresentada contra os réus, mandando que se lavrasse o alvará de soltura”. (Idem, Ibidem, p. 108)

Dica conseguiu voltar para seu Estado graças à autorização dada pelo então governador Brasil Ramos Caiado. Retornou com Mário Mendes, que acabou sendo eleito prefeito de Pirenópolis, graças à influência que Santa Dica exercia. Vejamos alguns dados cronológicos, de acordo com dados do pesquisador Lauro de Vasconcellos e do jornalista Aramis Millarch.⁶⁷

- 1924 - Situada nas terras da comunidade, Dica reforçou sua força popular e política, editando um jornal manuscrito intitulado: *A Estrela do Jordão, Órgão dos Anjos, da Corte de Santa Dica*.
- 1924 - Por ordem do governador de Goiás, Miguel da Rocha Lima, o comandante da Polícia Militar convocou Santa Dica a reunir voluntários, com a missão de interromper a entrada da Coluna Prestes - que se dirigia à Bolívia - pelo Estado de Goiás. Ela seguiu, levando aliados da Polícia Militar que também estavam sob seu comando, em direção a Anápolis, por onde passaria o grupo liderado por Siqueira Campos. O encontro se daria na segunda noite de espera. Santa Dica, deslocada da tropa, é pega de surpresa pelas tropas de Siqueira Campos, que já a conhecia de fama.
- Acabaram fazendo uma aliança, porém sob as vistas de um soldado que desertou e se deslocou à Capital para transmitir o ocorrido.
- 1925 – Tomada da República dos Anjos” pela força policial. Condenada e presa.
- 1926 – Absolvida, foi expulsa do Estado, considerada *persona non grata*. Foi com Mário Mendes para o Rio de Janeiro. Mais tarde, solicitou

⁶⁷ Jornal *O Estado do Paraná*, Almanaque, 26/11/1989, p. 6.

ao governador Brasil Ramos Caiado, que havia assumido em 14/07/1925, autorização para retornar a Goiás. Junto veio Mário Mendes, que acabou sendo eleito prefeito de Pirenópolis, graças principalmente à influência que Santa Dica exercia.

- Em 1928, casou-se com o jornalista carioca Mário Mendes, eleito prefeito de Pirenópolis em 1934. Tiveram cinco filhos e adotaram mais dois.
- 1930 – Com a Revolução, foi intimada pelo governador de Goiás a colaborar com o Estado, apoiando o governo de Washington Luís.
- 1932 – Na Revolução Constitucionalista, aos 23 anos de idade, apoiou Getúlio Vargas. Formou uma companhia de 150 homens autorizados a usar fardas do exército, que se incorporaram ao Departamento Manoel Ravello em operações de guerra do batalhão goiano "Siqueira Campos". Segundo Pompeu de Pina, voltou sem baixas e com a patente de Cabo do Exército Nacional. O bando ficou conhecido como *pés de palhas e pés sem palhas*.
- Nessa mesma década, passou a se dedicar mais ao curandeirismo.
- 1970 – Morreu no dia nove de novembro deste ano. Foi sepultada, conforme seu desejo, embaixo de uma gameleira em frente sua casa em Lagolândia.



Foto enviada aos filhos Quitéria, Pedrinho e Conceição, 1932. (Idem, 1981, p. 101)



Dica, seu marido Mário Mendes e a filha Quitéria em 1928 (VASCONCELLOS, 1981,p. 93)



Dica na maturidade (sem referência ao acompanhante)
Foto digitalizada cedida por Katiti de Oxóssi

As histórias sobre os poderes de Santa Dica foram sempre fabulosas. Como exemplo, sobre a de sua ida para São Paulo liderando o exército na Revolução Constitucionalista, a pesquisadora Eleonora Zicari Costa de Brito descreve que, segundo uma de suas biografias, o pelotão regressou sem nenhuma baixa. Esse resultado foi atribuído aos milagres da Santa. Conta-se que, em um dado momento, quando o exército iria atravessar uma ponte em São Paulo, que estava minada, Dica ordenou que um de seus soldados a fizesse de olhos vendados. Nada aconteceu e toda a tropa, então, também de olhos vendados, atravessou a ponte, que ruiu após passar o último soldado. (BRITO, 1992)



Santa Dica por Tarsila do Amaral – 1939
(Idem, 1981, p. 8)

Santa Dica foi uma mulher que transitou pelo mundo da espiritualidade e da política, formando em Goiás, como já mencionado, o único movimento messiânico da história desse Estado. Benedicta Cypriano Gomes faleceu no dia 9 de novembro de 1970, aos 64 anos de idade. A seu pedido, está enterrada em frente à sua casa na cidade de Lagolândia, debaixo de uma velha gameleira.

Os depoimentos transcritos a seguir fazem parte da entrevista realizada com Willian de Xangô no dia 30 de maio de 2007, às 17h30.

“Santa Dica” entrou na vida dos pais de Willian bem antes de ele nascer. Sua mãe, Sebastiana Lopes da Silva, sofria de sérios problemas de saúde que, segundo ele, eram causados pela descontrolada mediunidade que a deixara vulnerável emocionalmente.

Eu vim conhecer a umbanda com o meu pai, e a madrinha Dica com minha mãe e a umbanda com meu pai. São uns guias poderosíssimos, porque minha mãe, quando foi pra Lagolândia pra Madrinha Dica, ela foi doida de ser amarrada.⁶⁸ Ela começou um tratamento no Palmelo, com o finado Jerônimo Candim. Ele não deu conta e falou: “vou te indicar uma menina... um grande médium de Palmelo...” Então ela iniciou o tratamento aqui. Minha mãe era muda e doida de jogar pedra nos outros...mas era uma mediunidade nova. Aberta, então os obsessores tomou conta demais dela. Então ela ficou um mês no Jerônimo Candim amarrada num pé de abacate no fundo do centro que ele tinha. Aí, meu pai morava em Hidrolândia e chegou lá um dia e falou assim: “olha eu vou indicar uma menina, curandeira, tá fazendo uns milagres muito importante. Se essa amiga sua não curar lá não vai curar em lugar nenhum. Então fica lá em Lagolândia! Naquele tempo tudo era chão, né? Eu não era nem nascido ainda e aí meu pai foi pra Lagolândia. Chegou em Lagolândia, conversou com minha madrinha Dica, com ela mesma. Aí “solta ela e deixa ela aqui no salão”. E ele deixou ela no salão e voltou pra cuidar dos negócios dele em Hidrolândia. Quando ele voltou, ele já voltou de mudança pra ficar na cidade, e o tratamento dela era super simples, não tinha o *ebó*⁶⁹, que a gente costuma fazer na umbanda, que você vai assistir na feitura de santo dos meninos, num tinha *ebó*, não tinha defumação, era super simples...Você chegava pra fazer o tratamento e foi... “aqui tá seu tratamento”. Dali por diante, os guias e mensageiros dela assumia dali pra gente. Então, a participação dela no tratamento da pessoa era quase mínimo, porque dali pra frente eles usavam elas nas reuniões, chamava conferência à noite. Então você vê, minha mãe ficou um mês, ficou ruim trinta dias, voltou a falar normal igual está até hoje. Minha mãe nunca teve problema sério em médico, até hoje... (5’45”)

Passadas essas crises, e residindo em Lagolândia, seus pais estabeleceram uma relação de muita proximidade com Dica, fato que, a partir

⁶⁸ Ver documentário anexo

⁶⁹ Segundo o Dicionário de Folclore de Câmara Cascudo (1979): 1. Termo mais comumente empregado para oferenda especial à Exu, pedindo o bem ou o mal de alguém, ou agradecendo. Vulgarmente chamado de “despacho”, esse *ebó* é colocado na encruzilhada. 2. Significa também feitiço, coisa-feita, muamba, despacho.

de então, e também após o nascimento de Willian, criou raízes profundas na vida espiritual da família.

