

RODRIGO CASALI

QUANDO OS BAIANOS SE PINTARAM DE DOURADO(S):
ASPECTOS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS DA
CIDADE DE DOURADOS - MS

UFGD
DOURADOS - 2006

RODRIGO CASALI

QUANDO OS BAIANOS SE PINTARAM DE DOURADO(S):
ASPECTOS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS DA
CIDADE DE DOURADOS - MS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Eudes Fernando Leite.

DOURADOS - 2006

Normatização e impressão: Criação & Expressão – artes gráficas

C334q Casali, Rodrigo .
Quando os baianos se pintaram de Dourados(s) : aspectos das práticas religiosas umbandistas da cidade de Dourados - MS / Rodrigo Casali. - - Dourados – MS : UFGD, 2006.
231 fp.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Grande Dourados.

“Orientador: Prof. Dr. Eudes Fernando Leite”.

Bibliografia

1. Religião afro – brasileira. 2. Umbanda. 3. Cultura afro - Brasileira – História. 4. Negros – Brasil. I. Título.

CDD 21. ed. 299.60981

Catálogo na fonte: Yoshie Clarice Tanaka – Bibliotecária – CRB /964

RODRIGO CASALI

QUANDO OS BAIANOS SE PINTARAM DE DOURADO(S):
**ASPECTOS DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS DA CIDADE DE
DOURADOS - MS**

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

Presidente e Orientador _____

2º Examinador _____

3º Examinador _____

Dourados, _____ de _____ de _____.

DADOS CURRICULARES

RODRIGO CASALI

NASCIMENTO	19/11/1979 – Três de Maio/ RS
FILIAÇÃO	Paulino Casali Ismene Nogueira Coelho
1999/2003	Curso de Graduação em História Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS <i>Campus</i> de Dourados, Dourados, MS
2004/	Mestrado em História – Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD Dourados-MS

RESUMO

Este trabalho apresenta uma análise da presença da gira de Baiano enquanto produto do diálogo entre a Umbanda e o meio social. Para efetuar essa análise, limitei o objeto de estudo à cidade de Dourados porque está tem um vínculo de desenvolvimento com a migração nordestina, possuidora de um dos elementos que identifiquei como contribuidores na formação desse novo personagem que povoa os rituais umbandísticos: os Baianos.

Analisei obras bibliográficas que embasaram o entendimento teórico a respeito dos imaginários e representações, assim como contribuíram para uma rápida recuperação da história da Umbanda no Brasil. A análise que se refere ao diálogo das entidades, ou seja, dos Baianos com a cidade de Dourados, foram embasada na pesquisa de campo enquanto produto das visitas que realizamos no decorrer do ano de 2004 e 2005. Nessa pesquisa de campo, englobei tanto a metodologia da *descrição densa*, quanto as entrevistas que estão referendadas no campo da História Oral. Foram essas as informações analisadas para compor os dois últimos capítulos desse trabalho de cunho mais antropológico do que histórico. Sobre o último capítulo cabe ressaltar que, pela influência da obra de Hubert Fichte, ele foi organizado em forma de etnopoésia, no qual apresentei as histórias de vida mais significativas que entendi representar o produto final, na prática, na voz do outro, dessa análise.

Palavras chaves: Religião Afro-brasileira, Umbanda, Cultura Afro-brasileira-História.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present an analysis of “Baino’s gira” as the product of a dialogue between the “Umbanda” and the social life. To make this analysis I limited my study to Dourados because this city has a link of development with the northeastern migration. It is responsible to form one of the elements that I call contributors to create this new character that joins the “umbandísticos” rituals: the Baianos. Some bibliography was analysed and used as the base to the theoretical understanding about the imaginary and the representative as well as they contribute for a faster recuperation of the Umbanda History in Brazil. The analysis refers to the dialogue between the spirits using a body, in other words, Baianos and Dourados City. It was based on a field trip during the visits in 2004 and 2005. On this field trip, I put together both the methodology of *deep description*, and interviews referred in the Oral History Area. These were the analyzed information to compound the two last chapters of this work that is more anthropological than historical. About the last chapter we may emphasize that, by the influence of Hubert Fichte’s work, it was organized like an ethnic poetry, in which we presented the most relevant stories of life that I understood to be the final product, in the practice, through the other person’s voice, of this analysis.

Keywords: Afro-Brazilian religion, Umbanda, Afro-Brazilian culture-history

*A todos os autores que contribuíram na
Reelaboração do script desse teatro
Obrigado!*

AGRADECIMENTOS

Não gosto de fazer agradecimentos!
 Mas não se espante, lhe direi o motivo:

*Eu quero plantar uma árvore
 — uma aqui e ali.
 Primeiro preciso de um amigo
 Que me dê um terreno pleno.
 Depois outro amigo
 Para doar a semente
 Somente.
 Um outro preciso
 Para levar a enxada
 Mais nada.
 E para resumir esse anúncio
 Procuo uma porção de amigos
 — preciso fazer mutirão de proteção
 Cantar uma canção.
 Desenharei com meus olhos
 Um tempo de chuva
 Um tempo de sol
 Um tempo de vento
 — sentimento!*

(...) [continua].

Esse poema, que encerrará a etapa final da formulação dos resultados desta pesquisa exemplifica para mim, a dificuldade que tenho de fazer agradecimentos. Ora, pois, quando digo “queria agradecer”, sei com toda a certeza que estarei sendo injusto com muitos amigos que se fizeram companheiros na longa estrada da vida, que - diga se de passagem - ainda não conclui: bem mal comecei!

Mas se é de praxe isto fazer, lá vai então o tão medroso e arriscado “eu queria agradecer”.

À minha mãe guerreira e vencedora, sempre me apoiando.

Aos meus avós, símbolo de ternura, compaixão.

Proteção.

Aos meus amigos, o que seria de mim sem vocês! Alguns vieram na etapa final, quando eu quase enlouqueci.

(Marilda e Luciano).

Carinho!

Amor!

Ao meu grande mestre Mário Sá que, quando ainda não sabia sequer o que era a Umbanda, estendeu-me a mão: abriu-me a sua casa, a biblioteca, os ensinamentos.

Companheiro!

Aos meus professores, figuras eternizadas na minha memória.

Aprendizado!

Ao meu Orientador, Eudes, por ter se apresentado como um porto seguro nas poucas vezes que o procurei para falar das minhas angústias.

Paciência!

Aos chefes de terreiros, às entidades, aos partícipes dessas magníficas expressões.

Axé!

A Oxalá, Ogum, Iemanjá, Xangô, Pena Azul e Zé do Sete Coco.

Mas, para terminar esta página e encurtar a história, quero dizer que...

*... Para plantar uma árvore aqui e ali
Assumo um compromisso
— darei minhas mãos e o coração só isso.*

(poema de Antenor A. Gonçalves, mimeo)

O nordestino é antes de tudo um forte.

Euclides da Cunha.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01: Abertura das cortinas.	18
Imagem 02: Prece de fechamento do ritual.	19
Imagem 03: Altar central da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.	46
Imagem 04: Baiano Zé do Coco.	55
Imagem 05: Iemanjá.	64
Imagem 06: Altar central.	89
Imagem 07: Incorporação da Maria do Balaio.	103
Imagem 08: Casa das Almas.	110
Imagem 09: Assentamento dos Caboclos.	111
Imagem 10: Altar de Preto-velho.	112
Imagem 11: Iemanjá.	113
Imagem 12: Processo de incorporação.	115
Imagem 13: Fechamento das cortinas.	118
Imagem 14: Antônio Baiano.	122
Imagem 15: Maria do Balaio.	124
Imagem 16: Liturgia da Maria do Balaio.	125
Imagem 17: Zé Pilintra.	127
Imagem 18: Zé Pilintra do terreiro da <i>Neti</i> em gira de Baiano.	128
Imagem 19: Mané Baiano.	130
Imagem 20: Maria Rosa.	132
Imagem 21: Antônio Baiano riscando o ponto.	134
Imagem 22: Ponto riscado 1.	135
Imagem 23: Ponto riscado 2.	136
Imagem 24: Ponto riscado 3.	137
Imagem 25: Quebra do coco 1.	139
Imagem 26: Quebra do coco 2.	139
Imagem 27: Baiano Zé Preto.	141
Imagem 28: Baiano Zé do Coco.	142
Imagem 29: Gira de Baiano.	147
Imagem 30: Cruzeiro da Igreja Bom Jesus da Lapa, Bahia.	149

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O IMAGINÁRIO DA MAGIA	20
Entrada	20
Uma breve história da Umbanda	25
O imaginário da magia	40
2 MADAME MACUMBA E SUAS REPRESENTAÇÕES	63
Entrada	63
As representações	67
Como madame Macumba é representada	74
3 OS BAIANOS	105
Entrada	105
Os Baianos se pintam de Dourado(s)	110
4 ETNOPOESIA	151
Entrada	151
Os Atores	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS	217
REFERÊNCIAS	220
OBRAS CONSULTADAS	230

INTRODUÇÃO

Vamos abrir a nossa gira
Com licença de Oxalá
Vamos abrir a nossa gira
Com licença de Oxalá
Salve Xangô
Salve Iemanjá
Mamã Oxum, Nanã Buroquê
Salve Cosme e Damião
Oxóssi, Ogum
Oxumaré.

O título da pesquisa “*Quando os baianos se pintaram de Dourado(s)*” é uma provocação inicial, cujo objetivo é apresentar, no cenário da história das religiões, novas particularidades observadas na Umbanda via terreiros douradenses. Os *baianos* se pintando de Dourado(s) é uma metáfora que busca caracterizar a gira de Baiano como uma das principais dentro da religiosidade douradense. Desse modo, o *pintar* é quase um vestir a cultura de Dourados, ou o que a cidade tem a oferecer, não em termos culturais apenas, mas de sobrevivência, de amparo para o começo de uma nova vida, visto que essas entidades estão relacionadas com o processo migratório nordestino em Dourados.

Dourado(s) tem uma conotação ambígua, pois: *Dourados* refere-se particularmente a cidade - o limite do objeto dessa pesquisa -, enquanto *Dourado* refere-se necessariamente à cor dourada - como símbolo de esperança, de uma nova vida - para esses migrantes nordestinos. Para a Umbanda, o surgimento dessa nova entidade, é visto como um caminho que vai em direção a inserção social dos grupos marginalizados.

Sobre a constituição do objeto de pesquisa em que resultou no título acima citado, é este produto de um diálogo que tive com Mário Sá – meu amigo e companheiro - quando este ingressava no mestrado em História em Dourados, pesquisando um tema no mesmo universo dessa pesquisa.

Por outro lado, além das observações de Mário, a conclusão de minha pesquisa de Iniciação Científica (PIBIC) – O transporte rodoviário nas relações comerciais da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (1950-1970) -, onde estudei o papel desempenhado pelas rodovias na Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), em que tive a oportunidade de analisar também – através de obras que foram citadas ao longo do terceiro capítulo – o papel que esses migrantes nordestinos desempenharam no desenvolvimento da cidade de Dourados.

Esses diálogos, por assim dizer, contribuíram para limitar o objeto de estudo e contextualizar o universo em que este se insere de acordo com os referenciais da História, que os percebe enquanto fenômeno.

É importante dizer que a expressão *baianos*¹ representa o apoio que a cidade recebeu desse grupo de migrantes que para cá vieram com o objetivo de reconstruir a sua vida em um outro espaço, tanto social, quanto geográfico, ansiando, fugir da seca e da miséria. De igual modo, esses mesmos grupos, ao participarem dos rituais nos terreiros de Umbanda, contribuem para que esta religião ganhe mobilidade, versatilidade para acompanhar as mudanças ocorridas na sociedade.

O título, portanto, remete não só ao aspecto metafórico e social, mas também a um certo regionalismo comum na Umbanda e também nos terreiros douradenses em que a influência nordestina, é vista como uma especificidade.

A pesquisa foi fundamentada dentro do campo teórico da História Cultural defendido por Roger Chartier (1986), em que afirma “que a história deve ser entendida como o estudo dos processos com os quais se constrói um sentido” (p.27).

E no Prefácio da obra de Hubert Fichte – *Etnopoesia*, Wolfgang Bader diz que “ritual é um conceito básico na obra de Fichte, no ritual ele vê organizada a relação do ser humano com o mundo, no ritual, vê o tempo de vida individual ligado ao tempo universal” (1987, p.17).

Tudo na vida do ser humano pode ser, então, organizado a partir de um ritual, de uma seqüência de gestos que organizados dão sentido às coisas, às pessoas, às religiões.

É, portanto, desse ritual que também se ocupa a História Cultural, daquilo que se convencionou a chamar de cotidiano, ou de cultura cotidiana, pois, ao longo do tempo percebeu-se a sua importância como meio de compreender as mudanças que aconteciam rapidamente na sociedade.

É nesse sentido que a teoria norteou o entendimento na análise das fontes e na escrita dessa história, uma vez que essa pesquisa mostra uma parte desse cotidiano.

Utilizei também os referenciais teóricos da História vista de baixo, defendida por Jim Sharpe (apud BURKE, 1992, p.61-2) que demonstra, que “a história vista de baixo deve servir no auxílio do estabelecimento da identidade de classes inferiores, proporcionando um campo de trabalho que nos permite conhecer mais sobre o passado”, ou seja, “de grande parte dos segredos, que poderiam ser conhecidos, e, que ainda hoje estão encobertos”.

Não posso também deixar de mencionar a colaboração valiosa da História Oral na constituição do processo histórico. Para tanto, as entrevistas foram fundamentadas nas

¹ Nos terreiros de Umbanda de Dourados, a entidade baiano, conforme já mencionado, representa, sobretudo os migrantes nordestinos, de modo que a expressão não deve ser lida simplesmente como uma possível migração de baianos, aqueles que vieram da Bahia, mas sim, dos nordestinos, que vieram de uma região do Brasil, e que aqui em Dourados, passaram a contribuir para a construção de um novo espaço, buscando a realização de seus sonhos. Usei, por vezes a expressão Baiano, ora no plural, ora no singular, por uma questão de adequação às normas da língua portuguesa. Baiano e Baianos, se referem à mesma entidade.

pesquisas de José Carlos Sebe Bom Meihy, que diz que “chamamos de história oral os processos decorrentes de entrevistas gravadas, transcritas e colocadas a público segundo critérios predeterminados pela existência de um projeto estabelecido” (apud FERREIRA, 2000, p.85), que só poderá ser realizado através de entrevistas com participantes, testemunhas oculares dos eventos passados, que possibilitarão a organização do conhecimento.

Para atingir os objetivos da pesquisa no campo religioso umbandista, utilizei o conceito do poder simbólico definido por Bourdieu (2000, p. 10) como: “instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [que] tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social”.

Com a finalidade de utilizar o conceito definido por Bourdieu em sua plenitude, integrei a idéia de *carnevalização*, proposta por Mikahil Bakhtin (1993, p. 239), como sendo “a libertação total da seriedade buscando abrir caminho para uma nova seriedade, livre e lúcida”. Assim, esses instrumentos foram capazes de nortear a compreensão do diálogo da Umbanda com a cidade de Dourados, ligando-a ao cenário nacional por meio de uma identidade cultural comum, a que se pode chamar de ‘brasileira’.

No campo metodológico utilizei textos dos intelectuais acadêmicos dos estudos afro-brasileiros, sobretudo Prandi (2001) que oferece grandes contribuições.

Este trabalho dialogou com outros campos da produção científica, como a etnohistória - enquanto método de levantamento de fontes - e, nesse caso, pautou-se em Trigger (1982) e Eremites de Oliveira (2004), cujas leituras me serviram conforto a respeito tanto das visitas quanto às descrições realizadas nos terreiros.

A antropologia enquanto método de análise - também favoreceu o entendimento de alguns aspectos, como a obra de Wagner Gonçalves da Silva - “O antropólogo e sua Magia”, que recupera os métodos de Malinowski.

Ginzburg (1989), Vainfas (2000), foram autores que nortearam o entendimento acerca da investigação e da História, terreno onde palmilhei para a produção desse texto, que ficou dividido em quatro capítulos:

O primeiro capítulo, intitulado “O imaginário da Magia” é um texto de caráter teórico, que foi dividido em duas partes, sendo que objetivo maior da primeira parte foi apresentar a constituição da Umbanda, de parte dessa história que serviu de base para a constituição do texto total.

A segunda parte, denominada “imaginário da magia” - mesmo título do capítulo - que emprestei da obra de Bethencourt (2004), busca entender o significado de imaginário,

entender o conceito de magia e relacionar esses conceitos com algumas informações que colhi nos terreiros em Dourados.

O segundo capítulo ocupou-se ao conceito de representação, dividido também em duas partes, sendo que na primeira, muito breve, esclareci o que entendi por representações. Na segunda parte, como “madame macumba é representada”, voltei a análise para o cotidiano dos terreiros que visitei, numa tentativa de juntar os conceitos com a prática diária desses terreiros. Discuti longamente sobre a disputa de espaços simbólicos e imaginários entre os terreiros no contexto da cidade.

O terceiro capítulo ficou voltado para uma descrição da gira de Baiano entre esses terreiros.

Evitei uma análise teórica e objetivei apresentar mais o cotidiano desse ritual, uma vez que reservei o espaço do primeiro e segundo capítulos para essas questões teóricas.

Por último, no quarto capítulo, apresentei algumas entrevistas que consideradas mais significativas enquanto quantidade de informações e de elementos do imaginário. O objetivo de tal capítulo é possibilitar, com o limite das entrevistas, a identificação de todo o processo descrito anteriormente e retratado nas histórias de vida.

Ao longo do trabalho, apresentei muitas imagens, utilizadas como meio de ilustrar detalhes de uma descrição a respeito de um ou outro ritual, também utilizados como objeto de análise. Sendo assim, não posso deixar de citar Sontag (1986), pela sua contribuição teórica na manipulação e no entendimento do que é trabalhar com essas imagens.

Essas imagens foram realizadas por mim na Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Elas contribuíram para o enriquecimento da análise desse cotidiano observado nos terreiros. A Tenda do Caboclo Tupinambá favoreceu enormemente a pesquisa, pois, permitiu a realização dessas imagens, o que não foi possível em outros centros.

Ainda assim, tive a cedência de duas imagens antigas, permitidas a sua análise pelo Pai T, do Ilê de Togoginã.

É importante fazer esses esclarecimentos porque o objeto de estudo dessa pesquisa – no meu entender – só foi possível ser construído porque percebi que as imagens, as entrevistas, e as descrições, eram a base de fontes que norteavam a análise do cotidiano da gira de Baiano e o que envolve outras relações nesses terreiros que foram importantes para atingir o sentido do objeto estudado.

O mesmo procedeu com as entrevistas, afinal, nem todos se sentiram à vontade para dizer a sua história, responder aos questionamentos, frente a um gravador. Deparei daí, com um problema: as informações que esses partícipes não falavam diante do gravador, falavam algumas vezes, em conversas informais.

Passei então a registrar essas informações em um caderno de anotações que se transformou em um diário, porque acabei muitas vezes, desabafando minhas próprias angústias e dificuldades junto com as informações que registrei.

Esse caderno também foi importante para anotar todas as impressões que tive nos lugares que visitei. Descrevi alguns rituais, anotei os endereços de terreiros, nomes de chefes de terreiros, pontos cantados, pontos riscados, enfim, todo o tipo de informações que pudesse se constituir em uma possível fonte de estudo para o objeto de análise.

A construção do texto por sua vez também pode ser vista como uma expressão da minha dificuldade em relação ao objeto de estudo.

É por isso que o primeiro e o segundo capítulo constituíram-se num campo mais teórico do que analítico em relação às fontes. Essa questão mostra a minha angústia em relação a esse universo, daí que me apeguei em primeiro lugar com conceitos teóricos para que assim, pudesse sentir mais seguro na análise dessas fontes.

Dialoguei com outros campos do conhecimento, o que também resulta em uma dificuldade, que é a de fugir do campo de conhecimento de onde se escreve e, sobretudo, recair em uma análise errônea. Talvez por esse motivo, é que esses capítulos mais teóricos se fizeram importantes.

Analisar essas fontes, coletadas no tempo presente e entendê-las como sendo o final de um processo histórico e que, portanto, são elas memórias e que podem também ser estudadas pela História, foi um outro caminho de entendimento que a própria história da Umbanda contribuiu.

As imagens, que registrei em tempo presente e que serviram para a prática de um direcionamento do olhar, cujo objetivo é pensar o seu processo histórico, foi o que mais despertou para o entendimento a respeito do tipo de fonte analisada.

Entendi que quando falo das entidades Baianos dos terreiros de Dourados, não encontro nenhuma outra análise que pudesse favorecer um caminho metodológico que facilitasse a compreensão do fenômeno.

Mesmo a artigo de Sá Júnior (2005) sobre essa expressão, quando relacionado com essa pesquisa, é apenas um apontamento, um direcionamento dentro de uma análise um pouco diferente da proposta nessa pesquisa.

O caminho que encontrei dessa forma foi analisá-las no sentido do cotidiano em que elas se encerram, que é o que se pode observar no terceiro capítulo.

Construí um texto que parte de uma série de seleções bibliográficas que unidas, deram origem a uma parte desse texto, que justificou essa escolha e norteou essa análise.

Percebi, portanto, que esclarecendo o que entendo por imaginário e representação, o sentido cotidiano do fenômeno estudado, por si só levaria à relação com tais teorias, não precisando retomá-las na medida em que o fenômeno fora construído no texto.

O quarto capítulo, de acordo com o que falei, encerrou a pesquisa apresentando as histórias de vida mais significativas, pois, elas são o produto total de todo o texto, porém, apresentam-se na íntegra, sem nenhuma análise, falando de seu universo sem estar fragmentada e sem estar limitada por teorias.

Essas entrevistas também podem ser observadas como uma descrição etnológica que, mesmo servindo como parte do texto que escrevi, encerrando toda a análise a que propus, elas ainda são fontes que poderão ser trabalhadas, analisadas em outras perspectivas.

As fontes que analisei e que estão expostas no texto – o produto final da pesquisa – revelam o caráter antropológico e etnológico do campo de conhecimento por onde caminhei, por esse motivo, também optei pela escolha de uma linguagem que não fosse tão impessoal, mas que estivesse de acordo com os procedimentos habituais do processo de construção do conhecimento.

E a respeito da escolha que fiz sobre o uso dessa linguagem, quero citar Mattoso (1988, p.29), quando ele diz “eis-me aqui”, também na primeira pessoa do singular, assumindo assim, que escreve para “convidar à crítica, exprimir toda a provisoriade de toda a descoberta e, por isso mesmo, de comunicar com o leitor”.

A linguagem também é importante porque remete a uma identidade e contribui para facilitar a expressão do pensamento de acordo com o campo de estudo onde se trilhou.

Um último esclarecimento se faz importante: ainda que essa pesquisa apresente um caráter mais antropológico do que historiográfico, cabe ressaltar que os olhos do observador foram treinados no campo da História, logo e, portanto, a análise permite a exposição de uma identidade, que é a do historiador. E, cumprido esse ritual, convido o leitor a abrir essa dissertação, como se faz em uma boa gira de Umbanda.



Imagem 01: Abertura das cortinas. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

*“Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira sambolê pemba de Angola.
Estão abertos nossos trabalhos e nós pedimos a proteção
A Deus Pai todo poderoso e a Virgem da Conceição “.*²

² A imagem das cortinas abertas representa que o ritual (gira) do dia já está aberto. As entidades já chegaram e os interessados podem fazer as suas consultas com a entidade de sua preferência. Geralmente no início deste ritual, é cantado esse ponto, apresentado acima, pedindo a proteção a Deus e dizendo aos fiéis que os trabalhos se iniciaram (imagem realizada na Tenda do Caboclo Tupinambá).

1 O IMAGINÁRIO DA MAGIA

Entrada

Esta é uma história sobre religião, especificadamente sobre a Umbanda, um tipo de religiosidade tipicamente brasileira que nasceu sob a influência dos cultos e ritos africanos.

Mas afinal o que é a Umbanda?

Antes de responder a esse questionamento, necessário se faz observar esta imagem:



Imagem 02: Prece de fechamento do ritual. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

O que diz ela?

Ela apresenta pessoas ajoelhadas diante de um altar com imagens diversas, tais imagens não são tão nítidas, mas aquelas localizadas na parte mais inferior do altar ilustram a figura de índios, de caboclos como são chamados.

O fato de estarem ajoelhadas significa que reverenciam algo tido por sagrado, estão em posição de prece, reza ou oração a alguma divindade.

O ato de ajoelhar-se denota, também, respeito ao sagrado que, de certo modo, é superior ao homem.

Essa imagem também representa uma espécie de busca, busca realizada pelo homem religioso, que procura um sentido para a sua vida, que procura entender seus problemas, saber de seu passado, de seu futuro. É a velha história: “De onde vim?”, “Para onde vou depois que morrer?”.

É uma imagem que apresenta forma de devoção, adoração, entrega ao mistério, ao sobrenatural.

Mostra um ritual religioso, fala de religião, de Umbanda, remete a um passado, a um processo histórico. Sim, sem dúvida nenhuma, o processo histórico está presente ali, nessa imagem.

Pensemos em quantos séculos estão sendo representados em cada atitude ali paralisada no tempo, nas pessoas. Quantos símbolos, gestos, sentidos, são reproduzidos sem ao menos sabermos sua origem, cujo significado fora transformado, fora ressignificado ao longo da história.

Essa imagem também mostra a busca pelos deuses e, ao buscá-los, o homem religioso também busca o poder, a emanção divina que o sustenta em sua vida de labor, de progresso tecnológico. É uma busca pela imortalidade, pela eternidade, pelo ultrapassar a barreira da morte, ou talvez a própria barreira da vida, pois, basta estar vivo, ou basta nascer para que o processo da morte se inicie.

Assim,

Única é a raça, única
De homens e deuses,
De uma única mãe uns e outros tiranos alento.
Mas uma diferença de poder em tudo
Nos mantêm separados,
Pois um é o mesmo que nada,
Mas o brônzeo céu
Continua sendo um hábito fixo para sempre.
Contudo podemos em grandeza da mente
Ou do corpo ser como os imortais.
(ARMSTRONG, 1994, p. 21)

Talvez por querer buscar a imortalidade, por – de alguma forma – querer aproximar-se dos deuses ou dos poderes a eles reservados, o homem busque nas mais variadas religiões um caminho que o leve ao limite máximo já observado: o céu.

Assim, ela – a religião – está presente em todas as circunstâncias da vida: do nascer ao morrer o homem tende a fadar-se ao pensamento de onde termina a vida e onde começa a morte.

Aceitar a morte parece algo demasiado terrível aos humanos, daí alcançar a imortalidade de um modo ou de outro parece ser o objetivo principal, já que a religião também serve para consolar acerca das dificuldades cotidianas.

Imortalidade pode significar a “continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada” (ARENDR, 2001, p.26).

A imortalidade não deve ser vista nesse contexto como um sinônimo de eternidade, ao contrário, ambos possui um significado bem diferente, embora em vários momentos, no decorrer da história, tenha parecido ao homem a mesma coisa.

Desse modo, a morte é a ausência de vida, daí o imortal permaneceria sem a experiência da morte e, neste sentido o eterno não deixaria de ser uma espécie de morte, Ainda que a separação da morte real não seja final esse também não estaria mais entre os homens.

Sendo imortal, o homem perduraria através do tempo, enquanto que o eterno passaria pela experiência da morte, não vivendo mais entre os homens.

O homem alcança a sua imortalidade e a sua eternidade de uma maneira ou de outra. Num sentido mais complexo, após a morte, o corpo torna ao pó da terra e o espírito volta a Deus (GÊNESIS 2:7).

Assim, essa busca implica em ritual, em imaginário. É o exercer a imaginação num sentido mais sublime para alcançar o além e agradar aos deuses, numa troca de favores que resultaria no reconhecimento para o alcance da eternidade, ou da imortalidade.

Por esse aspecto, a religião passa a ser a convicção que o homem tem da existência de um poder transcendental – seja ele pessoal ou impessoal – mas que atua no mundo, sendo expresso pela força do pensamento, dos sentimentos, das intenções a que possui o homem e também de suas ações (GAARDER, 2000).

É essa noção de sentimento criada no homem, a uma relação do humano com o sobre-humano, cujo elo está na crença de algo no qual o mesmo homem se torna dependente, que são explicitadas através de várias ações, vistas no social como os cultos ou os rituais.

De várias formas, esses cultos são representados socialmente caracterizando as sociedades que atuam no mundo.

No aspecto político, haverá disputas entre essas religiões que irão impor uma sobre as outras a sua verdade ou pelo menos defender a sua visão de mundo. Um fundirão seus elementos aos de outras, constituindo novas ressignificações, criando novos sentidos.

Para poder entender esses sentidos é preciso acompanhar historicamente o desenvolvimento da sociedade, tanto no aspecto político quanto no aspecto cultural e social.

Se, por um lado, observa-se cultos que buscam explicações dos problemas cotidianos através da lógica ou de um caminho mais racional, há outros, porém, em que oferendas de rituais tidos como primitivos são mais importantes, e nem por isso podemos considerar esses cultos menos eficazes do que aqueles mais racionais.

A magia, crendo ou não, ainda povoa o imaginário do homem e sobretudo ganha força dentro dos rituais religiosos, e isso pode ser considerado parte do desenvolvimento intelectual de uma sociedade.

Houve, assim, três grandes momentos desse desenvolvimento:

Da magia a religião e, desta a ciência. Na primeira etapa os homens acreditavam que podiam interferir no curso das forças da natureza. Num segundo momento, ao dar-se conta do fracasso de seus mitos, povoam o universo de seres espirituais que comandam o seu destino, mas que podem ser aplacados por oferendas. Finalmente, esta nova forma de ilusão cede lugar a ciência e ao método experimental. (MAGNANI, 1991, p.09).

É possível imaginar que há uma mistura entre a ciência e a magia no sentido de que uma é usada para reforçar ou legitimar o uso da outra, não no sentido vice e versa, mas no fato do uso de algumas teorias científicas para o emprego da magia por certos cultos.

Quando misturas ocorrem passam a ser explicações de acontecimentos inexplicáveis que darão sentido a vida religiosa do homem, que o coloca em contato com o mundo dos deuses, imantando-o de uma pequena centelha divina, fazendo-o sentir-se um pouquinho deus.

É esse contato que cria, dentro da religião, um poder simbólico³ capaz de transformar os elementos culturais de uma sociedade em novos elementos, dando um novo sentido para as pessoas.

Esse poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. Esse poder é o sagrado, contrário do profano, lugar onde pode aproximar-se dos deuses, do sobrenatural.

Esse sagrado é um espaço que, segundo Eliade (1992), apresenta rupturas, quebras, que transformam isso tudo em experiência religiosa, que hora é o sagrado e hora não é o sagrado.

Pela busca desse sagrado, o homem religioso volta-se para a natureza, para o céu em busca de uma centelha divina. A pedra, a árvore, pode ganhar uma representação sagrada que não está no objeto árvore ou no objeto pedra, mas no que esse objeto representa.

³ Cf. BOURDIEU, 2000.

Quando observo a imagem do terreiro de Umbanda, vendo pessoas ajoelhadas perante um altar com imagens múltiplas, observo esse sagrado sendo emanado num espaço que congrega rupturas, quebras e continuidades.

Assim, pode-se dizer que a Umbanda é essa resignificação: ciência de um lado e magia de outro, o sagrado e o profano que, dentro do espaço social, se rompe, se quebra e se transforma numa nova possibilidade – a de o homem religioso trilhar sua busca pelo céu, pelo divino, pela vida.

Mas, afinal, o que é a Umbanda?

Responder a tal questionamento não é tarefa simples. Não se trata apenas de uma religiosidade sincrética existente no Brasil, é mais que isso: a Umbanda é processo histórico, cultural, espaço sagrado, profanado, resistência, luta, morte e vida ao mesmo tempo.