No meu parto - eu nasci todo quebrado - foi um parto normal. Aí ela me leva: a minha madrinha Dica ajudou a puxar e no dia ela já queria me levar pro salão pra cuidar, mas meu pai era meio é, como eu vou dizer, meio ateu na época, não quis aceitar de jeito nenhum. Vai no médico, foi pra Pirenópolis, tratou de mim lá e o médico disse: "leva esse menino pra casa porque num tem recurso, vai morrer". Ela [sua mãe] me levou e foi direto pro salão invés de ir pra igreja. Foi direto pro salão rezar. Chegou lá, falou se os guias me curasse, ela ia me dar eles, eu seria deles. Ela falou isso e minha madrinha Dica tava na cozinha, saiu, pegou eu todo quebrado ainda, porque o parto foi difícil, colocou umas talas em mim, uns trem de bambu, fiquei durinho, enrolou umas fraldas em mim e amarrou com bambu. Aí...tô aqui hoje! Aí eu fui batizado por ela dentro do salão dela no rio, tudo direitinho. Então, eu tenho assim uma afinidade grande demais e uma dívida de fé com as entidades delas. Nunca incorporei uma entidade dela! (7'40")

Essa história foi a mim relatada mais detalhadamente em um outro encontro com Willian antes de iniciar seus trabalhos espirituais no dia 27 de fevereiro de 2008. Disse-me que havia uma significativa diferença ideológica entre seu pai e Dica. Seu pai não aceitava a profecia que Dica havia feito, na qual designava Willian como um mentor que deveria estar ligado aos seus guias [da Santa Dica], mas, diante da possibilidade que o filho, se encontrava, correndo risco de morte, além da postura de sua mãe ao entregá-lo desesperada como cumprimento de uma promessa, seu pai foi à presença de sua comadre Dica e, em tom de forte cobrança, disse-lhe que já que ela havia afirmado que Willian seria um mentor espiritual ligado aos seus guias, que, então, a partir daquele momento, em nome de sua salvação, ele também finalmente o entregava aos cuidados deles. E foi assim que tudo começou.

A história de Goiás, como vimos, relata o movimento messiânico da Santa Dica comparado ao ocorrido em Canudos, na Bahia. Suas relações espirituais eram direcionadas principalmente aos anjos, ou seja, uma vertente sem ligações com a umbanda.

Madrinha Dica... acho que ela nem conhecia esse termo “umbanda” - ela é...nos búzios,⁷² ela é filha de Obaluaiê, e eu acho que ela nem sabia disso também. Mas ela seguia a natureza, as orientações que os guias passavam pra ela, o que os mensageiros passavam. Padrinho José Gregório eram os guias que reinavam com ela ali. Ela cultuava os anjos. Então, tem uma particularidade muito grande na falange dos anjos e a casa das almas ali foi feito exclusivamente pra essas linhas. Tanto é que é uma casa separada dali, né? Então, é, eu acho que é uma mistura de catolicismo com umbanda e tudo junto ali com ela...É...no começo foi duro de tentar separar as coisas, mas consegui.

Da mesma forma que os ancestrais para os bantos são motivos de cultos, como já abordado no capítulo II, é desta forma que a “Madrinha Dica” é vista dentro do terreiro de Willian: uma ancestral que deve ser cultuada e que, apesar de ter uma sala (Casa das Almas) próxima ao terreiro, está dentro de uma concepção antagônica e distinta dos preceitos da umbanda. Mesmo assim, tem “voz” nas decisões e no destino da casa.

⁷² Um dos métodos de consulta para busca de respostas aos problemas levados pelos fiéis na umbanda/candomblé é o jogo de búzios. Sua origem, assim como muitos dos rituais localiza-se num tempo mítico. “Um dia, em terras africanas dos povos iorubás, o mensageiro chamado Exu andava de aldeia em aldeia a procura de solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a terra com o homem. Histórias que falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vencidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos sofridos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os ataques da doença e da morte. Todas as narrativas a respeito dos fatos do cotidiano, por menos importantes que pudessem parecer, tinham que ser devidamente consideradas. Exu deveria estar atento também aos relatos sobre as providências tomadas e as oferendas feitas aos deuses para se chegar a um final feliz em cada desafio enfrentado. Assim fez ele, reunindo 301 histórias, o que significa, de acordo com o sistema de numeração dos antigos iorubás, que Exu juntou um número incontável de história. Realizada essa pacientíssima missão, o orixá mensageiro tinha diante de si todo o conhecimento necessário para o desvendamento dos mistérios sobre a origem e o governo do mundo dos homens e da natureza, sobre o desenrolar do destino dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós, ou seja, a pobreza, a perda dos bens materiais e de posições sociais, a derrota em face do adversário traiçoeira, a infertilidade, a doença, a morte. Conta-se que todo esse saber foi dado a um adivinho de nome Orunmilá, também chamado Ifá, que o transmitiu aos seus seguidores, os sacerdotes do Oráculo de Ifá, que são chamados Babalaôs ou pais do segredo. Durante a iniciação a que é submetido para o exercício da atividade oracular, o Babalaô aprende essas histórias primordiais que relatam fatos do passado que se repetem a cada dia na vida dos homens e mulheres. Para os iorubás antigos, nada é novidade, tudo o que acontece já teria acontecido ante. Identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular. Os mitos dessa tradição oral estão organizados em 16 capítulos, cada um subdividido em 16 partes, tudo paciente e meticulosamente decorado, já que a escrita não fazia parte, até bem pouco tempo atrás, da cultura dos povos de língua iorubá. Acredita-se que em determinado seguimento de um determinado capítulo mítico, que é chamado Odu, contém a história capaz de identificar tanto o problema trazido pelo consulente como sua solução, seu remédio mágico, que envolve sempre a realização de algum sacrifício votivo aos deuses, os orixás. O Babalaô precisa saber em qual dos capítulos e em que parte encontra-se a história que fala dos problemas do seu consulente. Ele acredita que as soluções estão lá e então joga os 16 búzios, ou outro instrumento de adivinhação, que lhe indica qual é o Odu e, dentro deste, qual é o mito que procura. Acredita-se que Exu é o mensageiro responsável pela comunicação entre adivinho e Orunmilá, o deus do oráculo, que é quem dá a resposta, e pelo transporte das oferendas ao mundo dos orixás”. (PRANDI, 2001, p.17 e 18)

Na umbanda ela se tornaria um ancestral. Um ancestral pra nós aqui é como se fosse um santo na igreja católica. [...] É um *egum* com luz.[...] São pessoas que já viveram, desencarnou e voltam pra fazer as caridades e ir elevando. Então, quando invoca ela, a umbanda fica neutra. Os mensageiros de umbanda afastam todos só pra vir aquela falange dela, aquela energia dela. É uma energia muito particular, distinta mesmo, então não cabe entidade de umbanda. Até pontos às vezes a gente não pode puxar, a não ser alguns pontos que falam em santo e coisa assim: “São Miguel Arcanjo/ por Deus quem sois quem é?/ Rogai ao nosso pai/ pra aumentar a nossa fé”. É um ponto de umbanda mas você vê que fala em São Miguel Arcanjo, cruza um pouco com catolicismo ali e tudo. E nem ela gostava de ser confundida com espírita, era mais uma profeta, alguma coisa nesse sentido, que naquela época dela o que não encaixava ali dentro com o catolicismo, do protestantismo, era macumbaria, feitiçaria. Essas coisas, então, ela não concordava com esses tipos de jeito nenhum. Então, aí, quando eu invoco as forças dela, igual essa nossa amiga gosta, (porque ela se dá bem com essa energia, né?) é uma energia mais suave. E agora, na minha opinião, é muito mais pesada do que algumas linhas de umbanda, quando a gente invoca. Que são mensageiros que eles vêm e os outros se afastam, são mensageiros de luz que eu nunca vi. Sou médium vidente mas nunca vi ela. Sinto às vezes, mas nunca cheguei a ver minha madrinha Dica. Mas alguns mensageiros dos guias dela, interessante, já consegui. A gente sente é uma energia...Que a energia da umbanda você vem sentindo ela, vem sentindo, sentindo, quando você vê já está incorporado trabalhando, e a energia dela não, ela é duma vez, é um choque “túm”! duma vez! Então dá aquele tempo de você se preparar.

Toda essa história fez com que Willian carregasse consigo uma forte ligação com sua cidade natal: um vínculo com o “sagrado” instituído por Dica em Lagolândia. É nesta cidade que ele busca reestruturar-se para conseguir dar continuidade aos seus trabalhos como sacerdote de umbanda: trata-se de uma “limpeza espiritual”, conforme ele mesmo descreve, por meio dos banhos no Rio do Peixe ou um retorno ao “território de ancestralidade”, como vimos no cap. I em relação aos bantos.

Eu vou na lagoa de vez em quando. Na umbanda, temos vários banhos de descarga pra pai-de-santo, pra diretor espiritual. Tem o banho de *amassi*, tem o banho de *abô*, tem o banho de arruda, alecrim, guiné e esse banhos não resolve pra mim. Então, com o tempo, eu tô muito, a gente vai sobrecarregando algumas energias, a gente faz alguma limpeza, mas vai ficando algum resíduo de energia negativa. Quando eu não tô mais suportando e os banho já não tá mais fazendo efeito, eu vou na minha origem: tomo um banho no rio, tomo um banho no rio da cala que corta a cidade. Não, o rio faz de fundo com o centro ou salão dela, porque aquele rio que faz fundo com o salão dela é onde ela jogava as energias ou os *eguns* das trevas lá dentro, ou amarrava aquelas entidades ali. Então não é um local bom pro médium tomar

banho. Então eu tomo banho no poção onde a água já leva. É o único banho de descarga que consegue me deixar no ponto de novo. Uma vez no ano, em cada dois anos, em cada um ano e meio, eu to indo lá tomar o banho lá, porque não resolve. Depois que eu tomo banho lá...é uma energia única...única...única... (4'38)

A CASA DAS ALMAS: Templo de Santa Dica Território da ancestralidade



Porta de entrada pelo salão principal



Vista externa

Trata-se de uma sala de acesso restrito criada para cultuar os ancestrais da linhagem familiar de Willian e, principalmente, sua madrinha Dica, juntamente com seus guias espirituais. Apesar de ser uma sala cuja única porta de acesso está no espaço principal do terreiro, nela só podem entrar alguns dos componentes que já possuam alguma graduação. Durante o desenvolvimento da pesquisa, me foi permitido fotografá-la e filmá-la, desde que não colocasse os pés além do limite da porta. No momento desse registro, curiosamente, o sacerdote pediu aos componentes do terreiro que ficassem de costas enquanto a porta da “casa das almas” estivesse aberta e só retornaram dessa posição quando a porta fechou-se novamente. Dentro do recinto, estão um grande cruzeiro, velas, assentamentos espirituais, água do rio de Lagolândia, objetos sagrados dos orixás e entidades e algumas fotos, tudo relacionado ao universo espiritual da “direita”. Absolutamente nenhuma referência às entidades da “esquerda”. É um local de culto aos ancestrais.

Na casa das almas tem o cruzeiro, tem o cruzeiro e você vai encontrar lá dentro santos católicos e alguns objetos sagrados de umbanda também. Menos objetos de Exu. São objetos ligados aos Orixás, são ligados diretamente à natureza também. Aí, as velas e os pedidos são feitos na Casa das Almas fora do recinto de umbanda. Então, tiro a segunda-feira pra mim acender as velas, cultuar os guias dela, cultuar ela, porque, prá mim, ela é um ancestral e um espírito de luz, ou *egum* de luz. Toda segunda-feira, eu faço rituais prá ela. O ritual dela começa mais ou menos 6h da tarde. É uma coisa bem simples: conferimos as águas das quartinhas, que são uns potinhos, pra ver se tá tudo ok. Tem três pedras que eu consegui apanhar no rio. Três da sepultura dela prá trazer a essência dela, o axé pra cá”. [...] Você vê, eu sou um médium de incorporação, toco a umbanda, e a umbanda tem exu, que é o mensageiro, que é o desbravador dos caminhos e eu acho que eu pequei na questão do Exu, porque eu precisava ter uma concepção das entidades dela, do formato dela. Comportaria um preto-velho, mas não comportaria o Exu. Então, eu tive que fazer uma opção: ou eu cortava o Exu, que já é impossível trabalhar na Umbanda sem o Exu, ou então eu ficaria só com os mensageiros dela e os pretos-velhos, mas eu ia ficar meio, como diz o outro, meio só com um braço, ia faltar o outro. Daí, eu optei tocar a umbanda, que já era de origem do meu pai, puxado pela parte da minha avó Maria Cândida de Jesus, e negocieei com eles, vamos falar assim, e montei um espaço só pra eles. (7'40”)

A negociação, que nada mais é que um processo de adaptação e sincretismo (conforme cap. II), se acomoda aqui de novo à ancestralidade, não só da Dica, mas também do pai do sacerdote, o que permite a afirmação de dois territórios de antepassados no Mártir de São Sebastião: o Terreiro propriamente dito e a Casa das Almas.

Além dos questionamentos feitos por componentes de outros terreiros sobre as interferências pessoais de Willian nos rituais, está também a indagação sobre a hierarquia das entidades da umbanda e os guias da Dica. O sacerdote sequer oscila sobre qualquer mudança no direcionamento da relação espiritual para com sua madrinha e seus guias. Muito pelo contrário, constantemente afirma sua aliança com ela.

Às vezes, o pessoal de umbanda me questiona, né? “Uai, como é que você dá conta? É umbanda ou é essa madrinha sua, como é que faz?” Eu falo: “deixa a madrinha onde tá, que ta muito bom, tá tranqüila as energias, me vejam da forma que vocês estão me vendo, na umbanda e pronto!” (2'37”)

Outro relevante fator que o faz manter essa relação são, na condição de sacerdote, alguns problemas que, às vezes, ele não consegue resolver na linha da umbanda, a exemplo de um dos maiores e tradicionais motivos que atraem pessoas para as religiões e, em especial, para as que lidam com a magia: a cura de doenças.

Tem problema que eu não consigo resolver na umbanda, principalmente relacionada à cura. Aí, eu vou nela. E tenho tido alguns sucessos com as entidades dela". (3'40")

Com isso, o elo entre Willian e Dica fica sedimentado de tal forma que, com o tempo, ele aprendeu a lidar com estes dois extremos de preceitos, fundindo em seu terreiro essas duas possibilidades de direcionamento doutrinário e de territorialidade na espiritualidade.

Então ela fazia as coisas assim, intuída diretamente pelos guias, sabe assim, coisas que ninguém te ensina? Aí eu não quis perder esse dom, já que ela me deu essa oportunidade, me batizou e deixou uma porta aberta pra isso. Então, muitas coisas que acontecem dentro do meu terreiro, umbanda e alguns rituais que acontecem, é diferente dos outros terreiros todos, porque eu misturo as duas energias. Onde os guias não apóiam, eu coloquei um pouquinho do tempero...Então eu vou mantendo minha energia - "Madrinha Dica" e "Umbanda", "Madrinha Dica" e "Umbanda" e vou levando. Meu pai era cem por cento umbanda, minha mãe cem por cento Madrinha Dica, e daí você imagina, né? Mas deu pra fundir direitinho. Hoje, eu passo pro Júnior, que é meu menino, que é *ogã*, passo pra minha menina, e já levei eles também e consagrei eles no rio, mostrei o salão, contei a história e mostrei o túmulo da madrinha: "foi aqui que tudo começou". Porque se não fosse a madrinha, meu pai não ia tocar a umbanda, porque minha avó Maria Cândida de Jesus já era umbandista já velha, mas ele não ia mexer com isso. Quando ele viu o milagre que os guias fez na minha mãe e depois fez em mim, aí ele resolveu assumir a coroa de umbanda, que ele tinha mais facilidade de mexer que ele não era médium de incorporação e minha mãe já era. Minha mãe ouvia os meninos e ouve os guias da madrinha Dica ainda... Aí eu fiquei dividido entre essas duas energias: a do meu pai e da madrinha Dica... Então eu acho que hoje tem alguns rituais que eu faço, eu acho que ela reviraria na cova né? Tenho a umbanda aqui, mas aí eu isolei e fiz um barracão só pra eles, pros guias dela... (7'07")

Indaguei Willian sobre quais seriam os guias da Dica e respondeu-me:

Os de frente, que eu me lembre assim, tem o padrinho José Gregório, que foi o que me batizou. Comandante Rei de Valia, seria um arcanjo

que comandava a legião de anjos dela; uma enfermeira com o nome de Íris; o Dr. Fritz, trabalhava com o Dr. Fritz...” (17’48”)

Quando me refiro que a maior particularidade do Terreiro Mártir de São Sebastião é a decisiva participação de Santa Dica e seus guias nas decisões finais sobre as questões da espiritualidade, embora o aparente equilíbrio que Willian de Xangô parece dar aos seus dois ancestrais, faço a partir da seguinte declaração do sacerdote em sua entrevista:

Quando eu vou formar um pai-de-santo, eu reúno o conselho de orientação espiritual. Esse conselho é composto de pai-de-santo mais antigo que já formou. Reúno na Casa das Almas, onde é a casa dela, sento em volta do cruzeiro e vamos discutir sobre aquela pessoas, as qualidades, os erros, como é o funcionamento daquela pessoa. Geralmente são sete padrinhos, eles vão dar o voto. Se os sete padrinhos aceitar, é sinal que os sete terreiros deles aceitou, então aquela pessoa vai dar me dar uma resposta. Então saio, aviso a pessoa, preparo uns dias antes, ele, esse ritual todo, os 21 dias antes, aviso as coisas que não pode fazer, e no dia vai ser coberto com um pano branco e vai entrar pra dentro da Casa das Almas. Eu pesquiso não só pela parte dos Orixás, mas da parte dela também. Daí ele senta perante a cruz, geralmente entre as 6 e 7 da manhã e fica até no dia seguinte. Então ele come, bebe alguma coisa ali, a gente serve direitinho. Ele vai ter um contato com os guias dela, com as energias dela e, depois, no dia seguinte, às 7 horas da noite, que seria no dia da formatura dele, eu vou entrar e perguntar pra ele se é aquilo mesmo que ele quer prá vida dele, e se ele falar que é, eu vou pegar os búzios pra confirmar com os Orixás e depois confirmar com as energias dela, se as energias dela aceitou. Se tiver tudo ok, eu vou tirar o manto da cabeça dele e vou chamar ele no salão e apresentar ele pra comunidade inteira que foi aceito. Se os Orixás todos aceitar e um guia dela falar não, ele não forma.” (8’47”)

Todas essas declarações nos levam a uma associação com o uso da “bricolage”, termo empregado por Leví-Strauss (1962) em sua antropologia estruturalista. Segundo ele:

“Essa lógica trabalha um pouco à maneira do caleidoscópio, instrumento que também contém pedaços por meio dos quais se realizam arranjos estruturais. Os fragmentos são obtidos num processo de quebra e destruição, em si mesmo contingente, mas sob a condição de que seus produtos ofereçam entre si certas homologias. [...] Eles não têm mais um ser próprio em relação aos objetos manufaturados que falavam uma “linguagem” da qual se tornaram os restos indefiníveis; mas, sob um outro aspecto, devem tê-lo suficientemente para participar de maneira

útil da formação de um ser de tipo novo: este consiste em arranjos nos quais, por um jogo de espelhos, os reflexos equivalem a objetos, vale dizer, nos quais signos assumem o lugar de coisas significadas”. (LEVÍ-STRAUSS, 2004, p.52)

A Casa das Almas, com seus ritos semanais e sua função e doutrina, integrada ao Terreiro Mártir de São Sebastião nos parece tender para essa “bricolage”, pelo menos ao nível significante, embora certa “hierarquia” que parece se estabelecer nessa interpretação. É como se o caleidoscópio levasse a algumas imagens mais salientes, mesmo que elas não constituam o centro de todo o “desenho”. A possibilidade de negociação dos poderes dos ancestrais reside nas homologias estruturais das figuras caleidoscópicas, entre elas, as incorporações, os “guias”, mas, especialmente as “promessas”. Nesse sentido, observamos o ato de Willian de Xangô ser um sacerdote de uma religião que lida, entre outras coisas, com a promessa de saúde física ou cura de doenças, que sabemos que a umbanda também cuida dessas promessas, como já antes citado. Com isso, questionamos: qual seria o motivo que levaria um sacerdote de umbanda a buscar princípios fundamentalistas externos à sua própria doutrina? Parece que essa questão está diretamente relacionada à sua história de vida, em que a simbiose entre doutrinas religiosas foi formada desde muito cedo. O tronco da umbanda trazido por seu pai e a maleabilidade de sua mãe em transitar pelos mundos da religião de seu marido em aderência aos preceitos de Santa Dica por questões pessoais, agravado pelo fato de Willian de Xangô ter tido sua vida salva por interferência dos guias de Santa Dica, fez com que ele, além de transitar por esses dois mundos, os fundisse em um todo formado, dialeticamente, por componentes indissolúveis.

Padrinho e afiliados: influência de sua madrinha

Tanto os médiuns da casa quanto os freqüentadores tratam Willian por “Padrinho”, pois é assim que gosta de ser chamado. Explicou-me com humor que “Pai-de-santo” é Deus, ele é apenas “padrinho”.

Quando eu vou batizar, esse termo batizado vem da madrinha. Outros pai-de-santo fala “fazer o santo”. Eu gostei do termo batizar porque o

santo já vem feito. Você só vai dar as obrigações ali e aparar um pouco as arestas. No meu caso, eu aparo bem pouquinho, porque eu gosto de deixar as energias fluir, se segurar muito estraga ela. Aí tem alguns temperos que é da energia dela [energia da Dica] e outros que é totalmente da umbanda. Na verdade, 90% do ritual de batismo é da umbanda e 10% dela. Esses 10%, dela você tem que tirar o Exu pra fora, que o Exu acompanha o ritual até o fim, mas quando chega na... porque eu quero deixar a raiz minha com eles também...

Na verdade, essa forma de tratamento também tem influência de Dica, que, dentre suas práticas religiosas em Lagolândia, instituiu entre seus seguidores a reconfirmação do batismo, na verdade, vista pela igreja como um insulto. Essa prática era realizada no então renomeado Rio Jordão.

A cerimônia oficiada por *santa* Dica tinha, quase sempre, por padrinho, um anjo componente da falange de José Sueste e a santa por madrinha. Com isso ficava assegurada a proteção dos entes celestes aos batizados e, em contrapartida, a representante dos anjos obteria dos afilhados o respeito e a lealdade. Era uma permuta de compromissos. Com tal feito *anjos*, *santa*, romeiros e fiéis passavam a pertencer a uma só família, ascendiam socialmente aos olhos da população. Dica passou a ser conhecida por *madrinha*. (VASCONCELLOS, 1981, p. 110)

Mesmo sendo um médio clarividente (aquele que vê as entidades espirituais) e audiovidente (aquele que as ouve), Padrinho Willian disse nunca ter visto sua madrinha no mundo espiritual, como comumente vê outras entidades. Ele apenas sente sua presença.

Sinto a presença dela, a gente consegue sentir um aroma de alecrim bem de leve, um alecrim bem de leve assim...Lembro dela quando ela visitou nossa casa, você vê, como é que uma criança lembra de coisas assim: foi em 1965, parece que foi o ano que ela morreu também, eu ainda lembro dela andar escorando na parede, porque ela já estava bem debilitada, na nossa casa, me abençoando e...vou falar um negócio: se eu tô vivo até hoje, eu agradeço primeiro a Deus porque ele fez nós tudo, mas depois aos guias de Lagolândia... Isso meu pai reconheceu também... [...] Então eu tenho essa particularidade com as energias dela e consigo, eles me dão essa honra: de quando eu invoco, eles vêm! [...] (12'00")

Nessa diferença de relação de Willian de Xangô com as entidades de umbanda e com a “madrinha Dica” pode-se perceber a relativa e intuitiva consciência do sacerdote quanto ao aspecto da ancestralidade que, no caso, parece ser não só consciência histórica (a de manter os antepassados como

um dos aspectos doutrinários da umbanda), quanto a consciência da possibilidade/impossibilidade de um sincretismo total. Como diz Levi-Strauss sobre os fragmentos do caleidoscópio: que eles não são definíveis mas o são ao mesmo tempo (conforme citação anterior p. 102). E isso pode ser reiterado no conceito de “raiz” que o sacerdote adota quando fala dos terreiros filiados ao Mártir de São Sebastião e suas hierarquias.

Mártir de S. Sebastião: Terreiros filiados e hierarquias

O Terreiro de Willian de Xangô já formou cinco outras casas com os mesmos preceitos, para as quais foram concedidas autonomia e liberdade de cultos, inclusive na forma de tocar durante as sessões, fato coerente com a ideologia das recriações praticadas pelo “mentor”.

Dezoito anos pra fazer a casa. Só aqui em Goiânia são: um, dois, três, quatro terreiros aqui em Goiânia de pessoas que já formou aqui dentro comigo. Tem um pessoal que formou sábado que é de Caldas Novas, que o ritmo deles também é excelente e, num impus o ritmo neles, ‘você buscam o ritmo de vocês, o meu é esse’. É uma coisa que eu faço também com todos os filhos que formam comigo. Eu gosto de deixar bem claro a raiz deles: “você veio comigo, você veio daqui. Sua raiz é isso assim, assim, assim. Você veio dessa descendência aqui, então sua linha é essa e você vai fazer o alicerce da sua casa desse jeito. Agora o tipo do prédio você muda do jeito que você quiser”. Então o ritmo deles parece bastante com o nosso. (30’21”)

Rituais e adaptação social: negação do “primitivismo”

Como vimos no capítulo III, a negação do “primitivismo”, principalmente às oferendas de sangue por meio dos sacrifícios de animais característicos do candomblé, é um dos primeiros quesitos combatidos pela doutrina de formação da umbanda, cujas razões, como também vimos, reiterando, não foram unicamente religiosas, mas sociais. No Terreiro de Mártir de São Sebastião, por ser uma umbanda próxima da “omolocô” (aquela em que, reiterando, existe uma fusão com elementos do candomblé), há, portanto, uma relação dessas oferendas, principalmente para as entidades da esquerda, imprescindível e inevitável presença e culto nos rituais. Com isso, segundo o sacerdote, existe a

preocupação com a aceitabilidade social, para a qual, mais uma vez, são necessárias adaptações.