Para responder a esse questionamento, é preciso contar uma pouco da história da Umbanda, ou, ao menos, pontuar algumas considerações.

“A Umbanda é
Paz e amor,
Um mundo cheio de luz,
É a força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz.⁴”

Uma breve história da Umbanda

Diria primeiramente que afirmar que a Umbanda é uma religião sincrética não explica muito, certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos (MAGNANI, 1991). É sim, resultado de um processo de ressignificação de religiosidades populares a partir de uma base banto-sudanesa⁵, católica e do esoterismo europeu que sofreu transformações por meio da lógica da dinâmica cultural através de mudanças em suas estruturas.

Deste modo, prefiro referir-me a Umbanda como uma religião formada a partir de um desiderato eclético, que conceitualmente tem por objetivo remodelar o antigo sincretismo. Assim, esse desiderato corresponde a um projeto consciente, a um empenho decidido de interligar elementos religiosos de distintas origens com vistas a uma síntese, a um credo conciliador universal (SERRA, 2001).

Não quero, com isso, afirmar que a Umbanda está livre em sua totalidade de elementos sincréticos, mas objetivamos-nos a deixar claro que esse

Sincretismo é espontâneo, e muitas vezes inconsciente. Não constitui, de forma necessária, uma doutrina. Tampouco corresponde sempre a uma orientação universalista (freqüentemente não). É claro que, processos sincréticos marcam o horizonte da Umbanda, mas é o desiderato eclético que a distingue entre as religiões afro-brasileiras e dá novo sentido aos sincretismos de que ela é partícipe, protagonista ou tributária. (SERRA, 2001, p. 219).

Isso que refiro como desiderato eclético está ligado a um processo meio consciente de mesclar elementos necessários no culto umbandístico. Mas essa consciência não é ao mesmo tempo de todo consciente, deve ser interpretada dentro de uma dinâmica cultural (BHABHA, 1998; GEERTZ, 1973; HALL, 1997) e respeitada de acordo com o contexto histórico, na medida em que a sociedade ou as relações sociais impõe, por força da

⁴ Hino da Umbanda.

⁵ Esta base cultural refere-se necessariamente aos grupos de escravos trazidos da África ainda no período colonial. Assim podemos pontuar os Iorubas ou Nagôs e suas subdivisões Queto e Ijexá – Jejê, Fanti-aschante que são algumas nações do chamado grupo Sudanês; Angola, Congo, Cabinda, Benguela, Moçambique, do grupo Banto; Haussa, Peul, Mandinga, Tapa, do grupo islamizado (MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1992.p.15).

circunstância, um estigma, um empecilho ou mesmo uma espécie de desafio que faz parte da disputa de bens simbólicos (BOURDIEU, 2000). Quando isso acontece, realizam-se escolhas de elementos culturais que darão um novo sentido ao ritual, ressignificando suas antigas práticas.

Esse processo de ressignificação de práticas contribui para a criação de certo regionalismo do culto de Umbanda. Acredito que não ocorre somente com a Umbanda, mas com todos os segmentos de religiosidades afro-brasileiras. É preciso haver adaptabilidade ao teatro social onde se reside, isso facilita a inserção de seus partícipes no contexto do espaço simbólico que está sendo disputado.

É o que se pode chamar de apropriação do universo cultural, que aprofundada por Ginzburg (1989) no campo da história cultural permite entender melhor esse processo, chamado de circularidade cultural, também discutido a partir de Bakhtin (1987). Deste modo, mesmo que uma série de elementos se cruzem, se traçam e se encontrem de diversas maneiras, formando novas configurações, novos personagens que, apesar de tudo, guardam a identidade da religião, - a sua forma de expressão através do uso do curandeirismo, da magia, da feitiçaria, que são elementos importantes para a negociação - a composição de seus rituais permanece original.

Esse processo fica mais claro quando se tem a oportunidade de vivenciá-lo através da *práxis* do culto de Umbanda. É ali, neste espaço simbólico onde ocorrem num período de tempo único, toda essa transformação de que falei até o momento. É observando os rituais deste culto que será possível captar o sentido do outro, pois referir-se a qualquer uma dessas religiosidades afro-brasileiras é antes de tudo dar voz ao outro a partir de seu mundo, de seu lugar.

É como, no dizer de Michel de Certeau (1994, p. 78-9):

Um uso (popular) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistências, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida.

Sempre existirão, nesses espaços, rupturas, transformações e resistências, sobretudo porque quando se trata de religião, trata-se de discurso que deve ser legitimado ou contestado. Daí que entender a formação da Umbanda é também entender paralelamente a formação de uma sociedade que nesse espaço, sendo sacralizado ou profanado, busca legitimar-se como protagonista do teatro social vigente.

É entender o outro a partir de seu mundo, de sua vivência, de suas experiências. Estudá-lo em sua cultura, o que implica em um método específico de estudos, ou seja, em

trabalho de campo, em convívio com esse outro, descrevendo densamente suas atividades para que possam resultar em compreensão por nossa parte.

Geertz (1973) ao apresentar sua teoria sobre descrição densa, apresenta um caminho mais viável para se interpretar uma dada cultura, apresenta a idéia, tendo, por exemplo, uma comunidade indígena, de que para estudá-la o antropólogo deveria estar na aldeia, ou seja, o índio deve ser estudado na aldeia, no seu mundo, é de onde se fala que entende-se o sentido do outro, pois conhecendo o seu mundo, mais próximo estará do significado do sentido que esse mundo tem para esse outro.

Essas idéias por sua vez se relacionam com o papel que vem a desenvolver a etnohistória (EREMITES DE OLIVEIRA, 2004; TRIGGER, 1982), enquanto método de descrição de um dado fenômeno, possibilitando ao pesquisador o contato com a simbologia, os signos (PIERCE, 1962) do fenômeno pesquisado.

No caso desse trabalho, entender os terreiros de Umbanda por sua vez não pode ser feito se descartar os seus rituais, pois é por meio deles e através deles que irei encontrar as rupturas, ressignificações do tempo histórico que permitirão uma abordagem mais próxima daquilo a que proponho entender do outro.

Estes rituais estão repletos de magia, de feitiços, o que, por sua vez, difere a Umbanda das demais religiões. Um elemento forte nessa distinção é o uso da possessão, a base dos seus rituais.

Além disso, uma característica muito peculiar é a rapidez na solução dos problemas, sejam eles quais forem. Seus rituais, suas magias, seus feitiços são sempre voltados para a solução das necessidades tanto materiais, quanto espirituais de seus partícipes, e, nesse sentido, ela apresenta-se muito mais eficaz porque coloca as pessoas em contato direto com a entidade ou o plano sobrenatural.

A Umbanda é uma religião de possessão que carrega elementos culturais das nações africanas, e ainda que se quisesse, de um modo ou de outro, negar esta influência, ainda que os elementos do Kardecismo aparecem às vezes mais visíveis do que os elementos africanos, não poderia.

Segundo o Guia de Religiões Populares do Brasil organizado por Gaspar (2002), na região sudeste do Brasil a contribuição dos povos africanos (Bantos) foi mais significativa para a formação das religiões afro-brasileiras.

Isso se deve ao fato de estarem incorporados à população. Sua religião, mais permeável às influências européias e também às indígenas que dos outros povos, permitiu a constituição de novas práticas religiosas com características próprias.

Para Magnani (1992, p. 17):

As religiões das nações bantós, ao contrário, foram mais permeáveis ao influxo de outros cultos e, em primeiro lugar dos próprios ritos nagô e jeje. Destes, adotam não apenas o panteão – fazendo novas correspondências -, como também a estrutura das cerimônias e os ritos de iniciação. Em contato com populações indígenas e mestiças nas zonas rurais e no sertão, sofreram também a influência de cultos como pajelança e o catimbó.

Essas influências, que marcam a história do surgimento da Umbanda, não estão ligadas somente ao tráfico de escravos e nem aconteceram no momento em que estes escravos chegaram em terras brasileiras. Deve-se levar em conta, as ressignificações que já aconteciam desde a chegada dos portugueses nestas terras, ou seja, do contato do branco com índio.

Assim, se houve um cruzamento de raças, também houve um cruzamento de santos:

Terra de Vera Cruz, verdadeira cruz, depois Terra de Santa Cruz, a cruz santa, assim se chamou o Brasil, nos primeiros tempos, após a chegada dos portugueses em Porto Seguro. Cruzados, cruz: Vera e santa cruz. O sentido religioso da expansão ultramarina, empenhado, como na cruzada, em alargar o território dos fiéis ao Cristo, se transmutaria depois na idéia de missão, ora empenhada na salvação das almas.

Não por outro motivo a Bahia seria “Salvador da Bahia”, “Bahia de todos os santos”. Mas os santos da Bahia seriam múltiplos, muito mais numerosos do que os mil santos da igreja e mais do que podiam imaginar nossos primeiros jesuítas. (VAINFAS, 2000, p. 17-9).

Antes da mestiçagem⁶ católica com a cultura negra, houve a mestiçagem católica com a cultura indígena, e o mesmo catolicismo não chegou totalmente puro no Brasil, mas veio povoado do misticismo europeu, das bruxas, das fadas, e das várias personificações do diabo, que trasladou o Atlântico em busca de novas almas.⁷

Essa mestiçagem foi muito importante na constituição da Umbanda e marcou a história da presença da cultura africana no Brasil. Um exemplo dessa mestiçagem residiu no costume dos escravos de se reunirem após o horário do trabalho para dançarem e cantarem suas músicas tradicionais. Além disso, passaram a substituir seus deuses pelos santos católicos de acordo com a personalidade que os ligava, assim, era comum logo abaixo do altar dos santos católicos estarem assentados os orixás no qual os escravos faziam suas oferendas e rezas.

⁶ O uso do termo mestiçagem nesse trabalho está empregado de acordo com o uso dado por GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁷ Dentre os estudos voltados para o estudo das manifestações religiosas na colônia, destacamos os trabalhos de: SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**, 1989; VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**, 1989; do mesmo autor, **A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**, 1995;

As práticas se tornaram num ritual religioso que aos poucos foi se difundindo por regiões mais ermas, e ganhando contornos e sentidos mais amplos que, pelo seu caráter mágico, as autoridades passaram a chamá-las de “macumba”.

Esse cruzamento de práticas religiosas ao longo do processo histórico deixa bem claro que a igreja não seria uma instituição religiosa única e dominadora no novo mundo.

Se havia na sociedade diversas camadas sociais, sobretudo aquelas excluídas pela cor, - fator preponderante para o trabalho escravo - no campo religioso haveria aquela que estando relacionada a essa camada, passaria pela exclusão.

Nina Rodrigues (1932) em suas observações inferiu a unicidade dos cultos de origem africana no Brasil tendo por base o modelo da religião dos nagôs. Esse esquema foi combatido por Carneiro (1964), pois para ele era pouco provável que se pudesse esperar que entre os negros houvesse uma uniformidade nas suas crenças religiosas.

Foram, portanto, essas diferenças que permitiram distintos cultos de origem africana ganharem espaço no Brasil.

É sabido que todas as tribos africanas que forneceram escravos tinham as suas religiões particulares, isso possibilitou as várias formas de representações de seus cultos no Brasil conforme demonstrou Carneiro (1964, p. 122-123):

Ainda em começos do século XIX, o conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus *batuques*, porque “proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo, indiretamente, a união entre eles” – embora tais diferenças já estivessem apagando com a desgraça comum. Se todas essas religiões se resolvessem numa unidade de culto, reconhecível, ao menos pelas suas características essenciais, em todo o Brasil, que circunstâncias favoreceram a fusão das várias crenças?

O próprio tráfico de escravos, tanto externo quanto interno pode servir de resposta. De acordo ainda com o autor, o externo se dirigiu sucessivamente para três áreas africanas: a Guiné, Angola e a Costa da Mina. Enquanto o interno se produziu em todos os sentidos, em épocas determinadas do povoamento e da colonização do Brasil. Uma e outra das faces desse tráfico se juntou na combinação para anular sobre o denominador comum da escravidão, todas as peculiaridades nacionais das tribos africanas.

A partir desse acontecimento, possibilitaram-se dentro do processo de resistência, as múltiplas ressignificações entre essas mesmas tribos isoladas ou não, muitas atreladas aos cultos de pajelanças das tribos indígenas do Brasil, outros ao catolicismo, e deram origem aos mais variados cultos de base africana, como o candomblé, o Batuque, o Tambor de Minas, a Macumba, a Umbanda, etc.

No século XIX a disputa de bens simbólicos se torna mais explícita, sobretudo por parte do catolicismo que tem que dividir esse espaço com o Espiritismo e o Protestantismo.

É nesse momento que as reportagens de João do Rio – um jornalista do século XIX - chama a atenção para os cultos de possessão que existia no Rio de Janeiro, chamados coletivamente de *candomblés*, como na Bahia. Mas reconheceram-se duas características principais em seus cultos – os orixás e aos alufás, ou seja, a presença de culto nagô e de culto mulçumano (malês) trazido pelos escravos. Mais tarde o termo genérico passou a ser chamado de macumba e substituído no início do século XX por Umbanda (CARNEIRO, 1964).

As tradições malês, com o tempo foram perdidas e o culto da macumba abriu-se a outras influências, sobretudo a do kardecismo e do catolicismo.

É possível observar a presença de personagens católicos, indígenas e africanos nos cultos de Umbanda, há também, a relação destes com entidades do oriente como é o caso dos ciganos. O arcanjo Miguel, por exemplo, passou a ser o rei chefe da Umbanda e comanda todos os personagens celestes de acordo com a posição que estes desfrutam no catolicismo, ou seja, como chefe dos anjos. A influência do ocultismo na constituição da Umbanda também foi importante, pois a esta influência se deve a tentativa de sistematização das entidades em grupos de sete linhas ou legiões sendo estes subdivididos em três grandes grupos:

- a) os orixás nagôs, advindos do candomblé, constituem no cerne da Umbanda;
- b) os caboclos, uma forma de representação dos índios brasileiros;
- c) os pretos-velhos ou ex-escravos, que trazem o conhecimento da África para a Umbanda e ocupam o lugar da linha das almas, tidos também como as entidades mais evoluídas do panteão;

Desses três grupos, segundo os estudos de Carneiro (1964) os dois últimos se constituíram no século XIX. As outras linhas, como a linhagem do oriente em que chegam os ciganos, e outros seres mitológicos, foram ganhando espaço no decorrer do tempo de acordo com os estigmas sofridos pela religião, novos personagens foram sendo incorporados ao panteão umbandista, como é o caso dos baianos que tratarei a diante.

É importante salientar que houve no meio de todo esse movimento de modificação, um movimento de preservação e transformação de crenças, ritos e mitos, que de certo modo deve ser visto de forma mais idêntica para todas as nações. Os nagôs (queto e ijexá) foram entre outros, uma das nações que mais preservaram suas religiões chegando até impor suas práticas a outras nações. Essa atuação possibilitou uma estrutura interna sistematizada e agiu como um freio à desintegração da cultura africana no Brasil.

Diferentemente, a religião dos bantos de um modo geral, com seus cultos baseados nos antepassados, divergia das do grupo sudanês, que apresentavam um duplo aspecto de linhagem e comunidade.

Assim, os bantos foram mais permeáveis aos influxos de outros cultos, em primeiro lugar ao dos rituais nagôs, e é por esse motivo que seus orixás formam o cerne da Umbanda na atualidade.

A macumba primitiva, tal como se encontrou no Rio de Janeiro do século XIX era menos do que um culto organizado. Era um agregado fluído de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma doutrina ou sistema intelectual que fosse capaz de juntar tudo num conjunto único – homogêneo - , mas que ainda assim, não deixava de ser um conjunto heterogêneo.

É desse conjunto heterogêneo que a Umbanda surgiria no século XX entre elementos da classe média carioca como médicos, militares etc., egressos do espiritismo kardecista, mas que voltam para esses cultos através de uma apropriação de seus rituais modificando-lhe o sentido e impondo-lhe uma nova estrutura e uma nova roupagem sobretudo com um discurso intelectualizado.

Sá Junior (2004) discute o surgimento dessa nação umbandista a partir da história de Zélio de Moraes, colocando a essencialidade da geração de um discurso de aceitação social que viabilizasse o uso no cotidiano dessa nova doutrina que surgia na década de 1920 no Rio de Janeiro.

A história narrada entre os intelectuais da Umbanda refere-se a uma narrativa imaginária que se reporta a “um passado imaginário para legitimar através de uma série de símbolos aquilo ou aquele instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo” (CHAUI, 2000).

Deste modo, foi no ano de 1908 que o jovem Zélio Ferdinando de Moraes, então com dezessete anos começava a sofrer coisas estranhas que mais tarde se identifica com uma mediunidade muito forte, levando ao questionamento da Federação espírita no mesmo ano, onde o espírito que Zélio incorporava profetizou o surgimento da Umbanda.

Sá Júnior (2004) analisa que o importante na história de Zélio, é que ela é mais um mito fundador da Umbanda visto como uma espécie de discurso idealizador para melhor explicar o sentido dessa religião do que tenha ele existido. Na verdade, essa referência marca o surgimento e a passagem da macumba para a Umbanda e o significado disso reside no fato de que esta deixou de ser um conjunto heterogêneo de particularidades alheias unidas sem nenhuma ligação e passou a ser um conjunto homogêneo ligado por um discurso

intelectualizado que ora se aproxima do catolicismo, ora está próximo do kardecismo e ora confabula com os cultos nagôs.

O passo inicial para a institucionalização da Umbanda estaria na codificação kardecista, isto é um fato inegável e presente no interior dos seus cultos.

Nas sessões kardecistas não era raro, ao lado de desencarnados de maior prestígio, a presença de espíritos de velhos escravos e indígenas, inicialmente identificados pela lembrança de sua antiga vida encarnada, mas que aos poucos iam perdendo os traços mais individualizadores e constituindo-se em categorias genéricas de pretos-velhos e caboclos.

Esta transformação era vista nos centros espíritas como “baixo espiritismo”, e por isso essa concepção de culto estava mais próximo dos cultos bantos dos antepassados, deste modo integrado nas categorias de macumbas praticadas do que na versão erudita do kardecismo da época.

Assim, os praticantes dessa Umbanda tinham um problema, pois se por um lado eles reconheciam a força desses espíritos, não poderiam admitir aqueles elementos incompatíveis com as concepções evoluídas do kardecismo.

Nesse sentido, a apropriação de elementos passa a ser seletiva e depuradora, e deste ponto de vista, o princípio do desiderato eclético passa a ser o regulador daquilo que será apropriado ou descartado é, na verdade, uma intenção por ora consciente e por outra inconsciente: se reconhecem e aceitam a presença de espíritos de índios e de escravos mas eliminavam tudo o que chocava às mentalidades esclarecidas da sociedade carioca, como é o caso dos sacrifícios de animais, as oferendas de comidas e bebidas aos espíritos, o uso do fumo, o emprego de instrumentos de percussão.

Essa exclusão que se fazia entre a macumba e esses elementos era uma exclusão ao que parecia ser grotesco, ininteligível aos olhos da sociedade.

Bakhtin (1987) define o conceito de grotesco como sendo:

A vida que passa por todos os estágios, desde os inferiores inertes e primitivos até os superiores mais móveis e espiritualizados, numa guirlanda de formas diversas, porém unitárias. Ao aproximar o que está distante, ao unir as coisas que se excluem entre si e ao violar as noções habituais [dentro de um sistema social], o grotesco se assemelha ao paradoxo lógico. A primeira vista o grotesco parece apenas engenhoso e divertido, mas na realidade possui outras grandes possibilidades. (p. 29, grifos meus).

A Umbanda – enquanto elementos negros e índios a que ela pertence – para uma sociedade fundamentada em ideais brancos advindos dos projetos republicanos nacionalistas de desenvolvimento refletia uma imagem negativa na sociedade, sobretudo não evoluída, primitiva e, portanto, grotesca.

Assim, ela – a Umbanda – não usa a pintura dos monstros para pintar as imagens do mundo, como o grotesco artístico presente na obra de Bakhtin, mas o mundo [a sociedade] não quer ver claramente os objetos considerados por ela, ou seja, o que se transformou depois em símbolo de brasilidade – o passado negro e indígena que era um sustentáculo para o projeto da República e que fora engessado, endossado pela própria história oficial do Brasil.

Nesse processo de lapidar o grotesco da macumba, foram descartados tanto aqueles aspectos que eram considerados primitivos e muito próximos da matéria, como também, principalmente aqueles elementos que se remetiam às origens negras – assim:

A África foi transformada em mero lugar de paisagem e deturpação de um sistema religioso praticado há mais de cem séculos por povos hindus e originários de um fantasioso continente perdido – a Lemúria; chegou-se até a identificar raízes sânscritas do termo umbanda (MAGNANI, 1992, p. 24-25).

Conforme já assinali, a Umbanda é então o resultado de um movimento duplo, ou seja, da apropriação de elementos já existentes no interior dos cultos, ritos e valores religiosos populares que constituíam a macumba e o chamado baixo espiritismo, bem como do candomblé, e de outro lado, da reinterpretação desses mesmos valores de acordo com a ótica kardecista.

Esta ação “civilizatória” sobre os rituais tidos por “bárbaros” representa numa tentativa de reestruturar essas práticas mágico-religiosas que eram heterogêneas e sujeitas ao imprevisto e à criatividade de cada chefe de terreiro, passando a institucionalizá-las categorizando-as dentro de um segmento lógico a ser seguido por todos cujo único fim era o de trazer a homogeneidade.

A institucionalização acontece através da atuação de novos líderes que ao reivindicarem, para ela, um espaço social legítimo, reivindicam também um espaço simbólico ao lado de outras religiões.

Um outro fator importante que contribuiu para gerar toda essa trajetória da Umbanda, reside no fato de este, bem como todas as religiões de origem africana, serem cultos que usam a possessão como forma de comunicação com um mundo que até então o ocidente não considerava ou não aceitava como válido, ou seja, o mundo dos espíritos.

Esse mesmo fator, foi também o que contribuiu para uma aproximação da Umbanda com o Kardecismo.

As religiões de possessão sempre combatidas pela igreja ganharam espaço entre as camadas menos favorecidas, que necessitando de médico e conforto espiritual, viam nestes rituais chamados de macumbas uma solução instantânea para aliviar o sofrimento.

O Estado, principalmente após a abolição da escravatura, via nas camadas mais baixas um perigo eminente à ordem da sociedade, as chamadas classes pobres eram também ao mesmo tempo um sinônimo de classes perigosas (CHALHOUB, 1999).

Desta forma era comum a prisão ou a proibição desses rituais pelas autoridades. A igreja atacava, sobretudo, no que concerne à imagem demonológica da possessão, questão essa que até o Kardecismo não escapou.

A idéia de possessão não estava vinculada apenas nos cultos afro-brasileiros, mas era um fenômeno comum em todo o país e se apresentava em muitos cultos distintos que seguiam princípios religiosos múltiplos.

A possessão, segundo Birmam (1985) é uma forma particular de contato com o sobrenatural e também uma referência constante da cultura brasileira.

Por isso, muitos seguimentos religiosos cristãos vão combater essa forma de religiosidade, o que expressa na verdade uma dificuldade de se relacionar com a possessão, dificuldade esta que não ficou somente ao cargo do catolicismo, mas também do Estado. O único contato que há entre o catolicismo e os seguimentos pentecostais com a possessão ocorre através do exorcismo, prática antiga, existente desde a Idade Média na Europa.

O exorcismo é assim uma categoria que explica muito bem a relação das igrejas cristãs com a possessão, é também, “um movimento que possui duplo sentido: exorcizar os demônios e também separar o Bem do Mal, definir claramente o que pode e o que não pode permanecer no corpo de um cristão” (BIRMAM, 1985, p. 12).

A busca pelo que é santo corresponde desta forma ao exorcismo como uma prática de expulsar os pecados, às tentações e tudo aquilo que puder ser identificado com o Diabo ou o Mal, oposto de Deus ou do Bem.

Na Umbanda, a dicotomia entre o bem e o mal adquire uma outra dimensão simbólica, uma vez, que há a presença do mal, mas não dicotomicamente entre Deus x Diabo. Neste sentido, no campo oposto ao exorcismo, está a possessão, cultivada pela Umbanda como algo benéfico fazendo com que seus partícipes adquiram pensamentos e atitudes diferentes.

Assim, entre expulsar as entidades sobrenaturais, consideradas necessariamente maléficas pelos cristãos, a Umbanda adota uma outra *práxis*: conviver com elas.

Aceitar a Umbanda é antes de tudo aceitar também a possessão. A partir deste princípio tido como religioso, desdobra-se todo o seu conteúdo ideológico, discursivo e teatral, permitindo a Umbanda tornar-se ampla, infinita “nos limites de uma progressão geométrica” como observou Concone (2001).

É neste alargamento de possibilidades que encontro suas margens estabelecidas por alguns tipos de personagens como caboclos, baianos, preto-velhos, boiadeiros que podem ser considerados como produtos da intersecção da religião com a realidade nacional e o processo histórico.

Esta chamada intersecção acontece através da carnavalização⁸ dos tipos sociais excluídos e dos elementos da cultura popular que são transformados em símbolos, nos rituais umbandísticos os quais são atribuídos várias qualidades nestas figuras do imaginário popular.

A Umbanda, desta maneira, coloca em ação tipos que correspondem aos elementos do imaginário popular ou símbolos populares que são interpretados segundo os segmentos sociais que dela participam.

A ação destes tipos está remetida diretamente à ação de um ator no teatro que diante do desafio de interpretar um personagem em determinado local ou momento, interage com o meio que o cerca resignificando suas relações com o mesmo meio social onde vive, é, portanto, esta relação que possibilita a Umbanda a maior e mais rápida adaptação ao meio social.

Sabe-se que no processo de resignificação da macumba para a Umbanda, muitos setores elitizados preferiram as suas entidades por terem a capacidade de resolver os problemas das doenças com mais eficácia que as do kardecismo. Eles achavam os rituais de macumba mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que eram por eles considerados estáticos e insípidos.

Mas, por outro lado repugnavam os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos ‘diabólicos’ ao lado de ambientes que envolviam bebedeiras e certo comportamento um tanto grosseiro.

A Umbanda veio equilibrar esse tipo de ritual.

Isso aparece muito claro nas Atas do Primeiro Congresso do Espiritismo e Umbanda realizado no Rio de Janeiro em 1941, conforme relatou Brown (1985), em que dois temas centrais eram destacados nessas atas: a preocupação com uma Umbanda desafricanizada, onde suas origens deveriam ser encontradas no Oriente Próximo, fazendo assim, um distanciamento com as origens africanas, consideradas como primitiva e bárbara. Por outro lado, como algo que soa muito estranho, era a busca pela África ao mesmo tempo, embora deve-se deixar claro que isso era feito de modo muito seletivo, conforme já tenho apontado acima.

⁸ No sentido de inverter a ordem vigente. Cf. BAKHTIN, Mikail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1987.

Nessa ata também um outro tema foi muito debatido, a missão da Umbanda de resgatar as classes subalternas das formas exploradoras e nocivas da feitiçaria chamada de quimbanda.

O projeto novo idealizado por esses fundadores da Umbanda, era que a partir dessa ata, passariam a referir-se a Umbanda como sendo uma Umbanda Pura, livre do primitivismo e barbárie a que estava confinada a antiga macumba.

Logo, a Umbanda deveria ser uma mistura particular entre alguns elementos afro-brasileiros e a tradição kardecista, representando assim, como uma religião voltada para os elementos oprimidos na sociedade.

É importante também dizer, que esse movimento de articulação na formação de caracteres do culto ou rito da Umbanda, não ficaram nenhum pouco dissociados do cenário político-social da época, ao contrário, são justamente as inúmeras mudanças que aconteceram a partir da década de 1930 no campo político brasileiro que fortemente contribuíram para as articulações que a Umbanda cria no interior de seu culto.

A fundação da Umbanda ,portanto, fez parte dessas relações de classes urbanas em processo de mudança. Assim, ela expressava o reconhecimento, pelos setores médios da força crescente das massas, que caracterizava muito bem os primeiros anos do governo de Getúlio Vargas, que estava preocupado com essa movimentação e daí, criou uma política que engendrava ao mesmo tempo a escolha de símbolos nacionalistas para a cooptação dessas massas no sentido de manter a ordem social, partindo de um discurso de unificação do povo brasileiro.

Um aspecto importante, pois houve de certa forma a ligação dos fundadores da Umbanda com a política varguista, projeto este frustrado porque, quando começaram as empreitadas contra os terreiros, nenhum deles escapou.

Embora a repressão tenha sido dirigida, sobretudo contra organizações políticas e sindicatos da esquerda, atingiu também grupos sociais e religiosos muito menos radicais, entre eles os umbandistas e as religiões afro-brasileiras.

Brown (1985), lembra que essas perseguições seguiram a partir de 1934 quando todos esses grupos foram enquadrados sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, na seção especial de Costumes e Diversões.

Era um departamento especial, organizado pelo governo dentro de um projeto que tinha por finalidade equilibrar a sociedade e, portanto, lidava com problemas relacionados ao álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição.

Assim, os grupos religiosos, segundo a autora, para poder funcionar, eram obrigados a solicitar registro especial dos departamentos de polícia locais, e a polícia fixava suas próprias taxas,

portanto, esta lei enquadrava, em termos sociais, as práticas desses grupos como atividades marginais, desviantes, e por extensão ou associação, como vícios que requeriam controles punitivos mais do que controles simplesmente reguladores. Esta classificação continuou vigorando para os centros de Umbanda até a reorganização do Departamento de Polícia do Rio, em 1964. (BROWN, 1985, p.13).

A Umbanda passava deste modo por uma dura repressão. O kardecismo, pelo seu discurso altamente vinculado ao teatro social vigente, ou seja, o interior de seus rituais, e o seu próprio discurso era na maioria das vezes apenas uma extensão da sociedade enquanto tal, a sua hierarquia, sua organização não dissociavam da hierarquia e organização da sociedade lá fora, no campo social. Ao contrário, a Umbanda por sua vez, assim como os cultos afro-brasileiros, carnavalizavam a ordem social vigente.

A carnavalização, no sentido que tem o carnaval, é o de inverter essa ordem, dando voz aos tipos sociais que eram controlados e excluídos socialmente, assim, no interior de seus rituais, eles eram venerados, não pela sua condição social, mas pela capacidade de comunicação com o mundo dos espíritos, pelas qualidades que apresentavam cada uma dessas figuras.

Outra questão era o tipo de entidade que vinha para a realização dos trabalhos. Enquanto no kardecismo era comum, médicos e espíritos de luz, que desciam em uma reunião fechada onde não havia o uso de tabaco e bebidas e tampouco altas vozes e tambores, na Umbanda, era justamente o contrário, espíritos de caboclos, escravos, que falavam o português de forma bem simples, usando tabaco, bebidas, sem falar no transe que era proporcionado pelo som dos atabaques, enfim, era justamente a organização desorganizada pela visão do Estado que gerou as perseguições.

Enquanto o kardecismo tinha adeptos bem estabelecidos nos setores mais amplos da sociedade civil, sobreviveu sem muitas dificuldades, com a Umbanda a história não seguiu o mesmo curso, mas propiciou a capacidade da mesma de se adaptar facilmente frente aos problemas sociais que ela enfrentava.

A lei, colocou os praticantes da Umbanda e das religiões afro-brasileiras, numa situação complicada e dual: de um lado o registro permitia-lhes a legalidade da prática, por outro lado chamava a atenção da polícia o que poderia aumentar a intimação e extorsão. De um modo ou de outro não estariam livres da severa perseguição policial. Pelas pesquisas de Brown (1985), muitos terreiros foram extorquidos, fechados e perseguidos.

Muito embora fossem obrigados a se registrarem, poucos umbandistas de uma maneira mais compreensível desejavam atrair a atenção da polícia e, em sua maioria, permaneciam na clandestinidade, realizando os seus rituais em segredo.

A conseqüência desse processo pode ser vista tempos mais tarde, quando cessa essa perseguição, duas linhas de atuação ficam muito evidentes dentro da Umbanda. A chamada Umbanda branca modifica o seu ritual aproximando-se mais do kardecismo, excluindo o uso do batuque, do tabaco e do álcool. Passaram a usar roupas brancas e suas entidades não chegavam mais nos terreiros girando e gritando como faziam antes. Muitos daqueles terreiros que ficaram na clandestinidade buscaram manter seu ritual, sobretudo sua origem africana, de forma que, em seus rituais a presença de álcool, tabaco e do batuque é muito importante.

É claro que os intensos esforços realizados por algumas federações em dissociar a Umbanda da sua imagem afro-brasileira foram influenciados pelo desejo de escapar das perseguições a que estavam sujeitas.

Com a volta da política eleitoral a partir de 1945, a ampliação do sufrágio universal foi estendida para as camadas mais baixas da sociedade, sendo assim, parte da população se tornou muito importante em termos eleitorais em todos os níveis da política da época.

Havia ainda os esforços de inúmeros líderes da Umbanda que no sentido de proteger seus praticantes, já tinham criado a primeira federação de Umbanda, que começaram a proliferar no sentido de buscar uma maior legitimidade e proteção através do processo político.

Desta forma,

Diversos políticos em busca de acesso aos eleitores, particularmente nos setores mais baixos, também reconheciam na Umbanda e nas religiões afro-brasileiras importantes fontes em potencial para a obtenção desse apoio. (BROWN, 1985, p.19).

O resultado é que as federações de Umbanda continuaram a representar interpretações diferentes e conflitantes do seu ritual o que gerou flexibilidade e dinamismo que demonstra por sua vez o espírito inovador desta religião.

Ao longo de todo esse processo, a Umbanda aprendeu a negociar a sua legitimação, sobretudo, porque sua aproximação com setores da política colocou-lhe num novo patamar, de perseguida a colaboradora.

É possível dizer que passou a cumprir um novo papel, a de extensão do Estado na resolução de problemas do cotidiano, que estavam ligados diretamente aos seus partícipes, assim, seus líderes reclamam o apoio a este ou aquele político negociando obras de melhorias para o bairro, a rua ou mesmo o terreiro.

Não se pode esquecer que numa sociedade descontínua como a nossa, o poder atuante indica os limites da extensão do poder de cada um. Sabe-se, por exemplo, que quanto menor o poder aquisitivo de um agente social, menos será o seu poder de decidir como aplicar o seu tempo e como se deslocar no espaço.

O caráter negociador da Umbanda projeta-se nas federações, onde o que implica a configuração específica das relações de poder, vem a ser uma ameaça aos padrões consagrados da sociedade, de maneira que, na medida em que amplia seu poder de negociação, ela subverte a ordem, invertendo o modelo social vigente legitimado, que é aquele pautado na existência das instâncias controladoras hierarquicamente organizadas e subordinadas.

É válido também lembrar, que nessa busca por uma legitimação e inserção no meio social, há uma construção do imaginário no discurso da Umbanda, que mesmo após a onda de perseguição pela qual ela passa, alguns desses elementos continuam sendo veiculados no discurso da religião, criando um mundo de magia, ressignificado e amplamente contínuo com a realidade social em que estão inseridos seus personagens.

Os bufões e bobos (...), não eram
 Atores que desempenhavam seu papel no palco (...)
 Pelo contrário, eles continuavam sendo bufões e bobos
 Em todas as circunstâncias da vida.
 Como tais, encarnavam uma forma
 Especial da vida, ao mesmo tempo
 Real e ideal”.⁹

O imaginário da magia

Nessa perspectiva, o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem, sendo a realidade da bruxaria considerada uma consequência de crenças incorporadas na linguagem que visam dar um sentido ao mundo. Em outras palavras, o que está em questão é o problema das diferentes formas de consciência (e de racionalidade), o tratamento da realidade como uma variante cultural, a noção de experiência com condição de possibilidade definida pela linguagem. (BETHENCOURT, 2004, p. 30).

Há no meio social, uma distância entre o que é representado de fato, e de como essa representação é apercebida.

Elencando as palavras do autor acima apresentadas, “o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem” ou seja, a diferença do signo [objeto] enquanto tal, e sua interpretação (PIERCE, 1969).

O presente tópico tem por objetivo discutir justamente esse panorama da magia, de como ela aparece na Umbanda e a construção de alguns imaginários que são muito importantes para a constituição de seu discurso.

O título que optei para o presente capítulo e referido subtítulo são na verdade um empréstimo da obra de Francisco Bethencourt “O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI”. Tomei por empréstimo o título por que a própria obra do autor em questão remete justamente a analisar o imaginário de uma magia que muitas vezes não condizia com a realidade, mas que é importante na constituição de uma outra realidade na qual esses atores estavam inseridos.

O mesmo procede com o imaginário da Umbanda, sei que posso deixar a desejar com a pretensão, mas é extremamente necessário que pelo menos tente abrir caminho para essa discussão, uma vez que a história dessa religiosidade não se constitui necessariamente de sua *práxis*, nem ao processo histórico em que se insere desde sua origem, mas o seu

⁹ BAKHTIN, op. cit., p. 07.

imaginário também se firma de elemento importante para completar todo o quadro que a forma.

O imaginário me chamou a atenção quando iniciei as pesquisas de campo, o trabalho com as entrevistas algumas vezes revelava a constituição deste imaginário como forma ou meio importante para legitimar a *práxis* da religião, ou mesmo para justificar algumas outras práticas, ao mesmo tempo em que se verificava numa espécie de defesa não mais contra as perseguições policiais dos tempos da ditadura, mas contra o próprio preconceito social e racial ainda existente.

Afirmei que a Umbanda é ruptura, continuidade, ressignificação, morte e vida ao mesmo tempo, isso se torna mais claro, quando se possibilita que o imaginário que constitui sua magia ganhe voz e fale por si mesmo.

Bethencourt (2004), em sua obra diz que o universo é representado como um vasto corpo animado em que nele borbulha vida constituída de diversos elementos que estabelecem entre si uma série de conexões de simpatia e antipatia, o que mostra um complexo espaço de forças advinda da dependência do homem em relação à natureza, daí que segundo ele, “a percepção espontânea dos ritmos biológicos, do universo solar e do movimento da lua permite a intuição dos princípios de vitalidade, geração e corrupção, ciclo e influência recíproca”(p. 289).

Portanto a Umbanda é formada primeiramente de magia, como toda religião. Foi a primeira manifestação da razão humana, da qual todas as outras atividades de cultura, religião, ciência e arte são em grande parte originárias.

Segundo Ribeiro Júnior (1982, p. 11),

a magia é produto da elaboração do homem. É produto não só de sua razão, como de sentimento natural de resistência humana frente às influências adversas do mundo. Faz parte das funções genericamente humanas, mas só assume um caráter de função social em manifestações especiais. A magia é assim, essencialmente antropocêntrica e não cosmocêntrica.

É justamente o caráter antropocêntrico que a principal função da magia encarna uma concepção de atendimento específico para as necessidades fundamentalmente humanas, ligado diretamente ao seu cotidiano, que deverão ser solucionadas aqui e agora, o que é diferente da religião, que por ser um problema de Deus, não possui esse caráter urgente e antropocêntrico, mas cosmológico.

Por esse motivo, quando essas práticas atingem sua representação nos meios sociais, ambas tendem a disputar um espaço simbólico e um *continuum* religioso, resultando, por

exemplo, como as religiosidades afro-brasileiras, que são formadas muito mais por práticas mágicas do que por existencialismo teológico.

A própria *práxis* de seu ritual a coloca em patamar diferenciado das demais formas de representação de seus deuses e do seu próprio relacionamento. Mais um bom exemplo deste fato está diretamente ligado ao kardecismo, que também é uma religião de possessão, mas que tem um ritual diferenciado dos rituais afro-brasileiros, abolindo as chamadas práticas mágicas, consideradas primitivas.

As práticas mágicas se revelam nos cultos afro-brasileiros de várias maneiras: seja pelo uso das bebidas, do tabaco, do ponto riscado no chão, das vestimentas, mas são observadas no campo externo social através dos despachos ou oferendas que são realizadas nas matas, nas encruzilhadas, nos cruzeiros dos cemitérios, enfim, essa magia refere-se à manipulação das energias da natureza, nas suas mais diversas formas, em elementos consumíveis àqueles que as requerem.

A magia, compõe essa religião de possessão, por que não possui apenas o espírito, mas todas as formas de essências naturais disponíveis de acordo com a capacidade do invocador de possuí-las.

A religião, bem como todas as formas de magia ou de práticas mágicas devem ser observadas dentro do contexto da sociedade e da relação que estas tem com o meio onde vive ou de onde resulta suas rupturas ou continuidades, é neste contexto, portanto, que as religiosidades afro-brasileiras tem sido estudadas nos últimos anos. Um exemplo do que afirmo são as obras de Reginaldo Prandi, Yvoni Maggie, Ordep Serra, Diana Brown, Patrícia Birmam, que estão diretamente ligadas a uma dialética das múltiplas religiosidades e sua relação com o meio social.

A respeito da relação, desse diálogo dialético, Peter L. Berger em sua obra “O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”, diz que a sociedade é um fenômeno dialético porque é um produto do ser humano e apenas isso, retroage continuamente sobre o seu produtor, portanto, não pode haver realidade social sem o seu produtor. Não havendo realidade social sem o mesmo.

Desta forma, o processo dialético que é fundamento social consiste em três momentos de realização que seriam a exteriorização e objetivação e a interiorização.

Para o autor esse primeiro momento, o da exteriorização, é uma efusão do ser humano sobre o mundo que acontece de forma contínua, independente de ser na atividade física ou mental do homem, enquanto que o segundo momento, a objetivação, está ligada à conquista de um produto ou resultado dessa atividade física ou mental, mas num espaço temporal de confronto ou defronta do produto com seus produtores. O último momento, o da

interiorização é o momento da reapropriação da mesma realidade por parte dos homens, cuja consequência final é a transformação da realidade ou da consciência das estruturas do mundo objetivo em consciência subjetiva, enfim: “É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade” (BERGER, 1985, p. 16).

Temos aí, portanto, uma dialética do que Pierce (1962) chamou de signo e interpretante, daí que esse imaginário da magia presente na constituição dos rituais umbandísticos está diretamente relacionado a esse momento de construção, sendo neste sentido, a entidade, uma interpretação subjetiva do homem que ao dialogar com seus problemas, interage socialmente, possibilitando a construção desses personagens. Nos quais pode ser visto como um signo que representa todo esse processo, pois, “um signo, portanto, é um objeto que, em parte, está em relação com seu objeto e, de outra parte, com um interpretante, de maneira tal a colocar o interpretante para com o objeto numa relação que corresponde à sua própria relação com o objeto” (p. 143).

É como no dizer de Concone (p. 2001, p. 283):

A construção de tipos sociais, como ocorre na Umbanda, remete-nos à construção do personagem no teatro. Por um outro lado, ampliada a concepção de teatro, amplia-se a concepção de ator, e somos todos atores sociais desempenhando um papel e nos valendo do *script* fornecido pela sociedade. Por isso o ator do teatro é apenas “um caso limite” e está sem dúvida na posição peculiar de conseguir transpor, de se constituir nesse elo com a sociedade, ou segmentos dela, graças à capacidade de preencher de vida personagens imaginários.

Ainda seqüenciando o dizer de autora, na mesma página reforça ela:

Mas se começarmos a falar de teatro, vamos às últimas consequências e nos perguntamos a respeito do *script*. É evidente a ação criadora do ator, é inegável a ação passivo/ativa do público, mas é também inquestionável a existência do autor. Conhecido ou desconhecido, erudito ou popular, famoso ou iniciante, contemporâneo ou não, o autor é a presença invisível que primeiro realizou (antes do ator, do público e da produção) a relação entre a subjetivação/objetivação social.

A Umbanda coloca em ação tipos que correspondem a símbolos populares segundo cada segmento que dela participa – já tenho dito. Desta maneira, em cada terreiro, em cada bairro, haverá tipos sociais diferentes que corresponderão não só aos segmentos populares, mas também a história de vida do médium que dela participa, é dessa junção que se constrói o imaginário da magia na Umbanda.

Cada chefe de terreiro, cada médium, incorporará a entidade de acordo com a sua vivência de mundo, sobretudo os chefes de terreiro, que utilizarão toda uma construção

mística e imaginária para ampliar a sua capacidade de contato com o sobrenatural e também demonstrar seu conhecimento acerca da religião.

É importante frisar que esses personagens são em sua maioria símbolos densos, subalternos e marginais no âmbito da sociedade total, mas não são subalternos do real, ao contrário, são formados a partir de elementos que se encontram na realidade de vivência de cada um que os invoca.

A invocação de agentes externos, contidos no social, é construída não só pelo aparecimento da entidade que o médium incorpora, mas da sua própria história de vida, bem como da dos seus seguidores.

A entidade por si só, obedece aos padrões de construção que são inerentes a ela própria, ou seja, se estiver falando de um caboclo, por exemplo, independente do lugar onde este se manifestar, independente das roupas que este usar, será reconhecido como um caboclo por que terá um certo comportamento padronizado que me permite vê-lo como caboclo, uma espécie de princípio religioso que é próprio para essa entidade, sua feição, seus gestos, os pontos riscados.

Porém, quando passa a análise para o campo externo, do contado com o médium, com o terreiro e deste com a sociedade, cada uma dessas entidades, ou desses caboclos, ganha especificidades.

Se observarmos um caboclo de um candomblé em relação ao caboclo de um centro de Umbanda, haverá diferenças, até porque, a Umbanda não recorre aos orixás para a resolução de problemas, ainda que estes fazem parte de um panteão superior ao dos mortos que os médiuns incorporam. No candomblé, primeiro se incorpora o orixá para depois os catiços, como são chamados essas entidades da Umbanda.

Mas, a presença desses elementos míticos e místicos nesses rituais, por outro lado dessa análise, faz parte também de um contexto histórico do nascimento, da origem dessas formas de religiosidade. É inegável o fato de que essas religiosidades afro-brasileiras mantenham em seus rituais elementos que remetem a um passado histórico de luta, de sobrevivência em um momento de desterritorialização, discriminação, sofrimento, de escravidão.

Manter símbolos desse passado em seus rituais é manter o contato histórico com um passado que não pode deixar de existir, pois, se assim for, perderá também o ritual, o *continuum* religioso a sua função social e mítica.

Um caboclo, jamais será um caboclo se este não se remeter à mata, à floresta, aos banhos de ervas, à linguagem indígena, e a uma série de símbolos que o identifiquem com a cultura indígena brasileira. Assim como um preto-velho, se este não estiver ligado ao seu

passado de escravidão, deixará de cumprir sua função de preto-velho e não será identificado como tal e poderá não mais ter validade as suas qualidades.

Há também na constituição desses rituais, mais um elemento importante que deve ser levado em conta, que é o momento da hierofania, ou seja, do contato dos homens com os deuses.

No Candomblé isso parece mais claro, pois sua base de invocação está diretamente ligada aos orixás, aos múltiplos deuses que povoam a terra dos homens e que são invocados quando estes o necessitam de ajuda.

Os orixás – deuses que são responsáveis por várias partes da natureza, vistos e explicados como energias que habitam o planeta - compõem alguns, de mestiçagens com os santos católicos, como é o caso de Iemanjá, também representada como Nossa Senhora dos Navegantes e que muitos a confundem com a própria Maria, a mãe de Jesus. Há também São Jorge, visto como Ogum e São Lázaro, como Obaluaê.

Independente da representação física de cada um desses personagens, o que importa é que eles fazem o papel de um ser sobrenatural que vem do além, de um mundo superior para ajudar os homens, é desse contato, que se sugere a composição dos diversos imaginários existentes nesses rituais, que servem para legitimar a prática mágica dos cultos afro-brasileiros e demarcar limites sociais frente às outras práticas religiosas existentes no Brasil.

No culto umbandístico, apesar de se tratar exclusivamente de almas desencarnadas que viveram outrora em algum lugar e que necessitam ali estarem para cumprir com seus carmas e ganharem a redenção, esses personagens são assimilados no imaginário dos seguidores, como um ser superior aos encarnados e que por isso, pela experiência que tiveram, pela oportunidade que têm de reparar seus erros, são vistos como uma espécie de deus. Nesse diálogo entre a entidade e o fiel, acontece o processo de hierofania.

É o momento que, neste intervalo de tempo, os imaginários são ressignificados, reconstruídos e construídos, de acordo com cada problema e de acordo com cada pessoa.

Sobre a construção desse imaginário, uma chefe de terreiro, a Mãe N como vou chamá-la, ao falar sobre o que é a incorporação, disse:

(...) Eu falei pra ela: _ fica aqui no ponto, eu vou rezar pra você, se você tiver alguma coisa mal, vai passar em mim. Só que ela não tava com espírito, não tava com encosto. Ela tava com problema material em mente, aí eu coloquei a cabeça perto do corpo e comecei a concentrar e aquilo foi passando e eu me transformei num lobo, sabe, eu comecei a gritar como um lobo, eu vi que tava naquilo, mas era além de mim, aí quem é que veio? Era um pajé que veio pra fazer a cura dela. Aí quando o pajé virou, eu não me lembro o que ele ensinou, o que ele fez? Se ele fez pajelança nela?! E depois que ele voltou eu ainda consegui ouvir o último grito que ele deu [uivou como um lobo]. (...) Porque com certeza esse espírito do pajé trabalhava com esse espírito de lobo, entendeu?

Fica evidente como é importante a presença desse imaginário que constitui a mágica desses rituais. Quando esses imaginários são apresentados, são construídos de acordo com a capacidade criadora¹⁰ e legitimadora de cada médium, amplia-se o teatro social e também sua versatilidade de inverter a ordem social vigente.

O pajé que a depoente recebeu, não era um pajé qualquer, não era um índio, um caboclo simples, mas um pajé, um indivíduo que no seu mundo realiza curas, trabalha com ervas, mantém contato também com o sobrenatural, além do mais, trabalha com um espírito de animal, mas não de um animal qualquer, mas de um lobo, que representa força, capacidade de luta.

Ao trazer esse imaginário para o mundo real, vou assim dizer, para o centro do terreiro, que significado essa simbologia adquire?

O seu significado é o de dizer que a médium é capaz de solucionar problemas dos mais graves, dos mais difíceis que se possa encontrar, pois, ela mantém um ótimo contato com o sobrenatural, e as entidades que a auxiliam, também são muito capazes, possuem um bom currículo na área de acabar com as demandas.

Enfim, esse imaginário, contribui para dar a casa, ao médium, a religião em si, credibilidade frente às pessoas que ali estão, que ali entram, por curiosidade, por necessidade.

Crepaldi (2004), ao analisar as cerimônias religiosas dos Kaiowá diz que:

As cerimônias religiosas, do ponto de vista religioso, propiciam a hierofania, momento máximo nas relações entre humanos e os deuses, através de rituais sagrados que re-atualizam a lógica que norteava a construção do sentido da realidade. Do ponto de vista sociológico e psicológico propiciavam uma integração entre os atores sociais através da alegria, descontração, bebedeiras, encontros, danças, etc. Esse lado lúdico das festas representava um tipo de recompensa pelo trabalho. As festas enfim traziam a sensação de segurança, pois nela eram cumpridos os compromissos com os ancestrais e com os donos das coisas do mundo que haveriam de intervir em favor dos avas na luta pela sobrevivência terreal (p.89-90).

Nos rituais afro-brasileiros, o que se percebe é justamente esse caráter festivo, um momento de encontro de diversas entidades que ali reunidas celebram juntas a possibilidade de resgatar seus carmas através da prática da caridade.

Em todos os terreiros¹¹ que tive a oportunidade de visitar, observei o uso de bandeirolas feitas de papel, todas coloridas, que dizem respeito a esse caráter festivo dos rituais afro-brasileiros.

¹⁰ Sobre essa capacidade criadora, me refiro no sentido de interiorizar e expressar os diferentes símbolos que povoam o universo em que se insere o médium. Não afirmo que este inventa histórias acerca desta ou daquela entidade, mas ao contrário, a criação, como chamo, desse imaginário, deve ser entendida como um produto do diálogo do médium com a entidade e deste produto com o meio social em que se insere o terreiro.

¹¹ No capítulo seguinte apresento uma lista com todos os centros que visitei.

As bandeirolas, como as da imagem a seguir, são utilizadas nas festas para São Cosme e Damião, e depois do término da festa, ali continuam para manter a alegria do salão, colorir a vida das pessoas, que cheias de problemas e transtornos, buscam paz na vida.



Imagem 03: Altar central da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Nesse sentido, um ritual assim, só pode estar povoado de símbolos com os quais se permitam também ensinar a lógica da religião, uma vez que a sua constituição é exercida na prática e não no estudo como outras e diversas doutrinas que utilizam, por exemplo, a Bíblia:

Porque como se tem demonstrado, a Umbanda e demais religiões afro-brasileiras são religiões de liberação da personalidade, pois não faz parte e nem de seu ideário nem de suas práticas rituais o acobertamento e aniquilamento das paixões humanas de toda natureza. Por mais recôntidas que sejam elas (PRANDI, 1996, p. 66).

São, portanto, essas paixões que desencadeadas no interior de seu culto, ajudam na proliferação da criatividade das mais diversas personalidades e por isso, contribuem com eficácia na construção de múltiplos personagens, na identificação das entidades, e também na disseminação da sua capacidade de solucionar as demandas das pessoas que ali os procuram como é o caso da *Mãe N.*

É claro, conforme já disse, que cada centro, cada médium, de acordo com o processo de interiorização destas múltiplas relações, apropria-se de modo específico a esses símbolos e os usa conforme sua experiência.

Mas em cada um desses rituais, sejam de caboclos, baianos, marinheiros, há sempre uma recuperação de um imaginário mágico que torna esse momento um momento de fato sagrado, especial para quem ali está.

Como o imaginário que pode ser observado em uma gira de marinheiros que assisti no Ilê da *Mãe Delma Karoeleji*, em Dourados. Como o próprio nome das entidades diz, foram elas, em tempos passados, marinheiros. Essas entidades, de caráter muito parecido com os baianos, porque tem a capacidade de trabalhar para os dois lados, ou seja, a direita e a esquerda¹², reconstruem o seu imaginário como se ainda estivessem em alto mar.

Chegam sempre embriagados, e não conseguem manter-se em equilíbrio, pois, representam os balanços da embarcação em alto mar, por isso, ficam a cambalear de um lado para o outro, sempre com uma grande dificuldade para cumprimentar as pessoas, seja pela embriaguez, seja pelo balanço do mar. Além desse fato, há o de que, cada uma dessas entidades torce por um time, ou seja, umas torcem pelo Corinthians, outras para o Palmeiras, para o Cruzeiro, Grêmio, Vasco etc.

Se levar em consideração que algumas dessas entidades viveram antes mesmo da fundação de alguns desses clubes esportivos, isso só prova o caráter de interiorização e subjetivação que há nesse processo de criação do imaginário, pelo que já tenho analisado.

Isso apenas demonstra o diálogo que há entre o mundo sobrenatural e o mundo real, e o produto desse diálogo, sendo dialogado com o médium, com o terreiro, com a sociedade e assim por diante.

Nos rituais em que se apresentam as ciganas por exemplo, é comum que elas passem perfume nas pessoas presentes ali, que dêem a alguns um gole de espumante, isso mostra, o quão esse diálogo é versátil, é multifacetado. Além disso, esse imaginário não é apenas construído pelos médiuns, chefes de terreiros, mas às pessoas que ali estão presentes também

¹² Segundo as explicações de muitos umbandistas, sobretudo os que escrevem acerca da Umbanda, e neste caso não estamos falando de acadêmicos, mas sim de intelectuais da própria Umbanda como Rubens Saraceni (2003), o fato de a entidade trabalhar para os dois lados, a direita e a esquerda, significa que ela trabalha com energias de pólo positivo (+) e energias de pólo negativo(-). As energias de pólo positivo são representadas pelo lado branco da Umbanda, entidades superiores, espíritos que estão em um patamar mais elevado na prática da caridade e com um bom conhecimento a respeito do sobrenatural e das leis cármicas. Já as energias de pólo negativo, são energias ainda ligadas a terra, a matéria, e as entidades que trabalham com essas energias, como os exus, por exemplo, não constituem ainda de razão, dificilmente distinguem o certo do errado. Neste caso, tanto os baianos, como os marinheiros, e também podemos incluir os boiadeiros, são entidades que, segundo as explicações de Saraceni, e também de alguns chefes de terreiro, podem ser consideradas intermediárias, ou seja, manipulam os dois lados destes pólos energéticos, mas possuem conhecimento do certo e do errado. Dentro de um plano hierárquico, pelo que temos observado nas visitas nos terreiros da cidade de Dourados, parece que os baianos ocupam, nesse sentido, o topo dessa hierarquia no grau de evolução, estando é claro, abaixo dos caboclos e pretos-velhos.

contribuem para essa construção, afinal, ao tomar um gole da espumante da cigana, ao passar do seu perfume, o indivíduo também atua como um ator.

O interagir, no caso, não está somente nesta relação, mas no fato de que como promessa um indivíduo também pode dar a uma dessas entidades um lenço, um perfume, uma taça, uma espumante, um cigarro, flores, enfim, quando isso acontece, o ritual por si só não é alterado, mas o teatro, o *script* desse teatro, é ampliado, reformulado, ressignificado.

É por isso que em cada centro, pode-se observar várias formas diferentes de fazer um mesmo ritual. Em algumas casas podem inclusive diferenciar-se pelo uso das entidades, de acordo com a preferência dos fiéis ali presentes.

Há tendas em que os seus trabalhos são abertos com a presença dos pretos-velhos, e em outras, pelos caboclos.

No “Templo de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro”, o ritual ali é bem diferente do que encontrei em outros centros de Umbanda.

Esse centro é amplo e possui a mesma divisão entre o santo e o santíssimo que há, por exemplo, na Tenda do Caboclo Tupinambá, apesar de ser uma grade e as cortinas serem vermelhas e não brancas.

No teto, há uma pequena quantidade de imagens (caboclos, pretos-velhos, cabocla Jurema). Segundo a chefe do centro, *Mãe N*, ela tocava Umbanda na sexta-feira e Candomblé na terça e quinta. Atualmente, Umbanda às sextas-feiras.

Talvez devido a sua localização, parte de seus fiéis, são famílias de baixa renda e em sua maioria indígenas. O centro está próximo da reserva indígena de Dourados.

A Umbanda que *Mãe N* toca, começa pela gira de preto-velho, no qual a entidade sempre profere a mensagem seguinte:

*Estourar pipoca e pimenta para felicidade.
Arruda, alecrim e guiné para proteger do mal,
das doenças e livrar da pobreza.*

Depois desta mensagem, proferida pelo Preto-velho chefe da gira, recomeçam-se novamente os cânticos e o restante das outras entidades [pretos-velhos] terminam de adentrar o recinto.

Todos vestidos de branco, com expressão de bondade, aparentando bem velhos, de muita idade, apoiando-se cada um em seu cajado, vão assentando-se em seus lugares, em pequenas banquetas, de baixa altura, ou em tocos de árvore, onde riscam seus pontos no chão com auxílio da pomba, ou seja, uma pedra feita de calcário.

Cada entidade recebe do cambone [a pessoa responsável pelo auxílio às entidades] o seu fumo, seja cigarro ou cachimbo. No caso de um charuto ou cigarro eles chamam de *cururu*.

O ponto riscado fica no centro, entre as pernas de cada entidade, que ali pousa uma vela acesa para a sua magia e coloca-se também o seu copo de vinho e apóia-se o seu cajado.

Os passes, ou os benzimentos são sempre realizados com o cajado. Às vezes é também ofertado à pessoa que ali está presente um gole de vinho. Falam baixo e sempre com uma linguagem simples, de quem pouco conhece o idioma.

No caso de doença, é comum o uso da pipoca estourada, passada no corpo do doente, como remédio.

Expressões como: *Vossuncê, vosmicê, fio, fia, izifio, izifia, mizifio*, são comuns.

Ao término das consultas, na hora de ir embora, juntam-se todos no centro do salão e cada entidade na medida em que vai embora deixa ali o seu cajado e sua vela apagada e o copo de seu vinho vazio.

Após tudo isso, *Mãe N* limpa todos os médiuns, também comumente chamados de *cavalos*, com arruda, para extrair por ventura alguma energia ruim que possa ter ficado.

Terminado a gira dos pretos-velhos, inicia a gira dos caboclos. A primeira entidade que chega, no caso a entidade que é incorporada por *Mãe N*, é uma entidade conhecida como Cabocla Jurema, a dona do Congá [da casa, do centro].

Jurema é uma índia muito brava, guerreira, chega no terreiro bradando seus gritos de guerra, girando e atirando flechas.

Uma vez que ela chegou ao terreiro, saúda o cacique de seu povo, o Cacique Uduva, depois saúda vários elementos naturais como as águas, as matas, os bichos, buscando em cada um desses elementos a sua energia para a realização dos trabalhos nesta noite. Saúda também outras entidades, como o Senhor do Bonfim, os orixás, Iemanjá: rainha do mar, Oxossi: o pai das matas, Oxum: rainha das águas, Xangô: dono das pedreiras e senhor da justiça.

Após esse ritual, prosseguem-se a cantoria de outros pontos que servirão de chamado para que o restante dos caboclos também possa vir ao centro para a realização de seus trabalhos.

Uma dança indígena é encenada, com saltos e rodados, além de gritos de guerras. A entidade responsável pela gira, Cabocla Jurema, falava uma língua que parecia ser o guarani falado nas reservas de Dourados, e comunicava-se inclusive com os índios ali presentes.

Um senhor sentado ao meu lado, disse ser a língua que a entidade falava o castelhano e não o guarani.

No meio da gira, enquanto os outros caboclos chegavam, um dos médiuns incorporou um orixá, Iemanjá que desceu e nadou em suas águas, conforme foi explicado aos que assistiam todo esse ritual, completamente calados.

Um outro detalhe a acrescentar a esse ritual, é que essa entidade, Iemanjá, chegou ao terreiro por que foi invocada através de um canto que falava da Janaína, e no momento em que se entoavam esses pontos sobre Janaína, outras médiuns também incorporaram Iemanjá.

A Cabocla Jurema chamou os índios que ali estavam presentes e os deu um passe e dançou com eles uma dança típica e conversava de modo que todos riam.

O mesmo senhor que me disse que a entidade falava castelhano, também observou, quando o indaguei sobre a dança, que se tratava de uma “dança da Chicha¹³”, e que era para a cura de alguma enfermidade, uma vez que foi dito que entre eles haviam alguns que estavam doentes.

Esse é o imaginário construído na Tenda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro de *Mãe N*. A alternativa que ela encontrou em seu centro foi a proximidade com os índios e desse diálogo houve uma mudança na constituição do ritual referente aos caboclos.

Falar a língua que é usada na reserva, reproduzir os rituais que esses índios conhecem, apenas reforça a veracidade que a entidade do terreiro traz consigo, atesta o seu conhecimento sobre aquele universo, sobre aquele outro que ali está, sobretudo, mostra que a médium de fato, tem a capacidade de se deixar usar por uma entidade sobrenatural.

Assim, deve-se levar em conta que muitos desses médiuns, não possuem fenotipicamente a composição de um indígena, e afirmam inclusive que não possuem conhecimento da cultura da entidade que incorporam.

Todo esse imaginário, ou seja, esse conjunto de símbolos, de signos, de elementos, é importante porque constitui num conjunto de práticas que diz àqueles que ali estão, que podem acreditar, que aquilo tudo é verdade, e que eles estão prontos e com conhecimento para a solução de quaisquer problemas que eventualmente necessitem de ser reparados.