[...] Como a energia é giratória, então tem algumas coisas que tem que ir adaptando com os tempos... Na questão dos rituais eu mudei bastante coisas. Mas mudei algumas formas de fazer, mas a essência permaneceu. Por exemplo: tem alguns rituais que exigem muito corte, sacrifício pra um Orixá, pra outro. Eu mudei muita coisa em si e é preciso que se mude bastante. Temos que viver em paz com a natureza e com a sociedade. [...] É preciso que haja as mudanças. Hoje nós tocamos pros Orixás mas também pra sociedade. É preciso que a sociedade perca o medo e veja como a umbanda é, como os cultos afro-brasileiros são tocados. (Documentário anexo)

Tais adaptações instituídas pelo “padrinho” vieram da necessidade pessoal de reconduzir os rituais, uma vez que eles sempre foram alvo de grandes preconceitos. Apesar de herdar de seu pai as formas mais “primitivas” (ou “rústicas” como ele mesmo descreve), decidiu, na condição de sacerdote e líder fazer mudanças significativas viabilizando a aceitação da comunidade.

E por meu pai permanecia a educação de 1978. Hoje eu preparo uma farofa para Exu, mas em 1978, na época de meu pai, não preparava farofa, jogava o frango vivo pra Exu: come! Então, hoje se fizer um negócio desse o trem fica esquisito, até eu vou ficar assustado. (Documentário anexo. 51'00')

Esse ato de jogar o “frango vivo” para o Exu consistia, segundo Willian de Xangô, numa imagem extremamente forte. Existem relatos sobre essa prática que, inevitavelmente, causava grande espanto e repulsa. Tratava-se de soltar o citado animal para o médium que estivesse incorporado com um *Exu* e este devorava a ave ainda viva. Esse costume, além de causar repúdio àqueles que o viam, ou simplesmente sabiam da existência de tal cena, contribuía ainda mais para instigar o preconceito e a difamação generalizada sobre as religiões afro-brasileiras. Com isso, Willian de Xangô nunca defendeu a permanência desse ato tradicional dos tempos de liderança de seu pai no terreiro. Como ele mesmo relata no documentário, ele tem uma preocupação com a sociedade e com a preservação da sua religião. Ou seja, é preciso adaptar para que haja continuidade e nada do que é modificado se distancia dos processos sociais e históricos por que passa a sociedade.

Passemos agora ao registro final do Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião.

Quadro hierárquico dos componentes do terreiro:

QUADRO DAS HIERARQUIAS	
Troncos ou raiz	
Lado Messiânico Madrinha Dica ou Santa Dica	Umbanda Maria Cândida de Jesus
Trocós recentes	
Padrinho Geraldo de Obaluaê (falecido) Madrinha Sebastiana de Iansã	
Atuais sacerdotes do terreiro	
Padrinho Willian de Xangô Madrinha Sebastiana de Iansã Madrinha Katiti de Oxóssi	
Padrinhos formados pelo terreiro	
	Nomes após o batismo no terreiro
Cláudio Jose Medrado Sueli Maria da Silva Medrado Severino Luiz Pereira Angelita Ferreira da Silva Hugo Gomes de Moraes Adão Alves Ferreira Wellington Gomes Pinto Florisvalda Correia da Silva Cornélio Alves de Abreu	Alaketo Caite Kizuma Serena kalibe Itacuru Rumpi Ota Izunomi kiara
OGÃNS	
	Nomes após o batismo no terreiro
Willian Jr Lopes da Guia - Pai Ogã Fernando Barbosa Lagares Ricardo Gomes Cerejeiro Wisner Batista de Faria Marcos Vinícius Pereira da Silva Omar Germano de Sousa Wanderson Pereira da Silva	Daioá Acuerê Não batizado Jarakitu Jacimorá Não batizado Não batizado
Padrinho Pequeno	
	Nomes após o batismo no terreiro
Francisco José Monteiro Cleyton Natal Macedo de Oliveira Voney Melo da Silva	Jeketiara Acaiuara Zambebe
Madrinha pequena	
	Nomes após o batismo no terreiro
Maria das Graças Maria Helena Gomes Cerejeiro	Acumama Atierê

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já mencionado, a presente pesquisa começou a ser desenvolvida dentro do Terreiro de Umbanda Mártir de São Sebastião com o intuito de registrar e analisar os pontos cantados sobre pretos-velhos e caboclos. No entanto, durante o trabalho de campo, me surpreendi ao descobrir a profunda relação entre uma personagem da história de Goiás – “Santa Dica” - e as divindades africanas e entidades da umbanda, ou seja, um culto que coloca, em termos hierárquicos, a citada “personagem histórica” e seus “guias” a ocuparem um posto no âmbito do sagrado de tamanha importância que, muitas vezes, direcionam alguns ritos que, em tese, deveriam ter outros direcionamentos em coerência aos preceitos da umbanda. Além desta questão, deparei também com a forma empírica com que o sacerdote Willian de Xangô direciona seu terreiro. Com isso, vi, nesses dois elementos, além das possibilidades de registros etnográficos, os pilares centrais para alguns apontamentos antropológicos.

Apenas o primeiro elemento – a presença de “Santa Dica” como uma ancestral – já seria o suficiente para que toda a pesquisa fosse a ela direcionada. Ter um “egum” (espírito) distante do universo da umbanda ocupando um lugar junto aos ancestrais cultuados no terreiro e ainda, detentora de poderes tamanhos a ponto de, hierarquicamente, em alguns casos, estar acima dos orixás africanos e dos guias maiores, no que se refere às decisões sobre os rituais e direcionamentos dos médiuns da casa, já aponta o Terreiro Mártir de São Sebastião como um lugar ímpar dentre os demais que seguem a doutrina do espiritismo de umbanda. Em relação à questão da interferência direta do sacerdote Willian de Xangô nos direcionamentos do “sagrado” dentro dos rituais, em termos de fusão dessas duas vertentes, ele mesmo comenta:

[...] Então eu vou mantendo as duas energias: Madrinha Dica, umbanda, Madrinha Dica, Umbanda e vou levando. Meu pai era 100% umbanda, minha mãe, 100% madrinha Dica, então você imagina, né? Mas deu pra fundir direitinho. (7’07”)

Durante a pesquisa, a convivência foi, naturalmente, intensificando-se e, com isso, pude ouvir, além das declarações nas entrevistas, os comentários informais sobre as mudanças que Willian optou por fazer, e vem fazendo, durante toda a sua trajetória de liderança no terreiro. Dentre elas, destaco cinco principais: os procedimentos no batismo dos médiuns da casa para se transformarem em “filhos de santo”, conforme descrevemos; a simplificação de muitos rituais que, na época em que seu pai era líder, eram muito mais complexos e “primitivos”; a informalidade nas relações em geral, inclusive na sua própria, na maneira como se auto-apresenta à comunidade como padrinho, mesmo sendo a figura maior do terreiro; os toques dos tambores que, segundo ele, apesar de declarar ter influência de um de seus guias, sempre esteve aberto a seguir sua intuição e não tocar dentro de moldes herméticos e imunes a modificações, e, finalmente, talvez o mais relevante por estar ligado diretamente à influência de Santa Dica, o direcionamento sobre os procedimentos de cura de doenças em seus aspectos físicos e psicológicos (uma das causas maiores que levam os freqüentadores a buscar as religiões de cunho espiritualista).