No caso da dança da Chicha, é importante também observar a preocupação social que o terreiro, independente de ser o de *Mãe N*, tem para com o espaço em que este reside.

É evidente que é sabido na cidade sobre os problemas sociais que a reserva de Dourados enfrenta. Os jornais locais estão sempre colocando em evidência esses problemas.

Deste modo, danças para sarar as enfermidades, reproduzir os rituais típicos dos índios é ao mesmo tempo dizer a eles que há quem se solidarize com seus problemas, com sua situação, isto, por um lado quer dizer que a religião se ocupa justamente em atender as necessidades dos excluídos, dos enfermos, dos necessitados, afinal, sua trajetória histórica é

¹³ Bebida típica, preparada à base de milho ou de mandioca.

baseada na perseguição, na exclusão, os ‘deuses’ que povoam o seu universo são todos vítimas do preconceito e da exclusão.

Então, não é de se admirar que esse imaginário sirva também como meio de reconstruir a realidade.

Mas por outro lado, a reprodução desses rituais, é uma forma de dizer que isso tudo não é uma invenção, é uma forma de expressar que essas entidades que estão ali, são reais, e para o médium, para o terreiro em si, ver um personagem atestar aquela representação, como é o caso dos índios que frequentam a casa de *Mãe N*, significa uma forma de ampliar a interação com o universo cultural que se imagina, se constrói, e, sobretudo corrigir as imperfeições, tornando-o cada vez mais atrativo, mágico, e eficiente. Afinal, o objetivo a que se pretende com isso tudo, é alcançar a eficiência tal, que em outros lugares, outras igrejas não conseguem oferecer, é demonstrar simbolicamente no social, que também esses rituais possuem sua eficácia e devem, portanto, ser respeitados e preservados.

É uma forma de se fazer acreditar àquele que vem pela curiosidade, àquele que necessita de aprender sobre esta ou aquela entidade, ou mesmo de demonstrar o quão poderoso é a magia ali exercida.

Mas o imaginário de que tenho aqui chamado a atenção, deve também ser apoiado em estruturas de construção em parte definida no social e em parte definida pelo próprio indivíduo.

François Laplantine em sua obra *Le Trois Voix de l’Imaginaire* – As três vozes do imaginário, traduzido por Sérgio Coelho na Revista Imaginário, diz que há um imaginário coletivo que os homens em todos os tempos tem projetado o futuro, por intermédio de uma dupla abordagem da antropologia e da psiquiatria. O autor define três tipos de comportamento que almejam sempre a salvação e a regeneração do mundo pelo fim do mundo e o advento de um Reino.

São eles:

1. A espera messiânica ou milenarista que é a resposta sociológica normal de uma sociedade ameaçada por dentro ou por fora em seus fundamentos: multidões exploradas, sedentas de absoluto de justiça social se reúnem em torno de grandes profetas ou pequenos iluminados transformando seu desespero em esperança.
2. A possessão que é uma reação a uma situação de frustração intensa que não se contenta mais em esperar o advento da Idade de Ouro, mas sim a realiza imediatamente escapando por assim dizer da história em condutas paroxísticas de exaltação coletiva e de descontrole. Desde os gritos do chamã em transe até os ‘cultos de possessão’ que atravessam um momento de desenvolvimento crescente hoje em continentes inteiros (destacando a África Negra) passando pelas grandes reuniões festivas e orgiásticas e todas as atitudes de teatralização da existência (...).

3. A utopia, por fim, que é a paixão da perfeição atingida uma vez por todas e que para se construir frente a uma sociedade que ela detesta, toma emprestado desta sociedade todos os seus materiais, invertendo-os. (LAPLATINE, 1993, p.129).

Sejam quais forem essas diferenças e os seus antagonismos, esses três tipos de expressão, são a construção do imaginário na sociedade, enquanto modelos mais universalistas no qual são possíveis a sua observação em vários momentos de construção e desconstrução das relações sociais, revelando os antagonismos sociais presente nos indivíduos, ou seja, esses temas, essas vozes como também podem ser chamadas, apenas se desfazem, recompõem para emaranharem novamente, respondendo imediatamente a uma dualidade: o crente e o não crente, o possuído e o não possuído.

Na sua trajetória histórica, a Umbanda e os outros segmentos religiosos afro-brasileiros, sofreram a exclusão social por que se compunham de elementos não condizentes com as normas momentâneas. Os seus partícipes, os seus crentes, eram todos em sua maioria pertencentes a um extrato social que não se afinava em circunstância alguma com outros extratos sociais. Ligavam-se apenas por laços de exploração, de servidão. Mesmo após a abolição da escravidão, a sociedade republicana que se constituía no final do século XIX e início do XX, ainda trazia resquícios de um passado que ainda hoje mostra suas marcas.

A sociedade brasileira adquiriu ao longo do tempo, esse senso de espera messiânica pela solução dos seus problemas. A possessão nesse sentido representa de um lado a liberação de uma frustração social, mas ao mesmo tempo do outro, representa a esperança daquilo que se pretende ser, a esperança de um futuro melhor, através do uso de uma utopia como fonte inspiradora para a construção desse futuro.

É essa paixão que alimenta, no ato da possessão, a esperança de, ao inverter a ordem, o *status quo* vigente, naquilo a que se pretende num futuro, num reino onde todos serão irmãos – segundo a pregação cristã.

A magia, segundo Marcel Mauss (1974), como a religião, são apenas matrizes das categorias de pensamento e as práticas mágicas devem ser vistas como um meio de controle das próprias relações sociais, e não de domínio da natureza.

É justamente isso que acontece nos rituais que tenho assistido. É esse jogo de símbolos, de histórias, de elementos que se afinam de acordo com as necessidades daquele momento, que permitem a Umbanda, ao Candomblé e outros segmentos, manterem-se sempre atualizados com os problemas que a sociedade oferece, além do que, esse imaginário precisa dar conta da disputa de segmentos religiosos que também buscam espaço nessa relação.

É importante salientar que essa construção, ainda que do ponto de vista social, quer dizer, da sociedade, não está assim diretamente voltada a ela, mas ao indivíduo enquanto tal:

No fundo, ninguém está mais muito interessado em defender nenhum *status quo* religioso. Desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida, nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão de seu alcance individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo (PRANDI, 1996, p.67).

Por esse motivo que a regionalização do imaginário constitui um elemento quase antropocêntrico, ligado muitas vezes ao médium, à entidade ou aos fiéis, mas obedece a um caráter estético, ligado ao lado mágico, festivo do ritual, como força categórica do centro no bairro, ou do chefe de terreiro na região, na cidade, ou no próprio meio social, entre os outros centros.

E assim, esses múltiplos imaginários vão se constituindo e escrevendo a história das religiosidades afro-brasileiras.

Os imaginários, também constroem personagens importantes em lugares diferentes, sendo esses personagens apropriados de formas diferentes.

Assim, é o caso dos baianos, uma das principais entidades que verifiquei nos terreiros em que visitei durante a pesquisa, onde essa apropriação é quase que pessoal, construída a partir de elementos imaginários individuais.

Digo isso porque observei uma gira de baianos em um terreiro de Candomblé chamado “Ilê de Togoinã” que, por ser um terreiro de Candomblé, é natural que o ritual da noite se inicie com toques de Candomblé, onde os pontos cantados são em homenagem aos orixás. Muitos desses pontos são entoados com o uso de expressões africanas. Esses pontos têm por objetivo saudar os orixás.

Após os pontos de saudação, são cantados pontos aos exús da casa, os sentinelas que habitam o portão do Ilê, da casa onde está sendo realizada a cerimônia.

Esses pontos dizem para *deixar o sentinela na porteira tomando conta da cancela*.

No centro do salão, [um salão simples, de madeira, apenas com alguns bancos encostados nas paredes, onde não há altar, santos, nem muretas, apenas cortinas coloridas nas paredes como enfeites, mais nada] uma vela branca acesa e um alguidar¹⁴ com farofa de farinha de milho e uma quartinha¹⁵ de água que foram levados ao portão da rua.

¹⁴Prato de cerâmica usado para servir oferendas aos orixás.

¹⁵ Um jarro de barro usado para armazenar água e que constitui de dois tipos: o macho e a fêmea. O macho apresenta-se apenas com uma alça ou asa e é utilizada para ofertar água para os orixás ou entidades do sexo masculino, já a fêmea, que se apresenta de duas alças ou asas, é utilizada para ofertar água para os orixás ou entidades do sexo feminino. Segundo as explicações do chefe deste terreiro, que foram confirmadas por outros chefes de terreiros e também pelos vendedores de casas de artigos religiosos que vendem esses produtos.

Entoaram mais um ponto que servia de saudação a pomba – pedra de calcário, enquanto o chefe do terreiro ou o pai-de-santo distribuía entre seus filhos um pó, que foi soprado ao alto por todos.

Após isso, mais um ponto reverenciando Ogum onde os filhos da casa em fila pediam a benção ao pai-de-santo. Na medida em que seguia o ritual, as moças da roda caíam de joelhos, trêmulas e incorporavam cada uma o seu “santo”, falando em uma língua que parecia ser de origem africana, enquanto que o restante dos filhos deitavam no chão, uns chacoalhando-se, em fase também de incorporação.

A incorporação é rápida, não é permanente, é como se o ‘santo’, o orixá na verdade, viesse fazer uma visita e logo voltasse de onde veio. O pai-de-santo, para cessar a incorporação, apenas tapava a cabeça do incorporado com um lenço branco – a cor do orixá maior, Oxalá, sendo representado por Jesus - e logo ele voltava ao seu antigo estado.

Como neste dia, ou seja, uma quarta-feira, era dia de Iemanjá, o médium filho desse orixá, foi vestido com a veste adequada, ou seja, com um grande vestido azul claro e o rosto coberto por um tecido branco, e ao seu redor, os outros médiuns da casa, que estavam deitados se levantaram e prostaram aos seus pés.

O médium que incorporou esse orixá é *Débora*, que gentilmente me cedeu uma entrevista, a qual sua história de vida encontra-se no quarto capítulo deste trabalho.

Após muitos pontos de homenagem a essa entidade, ela foi embora saudando a todos os presentes, que após a saída do médium do salão, todos se ajoelharam e rezaram o Salmo 23 e depois o Pai Nosso seguido da Ave Maria.

Ao término de todo esse ritual, chegou a hora do toque para catiço, ou seja, as almas cultuadas na Umbanda que também o Candomblé cultua.

É importante chamar a atenção que existem vários tipos de Candomblés, e que somente os do tipo Angola e Caboclo é que cultuam junto aos seus tradicionais rituais, os ancestrais dos Bantos (LIGIÉRO, 2000).

Os pontos para chamarem os Baianos foram cantados depois que saudaram os caboclos e pediram licença a José de Arimatéia, dando passagem para a primeira entidade, chamada de Zé do Coco, incorporado pelo pai-de-santo da casa,.

Ao contrário dos centros de Umbanda em que as entidades chegam sempre diante do altar, neste candomblé, elas vêm todas pela porta da rua.

E procedeu da mesma maneira com as outras entidades.

O toque do batuque é bem rápido e com batidas bem curtas. Um exemplo do que falo foi observando o ponto em que cantavam: *Bahia é cidade alta, é cidade baixa*, assim como no

ponto em que se dizia: *o galo cantou é de madrugada, está na hora de chamar a baianada*. Nos rituais de Umbanda as batidas desses pontos são mais leves e longas.

As entidades nesse sentido, não se vestem como as entidades na Umbanda, usam chapéu de palha e um lenço no pescoço, não há tantos apetrechos como os observados nos outros centros, o que comprova o que disse a respeito da regionalização do imaginário.

A entidade chefe, no caso o seu Zé do Coco, fica sentado em um pequeno banco, enquanto as outras entidades prestam lhe saudação, pedindo-lhe a benção e beijando-lhe a mão. A imagem a seguir ilustra essa composição.

Observe o chapéu de palha, o lenço no pescoço, a caneca com bebida, e ao seu lado, um alguidar com frutas que fora no início do ritual, ofertado aos orixás.

Um outro detalhe interessante é o seu colar, ou sua guia, um artigo de proteção e identidade da entidade. Essa guia, não é feita de coco, somente de contas vermelhas que remetem logicamente, segundo minha análise, ao orixá de cabeça do pai-de-santo.



Imagem 04: Baiano Zé do Coco.
Fonte: TOGOGINÁ, 1980.

Continuando a descrição - todos sentados no chão, em ordem, cantavam outros pontos lembrando à Bahia ou elementos que a ela se remetem como o famoso verso: *Olé mulher rendera, Olé mulher rendá, tu me ensina a fazer renda que eu lhe ensino a namorar.*

Outro dado que observei é que no momento da incorporação também é algo típico do candomblé, porque mesmo se tratando de um catiço, de um espírito de morto, estes não chegam no terreiro como chegam na Umbanda.

O momento da incorporação de um médium de candomblé obedece aos mesmos padrões da incorporação de um orixá, o que é completamente diferente de uma entidade catiça.

Nos terreiros de Umbanda, essas entidades quando em processo de incorporação nos cavalos ou médiuns, apresentam uma liberdade de dançar, girar, movimentar o corpo em todos os sentidos, diferente da incorporação de um orixá, que se faz de modo mais estático, apenas um pequeno tremor enquanto que o médium flexiona levemente os joelhos, num gesto que representa que ele sente o peso da entidade que se aproxima de seu corpo.

É o padrão que observei quando os filhos de santo incorporaram os baianos nesta cerimônia.

Não há, como na Umbanda, quebra de coco, pontos riscados no chão. somente um coco que freqüentemente é abastecido com cachaça para manter a firmeza da entidade.

Nesse ritual, a entidade apenas conversa com os fiéis ali presentes e marca para o pai-de-santo lhe organizar um *ebó* – um trabalho típico do candomblé para a solução do problema da pessoa.

Um ritual como esse, termina sempre muito tarde, de madrugada, com janta, festa e muita bebedeira.

São as diferenças aí estabelecidas, que constroem coletivamente um outro aspecto de relações sociais que extrapolam o limite do centro e adquirem a extensão da rua, do bairro, mantendo o seu caráter individual.

É preciso atingir a necessidade das pessoas, o que elas buscam. É justamente essa busca, esse algo mais, que muitas pessoas ao entrarem nesses centros esperam encontrar, que contribuem para esse imaginário da magia, multifacetado, místico, mágico, que garante a cada uma delas, a satisfação de seus desejos, a realização de seus sonhos. Suas utopias garantem a posse de suas frustrações.

O imaginário deve dar conta de englobar várias realidades, individuais, que o buscam, enquanto que ele se manifesta de forma coletiva.

Débora, um dos médiuns que frequenta o Ilê de Togoginã, que nos permitiu usar esse pseudônimo, em sua entrevista, nos revela alguns dados sobre esse caráter dual dos elementos imaginários presentes nesses terreiros. Diz ela acerca de sua escolha pelo Candomblé:

Sou de Iemanjá-Ogunté!(...) Freqüento o terreiro desde os oito anos. Freqüentei Umbanda. Hoje estou no Candomblé.(...) De santo, tenho onze anos. (...) Tinha dia que sentia discriminada na Umbanda. Por causa da religião, nunca senti discriminação. Nem quando fazia despacho. Parei no Candomblé. Quando eu conheci. Para mim Candomblé era coisa do diabo. Por que na Umbanda tem esse negócio. (...) O nosso culto é livre pra todos – aceita tudo. Entendeu! Aceita o gay, o travesti... A mulher lésbica, o ladrão, nós aceitamos tudo assim. Não tem aquele preconceito, enquanto a Igreja Católica, os crentes.(...) O ritual do Candomblé? É tipo um folclore. É uma dança, dentro do salão. Temos nossas rezas, dentro do “roncó”. É onde não se conta! É um sigilo dentro de “roncó”. Um segredo. Só acontece quando se está lá dentro mesmo. É um segredo, da nossa religião. Só entrando nele pra saber. A Umbanda ela é boa. Só que fica no mundo deles mesmo. Eles não querem evoluir. O negócio deles é o Caboclo, o baiano e o Exú. Eles não aprendem. Por que tem muita coisa pra gente aprender. Sobre a reza. Sobre o Orixá. Um espírito. Tem vários tipos. Tem várias coisas pra gente aprender. Eles não! Só ficam ali, eles não saem daquilo ali. Se a gente cai dum lado – tá errado! Se cair do outro – tá errado! A gente tem que seguir aquilo dali só. Não tem uma opinião pra gente dá. Já no Candomblé a gente dá uma opinião de um fala com outro, pode explicar de um Orixá. A gente aprende saber como faz aquele Orixá. O que é errado fazer. É isso aí!

O primeiro aspecto em que *Débora* me faz pensar é na questão da ética, da moralidade, quer dizer, como ela permite uma construção de imaginários em espaços diferentes, sobretudo quando possível entrar em contato com a sua história de vida na íntegra, essas questões ficam mais explícitas. Ela também remete o pensamento à questão de sociabilidade, como essa sociabilidade no seu olhar é organizada na Umbanda, e como é que aparece no candomblé, ou seja, essa visão, essa preferência entre uma e outra prática religiosa, acontece por razões que contribuem para nortear a sua escolha. Logo, me faz pensar que as razões do Candomblé ser melhor que a Umbanda, segundo a sua expressão, ligam-se diretamente à sua sexualidade, além do caráter mágico que fazer um santo representa para ela.

A Umbanda, ligada à ótica Kardecista, busca um comportamento em que ela não se sente enquadrada, como disse, sua história lida na íntegra, revela que ela trabalha fazendo programa de rua, assim, essa aproximação com o kardecismo, remete em seu imaginário a uma exclusão. A sua história de vida, sua vontade de ser importante, em um ambiente complexo, a fez preferir o ritual do Candomblé, pois, como o Candomblé não está tão intimamente ligado a elementos do Kardecismo, a carnavalização de elementos sociais no interior de seu ritual, é muito mais variado do que na Umbanda.

Para ela, ser filho de Iemanjá e saber que os filhos da casa Ihe devem obediência, que eles Ihe pedem benção, é algo que faz a diferença, enquanto que isto, em um terreiro de Umbanda já é mais difícil de se conquistar. De acordo com o contexto de sua entrevista.

A história de *Débora* deve ser entendida não apenas nessa perspectiva, mas sim naquela em que se insere o personagem na apropriação de elementos simbólicos de um dado universo, e que o seu uso, norteia a sua ação e suas escolhas.

A apropriação dos elementos simbólicos nestes segmentos religiosos é diferente, por que falamos de historicidades também diferentes, apesar de ambos manterem semelhanças em seu princípio discursivo, que é o imaginário que constitui o papel do excluído, do sofrimento, da subalternidade social.

Um outro elemento importante na construção desses imaginários é a experiência que levou muitos chefes de terreiro a se tornarem médiuns. Essa experiência, se bem construída, também serve para congregar fiéis, estabelecer credibilidade no trabalho oferecido às pessoas.

No caso do entrevistado, segundo pode-se observar em sua história de vida, havia ele freqüentado vários estabelecimentos de Umbanda, até que os elementos formadores do imaginário da Umbanda não mais o satisfizeram. Há aí, um outro fator importante a ser notado que, a entrevista da *Débora* me remete ao pensamento de que ela busca algo mais elaborado, mais complexo para participar. E o Candomblé, em sua visão, oferece essa complexidade, não há doutrina em seu culto, mas o aprendizado é muito mais profundo do que na Umbanda. Um pai-de-santo só se torna um, depois de recebido o decá – uma espécie de diploma que Ihe confere o título de capacidade para administrar oferendas aos deuses.

Na Umbanda, com pouca experiência, se pode fundar um centro, uma tenda, o seu ritual não requer alimentar orixás, nem oferecer *ebós*, seu aprendizado acontece da relação do médium com a entidade, daí que muitos chefes de terreiro, vangloriam-se de não saber ler nem escrever, isso representa uma forma daquilo que ele sabe, de fato aprendeu com o plano superior, não leu em lugar algum, e isso, Ihe atesta maior credibilidade.

É o que observo com a história da *Mãe N*, que conta em sua entrevista que sua experiência com as entidades começou quando ela ficou doente e que ninguém conseguia curá-la. Médico nenhum sabia dizer o que ela tinha, nem seu tio, que segundo ela, era feiticeiro, conseguiu curá-la. Os pais já desenganados da doença da filha, que definhava a cada dia, resolveram voltar para casa e esperar a morte.

Indo para a sua casa, que ficava aos arredores da cidade, mas que na época era um pouco longe do centro atual, pararam sob a sombra de uma árvore para um descanso, vendo que a filha já não agüentava mais. Foi neste momento, que ela pediu ao pai que Ihe cavasse uma espécie de fosso em torno dela e enchesse de água, o que o pai fez no mesmo instante.

Neste momento, é que começa a trajetória mediúnicamente de *Mãe N*, segundo o que me contou, veio a ela uma sereia, cantou durante algum tempo, e ao se retirar, ela viu uma índia, a Cabocla Jurema, que disse que ela estava curada e sua missão era chefiar um terreiro, para ajudar as pessoas através da prática da caridade.

Curada instantaneamente, levantou-se, e tratou de fazer o que lhe havia indicado a entidade. Conta nossa depoente ainda, que durante muito tempo, sofreu discriminações das pessoas, inclusive da família. Teve que vender artesanato para juntar dinheiro e construir o seu centro.

É uma história bastante fantástica, mística, mas cheia de elementos que reforçam o sacrifício, o esforço que as pessoas escolhidas têm que passar para abrir ou manter aberto o oráculo que liga os homens aos deuses.

E depois, se não houver nenhum tipo de sacrifício, de sofrimento, como haverá a possibilidade de construção de santidade em torno do ritual? Onde residirá o sagrado? Se para um culto cristão, católico, essas práticas são todas profanas, onde está o sagrado delas então?

O sagrado é construído através do sofrimento, da entrega, da experiência assemelhada com a de Cristo, é preciso haver pontos de semelhança com a ordem vigente, aquela implantada ao longo da história, que fora engessado como verdade.

Há uma verdade, ou um cerne de verdade que a partir dele, surgem outras verdades, mas o princípio dessas outras verdades deve ser mantido. Se não houver a manifestação do sagrado, não há religião, não há conversão.

O que tem que se levar em conta é que há diferentes distribuições espaciais que permitem essa sagração. Assim,

A concepção de sagrado é construída de maneira diversa, no interior dos diferentes credos religiosos, que fundam, substantivamente, oposições que podem até não parecer como tais, se há modelos anteriormente consagrados e difundidos na mesma cultura.(...) No que concerne à prática religiosa, a Umbanda aparece com marcas muito particulares, quer quanto à formação dos agentes, quer quanto aos rituais que realiza [quer aos elementos que converte]. (SEIBLITZ, 1985. p.128, grifos meus).

Conversão nesse sentido significa submeter-se a algo, ao divino, a uma lei, a uma experiência que se liga ao sobrenatural, converter-se às idéias, aos ensinamentos de um elemento que representa as ambições que se desejam alcançar num futuro, para isso, é necessário possuí-las no “agora”.

Para que isso se realize, há uma construção imaginária, povoada de elementos míticos e místicos, sobrenaturais, que são na realidade formas de linguagem que modificam as experiências do cotidiano, da vida comum, em experiências transcendentais, especiais e cheias de novidade, de alegorias, segredos e magias.

É por isso que:

O ideal utópico e o real baseavam-se provisoriamente na percepção carnavalesca do mundo, única no gênero. (...) Por isso todas as formas e símbolos da linguagem carnavalesca estão impregnadas do lirismo da alternância e da renovação, da consciência da alegre relatividade das verdades e autoridades no poder. Ela caracteriza-se principalmente pela lógica original das coisas 'ao avesso'. (BAKHTIN, 1987, 09 e 10).

Em cada ritual que se realiza nesses terreiros, parece sempre que há um recomeço, um eterno recomeço, como um ciclo de vida que inicia e termina de acordo com as demandas que as entidades enfrentam ou de acordo com os grupos de fiéis que ali aparecem, porque há de se levar em conta que não há, por parte dos fiéis, um compromisso com o centro que freqüentam, ao contrário, resolvido o problema, é comum as pessoas não mais aparecerem, muitas retornam, quando seus problemas também retornam, como uma espécie de laço de dependência, onde o único fio que os conduzem às entidades, são seus problemas.

E, pensando no que esses imaginários proporcionaram à humanidade nesse tempo, assinalo três aspectos, segundo Houtart (2003).

A primeira contribuição está relacionada com a descoberta da globalização do real, da harmonia que os homens conquistaram em relação ao cosmos, e por outro lado, da ordem social como exigência do bem estar coletivo, daí, que sua dificuldade está em sacralizar e naturalizar as desigualdades sociais.

A segunda contribuição consiste na importância da subjetividade e da ética como uma máxima do valor da humanidade, tentando libertar-se da idéia da soma de comportamentos salvadores individuais com o bem comum.

E acrescentando, tem a resistência contra a injustiça, a defesa dos oprimidos e o medo de fixar uma utopia puramente 'pós-histórica' na solução dos males sociais, apesar da representação de uma esperança de possibilidades para um novo mundo.

*O meditador diz ao apresentador de imagens:
“o que você me esconde ao mostrar essa imagem?
Quem mostra não demonstra.
Quem demonstra repugna mostrar”.*
*Mais brilhante é a imagem, mais perturbadora é sua ambigüidade.
Pois ela é a ambigüidade das profundezas.
As pessoas honestas querem que
a imagem seja superficial e efêmera.
Uma água que corre sobre a areia imóvel,
uma água que em sua corrente reflete um céu distante...
Mas o céu e a terra, os dois, dão á imagem sua verticalidade.
Tudo o que sobe encerra as forças da profundeza.*

Bachelard apud Ribeiro, 2003.

2 MADAME MACUMBA E SUAS REPRESENTAÇÕES

Entrada

Antes de iniciar a análise do presente capítulo, gostaria de estender o entendimento ou uma explicação do porquê do título desse capítulo.

Em primeiro lugar, a expressão *macumba*, que analisei conceitualmente em páginas anteriores, deve, ser entendida como uma expressão do imaginário constituído das religiões afro-brasileiras, ou seja, é uma figura, uma das imagens que se tem projetado dessa forma de religiosidade no meio social. Como estou analisando a questão da representação ligada a esse fenômeno, o termo *macumba* me pareceu adequado.

Em segundo lugar, o uso da expressão *madame*, porque entendo que no conjunto total dos imaginários que compõem os seus rituais, suas festas, a beleza de suas entidades enquanto representação de seus interesses e de sua luta no campo do espaço simbólico, essa *macumba* é uma *madame*, pois está sempre servida de apetrechos, de enfeites, jóias e roupagens que é usado para mantê-la sempre bela, e a versatilidade de seus rituais assim como a capacidade de ressignificação e reelaboração de elementos simbólicos. Também passa a imagem de uma religião sempre nova, jovem, pois vive em constante mudança.

É o que tenho discutido até agora, ou seja, a importância do imaginário presente nos rituais afro-brasileiros. Esses imaginários por sua vez, não constituem somente de elementos ou símbolos que ajudam a recriar a realidade ou o espaço que deve ser preenchido de vida nas intersecções das relações sociais.

Devem eles, também ser vistos como meio de uma representação social de parte, ou de uma totalidade das intenções a que pretende que sejam assimiladas socialmente nesses rituais ou, mais adequadas ainda, nessas expressões religiosas afro-brasileiras.

Todos os elementos que compreendem a formação de qualquer tipo de imaginário nesses rituais são antes de tudo, uma imagem projetada no campo social, uma forma de visualizar como um todo, as partes que irão compor esse todo.

A imagem é refletida de acordo com um princípio de desiderato, ou seja, de intencionalidade que por um lado é consciente e que por outro lado, acontece de forma inconsciente, de acordo com as experiências que cada indivíduo traz consigo.

O processo de projetar uma imagem, carnavalizando as realidades, possibilita também um outro processo que é o de re-criar, ressignificar essa realidade, adequando-a numa

sintonia de esperança, que deve seguir um projeto consciente de consertar os problemas sociais.

Para tanto, a realidade que é desperta, possui um outro lado, uma outra representação, um outro sonho que implícito nesse imaginário, contribui decididamente para as transformações que se consolidam.

Portanto,

Essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação (...) o real é para além do sonho que temos que procurá-lo no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. (LACAN, 1982, p.61).

Na constituição dessas representações tem-se assim, elementos que constituem uma outra realidade que não tem lugar de representação, nem espaço.

E onde então, está o lugar que se possa representá-los?

No jornal “A Folha de São Paulo” de janeiro de 2005, uma marca famosa de roupas, lançou sua nova coleção, tendo como tema os elementos latinos, a América Latina. Conforme a imagem 05, o que representou o Brasil, foi a imagem da Iemanjá.

Mas a figura da Iemanjá não está deslocada nesta imagem, e também não representa sozinha, a junção de elementos culturais importantes os quais remetem à nacionalidade, no caso, à brasilidade.

Se bem observado a composição das cores dessa construção imagética, sugere uma outra representação que talvez passe despercebido pela maioria das pessoas: a cor azul, tanto da Iemanjá, quanto das calças que os modelos vestem, além da composição de cores das flores e do signo da marca logo abaixo no canto direito, das folhas e do brilho da água da cachoeira que corre atrás dos modelos.

A junção da composição dessas cores nos remete diretamente à bandeira do Brasil, formada pelas cores, verde, azul, amarela e branca, e se observarmos bem, elas estão todas representadas ali.



Imagem 05: Iemanjá.
Fonte: A Folha de São Paulo, 2005.

Nessa análise, a construção imagética buscou mostrar os elementos que mais representam o país, ou seja, em primeiro a nacionalidade, representada pela combinação das cores, em segundo, a natureza exuberante, em terceiro, o sincretismo¹⁶ dos muitos santos que compõem o panteão das religiões do Brasil, em quarto a grandeza das águas, e por último arrisco até na escolha dos modelos, que por possuírem elementos estéticos diferentes, representam a multiplicidade étnica que o país possui.

¹⁶ O uso dessa expressão está, nesse contexto sendo utilizada conforme assinalou Ordep Serra, “em sentido restrito a todo o processo de estruturação de um campo simbólico-religioso interculturalmente constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros (que se refinem a outros), de maneira a ordenar o novo espaço intercultural” (SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 197)
Não é minha intenção aqui usar o termo como o significado de mistura, confusão entre os diversos credos num sentido a homogeneizá-los.

Veja, em uma simples imagem, quantas realidades estão ali, representadas, mas sem um lugar de representação, como no dizer de Lacan (1998).

O estar sem um lugar de representação significa que não possui um lugar oficial, explícito, no qual se torne visível assimilar o que se quer mostrar, mas isso não significa que não esteja ali, sendo de uma forma implícita, mostrado, dito, reivindicado.

Lacan (1998) ainda chama a atenção que esse real muitas vezes aparece revestido, escondido, atrás da falta de representação, da falta de codificação oficial, que seja aceita, compactuada pelo social, transmitida, mas ainda, reivindica sua apresentação, sua representação.

É por isso que os rituais afro-brasileiros constituem-se de grande versatilidade, porque estão sempre reivindicando espaços de representações, sempre “descobrimo” o que a história, a sua própria história encobriu, tornando assim, em algo sempre cheio de novidades e com forte cerne reconciliador.

Mas, pretendo neste capítulo, não mais a falar de imaginários, e sim, a falar de representação.

Os imaginários e as representações estão ambos num mesmo espaço simbólico, constituem inclusive dos mesmos elementos formadores, mas optei analisá-los em esferas diferentes porque cada um possui suas especificidades e no que concerne às representações, é mais uma questão conceitual, a qual tenho por intenção explanar.

“Fiel à Natureza completa!”
 Como pode ele chegar a isso?
 Quando é que alguma vez se conseguiu
Liquidar a natureza na imagem?
 A minha ínfima parcela do mundo é infinita!
 Dele só pinta aquilo que lhe agrada.
 E o que lhe agrada?
 Aquilo que é capaz de pintar!¹⁷

As representações

Nietzsche (2004) quando fala da necessidade que o pintor tem de liquidar a natureza na imagem, fala basicamente da necessidade que o pintor tem de representar essa natureza de maneira fiel ao que ela é, mas em vez de o fazê-lo, ele só pinta o que lhe agrada, mas o que lhe agrada na verdade é somente aquilo que ele é capaz de pintar, aquilo que ele conhece, o seu mundo, enquanto conjunto de símbolos, de signos, que combinados, revelam uma parcela do mundo representativo atribuído pelo pintor.

Quero deixar claro que estou a falar de representações sociais e não é minha intenção falar necessariamente sobre o que é a representação, mas sim tornar claro algumas características desse conceito afim de poder continuar a análise sobre os terreiros da cidade de Dourados e, sobretudo, a respeito de sua principal entidade, a mais conhecida: os Baianos.

Num sentido amplificado, as representações podem ser consideradas como uma modalidade de pensamento social, enquanto saber de senso comum, que também pode ser chamado de pensamento primitivo ou de saber natural, mas que apresenta uma finalidade prática que implica numa série de funções interligadas – é o que afirma, de acordo com minhas palavras, Andrade (1995).

A representação, seguindo esse mesmo sentido de análise e continuando de acordo com a autora, pode ser caracterizada também como uma forma de conhecimento primordial socialmente elaborada e partilhada, que tem uma finalidade prática: conhecer e agir sobre o mundo, num sentido de ajudar com as necessidades do dia-a-dia. Deste modo, essa representação deve integrar os objetos de conhecimento ao nosso universo mental e afetivo, que também pode ser chamado de visão de mundo, e relacionar esses objetos com a nossa identidade. Implica numa relação específica entre um sujeito e um objeto de conhecimento.

O sujeito se auto-representa na representação que faz do objeto, assim como o pintor de Nietzsche que imprime sua identidade naquilo que representa.

¹⁷ NIETZSCHE, 2004, p.31.

Um dado importante sobre o que falo, que de uma ou de outra forma já destaquei em capítulos anteriores, é que o homem cria a sua identidade ao mesmo tempo em que constrói a sociedade, tanto no sentido material quanto no sentido simbólico¹⁸, daí que, representar um objeto significa criá-lo simbolicamente de tal forma que adquira um sentido para quem o representa.

O resultado desse processo é que essa representação passa a fazer parte do universo, do mundo do sujeito que o criou.

Sobre a questão, gostaria de lembrá-lo da história da *Mãe N*, sobre a sua trajetória mediúnica, como um bom exemplo de como a ressignificação elaborada dos objetos que nos cercam, passam representativamente a fazer parte do nosso universo.

Ainda segundo Andrade (1995, p. 02), “o processo representativo é uma construção social da realidade, ao nível do simbólico, em que o sujeito deixa as marcas de sua identidade naquilo que representa”.

Para Roger Chartier (1991, p.184):

a representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção clara entre o que representa e o que é representado; de outro, é a apresentação de uma presença, a apresentação pública de uma coisa ou de uma pessoa. Na primeira acepção, a representação é o instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma “imagem” capaz de repô-lo em memória e de “pintá-lo” tal como é.

O autor continua sugerindo a análise de que as representações estarão assim, atuando diretamente no agente sem presença, na lacuna que não tem ocupação no espaço simbólico e muito menos no espaço social construído.

É por esse motivo que quando há essa interferência, essas representações se tornam em instrumento de conhecimento para repor na memória social uma nova construção em que esse social é reelaborado.

Nos terreiros de Umbanda e também de Candomblé, o processo se repete da mesma forma, pois, a todo o momento, na medida em que o espaço de atuação desses terreiros se amplia, sobretudo com a chegada de pessoas diferentes que passam a ser inseridas nesse contexto, há aí, uma nova reelaboração do espaço simbólico, preenchendo as novas lacunas que se abrem na interface dessas relações que são recém estabelecidas.

¹⁸ O conceito de símbolo que aqui emprego refere-se ao conceito de símbolo empregado por Geertz (1997), como sendo um sistema de conhecimento indireto, que possui um aspecto concreto e que tem em si uma capacidade de sugestão de significados cujo objeto é dar um sentido à existência humana. Esse conceito de símbolo também é usado para expressar uma ampla gama de coisas e muitas vezes, várias coisas ao mesmo tempo.

Também não há como falar em representações sem falar em discurso, em linguagem, pois, o que se representa, é uma infinidade de múltiplos objetos, de múltiplos signos ou até mesmo símbolos¹⁹.

A linguagem segundo Bourdieu (1998, p. 87):

... é apenas o poder delegado do porta-voz cujas palavras (quer dizer, de maneira indissociável, a matéria de seu discurso e sua maneira de falar) constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da garantia de delegação de que ele está investido. Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a.

A linguagem possui significado, mas sua força não está escondida nela mesma, não é dependente dela mesma, ao contrário, é do sujeito que a profere que resulta em significado e em força, em força de significado. Isso quer dizer que o poder das palavras não está nas próprias palavras, mas sim nos sujeitos que explicitam suas ações por meio das palavras, e a todo esse conceito, procede as representações.

“A eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito” (BOURDIEU, 1998, p. 95). Um exemplo disso são os terreiros, nos centros de Umbanda e Candomblé. A representatividade que a religião causa em seus seguidores provém da legitimação que seus fiéis constituem.

É o caso das entidades nos rituais, o que por sua vez prefigura em representação da religiosidade no meio social, com ou sem o cunho negativo ou positivo. O discurso da entidade se legitimado pelo indivíduo ali presente, amplia o teatro social, criando novas ressignificações e consolidando as práticas religiosas ali representadas.

A linguagem dentro da análise do conceito de representação possibilita a compreensão da dinâmica da legalidade e ilegalidade discursiva enquanto prática de disputa de espaços sociais simbólicos.

A disputa em que se busca sempre desautorizar o discurso do outro ou incorporar elementos do outro no discurso que é proferido, contribui para a criação de esquemas de representação social.

Cada grupo tem uma representação de si e do outro. A partir daí, com um discurso erético, usando o conceito Bourdeliano, que significa fora da ordem subversiva, visa se chegar ao poder – ao reconhecimento, ao domínio do espaço simbólico – e o caminho que se encontra é desconstruindo o discurso do outro, incorporando assim novas representações.

¹⁹Para Pierce (1962, p. 134) o signo é um objeto que de parte está em relação com o seu objeto, assim de uma forma mais simplificada, é a representação do próprio objeto em si. Já o símbolo, é o signo que se relaciona com um objeto pela convenção de que será como tal entendido ou por um instinto natural, assim, podemos dizer que o símbolo é um representativo de seu objeto.

Para tanto faz-se necessário legitimar esse novo discurso. O poder precisa ser aceito, nesse sentido, o poder perpassa aos dominantes e aos dominados²⁰, mas nem sempre o dominado aceita passivamente o discurso dominante.

Deste modo, há uma luta, uma violência invisível daquilo que não é dito, mas acaba sendo colocado sem restrições.

As disputas podem acontecer de várias formas: não reconhecendo o discurso do outro, pela ignorância. Pelo silêncio ou pela incorporação do discurso desse outro.

Na constituição da Umbanda, por exemplo, dos rituais que se seguem em seus cultos, o que tenho verificado enquanto representatividade, sobretudo discursiva, é essa ampla disputa de construção e reconstrução de elementos simbólicos que devem atuar de maneira eficaz no sentido de garantir sua permanência no espaço conquistado por ela, mas, sobretudo, que seja ela legitimada pelos seus fiéis.

Mas a questão discursiva ou da linguagem é apenas uma face a ser vista acerca do conceito de representações, porque na teoria da representação social o próprio conceito possui um sentido mais dinâmico, referindo-se tanto ao processo pelo qual as representações são elaboradas, como as estruturas de conhecimento que são estabelecidas.

Segundo Moscovici (2003, p. 21):

As representações são sempre um produto da interação e comunicação e elas tomam sua forma e configuração específica a qualquer momento, como uma conseqüência do equilíbrio específico desses processos de influência social.

Seqüenciando o pensamento do autor acima, as representações sociais, são um sistema de valores com idéias práticas, mas que apresentam uma dupla função, que é estabelecer a ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo e com isso também controlá-lo, e por outro lado, possibilitar a comunicação entre os membros de uma comunidade, como se lhe fornecesse uma espécie de código para nomear ou classificar os múltiplos aspectos de seu mundo e da sua história individual e social.

É por isso que quando falo em representações me refiro também à linguagem, pois o discurso deve ser entendido como um lugar de mediação entre o objeto, o signo em si e o símbolo ou que do objeto se pretende representar, dado é claro as condições do contexto em que se insere o processo.

Nesse sentido, se existe um discurso e uma representação articulada socialmente, existe por detrás, um sujeito, um indivíduo que anima esse processo, logo, esse indivíduo é

²⁰ O conceito de dominantes e dominados não se refere à teoria marxista de lutas de classes sociais. Entendo aqui por dominantes e dominados no contexto do discurso, enquanto sendo esse discurso dominante de um ou vários espaços simbólicos. O sujeito nesse caso é o próprio discurso.

visto como um ponto de passagem, mas não somente isso, é também, segundo Andrade (1995), um espaço de processamento, de elementos e dimensões e é também um receptor desses sistemas elaborados socialmente, e por outro lado, esse sujeito também é um agente, um ator neste processo.

É, portanto nessa ótica que Moscovici (2003) aborda o conceito de representação social, onde os elementos articulam-se sempre na esfera do social, entre o privado e o público, entre o sujeito e o coletivo.

Nenhuma construção representativa parte necessariamente do zero, mas de um ponto onde já tenha também sofrido reelaborações. Esse mesmo conceito também foi abordado por Bourdieu como o conceito de *habitus*, que empregaremos para mostrar o esquema que visualizamos do processo interacionista dos terreiros de Umbanda com o social, que origina as suas representações.

As representações têm um poder intenso sobre os homens. Elas têm o poder de convencionalizar, tornar objetos, pessoas, acontecimentos aceitos por um determinado grupo social. Deste modo, o ambiente do homem moderno é permeado de representações e é a partir deste mundo que o homem pensa.

O mundo das representações com os homens, não é um mundo que pode ser mantido com uma distância nítida, de modo que esse mundo se impõe no nosso processo de compreensão acerca de determinado fenômeno. Por esse motivo que o homem do senso comum está permeado destas representações.

As representações são a força da memória sobre o presente, uma vez que elas vêm das tradições de um determinado grupo social, e que tem por objetivo dar uma convenção comum com o intuito de dirigir a ação e nomear a prescrição dos atos de uma realidade, logo, as relações humanas são sempre um ato de simbolização, significação, ressignificação, portanto, cheio de representações.

As representações, enquanto produto de um conhecimento e elaboração do mesmo, serve para nomear convencionalizado pelo sujeito ou grupo social, aquilo que é estranho. O processo ocorre por meio de paradigmas e pelo movimento de generalização onde se assimila aquilo que é diferente dentro de uma categoria que é homogênea. A particularização nisso, serve para realçar uma diferença e o objetivo de todo esse processo é conhecer, daí resta a resposta para uma questão: pra quê?

A resposta neste caso é a objetivação, seguindo o pensamento de Moscovici, onde as idéias não comuns passam a fazer parte do senso comum, por isso agregam uma determinada imagem que passa a ser condensada, ou seja, aquilo que antes era visto enquanto um conceito passa agora a ser percebido como práxis. A idéia do progresso é um bom exemplo. Foi

formulado no século XIX enquanto um conceito e ao longo do mesmo século ganhou a imagem positiva de mudança, inovação.

As representações são construídas num campo social muito diverso. Assim os mecanismos dessa construção são muito diferentes. São sempre baseados por laços sociais, pelos elementos das interações sociais e não por elementos cognitivos das pessoas.

Na Umbanda o conceito de representação perpassa não somente pelos esquemas de construção dos seus múltiplos imaginários, mas também na construção do seu discurso ao longo da história, logo a linguagem do coitado, marginalizado e perseguido deve ser visto como símbolos de legitimação da mesma no campo social, porém por outro lado, esse discurso que ainda emprega esses elementos, também é um meio de manter na memória coletiva a sua trajetória histórica.

Se no início do século XX havia marginalização em razão das raças, das classes e da magia empregada em seus rituais, esse processo criou uma particularização desses elementos representados socialmente. Assim, como há sempre um diálogo neste processo de condensação das imagens representativas, no interior da Umbanda ao longo da história, verifica-se então uma reelaboração pela consequência dessa particularização, daí que em seus centros e seus rituais é possível encontrarmos uma nova organização ou reorganização dessas representações que foram ou são construídas através das atribuições, das inferências de elementos que vieram a legitimá-la no meio social.

Ainda neste contexto histórico, essa idéia de discurso enquanto elemento representativo na Umbanda, também deve significar a luta por uma identidade, seja essa luta negando ou afirmando caracteres, signos ou símbolos. Portanto, quando ela se pretende africanizar, quando ela se pretende “branquear” ou se tornar cabocla, baiana?

Tornar-se, aproximar-se de elementos múltiplos, é resultado da interconexão da mesma com a sociedade, através de seus partícipes essa religiosidade se particulariza, se objetiva e recria, ressignifica seus rituais no sentido de ampliar sua atuação, afinal, ela também disputa o mercado de bens simbólicos e por essa objetivação, seu intuito está voltado para oferecer aos seus partícipes a eficácia de sua práxis na resolução dos problemas cotidianos.

Agora, há aqui um fato importante que deve ser salientado com muita clareza. Falo de representação, de como ela se articula no meio social, mas também quero deixar claro que do ponto de vista metodológico “a relação de representação – entendida como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque lhe é homóloga” (CHARTIER, 1986, p. 184), interage na criação de imagens no social na qual muitas vezes

são essas imagens a substituta da verdade, e o cuidado é não tomá-las como fenômeno em si, mas explorá-las enquanto produto dessa imaginação no contexto do fenômeno estudado.

Nesse sentido, o que também pode ocorrer, é que essas imagens causam uma perversão da relação da representação, fazendo com que a coisa não tenha existência a não ser na imagem que exhibe, que a representação venha a criar uma máscara ao invés de pintar adequadamente o que é seu referente, logo:

A relação de representação é, desse modo, perturbada pela fraqueza da imaginação, que faz com que se tome o engodo pela verdade, que considera os signos visíveis com índices seguros de uma realidade que não o é. Assim desviada, a representação transforma-se em máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta (CHARTIER, 1986, p. 186).

No dizer de Chartier (1986), a imagem não é o fenômeno em si, o objeto, portanto a imagem é sempre produto de uma relação que muitas vezes é forjada e em outras vezes ascende como consequência natural do processo histórico. Tomá-la como a própria representação do fenômeno ausente implica em distorção no entendimento daquilo que se pretende esclarecer, embora por outro lado, estudá-la no contexto da sua criação é enriquecer o estudo acerca do fenômeno.

Se eu levar em conta que esse processo de representar faz parte de uma construção social desta ou daquela realidade em que um determinado sujeito ou grupo social deixa as marcas de sua identidade naquilo que representa, devo também perguntar sobre a intencionalidade dessa representação, até que ponto é ela produto do estigma social e até que ponto é fruto da racionalidade desses sujeitos para melhor controlar o universo que o cerca.

Em ambos os casos, a construção de identidade é um processo que supõe uma interestruturação entre a identidade individual e a identidade coletiva ou social, e essa identidade não deixa de ser uma construção social e ao mesmo tempo simbólica. E a isso requer dizer sobre a construção de um espaço, de um território, seja ele concreto ou simbólico onde lhe possibilite a sua legitimação.

Você fez macumba pra ficar do meu lado
 Fez macumba pra eu ser mais que um amigo
 Um feitiço pra eu ser sempre seu amor
 Só por prazer fez macumba pra ficar do meu lado
 Fez macumba pra eu ser mais que um amigo²¹
 Um feitiço pra eu ser sempre seu amor²¹

Como madame Macumba é representada

Muita gente já observou em uma esquina um conjunto articulado de uma garrafa de champanha, um prato de farinha, um copo de pinga e flores e velas, é a famosa *macumba*, *mandinga* como popularmente essas oferendas são chamadas. Elas não constituem necessariamente desses elementos, variam de acordo com a entidade a que se pretende invocar ou agradecer, assim como o lugar em que se oferece também varia, não é apenas nas esquinas, portas de cemitério.

As margens dos rios também são importantes espaços para a entrega ou o depósito desses rituais. Árvores, cruzeiros de cemitério e coqueiros ou palmeiras também podem receber uma dessas oferendas.

Mas o que importa aqui são duas questões: a primeira é que são vistas como *mandinga*.

Cabe ressaltar que o conceito empregado para esse termo, é corrente do Brasil colonial e absorvido como sinônimo de bruxaria, feitiçaria ou macumba. A palavra *mandinga* se refere antes de tudo a um imenso grupo étnico africano do atual Senegal conhecido como Malinke, Kassonke, Soninke, onde o grupo que mais sobressaiu foram os *mandingas* ou *malinkes*, que eram habitantes do reino mulçumano de Mali.

O grupo costumava trazer ao pescoço amuletos na forma de bolsinhas contendo papéis com versículos do Alcorão e daí que derivaram as bolsas de *mandinga* difundidas no Brasil, que se ressignificou ao entrar em contato com os Bantos envolvidos no tráfico de escravos onde, ao longo do processo histórico, os ingredientes dessas bolsas acabaram sofrendo transformações. Essas bolsas foram uma espécie de expressão das várias formas de feitiçaria da época colonial (VAINFAS, 2000, p.367).

Sobre o termo *macumba*, apesar do significado ser bem mais complexo e abrangente, entende-se como o nome genérico que se dá às diversas formas religiosas que tem por base o culto aos antepassados, comum entre a cultura banto.

²¹ Música intitulada “Maria do Relento” - composição de autor desconhecido.

Segundo a explicação de um negro centenário, o termo *macumba* deriva-se de *cumba*, que é *jongueiro ruim*, que tem parte com o demônio.

Os *jongueiros* eram uma espécie de *feiticeiro* que realizava movimentos especiais pedindo a *benção dos cumbas*. O *Jongo*, uma dança semi-religiosa, precedeu no centro-sul o modelo *nagô* nos rituais aos deuses.

Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda á partícula *ba* ou *ma* que nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino *má* (MAGNANI, 1992). Daí o termo *macumba*.

E a segunda se refere à questão espacial geográfica - essas oferendas sendo vistas como extensão do terreiro, como se o mesmo tivesse aberto suas portas e invadido a cidade. Desse modo, é válido ressaltar que o conceito de terreiro que empregamos é uma designação genérica para os lugares de culto afro-brasileiro.

Essa segunda questão me faz pensar a relação do terreiro para com a cidade, o espaço que este, enquanto uma cultura divide com a cidade, uma outra forma de cultura. Assim nesse sentido, como a cidade, enquanto esse conjunto cultural, recebe esses terreiros, ou pelo menos, convive com esses espaços? – resulta daí, às representações desses terreiros.

É então a partir desse ponto que começo a pensar na questão do território, do espaço como uma expressão ou imagem de uma determinada representação.

É claro que o que importa é o sentido que esse fenômeno tem para aqueles que o processam, e assim, posso incorrer no erro de uma análise universalista e ocidental sobre um fenômeno que tem raízes controversas à construção de pensamento no qual estamos pautados.

Não quero aventar a hipótese de que esses espaços são simplesmente a ocupação do vazio, nem muito menos dar a esse vazio a característica de uma determinada significação.

Interpretar - considero como uma operação básica de leitura daquilo que é visto como real, daí a necessidade que se tem de nomear e significar as coisas e pessoas a partir de esquemas de entendimento que mediam o intérprete-observador e o real.

Cultura nenhuma experimenta o acesso direto a esse real, há sempre um mediador – as representações - o processo simbólico que organiza as possibilidades existenciais de determinado grupo.

Desse modo, a linguagem é importante por que ela veste todas coisas, é uma das forças da unidade das diferenças dentro de uma estrutura dinâmica.

O espaço, neste contexto, vai sendo preenchido, com as suas significações que são próprias dele mesmo, construídas por processos híbridos e sincréticos, mas também desideratos.

Os espaços, por um outro lado dessa argumentação, são frutos do relacionamento entre o homem e o lugar (espaço), da capacidade que tem o meio físico de afetar o comportamento humano.

Muniz Sodré (2002), a respeito desse assunto, analisa as relações entre os brancos e negros a partir da perspectiva da ocupação do espaço-lugar, da representação do terreiro que emerge como território litúrgico original, uma espécie de *continuum* africano no exílio ou na diáspora escrava.

Para o autor, além do sociobiológico, estudam-se os espaços como algo a ser mais bem aproveitado e deixam de vê-lo no contexto das implicações e afetações simbólicas que a cultura opera nesse espaço, nesse território, enquanto algo que traz ou não ações.

O território para ele aparece como uma informação que é necessária para a identidade grupal ou individual que se liga ao reconhecimento de si, por outros.

Entre os povos da antiguidade, de um modo geral, a noção de ser humano discriminava, segundo o autor, os indivíduos não afetados pelos limites do espaço do grupo em questão.

Logo, essa dimensão territorial não se destaca apenas em culturas antigas, mas aparece também presente, de muitas maneiras, nas chamadas sociedades modernas industriais, onde as representações dos seus espaços traduzem o poder do Estado. A soberania da geografia política nesse sentido acaba delimitando soberanias ou zonas de poder, sempre configurando o mundo de acordo com a representação da realidade chamada Estado.

É válido lembrar, ainda segundo Sodré (2002), que o espaço também deve ser visto como um espaço orgânico – o espaço dos corpos vivos e dos grupos sociais –, a relação espacial suscita a noção de forma social entendida como um conjunto formado de elementos múltiplos.

Para Ribeiro(2003, p.66 -7):

A percepção espacial baseada nas vivências dos habitantes é um dos parâmetros possíveis para se complementar e fundamentar a experiência arquitetônica, já que o “espaço observável”, constituído da arquitetura só existe enquanto percebido pelo observador.

O espaço, considerado concreto e visível afeta as pessoas que são armazenadas de acordo com os lugares que pra si são amados ou depreciados de acordo com suas experiências ou o seu próprio passado.

As experiências espaciais, portanto, são construções do homem, configurando-se como uma das referências básicas para a existência humana, logo de sobrevivência de uma determinada memória ou cultura, como é o caso dos africanos “diasporizados” no Brasil, do qual tem relatado Sodré (2002).

Falar, então, de dimensões do espaço construído e do espaço interacional, é falar, nesse sentido, do espaço arquitetônico e urbanístico enquanto espaço imaginário e concreto, pois sendo imaginário esse espaço representa um conjunto de símbolos que coordenam sentidos e significações a eles atribuídos, enquanto que o concreto é o ocupado pelo material, no sentido de preencher o vazio.

Mas o espaço imaginário é muito mais amplo que esses espaços concretos da arquitetura, porque nesses espaços verificam-se articulações de práticas sociais, padronização de diferenças sexuais, confirmação de hierarquias, inclusão e exclusão enquanto mecanismos de controle (RIBEIRO, 2003).

Sodré (2002, p. 39) também afirma que o território, que o espaço pode ser segregado, uma vez que a situação é referente à maneira pela qual o homem ocidental percebe, estrutura e usa o espaço territorial:

Assim, considerando-se os territórios do ponto de vista do acesso que a eles se pode ter, chega-se a uma classificação de quatro tipos: 1) *território público*, que abrange ruas, praças, ônibus, teatros etc.; 2) *território da casa ou privado*, ou seja, qualquer lugar nomeado como “lar”, ou então o espaço particular da sala de trabalho; 3) *território interacional*, definido pelas áreas de acesso restrito a pessoas legitimadas, como, por exemplo, os estudantes inscritos numa universidade; 4) *território do corpo*, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade.

As formas de segregação ajudam a entender a dinâmica das representações desses terreiros na constituição da mesma e dos imaginários que comportam os seus rituais.

O autor acima citado afirma que, com o afastamento de escravos e ex-escravos, que era algo fundamental para as mudanças que aconteciam na sociedade no final do século XIX, essa relação do espaço segregado tinha por objetivo romper com o social, o econômico e com as formas ideologicamente herdadas da colônia, daí que se verifica as várias formas de segregação territorial, que podem ser consideradas como tradicionais na organização dos espaços brasileiros.

O espaço também privilegia a exclusão. A reforma de Pereira Passos no Rio de Janeiro no final do século XIX é um exemplo. O escravo era visto ou passou a ser visto como um empecilho ideológico à higiene e à modernização.

Discursos de diferentes procedências sociais colocavam-no lado a lado com os miasmas e a insalubridade, quando na realidade, além da condição escrava, o próprio homem negro recebia conotações negativas de parte da estrutura social, afinal, as categorias pobres e, sobretudo negras também eram sinônimos de classes perigosas (CHALHOUB, 1996).

O negro já havia sido excluído por ocasião do movimento de independência, sobretudo por causa do Pacto Social ali implicado. A composição das classes nesse novo projeto republicano, não oferecia ao negro um espaço oficial na sociedade – a Lei de Terras de 1850 comprova essa ilegitimidade, porque como é sabido, até a presente data, qualquer pessoa poderia adquirir um pedaço de terra. Próximo do advento da abolição, essa lei passou a decretar que somente quem tivesse dinheiro para pagar pela terra é que teria o direito sobre a mesma. Dessa forma, o negro é privado ao acesso à terra e por conseqüente, privado da sociedade, do *status quo* naquele momento.

Coube a Umbanda, não necessariamente a ela esse papel, mas a composição de suas entidades apresenta também esse caráter legitimador de espaços antes segregados ou excluídos do teatro social vigente, embora não tenha afirmado na sua totalidade e na sua historicidade esse compromisso, pois se de um lado ela se manteve africanizada, por outro, sob influência do Kardecismo, trouxe “a morte branca do feiticeiro negro” (ORTIZ, 1978).

Mas o processo só pode ser entendido, através da ótica da constituição do patrimônio, sendo que o mesmo pode ser concebido como território, ou seja, algo pertinente a uma localização, aos limites, da ação de um sujeito, é também a especificidade de um espaço social, uma zona de limites entre o social e o que não se define inteiramente em termos sociais: a biologia, a língua, a física das coisas (SODRÉ, 2002).

O patrimônio simbólico do negro brasileiro, a sua memória cultural da África, afirmou-se como um território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação.

Quando se perdeu a antiga dimensão do poder guerreiro, o que restou para os membros diaspORIZADOS, portanto, desprovidos de território físico, foi a possibilidade de se “reterritorializar (conforme coloca o autor), na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (SODRÉ, 2002, p. 53).

O *terreiro* aparece na primeira metade do século XIX, conhecido como *egbé*, a comunidade litúrgica. Nesses terreiros, podemos incluir, dentro da temporalidade histórica, os Candomblés, Xangôs, Pajelanças, Juremas, Catimbós, Tambores de Minas, Umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelas diversas formas de cultos afro-brasileiros em sua distribuição pelo espaço. O importante, é que ainda hoje, permanece nesses espaços o princípio de “um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais (...)”. (SODRÉ, 2002, p.53).

Embora as culturas africanas não façam nenhuma distinção entre o que é profano e o que é sagrado, o terreiro é um espaço considerado como “profano” e “sagrado” ao mesmo tempo. O profano se refere diretamente à comunidade, às pessoas que ali residem, é o espaço

urbano, tanto público quanto privado, enquanto que o espaço sagrado remete à ordem da natureza, de um espaço que compreende as árvores, o mato, os altares dos santos ou dos orixás.

As mudanças urbanas e sociais sofridas por esses terreiros ao longo da história impedem muitas vezes a observação de distinções como estas, entre esses dois espaços. E nisso, consiste em um mundo de imaginários e representações, afinal “o espaço pode inclusive ‘morrer’ e passar para o além, a fim de que os membros da sua geração possam habitá-lo. São numerosos os ritos de reconstrução do mundo de restauração de espaços” (SODRÈ, 2002, p. 67).

Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstruir suas linhagens era sempre um ato político de repatrimonialização, conforme explica Sodré (2002).

O culto aos seus ancestrais de linhagem e dos princípios cósmicos originários ensejava na criação de um grupo ligado a um patrimônio que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e um jogo que era capaz de comportar sedução, pelo sagrado, dos elementos brancos da sociedade global.

Não podemos aí, esquecer do processo de carnavalização (BAKHTIN, 1987), onde por meio desse espaço tido como sagrado os negros refaziam em terras brasileiras uma nova realidade, fragmentada.

Perante essa nova necessidade e realidade, o processo de construção do imaginário africano no Brasil, teria que alcançar novas dimensões, portanto, para alguns grupos étnicos, como os iorubás, o terreiro teria de deixar de lado a reconstituição físico-espacial do palácio de suas antigas comunidades, buscando novos caminhos para a conquista de lugares onde se podia estabelecer um espaço legítimo, sobretudo um espaço interacional.

É importante dizer ainda, que esses espaços – sagrados - negro-brasileiro é algo refeito constantemente dentro dos esquemas ocidentais da percepção que o próprio ocidente tem de espaço. Assim, o aproveitamento de espaços, fissuras, interstícios, infiltrações, é uma fusão desses conceitos, criando um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro.

Mas tudo isso, é processado ao lado do sincretismo negro da Macumba, da Umbanda, cultos estes que se desenvolveram no Rio de Janeiro tendo por base de *continuum* religioso, os terreiros da Bahia, ou como Sodré chama – o modelo baiano.

O sincretismo – negro da Macumba e da Umbanda – é, portanto, produto desses terreiros de modelo baiano, migrados para o Rio, e eram, no entanto, casas, e não tinham seus líderes a mesma posição socioeconômica dos líderes de terreiro na Bahia. Eram pessoas de

categorias mais populares, pobres, que obtinham parte da sua renda nas atividades dos terreiros.

No que concerne ao produto da presença desses terreiros no Rio, apesar das diferenças entre a Macumba e a Umbanda, o que distingue uma da outra e ambas do candomblé é a inexistência de uma estrutura patrimonialística.

O que predomina na Macumba/Umbanda é o aspecto da “religião” do culto negro, sem aquelas características messiânicas, porém, com a presença da sociabilidade de contingentes populacionais desenraizados.

O aspecto – da religião do culto negro – de sociabilização ao nível das camadas populares sempre foi recalcado nas representações que as classes dirigentes faziam do povo, inclusive na questão da moradia popular.

Tem aí uma questão que é importante frisar, que é a questão do periférico enquanto conceitos geográficos, que não pode ser tomado como todo o conjunto simbólico que reside no sentido do espaço físico também ser periférico, daí que a idéia de centro, enquanto representante de uma economia próspera e de uma organização social perde seu conceito (SANTOS, 1996).

Há, uma oposição entre o que é considerado organizado e rico e o que é visto como pobre e desorganizado. Esse fator é importante porque contribui para definir as regras de conduta social desses espaços ocupados pelos terreiros.

Nas minhas pesquisas de campo, a maior parte dos terreiros que visitei também estão localizados em regiões que podem ser consideradas periféricas. O mapa na página a seguir mostra essa realidade.

A ocupação desses locais, os quais também insere Dourados, sugere um outro fator, que é a criação de espaços chamados de “comuns”, que são depreciados pelas elites, sobretudo, quando essas elites estão sob a influência dos novos modelos de urbanização inspirados na civilização européia.