Simplicidade e espontaneidade: duas evidentes características que norteiam o comportamento de Willian de Xangô e, conseqüentemente, motivo de admiração de toda comunidade freqüentadora do terreiro, indubitavelmente foram também um grande facilitador para a realização desta pesquisa. O primeiro adjetivo está diretamente ligado à influência recebida de seu pai que, repetidamente, o ouvi citando, rememorando essa característica. Essa palavra é utilizada quase como uma forma de exigência no que diz respeito à condução dos trabalhos no terreiro e, também, ao comportamento que ele espera de seus seguidores. Já o segundo é acentuadamente notável tanto na forma como se expressa nas entrevistas quanto à frente das sessões (cultos). Essa “simplicidade” aliada à “espontaneidade”, quer por herança paterna ou mesmo uma característica de sua personalidade, estão também intimamente ligadas às citadas mudanças que o sacerdote se permite fazer em seu terreiro. Com essa ideologia da “simplificação”, apesar de “ouvir” as orientações dos guias espirituais (conforme disse em entrevista) e também seguir preceitos

ritualísticos das normas da umbanda, espontânea e intuitivamente Willian vai instituindo significativas mudanças com uma preocupação: aceitabilidade social. É uma espécie de apreço à “civilidade” pela qual, em nome do cuidado com a imagem de seu terreiro, prima para que o seu espaço não seja denegrado ou relacionado com o “mal”, como podemos ver no trecho abaixo transcrito do documentário anexo:

É preciso que haja as mudanças, porque hoje nós tocamos para os nossos Orixás, mas também pra sociedade. Então é preciso que a sociedade perca o medo e veja como a umbanda realmente, ou os cultos afro-brasileiros realmente são tocados. (50’35) [...]Então eu me coloco às vezes no lugar da assistência, e fico imaginando se eu não entendesse nada de umbanda, como é que seria minha reação perante uma entidade igual o Exu. Provavelmente eu ia sair lascando tudo e sair falando: “Ó lá não vai que é do demônio mesmo! O trem lá é esquisito!” Então a gente começa um trabalho bonito e às vezes encerra com o Exu e o cara fala: “o trabalho foi excelente, mas quando baixou aqueles demônio lá, acabou!” Então a gente trabalha pra eliminar isso aí e vai cortando alguma coisa e adaptando... Adaptando com os tempos. É preciso de adaptar! (51’17)

Essa preocupação de não ser associado às forças demoníacas é algo que a história da umbanda carrega desde o princípio de sua formação. Como vimos no capítulo III, a umbanda nasceu em meio a um momento histórico e político que supervalorizava uma vertente ideológica do “branco” – uma negação das raízes africanas e um conseqüente distanciamento das origens “primitivas” nas práticas inerentes às religiões africanas, principalmente as relacionadas ao sacrifício de animais e à utilização de sangue. Tal preocupação também está intimamente ligada às influências do espiritismo kardecista, que além de ter como princípio a prática de realizar caridades, é uma religião calcada na crença de que o homem vive sucessivas reencarnações com a finalidade de evoluir. Uma religião exclusivamente do “bem”. Nela seus seguidores procuram conselhos de espíritos evoluídos, jamais de entidades ligadas a quaisquer religiões de cunho africano ou afro-brasileiro. Só com o tempo é que personagens da exclusão social ⁷² (os

⁷² “Edson Carneiro dizia que na Bahia, já na metade do século XIX, talvez só houvesse um candomblé estritamente afro-banto, o candomblé do Pai Manoel Bernardino no Bate-Folha, o que pode ser compreendido tanto como prova de fragilidade de suas formas culturais superadas pelos cultos nas nações iorubás, como numa reavaliação, percebida sua extrema vitalidade assimiladora, historicizante, que no inconsciente coletivo do negro Brasileiro faria aflorar uma multidão de entidades novas, índios,

principais guias espirituais) e elementos do universo africano foram adotados e passaram a freqüentar as giras de umbanda. É prudente lembrar que tal comentário está sendo feito sobre uma umbanda muito generalizada e que, como vimos, existem diversas linhas de culto com vertentes antagônicas e complexas nessa religião. Apesar de, nas declarações, Willian afirmar que consulta seus guias para obter permissão para possíveis mudanças, pude presenciar momentos nos quais ele ditou novas regras baseadas noutra forte traço de comportamento enquanto líder: a autoconfiança. Esta, junto à “simplicidade” e a “espontaneidade”, comprova o quão estruturado é o alicerce de sua dupla filiação: a patrilinear (nas raízes da umbanda) e a matrilinear, de sua madrinha Santa Dica (o messianismo).

A umbanda, para Willian, é uma herança de seu pai a partir de sua avó. Sempre o citou nas entrevistas como sua influência mais direta e o grande responsável por ser seguidor dessa religião. Ainda adolescente, quando o perdeu, começou junto à mãe a tocar o terreiro. Mesmo com essa influência em sua formação, não se prendeu cegamente aos ensinamentos deixados por ele, efetuando constantes mudanças naquilo que considerava ser necessário mudar.

[...] ele nunca falou pra mim vim ou nem freqüentar os trabalhos. Eu vinha porque gostava e observava os trabalhos, via ele falar, conversava... Os defeitos... eu pensava: se algum dia eu for tocar, eu não vou fazer isso aí, esse defeito aí eu não faço! (46'55)

Penso que essa forte característica de sua autoconfiança se dá por ter um elemento que vai além do que seu próprio pai tinha: a já citada dupla herança com bases religiosas distintas. De seu pai, herdou toda uma estrutura com normas e preceitos da umbanda devidamente estabelecidos, e assim a praticava. De sua mãe, cuja ligação era muito maior com Santa Dica e seus guias, uma outra aliança, que culminou, dentro de seu terreiro, na criação de uma segunda vertente espiritualista e absolutamente diferente daquela citada umbanda: a “linha da Madrinha Dica”, ou a “Linha da Cura”.

caboclos, santos-católicos, representação de seu novo mundo social que, através das novas religiões afro-brasileiras, seriam interligadas em uma cosmologia comum onde ganhariam inteligibilidade, preservadas suas características e posições”. (ORTIZ, 1983, p. 15)

Tem problema que eu não consigo resolver na umbanda, daí eu vou nela. [...] Então, em cura, eu gostaria que meus filhos-de-santo, meu afilhados tivessem a mesma proteção que tenho. Já estou com 41 anos e desses 41 anos de vida eu tive um problema só, que foi uma pedra que deu no rim. Tirei também e não tive mais problema nenhum. Fui no médico uma única vez na minha vida. Vacina eu nunca tomei. Hoje eu acho um absurdo não ter tomado vacina na época. Mas ela não permitia que os meninos tomassem vacina. E é engraçado pois nunca morreu um menino lá na nossa cidade [Lagolândia]. Então eu acho que é uma energia que merece a gente cultuar.

Sobre a união dessas duas vertentes ainda comenta:

Eu acredito que eu tenho uma missão pra cumprir e eu gosto de cumprir ela, eu cumpro com gosto! Tanto a umbanda, quanto o lado de minha madrinha Dica. Então os dois lados eu consegui unir essa energia. Disso aí eu tive a consciência que no mundo espiritual não tem fronteiras. Duas linhas distintas, segmentos distintos: umbanda e um lado messiânico da Madrinha Dica, né? De rezar terço e tudo, conciliou de um jeito que só vendo pra crer! E daí pra cá eu vim recebendo a doutrina dos dois lados: um lado me ensina, outro lado me puxa, e a gente vai “ilerando” da forma que precisa ser “ilerado”. (42”47’)

O cumprimento dessa promessa é algo que Willian vem trazendo por toda sua vida religiosa, fazendo com que administre esse universo ambíguo entre as polaridades “direita” e “esquerda” (umbanda) e Santa Dica e seus guias (messianismo). Para isso, foi estipulado um limite territorial geográfico dentro do terreiro entre essas duas vertentes. Trata-se da construção de um espaço ⁷⁰ de acessibilidade restrita: a “Casa das Almas”. Lá são guardados vários objetos sagrados. É um local dedicado, como o próprio nome diz, às almas (*eguns*) e, fundamentalmente, à sua madrinha Dica e seus guias.

A existência dessa dualidade messianismo/umbanda, algumas vezes torna-se motivo de certos conflitos nas estruturas ritualísticas. Existe, por exemplo, uma total incompatibilidade entre os Exus da umbanda e Santa Dica e os seus guias, tanto que, na “casa das almas”, são colocados objetos

⁷⁰ Essa forma de organização do espaço sagrado foi analisada por Edmund Leach que o classifica como Zona 2. “O lugar onde reúnem os fiéis. É fundamental que esteja próximo, mas, ao mesmo tempo, desligado do santuário propriamente dito. No contexto do ritual, é proibido aos fiéis entrar no santuário propriamente dito, cujo acesso só é possível aos sacerdotes ou a outros religiosos”. (LEACH, 1976, p. 121)

sagrados da ancestralidade das vertentes messiânica e umbandista. Desta última, apenas os objetos referentes ao universo da “direita”. Os da “esquerda”, pertencentes aos Exus ou outras entidades a ela relacionadas, em hipótese alguma entram na casa.

Eu acho que esses nem eram do conhecimento de minha madrinha Dica. Então, às vezes, quando eu toco pra Exu, eu imagino: ‘nossa! Se minha madrinha Dica visse o que eu tô tocando, ela ia virar na sepultura, né?’ Mas como ela é uma entidade iluminada, um espírito de luz, ela compreende também. Então eu adaptei muito a umbanda...

Outro grande momento dentre os procedimentos ritualísticos tradicionalistas na formação dos médiuns atuantes no terreiro é a “Feitura de Santo” ou “Batismo de Santo”. Seria o equivalente a “fazer a cabeça do Santo” no candomblé, só que de forma muito mais amena no que se refere à utilização do sangue nos procedimentos de sacralização. O termo “batismo”, ao invés de “feitura”, é também de influência direta de Santa Dica. Willian, por causa de sua madrinha, prefere o termo, e assim se apresenta à comunidade, como “padrinho-de-santo” e não “pai-de-santo”, tradicionalmente denominado em outros terreiros. Um dia disse-me com humor: “Pai-de-santo” é Deus! Eu sou apenas um padrinho!” E da mesma forma ao se referir à “feitura-de-santo”: “O santo já está feito! Eu vou apenas batizar o afilhado pra ele poder receber o santo-de-cabeça” [Orixá]. O termo “padrinho” vem de sua aliança com sua “madrinha-guia”.

Quando eu vou batizar, esse termo ‘batizado’, vem da madrinha. Outros pais-de-santo falam ‘fazer o santo’, né? Eu gostei do termo batizado porque eu acho que o santo já vem feito. Você só vai dar umas obrigações ali e aparar um pouco as arestas. No meu caso eu aparo pouquim porque eu gosto das energias fruir, se segurar muito estraga ela”. (30/05/2007 - 2’54”)

O “batismo-de-santo” é um ritual no qual o médium da casa é preparado para poder “receber” (incorporar) o Orixá do qual é filho. Os preparativos são realizados em 21 dias nos quais o médium é submetido a uma série de obrigações e rituais que precisa cumprir até que esteja preparado para a incorporação de seu Orixá. Todo esse procedimento é acompanhado principalmente pelos sacerdotes, no caso Willian de Xangô e sua esposa Katiti

de Oxóssi e, às vezes, assessorados pelos “padrinhos pequenos”.⁷¹ Dentre alguns quesitos a serem cumpridos, estão os banhos de ervas, forma de dormir, abstinência alimentar e sexual e cuidados comportamentais em relação à conduta social. Tudo isso é “monitorado” pelos búzios, consultados pelo padrinho, que revelam sobre a eficácia dos resultados até que o médium esteja de fato preparado para receber seu Orixá.

Na verdade, 90% do ritual do batismo vem da umbanda e 10%, dela [Santa Dica]. Esses 10% dela, eu tenho que tirar o Exu pra fora, que o Exu acompanha o ritual até o fim. É porque eu quero deixar a raiz minha com eles também. (30/05/2007 - 2'54")

O fator crucial entre Guias da Dica e Exu/entidades da esquerda, ou seja, a vertente messiânica e a umbandista vão além dessa incompatibilidade. Apesar de declarar que a vertente da Dica participa apenas com 10% dos procedimentos ritualísticos para a conclusão do batismo, na prática ela é bastante forte. Inclusive, foi exatamente a partir dessa entrevista com Willian de Xangô, na qual ele relatou que a palavra final é dos guias da Dica, que, como já mencionado, redirecionei a pesquisa. Disse-me que, nas vésperas da “Saída de Santo”, ou seja, quando está quase completando os 21 dias para que o “filho” (afilhado) conclua suas obrigações e finalmente esteja preparado para tal incorporação, ele vai até a “casa das almas” e consulta sua madrinha e seus guias e, se ao acaso, um desses guias “disser não” à formatura do “iniciado”, mesmo que todas as entidades e orixás tenham sido favoráveis, a formatura é cancelada. Além da consulta, um dos procedimentos, é colocá-los [os filhos que serão batizados] na “Casa das Almas” para que os guias sintam suas energias e os aprovelem ou não.

Na história, Santa Dica, como já abordamos no capítulo IV, foi a líder do único movimento messiânico de Goiás. Sua força política e seus reconhecidos poderes espirituais despertavam respeito e temor. Esses dois atributos continuaram atuantes dentro do Terreiro de Willian de Xangô. O mesmo respeito e temor a ela direcionados em vida ali continuam. Essa personagem

⁷¹ Segundo Katiti de Oxóssi, os padrinhos têm a função de abrir e tocar seus próprios terreiros, auxiliar a casa mãe, preservar as doutrinas e os bons costumes da nação.

da história de Goiás, e seus guias espirituais têm, ali, “voz” e poder de decisão tanto quanto as divindades africanas. Tratada como “Santa” Dica em vida é agora uma imortal líder no topo hierárquico, podendo ser requisitada, por meio de seus guias, na “Casa das Almas” em Mártir de São Sebastião. Reconhecer isso é reconhecer a história do sincretismo religioso e suas múltiplas possibilidades de formas e continuidade em nosso país.

Na verdade, todas as informações convergem para uma análise que nos leva a crer que o Terreiro Mártir de São Sebastião não é apenas uma recriação de ascendência africana, como muitas daquelas que sofreram as influências do contexto histórico-político culminando nas ininterruptas adaptações e recriações afro-brasileiras. O terreiro é também a recriação e a expressão da história particular de Willian de Xangô. Nele vemos sacralizada a síntese de sua vida nas relações pessoais entre o mundo real e o espiritual. No altar, está presentes uma série de imagens fixadas como ícones de adoração e que refletem o grande sincretismo ali instituído. De um lado, a foto de seu pai (umbanda), do outro, Santa Dica (messianismo), logo abaixo, Jesus Cristo e São Judas Tadeu (catolicismo) e, uma série de pequenas estatuetas representativas das polaridades “direita-esquerda”. Ou seja, toda essa simbologia reúne no mesmo espaço os elos entre as vertentes umbanda e messianismo, ou melhor, seu pai, aquele que o criou, e sua madrinha, aquela que lhe salvou a vida. Sua mãe, Sebastiana de Iansã, curiosamente, era, prioritariamente, ligada à umbanda, mas, por fatores já descritos e relatados no documentário, uniu-se à Santa Dica, tanto que Willian a descreveu como uma pessoa que tem “trânsito livre” em termos de acesso aos guias da Dica, ao passo que, quando ele mesmo quer acessá-los, precisa de todo um preparo ritualístico para que isso se possibilite.

Minha mãe, na época de meu pai, ela era uma médium em plena atividade. Eu vi minha mãe fazer coisas incorporada com os mentores espirituais da madrinha Dica, alguns deles, que... impressionante...coisa impressionante! [...] Eu tenho certos bloqueios com as entidades da Madrinha Dica. Algumas delas conseguem chegar até a mim. Meu padrinho José Gregório” é o único que chega mais perto de mim. Os outros mentores, pra eles chegarem perto de mim eu tenho que cumprir uns preceitos. Deixar de fazer certas coisas. Uma dessas coisas é evitar o Exu. Eu tenho que evitar o Exu uns dias pra purificar. Não é que o Exu

me contamina, mas como são energias distintas – é igual virar dois ímãs ao contrário, eles não colam. [...] Mas tendo a presença da minha mãe é mais fácil. Eles chegam nela. Engraçado que ela pode tanto ter contato com o Exu ou não. Eles chegam perto dela numa facilidade imensa.

O terreiro não é divulgado como um local onde Santa Dica e seus guias são cultuados. Obviamente todos os médiuns da casa sabem e muitos freqüentadores também. Mas quem ali vai buscar alento, seja para qualquer fim, vai para um terreiro de umbanda e não para o templo de Santa Dica. Willian preserva essa relação de forma muito discreta, tanto que, como vimos, responde aos que o questionam sobre sua madrinha que o deixe cuidar disso sozinho. A “Casa das Almas” é um terreno de acesso limitado e “protegido”. É o local na qual a antiga promessa feita por seus pais à Dica está sedimentada e mais: edificada. A comunidade vai ao terreiro de umbanda em busca das entidades locais, enquanto Santa Dica está protegida num espaço sagrado e restrito, mantida sob o cumprimento da velha promessa de fidelidade e vínculo entre o “menino-mentor” e ela e sempre disponível para ser acessada quando se fizer necessário.

Essa discrição na forma de expor Santa Dica à comunidade talvez aconteça como um meio de não abalar os pilares tradicionais da umbanda mesmo dialeticamente, a outra vertente [messiânica] seja acessada por causa, como o sacerdote mesmo declarou, da maior eficácia para que se realizem curas. Manter a tradição e ao mesmo tempo realizar mudanças e adaptações é o eixo principal da permanência e continuidade do Terreiro Mártir de São Sebastião.