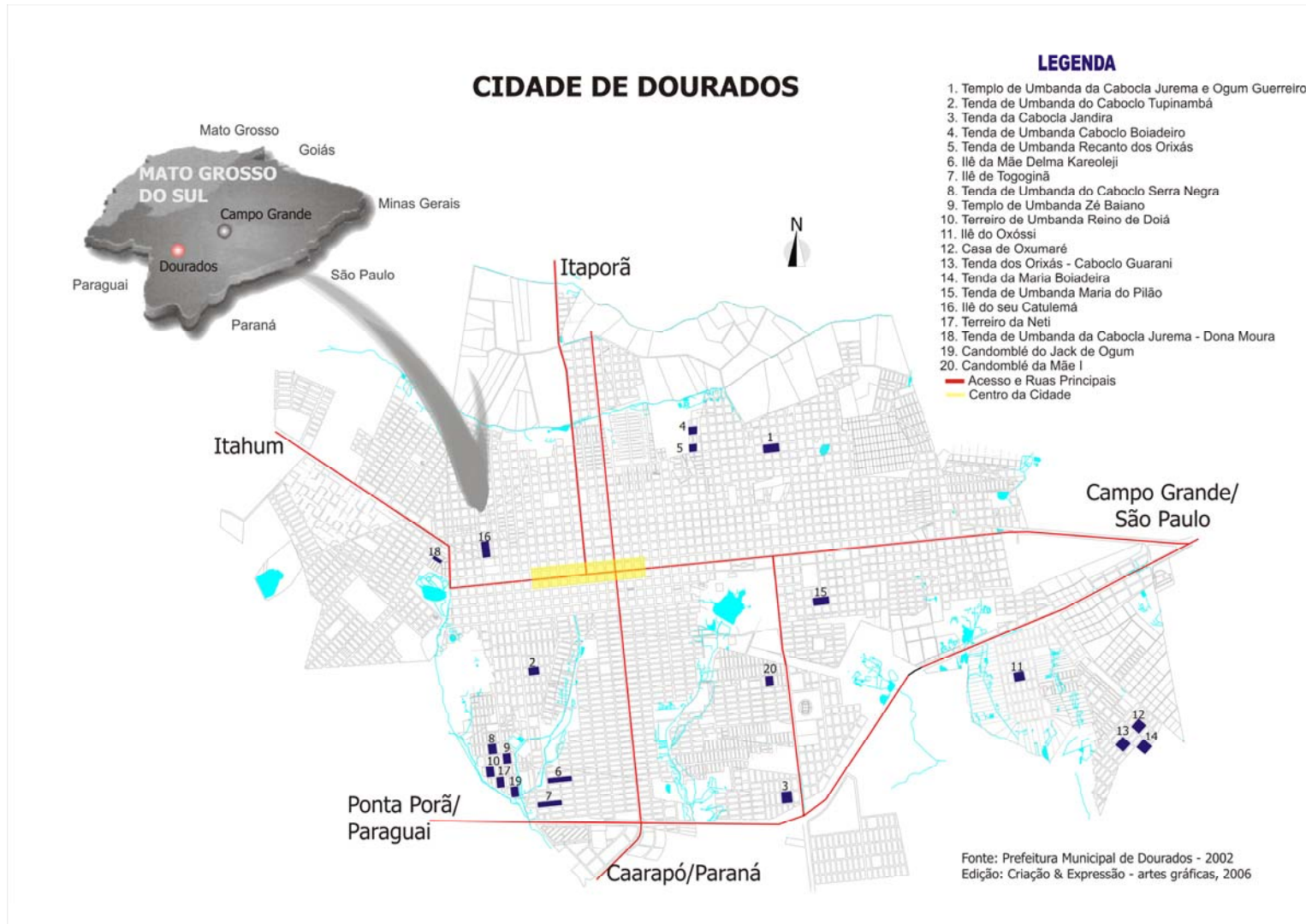
Como a maioria desses terreiros fica, por assim dizer, em regiões distantes do centro e também dos bairros residenciais, onde parte de uma elite vive, a presença dessa mesma elite nesses terreiros é importante objeto de contribuição para essa análise.

Alguns terreiros, dada as condições da competência de seu trabalho, acabam sempre ficando famosos e assim, elitizando o público que o frequenta. Assim é o caso do terreiro da *Dona E* que é um terreiro cujo espaço além de sagrado a sua interacionalidade ficou também muito restrita. Somente poucas pessoas o freqüentam, são setores elitizados da sociedade douradense, que não querem ser vistos no meio popular. Há também uma outra questão, esse

espaço, não fica tão distante do centro da cidade, funciona nos fundos da casa de *Dona E*, e as reuniões acontecem quando os partícipes necessitam.

A dinâmica desse terreiro no caso, atende a um aspecto bem diferente do contexto mais comum e que se pode observar na movimentação dos outros terreiros, afinal, neste, não é o partícipe que congrega com aquela realidade, não é ele que compartilha com aquele ritual, acontece o contrário, é o ritual, o litúrgico que se adapta às necessidades de vontades dos partícipes.

É importante frisar que a constituição periférica desses terreiros acompanha de certo modo o próprio crescimento da cidade, no caso Dourados – o que remete aqui, a um caso específico. Além disso, esses espaços se por um lado apresentam como periféricos no contexto da totalidade espacial da cidade, por outro, muitos deles estão localizados no centro do bairro, ou como digo, no centro da periferia em que se encontra, logo, passam a ser um ponto de referência geográfica e cultural e também simbólica daquele espaço.



As disputas no campo simbólico social das representações se tornam cotidianas, por isso o discurso legitimador, tem que ser renovado, ressignificado constantemente.

Na prática isso se processa quase que como uma luta, como é o caso em que tive a oportunidade de acompanhar quando visitei um centro de Candomblé em um bairro da cidade.

Esse centro de Candomblé, conhecido como Candomblé da *Mãe I* está localizado muito próximo da Igreja Universal do Reino de Deus, pode-se considerar que a Igreja se localiza em uma quadra e que o terreiro em outra, portanto, ambos espaços sagrados e litúrgicos dividem o mesmo território simbólico.

Segundo o relato de *Mãe I*, o terreiro nunca implicou com a igreja, mas a igreja sempre implicava com o terreiro, com altas orações em que remetiam ao terreiro como sendo ali um local de profanação do nome de Deus, em que os espíritos que ali habitavam eram todos vindos das trevas.

Mas, a luta de bens simbólicos pelo que conta *Mãe I* não ficou apenas no campo discursivo ganhou uma dimensão maior, chegou ao ponto dos fiéis da igreja cercarem o terreiro com sal, uma prática ritualista cujo significado é a purificação do local.

A chefe do terreiro em resposta a essa atitude, juntou todo o sal que haviam colocado em volta do terreiro e jogou dentro da igreja.

O uso da linguagem nesse sentido enquanto uma representação é a prática de desbancar o discurso do outro, no caso da igreja, esse outro apresenta uma prática de uso da possessão que para esse segmento da liturgia cristã, deve ser combatido, e combater no caso, não é apenas a questão da possessão, mas de todo o patrimônio ali instalado, afinal o jogo nesse contexto é quem dominará aquele espaço simbólico.

A igreja é um estigma para esse terreiro, que precisa criar um discurso e uma representação que dê conta de tornar a sua prática legítima frente a esta já imposta.

No caso da Umbanda, pela sua característica de “religião” e pela sua proximidade com o kardecismo, o discurso que os chefes de terreiro proclamam, está diretamente dentro da ótica kardecista, que é respeitar esse próximo, mostrar que suas entidades são espíritos de luz, são evoluídos, não são mais aqueles tipos sociais antes excluídos.

Uma outra questão também é a representação sócio-econômica de alguns de seus partícipes que contribui para uma construção positiva da prática religiosa em questão, ou seja, a presença de médicos, psicólogos, professores, políticos, significa que se essas pessoas, com importância social freqüentam o terreiro, ele não mais converge com antigas práticas inferiores, mas apresenta agora uma outra dinâmica, mais elevada e povoada de espíritos iluminados. Não trabalha mais para o mal, e sim para a propagação do bem. É comum observarmos nos terreiros a presença desses tipos.

Mas no caso do Candomblé, por não possuir essa característica de “religião”, e por não ter uma tradição ou não se apresentar afinado com o kardecismo, essas construções deveriam seguir outro sentido, no caso de Dourados, os Candomblés que visitamos, partilham tal qual a Umbanda, do segmento kardecista.

E há aí uma outra questão a ser colocada. Se comparados com os terreiros de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde os Candomblés são muito ricos, esses terreiros em Dourados já não apresentam essa mesma riqueza e por isso, é necessário construir um espaço interacional que se aproxima e muito da Umbanda. No caso a presença de pessoas pertencentes a elite não só contribui financeiramente com o sustento do *egbé*, como também – e nesse caso isso também é observado na Umbanda – essa presença, constrói uma relação de amizade que quando expandida no meio social serve de ponte ou de caminho para aqueles partícipes que não tem assistência pública para a saúde, ou que lhes falta até um emprego.

Um caso típico desses foi possível observar no Terreiro do Caboclo Tupinambá, onde uma cambone por não ter condições de alugar uma casa pela imobiliária, através do terreiro conseguiu o seu lugar para morar graças a um dos médiuns que tinha algumas casas para alugar. Na relação de amizade que conquistaram, foi possível ajudá-la.

No discurso da *Mãe I*, diz ela, que só devolveu o sal porque queria dizer ao líder daquela igreja que ele estava faltando com o respeito para com a sua escolha religiosa, e que ela nunca o teria incomodado e que não era justo que ele a incomodasse.

Bem, a história que ela nos relatou, termina por aqui, mas a nossa análise ainda nos permite perceber que o discurso que ela profere é um discurso de aceitação e de busca de convivência tranqüila com os vizinhos de outra religião em que está diretamente afinada com a filosofia do cristianismo, e nesse sentido, o simbólico representativo no caso é afirmar a sua liturgia como algo benéfico aos seus seguidores.

Cabe ressaltar que esse benefício já é a busca por uma representação que visa ressignificar a imagem negativa que o Candomblé tem no meio social. Dizer ou praticar o respeito ao próximo, manter a prática litúrgica dentro do espaço sagrado e interacional do terreiro, deve ser nesse sentido visto como uma forma de respeitar o espaço público e alheio.

Mesmo as entregas de oferendas ou trabalhos como são chamados aqui em Dourados, respeitam esses espaços e a temporalidade, pois, dificilmente vê-se aqui na cidade, oferendas no portão do cemitério, ou nas praças. No máximo, usam o cruzeiro do cemitério para o depósito de flores e velas. Oferendas mais complexas são feitas longe da cidade.

Quer dizer que essa extensão do terreiro para “dentro” da cidade se faz em outras dimensões espaciais, indo não para dentro da cidade, no sentido literal mesmo do termo, mas para “fora” da cidade, nos rios e matas ciliares, constituindo assim os espaços como espaços

sagrados e também em extensões do terreiro. Mesmo as entregas que devem ser feitas nas encruzilhadas – que seriam os trabalhos para os exús – são oferecidos em lugares em que a presença de habitações é muito rarefeita.

Os frequentadores dos segmentos religiosos daqui de Dourados, dizem preferirem esses espaços, devido a cidade ser pequena onde todo mundo conhece todo mundo, e daí, a necessidade de não expor a sua figura.

Sobre essa questão, acompanhamos, durante os trabalhos de campo, a entrega de uma oferenda para uma pomba-gira, e que, portanto, deveria ser feita em uma encruzilhada. Fomos convidados pela médium responsável pela oferenda, sabendo ela e as duas senhoras que haviam encomendado o trabalho, do nosso interesse sobre o fenômeno.

Acompanhei a organização de todos os preparativos: os alguidares com farinha, o mel, as rosas, as velas, o cigarro, a maçã, a champanha, todo o material que era necessário para a entrega.

Era uma oferenda em que a entidade invocada deveria solucionar um problema amoroso. Mas a complicação dessa entrega e que nos chamou de fato a atenção foi a questão da extensão do terreiro para fora da cidade, ou seja, processo de ampliação do sagrado daquele espaço legitimado para um outro espaço, que até então é público e que deve ser legitimado pelo espaço de tempo de uso para a oferenda em um espaço sagrado daquele terreiro, e assim, como extensão do mesmo.

Sáímos dessa forma, todos em busca de um local onde se pudesse praticar o ritual. A princípio, a escolha do local estava voltada para uma região periférica de um bairro localizado nos arredores da cidade, onde quase não há habitações e ali, onde as ruas, abertas de qualquer modo em meio à pastagem, formam constantemente encruzilhadas favorecendo o uso do local para esse tipo de prática litúrgica.

Mas o local também é usado por consumidores de entorpecentes, drogas de maneira geral, logo, a presença da polícia é quase que uma constante.

Foi justamente o que aconteceu. A encruzilhada para a realização da oferenda era bem afastada das residências, pouco iluminada, um ambiente em que a entidade poderia vir sem ser notada e ouvida pelos moradores próximos.

Começaram então a descer do carro todos os alguidares com os ingredientes necessários para o ritual, e eu estava ali, somente observando, sem pronunciar palavra alguma, justamente tentando preservar ao máximo a naturalidade daquela prática, sem que mesmo a minha presença pudesse modificar o seu uso.

Como já disse, é um local também visitado pela polícia, e no momento em que estavam essas senhoras organizando os ingredientes para a oferenda, a viatura da polícia

apareceu ao longe, e para o espanto delas, o ritual antes que começasse teve que ser interrompido a uma velocidade extrema. Inclusive a minha ajuda para recolher aqueles materiais foi requisitada, modificando inclusive o uso prático desse ritual em que uma pessoa estranha não tem autorização para pôr a mão.

Saíram em seguida, as senhoras e eu, como se estivéssemos fugindo, como se aquela prática fosse proibida. Quando indaguei o porque daquele comportamento, disseram que uma daquelas senhoras era conhecida dos policiais e uma figura muito conhecida também na cidade.

O local foi mudado para uma área bem distante da cidade, alguns quilômetros daquela região.

Não cabe aqui relatar como foi o ritual em si, por que o que importante é a constituição do espaço, e também de como as práticas sociais influenciam nessa dinâmica.

O que quero dizer é que o espaço individual dos partícipes desses segmentos religiosos também contribuem para a interação dessas práticas representativas, e desta forma, conforme pude observar, elas estão ligadas com estigmas históricos, do preconceito, pois são vistas como bárbaras, de baixo espiritismo, de feitiçaria, logo, esse imaginário constituído dentro dessa representação é fruto da interação de segmentos religiosos contrários a essas práticas, mas não só segmentos religiosos, a posição social que muitos frequentadores desses espaços possuem.

O problema no caso acima não era a polícia, não era se a polícia ia ou não ver o ritual, mas sim, quem estava participando desse ritual, e daí, o conhecimento, a imagem que essa pessoa, que esse indivíduo projetou na sociedade. Na missa que elas frequentam para fazer o seu jogo social, como disseram as senhoras - quando perguntei acerca do ocorrido -, haveriam pessoas que poderiam saber por intermédio daqueles policiais, e que pertenciam aos seu círculo social.

Quer dizer que o ritual católico não servia para a resolução dos problemas que elas precisam que sejam resolvidos, daí que a Umbanda para elas é a solução eficaz por um lado, porque por outro, não querem ser vistas ligadas a essas práticas, afirmam que por serem comerciantes, podem perder seus fregueses, cujas filiações religiosas variam entre o kardecismo, o catolicismo e o protestantismo. E é importante esclarecer que o fato delas não assumirem a prática umbandista, está diretamente ligado à questão do comércio, pois são frequentadoras de muitos terreiros na cidade.

Débora, também relata essa questão presente no terreiro que frequenta, quando diz que “no terreiro vem sempre gente humilde, pessoas de classe média. Tem uns de classe alta que

também freqüenta, mas é muito difícil. Eles já são mais reservados, eles já não querem demonstrar que freqüentam”.

O *status quo*, nesse sentido, é um moderador, complicador e favorecedor da representação que os terreiros tanto de Umbanda quanto de Candomblé de Dourados constroem, e influenciam também na constituição dos imaginários que organizam e povoam os seus rituais, conforme já disse também com relação à questão da cambone da Tenda de Umbanda do Caboclo Tupinambá.

O processo de legitimação desses espaços nesse contexto, que é o da movimentação dos terreiros de Dourados, apresenta um processo específico e complexo, porque se observa por meio dessas informações como são dinâmicos e interativos os diferentes espaços ou territórios sagrados e interacionais constituídos aqui.

Veja como os espaços, as fronteiras entre o catolicismo, o protestantismo e os segmentos afro-brasileiros se interagem de maneira fluída no meio social, e nesse sentido, como é ampla a luta pelo mercado de bens simbólicos, por que as fronteiras não estão fixadas entre este e aquele segmento litúrgico, como no caso do candomblé da *Mãe I* e da Igreja Universal, ao contrário, não se pode dizer que as fronteiras são fixas, pois estão elas em constante movimento, na medida em que elementos deste ou daquele discurso ou práxis são incorporados ou excluídos de um novo discurso ou práxis.

Só a movimentação dos partícipes de um espaço ao outro modifica o funcionamento, altera o discurso. Assumir ou não, ser ou não ser a referência desta ou daquela designação religiosa contribui para a legitimação ou não das práticas existentes nesse meio social e, um outro dado importante, que cabe aqui ressaltar, é que a movimentação de corpos é a constituinte de um outro espaço que interage nesse meio, que são os espaços do corpo, conforme já assinalamos.

Quando a médium representante desse terreiro teve que “fugir” da polícia por causa da questão ampla que envolve as suas fiéis, os elementos legitimadores da prática daquele terreiro foram imediatamente modificados. A dinâmica litúrgica desse espaço passa a obedecer a um conjunto de cultura que é comum aos seus partícipes, que é, portanto, comum ao espaço do corpo.

Um outro exemplo que me faz pensar na análise de constituição de espaços sagrados e litúrgicos e interacionais é o caso da Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro.

Visitei o terreiro três vezes, sendo que dessas três, duas foram durante a semana e em horário que não tinha trabalho na casa. O terreiro divide também o espaço com a moradia da sua chefe, a *Mãe G*.

Cabe aqui ressaltar que em minhas visitas por esses terreiros, que somam no total 20, a constituição do espaço não surgiu senão antes como moradia, um *espaço privado, profano*, que fora depois dividido com um *espaço sagrado, interacional*.

Não é via de regra, mas é necessário ainda de pesquisas que analisem a questão, mas o que encontrei na maioria desses terreiros é essa constituição do espaço sagrado, interacional, ou seja, primeiro o indivíduo cria ali a sua casa, frequenta um outro centro de Umbanda ou de Candomblé, depois, com o passar do tempo, faz da residência, um novo centro.

È o caso da *Mãe G*, que frequentava o terreiro da *Mãe N*, junto com outros tantos chefes de terreiros de Dourados, e que depois, saiu e montou seu próprio terreiro, isso, dentro de um contexto de brigas, insatisfações, e de mudanças de ritual ou de *continuum*, pois também observei muitas particularidades ritualísticas entre os terreiros visitados.

Desses 20 terreiros que tive a oportunidade de visitar, somente o Ilê da *Mãe Delma Karoeleji* é uma constituição espacial designada somente para esse fim, contou-me ela em conversa informal que comprou aquele terreno para a construção do terreiro. A sua casa, fica a duas quadras do terreiro, e que a escolha do terreno dependeu do local de sua moradia. Nos outros terreiros, todos os chefes dividiram os seus espaços privados, por assim dizer, num outro espaço, o espaço litúrgico, o terreiro.

Voltando na questão na Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro, em conversa informal²², que tive com a chefe do terreiro, a *Mãe G*, me contou sobre a sua relação com uma Igreja localizada na rua próximo onde situa a sua casa. Segundo ela, os fiéis dessa igreja, logo que o terreiro foi aberto, acompanhavam os trabalhos, inclusive muitos deles trabalharam ali como médiuns, depois, aos poucos, foram se convertendo para essa igreja, localizada a poucos metros.

Indaguei ao pastor também em conversa informal, sobre como a igreja via a presença daquele terreiro, não quis falar nada além de que a igreja ali estava como obra de Deus para salvar as pessoas que iam ao terreiro.

²²As informações que levantei a respeito dessa questão, foram todas fornecidas em conversas informais, daquelas em que o pesquisador chega ao local e ali se apresenta, fala de sua pesquisa e assim infere com uma série de perguntas. São essas informações que utilizei para entender também a constituição espacial desses terreiros em Dourados, pois, ainda que marcava uma entrevista com o chefe do centro, do terreiro, nem sempre este estava disposto a fornecê-la.

Quero também deixar claro que as dificuldades para o não fornecimento dessas informações se remetem ao fato de que o gravador talvez venha a inibir o falar, ou o fato mais significativo, que só percebi algum tempo depois é que muitos desses chefes de terreiro, me confundiam com alguma pessoa que tinha por interesse fundar uma federação ou senão o próprio representante da federação, o qual muitos terreiros aqui em Dourados não fazem e nem querem fazer parte.

A chefe de um terreiro de um bairro bem afastado da cidade, o Jóquei Club, me disse que houve muitas tentativas para a criação de uma federação de religiosidades afro-brasileira aqui em Dourados, mas o que sempre se conseguiram foram pessoas que recolhiam o dinheiro dos possíveis confederados e depois iam embora e nunca mais voltavam. Daí também, que entendi a resistência na contribuição para com as entrevistas, ficando boa parte das informações levantadas em conversas informais.

Em uma segunda visita, quem me atendeu foi sua esposa, que gentilmente disse que muitos dos seus fiéis já haviam participado daquele culto de Umbanda, e que quando foram “resgatados” pela obra da igreja, estavam totalmente perturbados e *endemonhados*, e que a saída que a igreja encontrou para evitar que o “mal” praticado ali, naquele espaço, pudesse invadir o pensamento e as vidas de seus fiéis, foi não mais usando o caminho que passa em frente ao terreiro, e nem as ruas laterais que perpassam pela principal de acesso ao mesmo. Com relação às ruas laterais, elas são usadas somente quando não tem toque, não tem ritual na Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro.

Nos dias em que a Tenda funciona, a igreja pára os seus trabalhos, sua liturgia costumeira e entra em vigília para combater o ritual.

O que se observa com este caso é novamente aquela disputa de bens simbólicos onde os espaços constituídos tendem a ampliar a sua fronteira, criando uma luta entre quem vai ser dominado e quem vai dominar.

Os elementos do discurso nesse caso são importantes porque remetem diretamente a uma prática que, no caso da igreja, consolida a sua visão demoníaca para com o terreiro, enquanto que para o terreiro, pelo que observei da *Mãe G*, a solução foi o silêncio, manter o seu ritual dentro daquele território sagrado, interacional, de modo que a sua imagem, a sua representação, com tal atitude seja de certa forma deslocada, desviada daquela representação ou apropriação que a igreja faz.

No que se refere aos fiéis que antes participavam da Umbanda e agora estão na igreja, deve ser analisado dentro da ótica do jogo do espaço do corpo, daquilo que o indivíduo busca de melhor para si, e o melhor muda, varia conforme as experiências vividas, conforme o contato com o sagrado, os rituais e a sua disposição para a realização.

O mal que a igreja diz que combate em relação ao terreiro da *Mãe G*, é um outro ponto importante, porque é um discurso constituído de imaginário, refere-se aí ao imaginário da magia, conforme já discuti, que é a percepção dos símbolos e dos signos que povoam o universo ritualístico deste ou daquele ritual que, quando não estando em conformidade com uma prática mais universalizada, tende a exclusão ou ao questionamento.

Falei sobre essa questão que “o que interessa não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem”, ora, isso está claro nessa relação, pois, enquanto as igrejas doutrinárias cristãs combatem a possessão, os segmentos afro-brasileiros convivem diretamente com ela, invocam espíritos como sendo eles também co-partícipes e fundadores de seus rituais.

Esse “dizer” das bruxas, quero esclarecer que é aquilo que se representa, ou aquilo que se pretende representar. Todos os imaginários que a Umbanda apresenta, são historicamente um meio de seduzir através do sagrado, setores da sociedade que antes a combatiam.

Na constituição dos múltiplos espaços de atuação, constituem também múltiplas representações que são constantemente ressignificadas, reelaboradas no sentido de ampliar ou tornar mais eficaz a consolidação dos espaços conquistados, tanto concreto quanto simbólico.

Desse modo, a Tenda de Umbanda Caboclo Boiadeiro é um exemplo, de um lado de resistência e de outro, da dinâmica da representação que deve ser construída para a sua própria manutenção.

Daí que a representação que os terreiros de maneira geral buscam é aquela que as tornam também superiores e não mais inferiores como os setores do kardecismo e do catolicismo antes faziam, e nesse processo de positivizar tal imagem, os elementos dessas designações são incorporados em suas práticas, e, sobretudo em seu imaginário.

Os elementos católicos, por exemplo, estão presentes na constituição do espaço sagrado da Umbanda, conforme a imagem a seguir:



Imagem 06: Altar central. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

A composição imagética desse altar obedece aos mesmos critérios de outros centros de Umbanda de Dourados. Dos outros centros não tive autorização para a realização de imagens, por questões já ditas quando nos referimos a respeito da questão das entrevistas (Ver nota de rodapé n. 22).

Essa composição conforme pode-se observar abrange os santos católicos, as entidades umbandistas e também orixás do Candomblé. Na parte inferior do altar estão assentados ao centro aos caboclos, ali estão porque precisam manter contato com a terra e também porque são as bases constitutivas do ritual. No lado direito, os pretos-velhos, tendo logo acima uma imagem do “pai Joaquim”, considerado como uma entidade mais tradicional do culto de Umbanda, tanto que nos outros centros também encontramos mais dessas mesmas imagens.

No lado esquerdo do altar, uma imagem de São Pedro sentado sobre uma pedra com a Bíblia do lado – no sincretismo, o santo é representado por Xangô o rei das pedreiras e senhor da justiça, tanto que próximo a imagem, tem ali depositada uma machadinha, que é visto no meio como símbolo da justiça.

Logo acima, está localizado São Lázaro, São José, o Arcanjo Miguel na parede – considerado o rei chefe da Umbanda – São Jorge, sincretizado por Ogum, e São Cosme e Damião. Na parte superior encontra-se Oxum, ao lado de Nossa Senhora Aparecida e uma pequena imagem de Santa Luzia, no outro lado do altar, duas imagens de São Sebastião e mais ao alto, cuja imagem ficou perturbada pela presença das bandeiras, uma imagem de Jesus Cristo, ressignificado na figura afro-brasileira de Oxalá.

A imagem não ficou bem enquadrada devido ao tamanho do espaço que tinha para distanciar e melhor enquadrá-la no ângulo, por outro lado, também não mexi nas bandeiras para descobrir a imagem de Oxalá, por que entendo que é a dinâmica daquele centro, e o pesquisador não tem o direito de intervir.

Ainda nas paredes, além das imagens de Pai Joaquim, bem acima tem mais uma de uma preta-velha, e do outro lado uma imagem da aparição de Fátima e outra de São Cosme e Damião.

A composição imagética para quem adentra o recinto, lembra num primeiro momento o altar católico, e quando se verifica a presença dos santos, a representação dessa forma de religiosidade gera uma nova visão deste culto.

Não há, pelo que observei uma hierarquia na organização e distribuição das imagens. Não há uma regra de organização, muitas dessas imagens foram presenteadas ao centro como uma espécie de ex-voto, em agradecimento a alguma graça recebida. Nos outros centros em que visitei, a mesma situação se repete. Há apenas uma questão pontual: Oxalá ou Jesus Cristo nesses altares sempre ocupa a mesma posição, ou seja, a mais alta possível do Altar, enquanto que, os Caboclos a mais baixa, para manter o contato com a terra, uma vez que eles são considerados a força do terreiro, porque seu deus, seu orixá protetor é Oxóssi, o deus das matas, que é guerreiro e zela por elas.

Quando volto o meu olhar para o altar, a imagem observada sugere a análise de que esse altar é a memória presente e viva de todo um processo histórico de hibridações, sincretismos e mestiçagens que o encontro de três mundos proporcionou, a saber: o europeu, o africano e o indígena.

Do ponto de vista da representação para a cidade, ou seja, da projeção que parte do terreiro para o bairro, o primeiro espaço circular e depois, alargada por meio dos visitantes e fiéis para a cidade, a Umbanda, na ótica da Tenda de Umbanda do Caboclo Tupinambá e demais centros de Dourados, apresentam características próprias e capazes de resolver problemas de todos os tipos, sobretudo aqueles que são típicos da vida urbana.

O altar em sua composição me permite analisar também a dimensão do sagrado ali criado em relação à sua própria liturgia. Os muitos santos católicos e os orixás, convivendo num mesmo espaço, no centro desse *continuum* religioso, cria para o espaço público a imagem de uma religião que tudo aceita, não discriminatória, mas somatória, por que seus partícipes também podem viver situações sociais excludentes e ela própria também mantém em sua memória o estigma da exclusão.

Além disso, no campo discursivo, aceitar ou possibilitar o amplo uso dos santos católicos pode adquirir o significado de que seu *continuum* não está fora da ordem cosmológica criticada pelos setores cristãos que são contra o uso da possessão, e que, portanto combatem-na.

“Aceitar a Umbanda é aceitar a possessão”, e por isso, a possessão também precisa de elementos simbólicos que a legitimem pelo próprio fenômeno da possessão. Se a presença dos múltiplos santos católicos pode significar que não se compactua com o “mal” com o “diabo”, a aproximação com o Kardecismo, fazendo-se uso de sua ideologia, também pode significar que se trabalha com espíritos evoluídos e que a Umbanda também é uma “religião de evolução”, tal como é o conceito empregado pelo próprio Kardecismo.

Ainda sobre a questão, no início dos rituais é costumeiro recitarem a “Prece de Cáritas”, que é uma oração tipicamente kardecista. Além de invocarem o nome do doutor Bezerras de Menezes, Seu Severino César, personagens do meio espírita.

Os elementos quando apropriados para a constituição do seu imaginário, cria a representação de um ritual que está ou deve estar muito próximo do caráter de religião, como tenho dito:

Deus Nosso Pai, que tendes poder e bondade, dai força àquele que passa pela provação, dai luz àquele que procura a verdade, ponde no coração do homem a compaixão e a caridade. Deus, dai ao viajor a estrela guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso. Pai, dai ao culpado o arrependimento, ao espírito a verdade, à criança o guia, ao órfão o pai. Senhor, que a vossa bondade se estenda sobre tudo o que criastes. Piedade, meu Deus, para aquele que vos não conhece; esperança para aquele que sofre. Que a Vossa bondade permita aos Espíritos consoladores derramarem por toda a parte a paz, a esperança e a fé. Deus, um raio de luz, uma centelha de Vosso amor pode iluminar a Terra; deixai-nos beber nas fontes dessa bondade fecunda e infinita e todas as lágrimas secarão, todas as dores acalmar-se-ão; um só coração, um só pensamento, subirão até vós, como um grito de reconhecimento e amor. Como Moisés sobre a montanha, nós vós esperamos com os braços abertos, oh! Poder, oh! Bondade, oh! Beleza, oh! Perfeição, e queremos de algum modo alcançar a vossa misericórdia. Deus, dai-nos a força de ajudar o progresso a fim de subirmos até vós; dai-nos a caridade pura, dai-nos a fé e a razão, dai-nos a simplicidade que fará das nossas almas o espelho onde se deve refletir a Vossa Imagem. (SCHUTEL, 2003.).

Essa prece, costumeiramente invocada nos rituais de Dourados, apresenta na forma do discurso constituído, símbolos que a Umbanda busca na apropriação de uma imagem positiva, desintegrada da visão maligna designada a ela e, portanto, a legitimação passa a ocupar um outro espaço, o de uma “religião” com cerne conciliador entre a prática mágica herdada da África, mas com uma ideologia “cristã”, próxima do kardecismo, que trabalha com entidades ou espíritos de luz, médicos sobretudo, que praticam a caridade e o amor ao próximo.

Os elementos presentes em seu imaginário, contribuem para distanciar a Umbanda de sua origem feiticeira, chamada de macumba, mandinga, como era conhecido o feitiço no final do século XIX.

Sobretudo, aqui em Dourados, mesmo na recuperação da história de alguns dos terreiros, é possível identificar os estigmas que o próprio desenvolvimento da cidade proporcionou, daí o melhor entendimento com as práticas:

Construí meu terreiro. Ninguém me ajudou. Nenhum dia de serviço. Meu marido fazia massa. Carregava tijolo. Sozinho. Eu ajudava ele. Muitas vezes. Não tinha pessoas pra eu atender. Largava dos meus afazeres. Quando eu tava lá em cima. Já pra colocar o telhado. Deu uma tempestade muito grande. Derrubou todinha a construção. Ficou em terra. Meu marido disse que eles [entidades], não queriam uma igreja, pra eu trabalhar, porque se eles quisessem, tinham segurado. Eu falei que não era Deus. Olhei tudo caído no chão. Nos cantinhos que eu ia, o povo falava que só ia dar [ajudar], pra eu fazer uma igreja, porque diz que eu ia colocar um terreiro de macumba. Eu vi tudo caído. Ajoelhei. Pedi: “Deus, se você quiser que eu tenha a minha igreja pra fazer caridade, me ajude e levantar outra vez”. (Mãe N).

Mãe N no relato da sua história de vida, também recupera a questão da discriminação que os primeiros terreiros em Dourados sofreram. O leitor ao ler a sua entrevista na íntegra, editada no quarto capítulo desse trabalho, poderá observar que para os terreiros de Dourados, e digo isso, não apenas baseado no relato de *Mãe N*, mas porque foi possível a averiguação com outros chefes de terreiro, que existe uma distância, pelo menos, a tendência, a vontade de distanciar-se desses conceitos de feitiço e macumba. Os umbandistas não querem ser categorizados no mesmo espaço que o feitiço, a macumba ocupam. Preferem, estar no mesmo espaço em que o Kardecismo foi legitimado.

Dessa forma, há um outro fator também muito importante para ser relatado aqui. Existem dois centros aqui em Dourados que são Kardecistas, mas que mantêm práticas mágicas da Umbanda, pois em seus rituais de passe, são Pretos-velhos e Caboclos que vêm para os trabalhos de cura.

Encontrei essa dinâmica no Centro Espírita São Francisco de Assis e no Centro Espírita Franciscano. É importante relatar que seus dirigentes tiveram uma formação religiosa dentro da Umbanda e que na medida em que conheciam a cosmologia desse mundo dos espíritos, passaram para o Kardecismo.

Mas, apesar de não ser o objeto de análise, os atores sociais desses centros, se por um lado mantêm um *continuum* religioso voltado para o sistema kardecista, por outro, não romperam com a dinâmica umbandista, do emprego das entidades, do sistema de cura com ervas, do linguajar empregado.

Apenas aboliram o que o próprio kardecismo considera prejudicial ao corpo, que é a bebida e o tabaco.

Estou relatando esse fato, porque é costume, por exemplo, no Terreiro de *Mãe N* e na Tenda do Caboclo Tupinambá, do *Senhor T*, muitos de seus médiuns, irem nas sextas-feiras para o terreiro e às segundas-feiras para o centro espírita.

Inclusive na Tenda do Caboclo Tupinambá, um dos mais importantes médiuns do terreiro, é presidente de um dos centros espíritas, todas às vezes que este participa dos rituais ali na Umbanda, particularmente na gira de Baianos, o Baiano chefe sempre fala da questão, que ele também trabalha lá, com seus “irmãos espíritas”.

É válido ressaltar que pelos menos aqui em Dourados, apesar de muitas pessoas dizer serem umbandistas, a grande maioria ainda se considera espírita. E o fazem porque entendem por um lado, que como tudo é possessão, são então todos espíritas. Aos kardecistas, dizem e os chamam de “mesa branca”.

O ser espírita nesse sentido é uma questão discursiva de aceitação, por que na prática, a Umbanda inverte a ordem social vigente enquanto que o kardecismo mantém a mesma estrutura do teatro social.

A diferença aí resulta na presença da prática mágica, da manipulação dos elementos naturais, das oferendas, que não ficam restritas ao espaço sagrado interno do terreiro, mas precisam muitas vezes expandir, ir além. Para tanto, a apropriação de elementos tanto do catolicismo quanto do kardecismo são importantes, mas não significa que a apropriação desses elementos ocorra tal como é apropriado no espaço do catolicismo e do kardecismo.

O diferencial no sentido da liturgia está na sua forma de expansão para o além do espaço sagrado interacional do terreiro. Quando as práticas atingem o limite do espaço público, este precisa ser transformado em sagrado e o processo a meu ver é lento e depende de um espaço simbólico que o terreiro e todo o seu conjunto de expressões tem conquistado.

Locais como a Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, onde a trajetória histórica dos terreiros é muito mais antiga, as práticas litúrgicas já conseguiram a absorção dentro de um conjunto de elementos formadores ou contribuidores da cultura brasileira, como é o caso do ritual da lavagem da escadaria na Igreja de Nosso Senhor do Bonfim em Salvador.

O mesmo já não sucede em Dourados, somente alguns raros casos de exposição no espaço público se fizeram, conforme relata *Débora*:

Mas foi pra Ogum em 94 ou 95. Que fizeram os terreiros de Umbanda e alguns de Candomblé participaram. Foi que fizeram homenagem à Ogum. Que eles consideram como São Jorge. Eles fizeram! Mas, não tem mais. Foi uma festa pública. Foi aqui no ginásio do Água Boa. Foi ali! Se juntaram tudo ali. Foi muita gente. Pra ver como era. Se reuniram todo mundo ali. Depois disso aí, num teve mais. Eles vestiram um Ogum e uma Iansã. Cada dia no encerramento da festa. Cada barraca, que teve umas barracas lá, de comidas típicas. Representando ali. Fez uma sessão cantando, sem baixar espírito. Cada um fez sua homenagem ali. No final da festa.

Nos outros centros em que tive a oportunidade também de levantar informações, todos lembram o mesmo episódio, como sendo o único de expressão pública que as religiosidades afro-brasileiras fizeram em Dourados.

Pelo caráter da festa, de acordo com o relato de *Débora*, a intenção que se verifica é não somente homenagear esses orixás – Ogum e Iansã – mas também mostrar como é a dinâmica litúrgica de cada centro. Mostrar como é a possessão, sem que de fato ela ocorra ali, mas uma representação de como o *continuum* é estabelecido no interior do culto.

Pelo relato, foi uma primeira tentativa de buscar no espaço público uma maior legitimação, além disso, mostrar também que as expressões litúrgicas de Dourados se afinam com as dos grandes centros culturais do país.

Quando *Débora* diz que “*foi muita gente. Pra ver como era*”, sugere desse modo um caráter de curiosidade por parte dos frequentadores do espaço público, que carregam consigo a imagem institucionalizada das expressões dos terreiros, construídas historicamente no campo simbólico como sendo elas expressões do mal, de feitiçaria.

Cabe, portanto, aos terreiros aqui em Dourados, legitimar uma imagem nova que venha a constituir em uma expressão positiva de suas práticas litúrgicas, e nesse caso, parece que a entidade Baiano tem sido o caminho para tal expressão.

É importante dizer, que existe por um outro lado da análise, um caminho de dificuldades construído em que a própria depreciação desses espaços é o obstáculo principal – retornando a questão analisada na disputa de espaço simbólico.

A depreciação dos espaços aparece também nos discursos do senso comum, onde setores religiosos, por exemplo, o catolicismo e o kardecismo, na luta por um espaço simbólico de bens religiosos, constroem empecilhos e estigmas ideológicos à aproximação com as práticas de origem negra, mediante uma distinção generalizada entre o “alto” e o “baixo” espiritismo.

Aqueles centros que, por exemplo, mantém uma *práxis* muito próxima da Umbanda, não são considerados pelo meio kardecista de Dourados, com centros espíritas, estão ainda numa fase de intermédio, dentro do consenso que se tem de “evolução”, cabendo a eles,abolirem definitivamente os resquícios umbandistas.

No caso da Umbanda, uma parte de seu ritual, na busca por uma legitimação, modifica-o “branqueando” e “civilizando” seu espaço sagrado, excluindo tudo o que remete ao “baixo” espiritismo (BROWN, 1985).

Sobre isso, a Tenda dos Orixás - Caboclo Guarani, não usa em seus rituais o atabaque, nem cigarros e muito menos bebidas. O *Senhor V*, chefe do terreiro, diz que sua Umbanda é branca, mística, diferente da Umbanda praticada pelos outros terreiros em Dourados. Ele também reclamou que por causa disso, ficou excluído do grupo de umbandistas.

Nas conversas que tive com outros chefes de terreiros naquela mesma localidade, muitos criticaram a Umbanda da Tenda dos Orixás - Caboclo Guarani, por que dizem que o *Senhor V* nega a presença negra e africana da Umbanda.

Ainda sobre a questão é importante salientar que os espaços, quando constituídos ou destituídos, ressignificados, reelaborados, ampliados ou construídos, fazem parte do processo de constituição dos esquemas representativos a que se percebe fazendo parte dos imaginários dos rituais assim chamados de afro-brasileiros.

Se a representação, conforme entendi e expressei na primeira parte do capítulo é a apresentação de uma ausência, ou daquilo que está ausente, e assim interage no meio social

buscando um espaço simbólico em que a ausência seja explicitada, legitimada, a construção dos espaços, dos terreiros quero dizer, nada mais é do que parte do processo de construção das representações, afinal elas não permeiam somente o simbólico, mais o concreto.

No contexto da Umbanda, que é uma expressão afro-brasileira diferente das outras expressões, como o Candomblé, por exemplo, pela sua historicidade, a própria tem um processo de construção representativa que por um lado se afina com a constituição do território, do patrimônio, mas por outro lado, diverge, visto que surge com uma temporalidade recente em relação aos centros de Candomblé. Isso também não deve invalidar a questão de que ela deva ser vista e analisada enquanto produto do processo representativo ao qual os Candomblés fizeram parte, sobretudo o seu discurso é uma memória viva do processo.

Frente a questão, Maria Lúcia Montes no texto – A Figuras do Sagrado: entre o público e o privado(1998), enfatiza que as religiões afro-brasileiras ao adentrarem o período de modernização da sociedade brasileira que foi anunciado por volta dos anos de 1930, estariam ainda sob o peso da estigmatização e da perseguição.

Para a autora, a Umbanda ao buscar um meio de legitimação, alcançou uma nova forma de desqualificação e, ao mesmo tempo, na criação de um novo tipo de culto, que viria a constituir uma das formas de religiosidade mais populares do Brasil.

Se no campo das representações é possível observar assim, o jogo que se constitui como forma legítima de possuir um espaço seja ele concreto ou simbólico, a Umbanda dessa forma foi mais versátil porque aproximou de segmentos múltiplos da sociedade o que de certa forma lhe garantiu uma dinâmica diferente em relação às outras formas de religiosidades afro-brasileiras.

A Umbanda passa por um período de escolhas, de desiderato, de busca por elementos para compor um imaginário tributário de condições que pudessem superar os estigmas propostos pela situação atual.

Aos poucos, a aproximação com o Kardecismo lhe conferiu uma representação controversa daquela originária da antiga macumba, ligada as práticas bárbaras que relembavam de maneira excludente a presença negra, o resultado dessa aproximação acarretou conforme já disse na “morte branca do feiticeiro negro”.

É importante salientar, ainda segundo a autora, que sob a nova roupagem umbandista, muitas religiões afro-brasileiras, ao se colocarem ao lado do kardecismo, rapidamente ganharam adeptos, sobretudo esse crescimento é visto já nas décadas de 40 e 50, ainda que, as pessoas participassem desses cultos por um lado e por outro, diziam-se ainda católicas ou espíritas.

A partir dos anos 60 e 70 é que na verdade a Umbanda passa a ser distinguida do Kardecismo. Os fatores que nos remetem a entender tal distinção estão ligados ao cerne nacionalista da própria religião que ao apresentar as suas entidades, faz uma ponte ao passado histórico brasileiro, num momento em que a nacionalidade também se faz importante. O caboclo representante do índio brasileiro, o preto-velho o do ex-escravo, são símbolos que mantêm a memória do passado colonial, mas que se apresentam agora não mais envoltos no negativismo em que essas figuras foram nesse passado colonial, pois agora, positivados, apareceram na ordem do panteão dos deuses, como espíritos de luz, que na carnavalização desse espetáculo, colocam-se frente aos homens, como superiores.

Portanto, é muito recente a conquista efetivada no campo social que a Umbanda conseguiu. No caso específico de Dourados, por ser ainda uma cidade nova, cujo desenvolvimento se verifica a partir dos anos de 1950, é fácil analisar o porque das dificuldades que ainda se encontra para a representação dessas expressões como um elemento comum ao meio cultural tanto local quanto nacional.

Alguns terreiros ainda estão em processo de construção de uma representação social que lhes possibilite atingir o espaço público sem o processo do preconceito, da depreciação e desqualificação de seu *continuum*.

A sua interação com o social é dinâmica e multifacetada, é também representativa porque visa apresentar um objeto cujo significado é criá-lo “simbolicamente, fazer com que ele tenha um sentido para quem o representa, passando a fazer parte de seu mundo” (ANDRADE, 1995, p. 1).

Mas a representação só tem sentido quando vista na dinâmica das inter-relações culturais e quando o intercultural é expresso. Logo, a troca dos múltiplos símbolos sociais, remete aos rituais uma nova imagem, gerado no seu interior e também no mundo exterior.

O modelo de representações em que me embasei para analisar os terreiros de Dourados, segue um esquema de estrutura que entendo estar muito próximo do conceito Bourdeliano de *habitus*.

O *habitus* para Bourdieu (1983, p. 17):

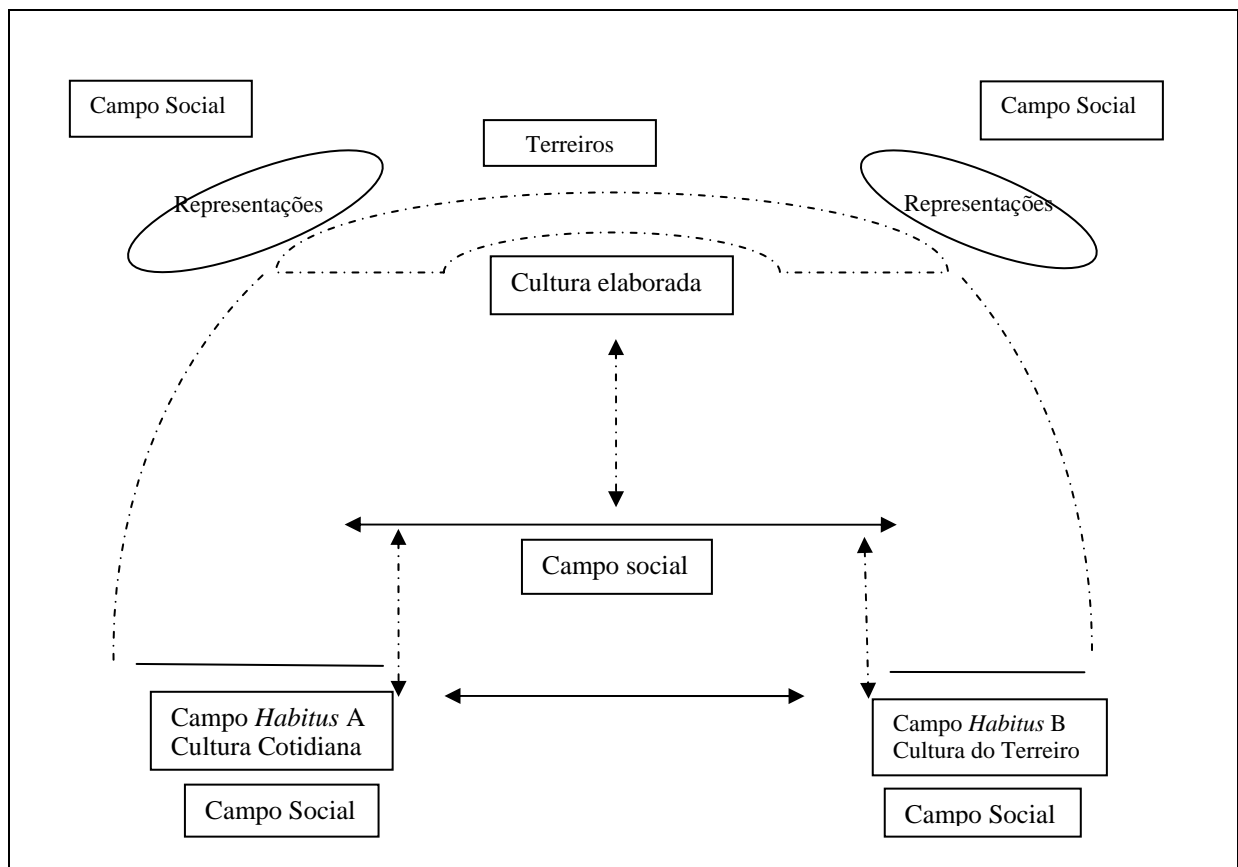
Se apresenta, pois como social e individual: refere-se a um grupo ou uma classe, mas também ao elemento individual: o processo de interiorização implica sempre internalização da objetividade, o que ocorre certamente de forma subjetiva, mas que não pertence exclusivamente ao domínio da individualidade.

Deste modo, a análise de Bourdieu está voltada para enfatizar a importância de se estudar o modelo de estrutura através das instituições de socialização dos indivíduos. O

habitus é, com efeito, um espaço de interação de dominação onde os símbolos se interconectam, inter-relacionam, criando novos sentidos.

Por esse motivo, ele também define o *habitus* como algo que “pressupõe um conjunto de ‘esquemas generativos’ que presidem a escolha; eles se reportam a um sistema de classificação que é, logicamente, anterior à ação” (BOURDIEU, 1983, p. 17).

O *habitus* se sustenta por esses esquemas generativos, de um lado antecede a ação e do outro, origina outros esquemas generativos que irão presidir a apreensão do mundo enquanto conhecimento.



Esquema generativo

Nota: Legenda - As linhas tracejadas representam os processos de ressignificações, de reelaboração dos elementos simbólicos que envolvem a cultura do terreiro e a cultura da cidade;
- As linhas não tracejadas remetem diretamente ao processo que chamamos de interação entre os espaços constituídos pelo campo *Habitus A* e o Campo *Habitus B* e o meio social.

Nesse processo, o conceito que ele emprega para *campo* é o de um “espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir de uma distribuição desigual de um *quantum*²³ social que determina a posição que o agente ocupa em seu meio” (BOURDIEU, 1983, p. 21).

²³ O *quantum*, para Bourdieu, é remetido diretamente ao capital social, enquanto produto das relações de poder entre o que ele considera de dominante e dominado, que é distribuído no meio social de forma desigual.

Quando me refiro a um *campo habitus*, faço referência a um espaço onde existem apreensões de elementos sociais, que se tornarão ações para a quantificação social, para a aquisição de capital social, o qual, depois de ressignificado, gerará ações, discursos, que deverão atender aos interesses dos agentes envolvidos.

Para melhor facilitar a análise, nesse campo teórico, o conjunto de práticas religiosas, símbolos e comportamentos, ideologias, que resumimos no conceito de cultura, aparecem assim, enquanto uma cultura específica dentro dos distintos espaços sociais. Conforme se pode perceber no esquema apresentado acima, falo em *cultura do terreiro, cultura do cotidiano e cultura elaborada*.

Por cultura do terreiro entendo como o conjunto de múltiplos elementos que acompanham o desenvolvimento e a trajetória histórica tanto da Umbanda, num sentido geral, quanto da própria constituição do espaço concreto e simbólico do terreiro em si, enquanto tal.

Já a cultura cotidiana, é referência ao conjunto de múltiplos elementos que fazem parte do universo das pessoas, de maneira geral, que distingue uma cidade, uma região da outra, mas que freqüentam esses espaços chamados de terreiros.

A cultura elaborada é o produto da interação de todo o processo entre os espaços chamados de *campo habitus* A e B, portanto, representantes dessa cultura do terreiro e da cultura cotidiana, que em um determinado espaço, se interagem, interconectam, criando uma nova estrutura, um novo esquema generativo, que chamamos de representação, pois, é lícito, que no processo, suscitem espaços “vazios”, ou ausências, que precisam ser preenchidas com uma imagem, uma representação.

Mas a representação não está ali, somente para preencher a ausência, ela comporta também um desiderato no sentido de satisfazer um objetivo, alcançar um interesse e conquistar um capital social.

De acordo com o contexto que analisamos os terreiros douradenses, entendemos o processo de representação dos centros desse modo, de acordo com o que tenho discutido.

Cheguei ao consenso através dos trabalhos de campo, pelas visitas, pelo acompanhamento de alguns dos seus rituais, o que possibilitou, na análise, identificar a dinâmica das diferentes culturas no processo de representação.

Desse modo, o terreiro se constitui de uma cultura própria, que dentro de seu próprio *campo habitus* se interage, interconecta, com as estruturas que lhe são próprias da Umbanda, fazem parte da própria troca de conhecimentos do meio umbandístico, liga-se com os valores das entidades, dos trabalhos, da composição de seus rituais, lembrando que de uma casa para outra, eles se divergem.

Tal divergência é explicada pela experiência de cada um dos chefes. De onde aprenderam o *continuum* religioso que hoje praticam, das escolhas que fazem no cotidiano, na medida que buscam aprender mais sobre a liturgia que praticam.

Por outro lado, a cultura do terreiro, se dinamiza quando entra em contato com a cultura do cotidiano, trazida pelos fiéis, pelo médium, pelo chefe da casa, enquanto produto da relação que possuem com o mundo cotidiano, da cidade, com o seu espaço privado, profano, particular, fora do terreiro.

No meio social, essa cultura também é dinâmica, altera os valores sociais, morais, se reconstituem com diferentes práticas políticas, educacionais, dependendo do espaço que cada um dos indivíduos/agentes freqüentam.

A interação delas acontece quando o indivíduo/agente, chega no terreiro e ali coloca para a entidade os seus problemas, buscando dessa entidade uma resposta, um caminho para a resolução de seu problema, ou no caso do médium ou do chefe do terreiro, quando estes modificam o ritual, o seu comportamento perante este ou aquele *continuum*.

No campo do discurso, da linguagem, as idéias sobre esta ou aquela cosmologia, também tendem a se modificar na medida em que se aprende uma nova teoria para dar conta de uma explicação ampla acerca dos problemas sociais de um modo geral, que circundam os seus partícipes.

A eficácia da entidade ali naquele momento, está ou acontece na interface da interação entre o *campo habitus A* e o *campo habitus B*, enquanto dois universos diferentes, embora com fronteiras totalmente fluídicas, que inter-relacionam para uma conquista de capital social, pois, o produto desse processo, volta para o meio social.

Então veja, o processo tem início, porque interage com o meio social, é do meio social que parte, dentro de um espaço que já está em constante interatividade, os elementos que irão, no espaço sagrado interacional do terreiro, também interagir entre si, para daí, criar uma estrutura que ao voltar para o meio social, seja eficaz na aquisição de capital social, tanto para o fiel quanto para o conjunto do terreiro.

Quando o processo volta para o meio social, é a cultura elaborada, conforme a minha definição, de parte do processo, porque ainda que entendo a cultura elaborada como uma representação, ela é somente a interface dessa mesma representação, pois, mesmo a cultura elaborada, tem fronteiras fluídicas, e no processo de voltar para o meio social, está diretamente interagindo com o *habitus A* novamente e com o *habitus B* também.

Logo, o processo é fluídico, contínuo e multifacetado. Aberto para todas as faces do social. Não há como descrevê-lo de modo pronto e acabado, pois não tem fim, logo, não há

começo, apenas o meio de interação que é um fim em si mesmo, um fluxo contínuo de ressignificações representativas que se alteram constantemente.

*Dona Aparecida*²⁴, ao falar sobre as entidades dos terreiros de Dourados disse que “*as entidades se impõem. Combinam a pessoa com aquela entidade, mistura. Uma pessoa quieta, a entidade é quieta*”.

Na expressão de *Dona Aparecida*, o que me faz entender é que a entidade age conforme a pessoa que ali está para buscar o seu socorro. O sentido, da interface da representação tem que dar conta de interagir com um conjunto de elementos que o fiel trás e que muitas vezes não está suscetível para mudá-lo.

Está aí, portanto, a dinâmica do processo de diálogo entre as esferas espaciais sociais, onde o desiderato empregado na liturgia é a eficácia na solução de problemas.

Nessa interatividade do terreiro com o meio social, cabe a ele, oferecer entidades com personalidades diferentes para atender também personalidades diferentes, para assim, completar o processo de constituição representativa de sua busca por um capital social.

O espaço do corpo é um limite a ser testado na categoria de mudanças que se instalam a todo o momento, inferindo na liturgia, propiciando a sua mudança. È importante lembrar que os espaços do corpo trazem consigo um espaço adjacente, que comporta uma série de elementos constitutivos que irão ou não agregar mais outros elementos.

A história da *Mãe N* é um exemplo:

Procuram o terreiro da Mãe N, chega gente morrendo, criança com doença de macaco. Trabalho muito com os índios. O índio tem muita oração com os espíritos. A gente troca cultura, troca conhecimento. Eu conheço um tipo de erva, ele conhece outro. A gente se dá muito bem. Já fui pro catequismo da aldeia no Rio de Janeiro. Perto de Angra, tem uma aldeia, no meio da mata, cachoeira, mar. A coisa mais linda!

A interação de que falei acontece dentro do processo de representação e está, no discurso de *Mãe N* muito bem exemplificado. A necessidade de buscar elementos que melhorem a sua liturgia, amplia o seu diálogo com o social.

Quando disse em páginas anteriores que considero a ato de interpretar como uma operação básica da leitura que se vê do real, e é por isso que as coisas são nomeadas, esse processo parte de um outro que é o mediador entre o intérprete-observador e o real.

Mãe N, nesse caso é o intérprete-observador que lança o seu olhar para uma realidade, que é a aldeia, e o produto da interação desse *habitus B* com o *habitus A*, infere diretamente na liturgia da gira de Caboclo que sucede na *práxis* do seu terreiro.

²⁴ Entrevista realizada em 19/09/2005.

O que me faz entender que, depois dela entrar em contato com esse mundo da aldeia indígena, o ritual que se remete a essa expressão, não será mais o mesmo.

No capítulo I, o Imaginário da Magia, descrevi um ritual de Caboclo que acompanhei em seu terreiro. Pelo ritual, é possível observar as relações que fazem parte desse processo.

Ao abrir o primeiro capítulo, disse que o homem religioso busca alcançar o maior espaço já observado que é o céu. Que esse homem – religioso – busca também um contato maior com os deuses, busca imortalizar-se no espaço em que o mesmo habita.

A questão do ponto de vista da cosmologia, passa a existir como cerne ou princípio religioso. Quando estas relações ganham espaço de articulação, onde os imaginários que se constituem podem ser elaborados, reelaborados, ressignificados de várias maneiras, abre múltiplas possibilidades de construção, desconstrução de liturgias, espaços sagrados e *continuum* religioso no seio da interface que é a representação desses terreiros no meio social.

“Não é o que as bruxas fazem, mas o que elas dizem” que realmente importa. Na Obra do Bethencourt (2004) não importava para o tribunal da inquisição o que as mulheres faziam, mas o que elas, naquele momento do seu julgamento diziam.

Portanto, a linguagem veste todas as coisas, sobretudo, também é usada para traduzir a experiência dos indivíduos, dos sujeitos. O produto referente ao processo interconectivo dos terreiros e da cidade, é sempre traduzido em linguagem, que é expressada na história de vida de seus partícipes. Linguagem essa que é censurada, explicitada, encoberta ou descoberta, variando de acordo com as possibilidades impostas ou permitidas pelo espaço público.

Os terreiros e a cidade. Para quem anda pelas ruas de Dourados, não vê nenhuma expressão dessas religiosidades. Mesmo nos bairros, passando em frente desses terreiros, ou a uma loja desses artigos. A fachada física, o espaço concreto, não chama atenção, não choca com a paisagem pública, da cidade. Mas isso não significa que todas essas relações não existam.

Existem, fluidificadas nas múltiplas relações, interconexões, nas interfaces da cidade, que com seu jogo de luzes, lojas, praças, avenidas, sinaleiros, não permite que sejam vistos, sentidos.

Afinal,

Essa realidade não é pouca, pois o que nos desperta é a outra realidade escondida por trás da falta do que tem lugar de representação (...) o real é para além do sonho que temos que procurá-lo no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. (LACAN, 1998).



Imagem 07: Incorporação da Maria do Balaio. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

*“A palha da casa voou,
Meu Deus!
O Que será Baiano?
Eu vou Chamar Maria
Para ela me ajudar”.*

3 OS BAIANOS

Entrada

Até 1930, o Brasil teve sua economia voltada predominantemente para o mercado externo. Com a depressão de 1929, que reduziu muito o nível das trocas entre os países, uma série de conseqüências foi acarretada para a economia brasileira, dentre elas a desarticulação da antiga oligarquia agroexportadora, a qual perde sua supremacia.

Após 1930 o governo de Getúlio Vargas passou a dar a máxima prioridade ao desenvolvimento do mercado interno, ao crescimento interno da economia, adotando uma estratégia em que a industrialização aparece como instrumento para tornar a economia nacional o menos dependente possível do mercado mundial (SINGER, 1984).

Para que a política fosse viabilizada de fato, era necessário abrir as regiões semi-isoladas que vivia em economia de subsistência e integrá-las na divisão inter-regional do trabalho, o que significava ao mesmo tempo, ampliar o mercado para o capital industrial.

A política varguista permitiu que ao longo das primeiras décadas do século XX, criasse no Brasil centros industriais que ocupassem a posição de tributários dessas regiões interioranas e isoladas da economia nacional, isso era uma forma de integrar às regiões a esses centros por excelência, como São Paulo, que passa por um processo de urbanização e criação de pólos industriais.

Assim no contexto de desenvolvimento urbanístico e industrial do Brasil, é entre as décadas de 1950 e 1960 que a Umbanda se firma em São Paulo (MONTES, 1998), a capital se transforma no alvo de um grande fluxo migratório, tornando-a uma das maiores metrópoles. Várias frentes desse fluxo migratório se fazem presentes, em especial os Nordestinos, que vêm para trabalhar na construção civil (SANTOS, 1996), na indústria automobilística, ocupando os vários postos de trabalho não qualificado.

Por essa trajetória, o nordestino passou a constituir um imaginário ligado ao trabalho duro, à pobreza, ao analfabetismo, à periferia, quem leva um vida precária:

Assim como o oriental é indiscriminadamente rotulado de *japonês*, o nordestino é o *baiano*. Na vida cotidiana da cidade se percebe o caráter negativo dessa designação: “isso é coisa de baiano”, “que baianada você fez” (SOUZA apud PRANDI, 2001, p.308).

Sendo pejorativamente chamado de baiano, como alguém que só faz coisas erradas passou por isso a ser marginalizado nesse novo meio social que se constituía no momento.

No mesmo período, da década de 1950, a Umbanda deixa de ser perseguida e à medida que suas raízes foram sendo difundidas pelas regiões do Brasil, e uma série de transformações passa a ocorrer nos segmentos político, econômico e social, ela passa a absorver em seus cultos novos elementos, sobretudo os personagens em que sua presença se constituiu na composição de uma nova entidade: os Baianos.

A Umbanda, caracterizada por cultuar figuras nacionais associadas à marginalidade, à condição subalterna das classes populares, sobretudo, se comparadas com a categoria branca e elitizada, nesse momento de transformações, passa a agregar mais um componente para versatilizar o seu *continuum* no espaço sagrado e público.

O nordestino é o “subalterno” dessa nova metrópole, o tipo social “inferiorizado”, “atrasado”, mas por outro lado, também símbolo de luta e resistência, logo, na carnavalização que a Umbanda faz do teatro social vigente, o Baiano passa a ser o representante da força do fragilizado, aquele que pela sua trajetória de vida desenvolveu o caráter da bravura, ao mesmo tempo irreverente, tornando-se uma das principais entidades dos terreiros de São Paulo.