O vasto campo de possibilidades em termos de análises do ponto de vista da antropologia aliado ao acontecimento de rituais de uma tradição (herdada e inventada), que envolvem: festas, vestuário (roupas e ornamentos), comida, mitologia, história, ou seja, saberes de cunho popular, foram elementos registrados por meio do documentário anexo na tentativa de preservação ou, como a cultura está em constante movimento, apenas de um registro dos procedimentos e do pensamento atual sobre a conduta e a forma

de se praticar a religião umbanda no terreiro Mártir de São Sebastião. Tudo isso foi abordado utilizando como um recurso o registro de imagens (áudio, vídeo e fotografias) para contribuir com a preservação de um patrimônio imaterial autenticamente brasileiro.

Este trabalho apenas levantou alguns elementos que vieram basicamente do ponto de vista de Willian de Xangô. Certamente há uma infinidade de possibilidades de registros e análises antropológicas, inclusive partindo do ponto de vista dos afilhados, médiuns e freqüentadores do terreiro. Na condição de músico, procurei nesse local melodias e ritmos que contassem mais da história e da memória dos negros africanos/afro-brasileiros e suas recriações no Brasil. Inesperadamente, no caminho, essas melodias me levaram para outras fontes. Acredito que, com mais tempo de convivência, também poderei pesquisar, com a merecida profundidade, as entidades de “esquerda” do terreiro e, também, o vasto repertório dos pontos cantados. Portanto, este é apenas um trabalho que servirá como porta de acesso a um corredor com dezenas de outras portas cujas chaves são, aos poucos, por merecimento, sendo entregues e confiadas para que sejam abertas e os conhecimentos acessados.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora 1971.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. Companhia das Letras, 2001.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Goiânia: Editora da Universidade de Brasília, 1977.
- BRITO, Eleonora Zicari Costa de. "A Construção de Uma Marginalidade Através do Discurso e da Imagem Santa Dica 1923 a 1925". 1992. Site:
<http://www.goiania.go.gov.br/html/cultura/santadica/quemfoi.htm>
- BROWN, Diana. 1985. *Uma história da umbanda no Rio. Umbanda e Política*. Rio de Janeiro, Marco Zero.
- CARVALHO, José Jorge. *Um panorama da música afro-brasileira*. Brasília: Série antropológica, 2000.
- CASCUDO, Luíz da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1979.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática, 1978
- FONSECA, Eduardo Júnior. *Zumbi dos Palmares: a história do Brasil que não foi contada*. Rio de Janeiro: Yorubana do Brasil Editora, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*. São Paulo: Global, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação da culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HALBWACHS, Maurice (1877-1945). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HOBSBAWN, Eric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1984.
- LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação*. Rio de Janeiro. Edições 70, 1976.
- MARTINIANO, J. Silva. *Quilombos do Brasil Central: violência e resistência escrava 1719-1888*. Goiânia: Kelps, 2003.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas – SP. Papyrus Editora, 2004

MATHIAS, Herculano Gomes. *História Ilustrada do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.

MATTOS, Hebe Maria. Rev. *Nossa História*, artigo “Liberdade Conquistada” – Ano 2, n 19. 2005

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio*. FUNARTE, 1983.

MUKUNA, Kazadi wa. *Contribuição Bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

OLIVEIRA, Altair B. *Cantando para os Orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

OMOLUBÁ. *Almas e Orixás na Umbanda*. São Paulo: Cristalis, 2002.

ORO, Ari Pedro. “A desterritorialização das religiões afro-brasileiras”. Rev. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Universidade Federal do RS, 1995, pp.69-79

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

PESSANHA, Andréa Santos. “Em nome do progresso” — Rev. *Nossa História*. Ano 2, n 24.2005)

PRANDI, Reginaldo. “A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros”. Trabalho apresentado no 4º Congresso de Umbanda e Candomblé de Diadema São Paulo, 2002.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. “O candomblé e o tempo”, *Revista brasileira de ciências sociais* v. 16 n. 47, São Paulo out. 2001

PRANDI, Reginaldo. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores”. Porto Alegre: Civitas, *Revista de Ciências Sociais*, vol.3 nº 1, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. “Nas pegadas dos voduns”. Rev *Afro-Ásia*. Salvador, nº 19/20 (1997), pp. 109-133, 1998.

PRANDI, Reginaldo. “Deuses Africanos no Brasil contemporâneo”. Porto Alegre: Rev. *Horizontes antropológicos*, 1995, pp.10-30.

- RAMOS, Arthur. *O folclore negro no Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- SANT'ANNA, Márcia. "O registro do patrimônio imaterial: dossiê final das atividades da comissão e do grupo de trabalho patrimônio imaterial". Brasília: IPHAN, 2000.
- SARACENI, Rubens. *Rituais Umbandistas - Oferendas, Firmezas e Assentamentos*. São Paulo: Masdras, 2007.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz e REIS, Leticia Vidor de Sousa. *Negras Imagens*. São Paulo: EDUSP 1996
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SEYFERTH, Giralda, *Identidade Nacional, diferenças regionais*. 1995
- TEIXEIRA, César. "Arco e flecha para São Sebastião". Suplemento Cultural e Literário JP Guesa Errante Jornal, 2005.
(<http://www.guesaerrante.com.br/2005/11/29/Pagina217.htm>)
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo: Art Editora, 1988.
- TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- VASCONCELLOS, Lauro de. *Santa Dica: o encantamento do mundo ou coisa do povo*. Goiânia: UFG, 1991.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo*. São Paulo: Corrupio, 1987.

SITES

<http://www.smecc.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf>
<http://www.guesaerrante.com.br/2005/11/29/Pagina217.htm>
<http://www.candombledeangola.hpg.ig.com.br/angola.htm>
<http://www.oxum.com.br/site/batuque2.asp>
http://super.abril.com.br/superarquivo/2002/conteudo_120733.shtml
<http://umbanda.sites.uol.com.br/frame.htm>
<http://umbanda.wordpress.com/2006/12/28/pontos-cantados-2/>
<http://www.yle.iya.nom.br/yleiya/exus.html>
<http://yle.iya.nom.br/yleiya/atabaques.html>
<http://br.geocities.com/borbaivan/>
<http://br.geocities.com/umbandaracional/oque.html>
<http://www.geocities.com/Heartland/Valley/5185/artigos1.htm>
<http://www.girasdeumbanda.com.br/pontosriscados.asp>
<http://umbandasemmisterio.blogspot.com/2006/08/os-filhos-da-natureza-estorfos-e-no.html>
http://www.aevb.org/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=252
<http://www.goiania.go.gov.br/html/cultura/santadica/quemfoi.htm>

DOCUMENTÁRIOS

“Pierre Verger : O mensageiro entre dois mundos”. Luiz Buarque de Holanda. Conspiração Filmes Entretenimento Ltda, 1998.

“Santa Dica de Guerra e Fé” de Márcio Venício Nunes; CULTURA marcas. 2004.

“O Atlântico negro na rota dos orixás” de Renato Barbieri. 1995.

ANEXOS

FOTOGRAFIAS

Partitura musical “Caboclo sete flechas”

HIERARQUIAS

Troncos ou raiz

- Lado messiânico -



1. Madrinha Dica ou “Santa Dica”

- Umbanda -

2. **Maria Cândida de Jesus** (sem foto)

Avó paterna de Willian

Troncos recentes

- Umbanda -



Padrinho Geraldo de Obaluaiê



Madrinha Sebastiana de Iansã



Padrinho Willian de Xangô e Madrinha Katiti de Oxóssi (Sacerdotes)

PADRINHOS E MADRINHAS FORMADOS PELO TERREIRO



Severino Luiz Pereira – Kizuma



Adão Alves Ferreira – Itacuru



Angelita Ferreira da Silva - Serena



Maria das Graças - Acumama



Maria Helena - Atierê



Francisco - Jequetiara



Welligton Gomes Pinto - Rumpi Ota



Florisvalda Correia da Silva - Izunomi



Cleyton N. M. de Oliveira - Acaiuara



Willian Jr Lopes da Guia - Pai Ogã



Fernando



Ricardo



Marcos Vinícius



Omar



Wisner



Wanderson

MÉDIUNS DO TERREIRO



Raglébia



Sheila



Lorena



Marcos



Milena

Pretos Velhos e Caboclos



Pai João Carreiro



Vovó Carolina do Rosário



Vovó Catarina



Preta Velha



Caboclo



Caboclo

ORIXÁS



Xangô



Xangô



Xangô



Oxalá



Omolu



Ogum



Ogum



Ogum



ogum



Oxóssi



Iemanjá



Iemanjá



Oxum



Iansã