Desse modo, a entidade Baiano simboliza esse nordestino, desterritorializado de seu ambiente, sobretudo o ambiente rural em que vivia no nordeste e que agora passa a viver no meio urbano, industrializado, tendo que enfrentar uma nova realidade, um conjunto de relações sociais que lhe é de primeira vista totalmente alheia a sua realidade.

É necessário então a ressignificação das antigas práticas, a superação dos obstáculos oferecidos pela sociedade industrial para, garantir a sua sobrevivência no novo mundo.

É nesse contexto que os novos personagens na Umbanda aparecem em seus cultos, construindo um novo espaço sagrado, uma nova liturgia.

A história das entidades nos terreiros douradenses está fortemente ligada, como a história de São Paulo, do processo migratório, sobretudo nordestino. A região também recebeu várias frentes de colonização: mineiros, paulistas, sulistas e nordestinos - cabendo a estes a ocupação do espaço mais inferior que havia no teatro social aqui constituído.

O desenvolvimento de Dourados²⁵ se verifica ligado com a política varguista de integrar os grandes centros econômicos do Brasil às regiões mais afastadas, e nesse sentido a criação de colônias agrícolas, era na prática a realização dessa política.

²⁵ Sobre a história de Dourados e Mato Grosso do Sul, Cf. CAMPOS, Fausto V. **Retrato de Mato Grosso**. São Paulo. 1960; RICARDO, Cassiano. **Marcha para Oeste**. 4 ed. Rio de Janeiro. José Olympio. Edusp. 1970; GRESSLER, L. A.; SWENSSON, L. J. **Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul**: destaque especial para o Município de Dourados. [Dourados], 1988; QUEIROZ, Paulo R. Cimo. **Uma Ferrovia entre dois mundos**: A. E. F. Noroeste do Brasil na primeira metade do Século 20. Bauru, SP: EDUSC, 2005; OLIVEIRA, Benícia Couto de. **A política de colonização do estado novo em Mato Grosso (1937-1945)**. 1999. Dissertação (Mestrado em História) UNESP/Assis.

Dourados receberá um cuidado especial devido as suas fronteiras com o Paraguai. Logo, a criação das colônias agrícolas pela política varguista passa a atender uma outra necessidade: diminuir as tensões sociais que haviam nos grandes centros devido ao êxodo rural, e também melhor guarnecer as fronteiras, devido a “política coronelista” representada pela Companhia Erva Mate Laranjeira, presente na região.

Nasce dessa maneira a Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND, que absorveu grande fluxo migratório nordestino, que vindos de São Paulo, buscavam melhores condições de vida, ancorados pelo cerne de esperança, presentes nos discursos de Getúlio Vargas.

O migrante, nordestino, mediante as condições de solidão, a sensação de desespacialização, desterritorialização e a falta de referências vividas por ele que estabelecem nesse espaço são constantes, assim, passam a assumir a responsabilidade de construir neste espaço, a cidade, um processo de identificação garantindo sua inserção social (SILVA, 2000).

No que se refere a Umbanda, essa nova entidade, contribui para a ampliação de seu teatro social, de seu processo representativo enquanto um trunfo versátil para dar conta das novas exigências impostas pelo social, como no dizer de Ordep Serra (2001, 316):

Mais do que qualquer outra entidade do panteão, o baiano alia-se a orientação de conduta à manipulação do mundo. Por isso tem prestígio junto às classes médias e aos segmentos populares, pois ajusta-se tanto ao estilo sério, manso, sóbrio, quanto zombeteiro, arreadio, valente [...] Enfim, entre o terapeuta moderno e o xamã tribal, essa entidade espiritual, como um camaleão, representa de fato um triunfo versátil da Umbanda.

Assim, se o nordestino por suas qualidades de teimoso, alegre, foi importante para a implantação de uma política que necessitava justamente de qualidades *vis* para desbravar as áreas ainda pouco povoadas do interior do Brasil, muito se pode aproveitar da entidade, nos terreiros, uma vez que as qualidades contribuíram para ampliar a atuação da Umbanda no cenário nacional.

Mas o sucesso dos novos personagens não está somente limitado a Umbanda, mas aparece também em outras expressões afro-brasileiras.

Alguns estudos como da Patrícia Ricardo de Souza e Reginaldo Prandi (org.) (2001), sobre a encantaria de Mina em São Paulo, que recupera a história do Tambor de Minas, religião afro-brasileira nascida no Maranhão, também mostram que em sua prática litúrgica existe a presença de uma entidade chamada Baiano.

As entidades que são conhecidas como Caboclo Baiano, mas não se reconhecem como originários do estado da Bahia, mas de uma baía encantada, no sentido geográfico do

termo, porém, segundo esse estudo eles se apresentam com características muito próximas dos Baianos da Umbanda, pois são brincalhões e muito falantes, se mostram sensuais e sedutores.

Quando os autores (PRANDI; SOUZA, 2001) recuperam a genealogia de algumas famílias dessa falange de encantados, eles observam que alguns desses personagens também aparecem na Umbanda, como é o caso do Mané Baiano, que segundo os autores foi o encantado do falecido Manoel de Poli que havia sido iniciado na Mina e que depois passou a tocar Umbanda; o seu Mané Baiano tinha uma postura bem umbandista, se distinguia apenas por não comer em terra.

Silvino, que hoje desce na Casa de Tóia Jarina, um dos primeiros terreiros fundados em São Paulo, é um encantado que tem origem na Umbanda, e é famoso na Mina por possuir uma postura de Caboclo da Umbanda.

Corisco é, ainda segundo a autora, um Baiano que aparece no Tambor-de-mina, na Umbanda e no Candomblé de Caboclo e entre os mestres da Jurema.

Rita de Cássia é uma baiana encantada que desce também na casa de Mina, mas que é de origem Umbandista.

Maria do Balaio, muito famosa no Tambor-de-Mina, mas sua procedência é da Umbanda, inclusive na Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, uma das Baianas que ali trabalha, sobretudo com feitiços para o amor é nomeada por ela mesma de Maria do Balaio.

Essas equivalências e origens presentes entre as entidades são importantes por que mostra a dinâmica que prevalece entre as religiosidades de origem africana.

Os autores Prandi e Souza (2001) o Tambor-de-Mina vem se reproduzindo no Rio de Janeiro e em São Paulo através do processo migratório. Os primeiros terreiros dessa expressão aparecem já em São Paulo a partir de 1970.

O importante a frisar nessa questão é que as entidades ao palmilharem de um lugar a outro, ganharam espaço na constituição de uma outra forma de expressão das religiosidades afro-brasileiras.

O princípio constitutivo de sua personalidade traduzido pelo caráter de teimoso, alegre, falante, se manteve nessa nova roupagem chamada Encantaria de Mina.

O sucesso dos personagens nos terreiros se explica pelo fato de que eles realizam um tipo de trabalho que entidades como Caboclos e Pretos-Velhos não realizam.

De um modo geral os Baianos são tidos como pessoas alegres e teimosas. Os freqüentadores do culto de Umbanda e em especial dessa gira, afirmam que são bons no feitiço porque mesclam características da esquerda e da direita, como se fossem “exús transfigurados em anjos de luz” (SOUZA, 2001, p.309).

Sá Júnior (2005), se refere a esse caráter associado ao exú como sendo uma característica *trickster* dos Baianos, ou seja, brincalhão, zombeteiro e que se coloca na fronteira entre o bem e o mal. Para o autor, o Baiano também é associado ao malandro da Bahia, mas também ao cangaço.

O Baiano nesse sentido assumiu na Umbanda o papel do negro ou o mulato das cidades litorâneas da Bahia, passando a constituir o produto da força desses dois locais, como sugere um dos pontos cantados nas giras:

*Bahia oh! África
Vem cá,
Vem nos ajudar.
Força baiana
Força africana,
Força divina,
Vem cá, vem cá..*

Pelo ponto cantado nas giras, essa entidade assume essa dupla originalidade, ou seja, a africana e a baiana. Mas a sua associação por outro lado com a cultura nordestina de um modo geral, o aproxima do Boiadeiro, o trabalhador rural que lida com o gado que também foi apropriado pela Umbanda enquanto entidade, desse modo, enquanto o Boiadeiro é assimilado dentro de uma mestiçagem ao mundo do caboclo indígena, o Baiano é assimilado ao mundo do negro africano. Enquanto que o Boiadeiro se comporta de forma sisuda, o Baiano é alegre, festivo, malandro (SOUZA, 2001).

O Baiano também tem a fama de grande feiticeiro, de grande “macumbeiro”, porque a sua capacidade para desmanchar as demandas é muito grande, conforme o ponto cantado:

*Eu quero ver o Baiano vim da Aruanda,
Trabalhando na Umbanda,
Pra a demanda não vencer*

As demandas são traduzidas como aquelas temidas magias maléficas, por isso esses Baianos atuam às vezes também na prática da quimbanda. O que remete a um caráter duplo, de trabalho voltado para a *direita e esquerda*.

Essa dualidade – de direita e esquerda – presente nos rituais se explica porque encontram entidades que trabalham na confecção de feitiços, quebrando o coco, desfazendo as demandas e daí a sua ligação com a quimbanda, a macumba (*esquerda*) e, entidades que atuam mais na área dos conselhos, dando passes e conversando com as pessoas que os procuram (*direita*).

O mais importante a dizer sobre essas entidades é que elas trazem como característica a capacidade de uma forte identidade e adaptabilidade, seja com a cidade, o terreiro, por isso, os seus rituais podem de uma casa para a outra, divergirem. Como tem acontecido em Dourados.

Ele é da Bahia
Esse baiano vale ouro
Se ele é da Bahia
Só vem de chapéu de couro.

Os Baianos se pintam de Dourado(s)

Última sexta-feira do mês, Dona Josefina²⁶ se prepara para o dia mais importante da semana - é dia de terreiro, *quebrar um coco, pedir um auxílio para as entidades*.

Em todos os cantos, em todas as esquinas da cidade é possível contemplar várias igrejas, de todas as placas, de todos os credos, mas é somente nos terreiros que dona Josefina obtém a realização de seus desejos. É ali, que consegue por em prática a sua fé e alcançar a resolução de seus problemas.

Dona Josefina é uma senhora de meia idade, trabalha no comércio da cidade durante o dia e a noite estuda, prepara-se para o vestibular, seu sonho: ser advogada. Só falta na escola quando é dia de terreiro.

Sua rotina cotidiana é sempre a mesma. No dia de terreiro, prepara-se espiritualmente, tomando banhos de rosas, acendendo velas, organizando suas coisas para a hora de seguir para o terreiro.

É lá pelas 19h30 que sai de sua casa, seguindo para o trabalho do dia. Já é noite, a lua está brilhante, iluminando o caminho das ruas escurecidas pelas árvores, evitando o tropeço nos buracos do caminho. Nas calçadas é possível observar pessoas tomando tereré²⁷, senhoras em suas casas ao término da faxina. Ao longe, no centro da cidade, as buzinas de carro, o som alto da festa que inicia, o alerta que o fim da semana já chegou.

Em uma sacola, os ingredientes: coco, mel, rosas, moedas e velas, o necessário para que o médium possa efetuar o trabalho com sucesso oferecendo à entidade o suficiente para que os problemas sejam solucionados.

O terreiro onde frequenta dona Josefina fica numa região periférica de Dourados. Um bairro antigo onde está localizada a Tenda do Caboclo Tupinambá, o lugar frequentado por dona Josefina. É um local simples, localizado na frente da casa do próprio chefe do terreiro, o *Senhor T.*

²⁶ Dona Josefina é um personagem fictício utilizado apenas para ilustrar essa descrição etnográfica, já que parte das informações que apresentei, obtive em conversas informais com uma das frequentadoras dessa tenda de Umbanda.

²⁷ Bebida típica da cidade cuja origem é paraguaia, devido a proximidade da cidade com o país vizinho. Trata-se uma bebida que usa a erva (*ilex paraguayensis*), com a água gelada.

Logo na entrada, no portão, está localizada a casa das almas, uma palhoça onde na parte de dentro coloca-se um copo com água e uma vela branca. Segundo o que se explica a água é para saciar a sede e a vela para iluminar o caminho das almas que vagam.



Imagem 08: Casa das Almas.Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

À esquerda, ao lado da casa das almas, tem a casa de Exú, o guardião do lugar, uma das entidades importante da Umbanda, pois é tido com mensageiro e destruidor de demandas – trabalho feito para o mal.

O salão onde realizam as reuniões é bem simples. Consta de uma meia água apenas, dividida em duas partes por uma mureta e uma cortina. A primeira parte não possui nenhum tipo de decoração apenas bancos de madeira para acomodar os fiéis, um desenho de umas espadas cruzadas acima da porta de entrada, dentro de uma estrela de cinco pontas. Em uma das paredes o certificado de incluso na Federação dos Cultos Afro-Brasileiros e Ameríndios do MS – FECAMS, com data de filiação, que no caso da Tenda do Caboclo Tupinambá é 1989.

A segunda parte do salão é o “lugar santo”, tal como o Santuário de Jerusalém, por onde as entidades chegam ao terreiro, é onde ficam os médiuns e os altares com as representações ou imagens cultuadas dos santos da casa. Esta parte é separada de todo o resto

pelas cortinas que, só depois da chegada das entidades, é que são abertas simbolicamente dizendo que os demais podem se achegar próximo das entidades. Esta separação, cuja imagem já apresentada no início antes do capítulo I, representa muito bem a separação que há entre o lugar santo e onde ficam as pessoas.

Neste lugar “santo” há um altar ao fundo subdividido em três partes. A mais alta com a imagem de Jesus Cristo. O segundo mais alto com outros santos, indo de São Jorge, São Lázaro até os orixás (imagem 06). E o último, já localizado no chão, onde em uma parte de terra, estão assentados os Caboclos da casa, tendo o centro deste assentamento a figura do Caboclo Tupinambá, a entidade responsável pela casa.

Há ainda ao lado deste altar, um outro destinado aos Preto-Velhos e, bem no canto do salão, um específico à Iemanjá, com água e rosas, oferendas que a agradam, bem como algumas moedas, certamente depositada como uma espécie de ex-voto, se é que é possível o uso desta terminologia para um caso destes.



Imagem 09: Assentamento dos Caboclos. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Ao fundo deste altar há duas pequenas salas, uma de cada lado. Nas salas encontram-se também altares onde estão assentadas outras entidades, tais como: o Zé Pilintra, onde é costume colocarem um cálice de pinga como oferenda, mais imagens de Jesus Cristo e uma Bíblia. Estas salas também são utilizadas para guardarem velas, vestimentas das entidades e

também servem como um vestuário para os médiuns, em especial as mulheres que utilizam vários tipos de trajes que certamente não se sentem à vontade arrumando-se na frente dos fiéis.



Imagem 10: Altar de Preto-velho. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.



Imagem 11: Iemanjá. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

O ritual de um terreiro de Umbanda em Dourados, com base nos que visitei em um ano e meio aproximadamente, difere-se de um terreiro para outro, mas há uma série de semelhanças que merecem ser observadas. Com exceção dos terreiros de Candomblé, todos os

terreiros de Umbanda iniciam seus trabalhos invocando as entidades mais conhecidas, ou seja, os Caboclos.

Após o trabalho com os Caboclos, geralmente há um pequeno intervalo para descanso dos médiuns e depois, ao retornarem os trabalhos, são os Baianos que recebem licença para trabalharem.

Em primeiro lugar, os trabalhos do dia são abertos, agradecendo a Deus e a Nossa Senhora, e principalmente a entidade responsável pela casa. Geralmente os agradecimentos são feitos em parte recitando-se uma prece, uma oração e em parte cantando músicas que são chamadas de “pontos”, pois resultam em pequenas estrofes. Os pontos servem para louvar a entidade, os orixás bem como para invocá-los, no momento certo em que chegará ao terreiro.

Na página que antecede o capítulo I, apresentamos abaixo da imagem das cortinas um pequeno ponto que é cantado quando se abre a “gira”. A gira é entendida como o ritual específico de cada entidade, que obedece a certo esquema de cantorias, agradecimentos e vestimentas. O nome gira pelo que é sabido advém de que muitas entidades chegam aos terreiros girando, uma característica muito peculiar, por exemplo, entre os Caboclos, que já não acontece entre os Baianos e Preto-Velhos.

O termo “terreiro” que utilizo, é um termo comum nos centros de Umbanda usados pelos próprios fiéis que significa o lugar onde ocorrem os encontros. Adotei este termo pelo fato de compartilhar mais da natureza popular da religião e de evidenciar o sentido histórico que estas religiosidades possuem dentro do teatro social. Há, porém entre os fiéis, aqueles que, mais ligados ao Kardecismo ao referir-se a esses terreiros o fazem chamando-os de centros de Umbanda.

Nesse sentido cantar:

*Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora.
Eu abro a nossa gira sambolê pemba de Angola.
Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora.
Eu abro a nossa gira sambolê pemba de Angola.
Estão abertos os nossos trabalhos e nós pedimos a proteção
A Deus pai todo poderoso e a Virgem da Conceição.*

Significa que os trabalhos daquele dia estão abertos. Aquela cortina que separa os dois compartimentos do salão, ou seja, o “lugar santo” é aberto nesse momento, colocando os fiéis em contato com o oráculo aberto em que descerá do além as entidades.

Com o som do batoque começam a chegar uma a uma das entidades que vão trabalhar incorporando nos médiuns da casa já preparados.

Sabe-se que um médium está incorporado porque há uma série de manifestações físicas que torna possível a identificação:



Imagem 12: Processo de incorporação. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

- a) balançam os ombros;
- b) às vezes saltam;
- c) retorcem o corpo;
- d) gritam muitas vezes;
- e) rodopiam;
- f) ajoelham perante o altar;
- g) proferem frases a respeito de algum santo.

Cada entidade possui características específicas, como o tipo de roupa que ela usa, a bebida que toma, a linguagem falada e também os pontos que são cantados.

Como é sexta-feira, é dia de “gira de Baiano”, o ritual deste modo, obedece à mesma rotina, após a “gira dos Caboclos”, inicia a segunda gira, que neste caso é dos Baianos.

Entoam-se alguns pontos como estes:

*Bahia terra de dois é terra de dois irmãos
Governador da Bahia é São Cosme e Damião.*

*A Bahia é boa todo mundo acha
É cidade alta
É cidade baixa.*

*O galo cantou é de madrugada
Está na hora de chamar a baianada.*

*Ei, balança porteira velha
Porteira já balançou
Balança porteira velha
Que o baiano já chegou.*

E os baianos chegam ao recinto.

Eles são um povo alegre e muito conversador. Parece o bando de Lampião chegando. Bebem pinga e fumam cigarro, alguns de palha, sentam no chão, cumprimentam a todos os presentes sempre com a mesma expressão:

— *Salve tu mais eu!*

Alguns gostam de acrescentar o “cabra de peste”:

— *Salve tu mais eu cabra da peste!*

Ou ainda,

— *Salve a Bahia!*

E também,

— *Salve tua banda!*

As entidades também gostam de exibir suas vestimentas, como chapéu de couro, lenço no pescoço, chinela de couro, facão na cinta.

E é deste modo que, preparados para a caridade, para destruir as demandas, sem demora convidam os interessados:

— *Quem qué falá com os baianos que se achegue!*

Dona Josefina, com seus ingredientes não demora em ser atendida. Depois de longa conversa, desabafos e conselhos pronunciados por umas das entidades, iniciam os preparativos para a solução de seu problema.

Risca-se no chão um desenho com coqueiros, estrelas, uma grande cruz e disponibilizam-se as velas sobre as estrelas.

No centro do desenho, um prato com velas, moedas e rosas brancas, dona Josefina com seus pés sobre o desenho dos coqueiros toma um passe²⁸, tem seus braços embebidos em cachaça para uma espécie de limpeza, e por meio de uma série de orações invocadas, busca-se livrar do mal o sujeito ali presente.

Ao dissipar no catimbó e amarrar com cipó (oração utilizada para livrar o sujeito do mal que lhe cerca), o coco é quebrado e dona Josefina já pode então contar com a proteção requerida.

Ao término de todo o ritual da noite, é hora de fechar os trabalhos, agradecer a Deus e a Nossa Senhora pela permissão dada à vinda das entidades, pela caridade prestada e pela oportunidade de ajudar àqueles que de uma ou de outra forma necessitam.

É cantando, do mesmo modo com que se abriu a gira, que agora, deve esta ser fechada:

*Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora
Eu fecho a nossa gira sambolê pemba de Angola.
Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora
Eu fecho a nossa gira sambolê pemba de Angola.
Estão fechados os nossos trabalhos e nós pedimos a proteção
A Deus pai todo poderoso e a Virgem da Conceição.*

²⁸ O passe é uma expressão utilizada pelos Kardecistas e refere-se necessariamente a uma espécie de benzimento, onde o médium ao passar a mão pelo corpo do fiel, por assim dizer, elimina suas cargas negativas, como se fosse uma espécie de terapia. Nos terreiros de Umbanda isso também acontece, e é explicado pelo processo de aproximação da mesma com o Kardecismo no decorrer do processo histórico. O diferencial entre o passe Kardecista e o Umbandista, pelo menos aqui em Dourados, é que na Umbanda é comum o uso do “descarrego”, ou seja, uma solução à base de álcool e ervas que tem função curativa. Observa-se também o uso de estalos nas pontas dos dedos enquanto realiza o passe no fiel, isso garante uma boa imantação energética ou pelo menos um bom descarrego das cargas ruins. No Candomblé, devido à presença das entidades de Umbanda chamadas de catiço, também há o uso do passe, porém em alguns candomblés como os do tipo Angola Cassandi, existente na cidade, não é permitido o uso do descarrego, uma vez que quem realiza esse ritual são filhos ou pais-de-santo que não podem ter contato com este tipo de solução, muito menos usá-la na cabeça, como ocorre na Umbanda.



Imagem 13: Fechamento das cortinas. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Ritual terminado, já passa da meia noite, as cortinas são neste momento também fechadas, indicando que os fiéis não têm mais acesso às entidades, pois estas já voltaram para a Aruanda - lugar onde residem quando não estão no terreiro.

Os fiéis vão embora, enquanto que os médiuns da casa finalizam o ritual com orações de agradecimentos encerrando o trabalho do dia:

— *Damos por encerrada a nossa humilde gira de hoje.*

Conta, a própria dona Josefina, que passou a ir ao terreiro quando não mais conseguia resolver seus problemas cotidianos. Estava apaixonada por certo rapaz e não havia meio de aproximar-se dele, foi então que pediu ajuda a um Baiano e assim foi atendida. Está ela com o rapaz já faz mais de sete anos, e depois disso, qualquer problema que tem *é quebrando coco que se resolve.*

A história de dona Josefina é uma descrição de gira de Baiano, comum nos terreiros de Dourados. Esses rituais são muito freqüentados entre os terreiros de Umbanda e também de Candomblé. São caracterizados pelos seus freqüentadores como sendo alegres, divertidos,

e suas entidades são famosas por que se comparadas aos Caboclos elas permitem que o partícipe se aproxime mais da entidade.

Como já foi dito, é um ritual aberto e dinâmico, que apresenta como diferencial a realização do feitiço – que nesse sentido tem que ser entendido enquanto magia que é utilizada para o bem. Mas que também é uma característica individual como no dizer de Evans-Pritchard: “Toda la magia es propiedad privada de cada individuo” (p. 396).

É com base nas observações desses rituais e também de acordo com algumas entrevistas, que vou apresentar uma tentativa de historicizar essas práticas, contextualizando com outras análises já apresentadas por nós em capítulos anteriores.

Pretendo priorizar a exposição dos elementos que envolvem a constituição desse ritual, sua relação com a cidade e ao longo da própria história sem precisar voltar a discutir o que entendo por imaginário e representações, sendo que já o fiz nesses capítulos anteriores.

A própria descrição que realizei da participação da dona Josefina nos permite identificar muitos símbolos de identidade das entidades para com a Bahia, o que remonta a análise que apresentei na introdução desse capítulo, que é a referência que os personagens fazem com a Bahia, com o nordeste.

O uso do coco, as expressões, sobretudo porque são faladas com o sotaque nordestino, bem arrastado, dificultando inclusive o entendimento para algumas pessoas.

Os próprios pontos que são cantados também estão sempre voltados para a Bahia e a África, falam também das qualidades desses Baianos.

Uma outra característica que também apresentei nessa descrição é o feitiço que é realizado ali, no ato do ritual, na verdade, esse feitiço é o próprio ritual, diríamos inclusive, no que se refere à Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, esse feitiço é o ponto clímax da gira de Baiano que ali acontece.

Digo isso, por que nos outros terreiros em que visitei, as giras de Baiano dali, não apresentam as características da quebra de coco. Um exemplo é o Ilê de Togoginã, em que no ritual (descrição no capítulo 1), o feitiço elaborado pelo Baiano, é remetido como obrigação ao pai-de-santo, que aplica em forma de *ebó*. Esse *ebó*, não deixa de ser também um feitiço, uma magia, mas não se refere a gira de Baiano, porque esta não apresenta uma independência em relação ao ritual do Candomblé, ao contrário, submete-se à sua liturgia – de culto aos orixás.

Na Umbanda, os rituais parecem acontecer de maneira independente da liturgia da Umbanda, mas na verdade a própria liturgia umbandista se apresenta fragmentada nessas giras, em que cada um dos rituais se constitui independente um do outro.

Embora haja a observação dessa característica, nos outros centros de Umbanda que tenho visitado, como a Tenda de Umbanda Cabocla Jandira, a gira de Baiano que ali acontece, não apresenta esse clímax marcante da quebra do coco.

A liturgia desse terreiro se afina com a de muitos outros da cidade. Inicia sempre com os Caboclos, depois, tocam para os Baianos. Mas o ritual dos Baianos nessa Tenda é muito mais simples, se comparada à Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, pois não se risca ponto nenhum no chão, a entidade chefe, a Baiana chamada de Maria, atende as pessoas em um lugar reservado, com uma vela acesa, posta no chão em meio às suas pernas, e mantém o seu cigarro de palha constantemente aceso, enquanto beberica pequenos goles de cachaça. O seu atendimento é voltado para dar conselhos para as pessoas, quando muito, um feitiço é mandado fazer, mas nesse caso, é a pessoa quem deve fazer, num outro espaço de sua escolha.

Na tenda da Maria Boiadeira, também não encontrei a quebra do coco, ao contrário, o feitiço que se estabelece em seu ritual é muito voltado para o uso da Pólvora, queimar a pólvora em torno da pessoa, ou próxima dela, constitui no clímax do feitiço da gira de Baiano ali, que pela sugestão de nossa observação, tem mais características com a gira de Boiadeiro, que não é estranha entre os terreiros de Dourados.

No Ilê da *Mãe Delma Karoeleji*, a gira de Baianos obedece às mesmas características observadas no Ilê de Togoginã.

Na Tenda de Umbanda da Cabocla Jurema, da *Dona Moura*, por ela tocar Umbanda nos fundos de sua casa, a gira de Baianos ali não acontece. O motivo é que ela toca somente para alguns poucos familiares e amigos e vizinhos, e segundo o que ela disse, sua missão é trabalhar somente com os Caboclos, por que são espíritos de luz e não fazem feitiços. As suas reuniões acontecem todas as quartas-feiras ao meio-dia.

Na Tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro o trabalho com Baianos ali também não segue os padrões da Casa do *Senhor T. Mãe N* trabalha muito com Pólvora e quase todos os feitiços ou magias que ela usa nas suas giras, são realizadas com esse material. É uma das Tendas mais antigas de Dourados, hoje seu funcionamento é bem pequeno e ela dá mais ênfase a gira de Caboclos, devido boa parte de seus partícipes serem indígenas.

O Ilê do Oxóssi, atualmente só trabalha com búzios e não mais toca Candomblé. E a Casa de Oxumaré, pelo que a *Mãe D* me disse, não cultua catiço, estando muito próximo de um Candomblé de Ketu.

O Candomblé do *Jack de Ogum*, que segundo me informou, é um Candomblé de Ketu, mas que trabalha com uma entidade que é um encantado chamado Seu Martín, que apresenta características muito parecidas com o Baiano, que também se assemelha com um

Preto-Velho. Fica sentado, apresenta-se como uma entidade já idosa, o sotaque de sua linguagem ora se aproxima a de um Preto-Velho, ora se aproxima ao de um Baiano. Tem um linguajar despojado, é alegre e irreverente, toma vinho, usa chapéu de palha, e adora indicar feitiço.

Na Tenda de Umbanda Zé Baiano, o ritual de Baiano ali é bem freqüentado, mas a gira possui uma dinâmica também diferente. Ali as entidades permanecem sempre fornecendo conselhos aos seus consultantes. Os feitiços que possivelmente forem requisitados seguirão a mesmo padrão de outros centros, ficando a cargo da pessoa a sua resolução.

O mesmo observei na Tenda de Umbanda Serra Negra, Reino de Doíá, e no Terreiro da *Neti*.

No Terreiro da *Neti*, a composição de seu ritual tem uma aproximação com a dinâmica do ritual da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, que é a presença do Zé Pilintra, entidade que faz parte da gira de Exú, mas que nesses lugares ele aparece na gira de Baiano. Nos outros centros, não foi possível a observação da presença dessa entidade nos rituais de Baiano, mas por outro lado, se não tinha a figura do Zé Pilintra, tinha um Baiano que assumia a sua função na gira.

O Ilê de *Seu Catulemá*, que segundo ele, toca para Baiano também, não nos foi possível observar por que durante a fase de levantamento das informações, ele estava com sua casa fechada, atendendo somente para búzios. Mas, ele tem o hábito de participar de outros centros, principalmente da Tenda de Caboclo Tupinambá, incorporando suas entidades de vez em quando.

Na Tenda dos Orixás – Caboclo Guarani, segundo o *Senhor V* disse que não toca para Baiano.

Dos poucos terreiros que visitei, a maioria trabalha com os Baianos. Apesar de algumas diferenças observadas, o *continuum* dessas giras remonta sempre ao mesmo padrão. O passado ligado com a Bahia, a composição nordestina, o uso do chapéu de couro, o uso da pinga, da cachaça, da batida de coco, ou do coco curtido na pinga. As cores das velas são amarelas, suas roupas também apresentam essas cores ou são brancas com lenços amarelos ou vermelhos. Nas guias que usam, sempre há um coco pendurado.

Apresentam de maneira bem despojada e quando falam de seu passado, remontam a uma vivência localizada no nordeste, na Bahia. Apesar de serem chamados de Baianos, essas entidades quando falam de suas vidas passadas, necessariamente não remetem a essa região – no sentido geográfico do termo – para muitos, a Bahia é apenas um símbolo de uma região maior, que é o nordeste.

Alguns se apresentam como antigos matadores, outros como pessoas simples. A história de Baiano mais famosa que tem por esses terreiros é a do Antônio Sabino também conhecido como Antônio Baiano. A sua história inclusive também foi recuperada por Sá Júnior (2005), e não é difícil que outros pesquisadores a façam, pois seu Antônio Baiano sempre conta essa mesma história nas giras da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.



Imagem 14: Antônio Baiano. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Esta entidade, uma das mais conhecidas por entre as tendas de Umbanda da cidade, diz que antes de morrer, morava no nordeste e fazia parte do bando de Lampião. Segundo o que me contou em uma rápida conversa quando fazia estas imagens, era responsável por fazer a comida do bando de Lampião em suas viagens pelas cidades do nordeste. Diz já ter matado muita gente e hoje se arrepende do que fizera, é por isso que vem para o mundo dos vivos ajudá-los com o que eles necessitam.

Durante os meses em que visitei essa tenda, todas as pessoas que chegavam ao terreiro e que com ele iam falar, podia-se observá-lo contando a mesma história.

Fatos como estes acontecem também com outras entidades, quando não repetem suas histórias, repetem suas orações, relembram em voz alta o seu passado ou fazem questão de mostrar seus apetrechos de luta contra o mal, o objetivo de ali estarem.

Note a composição dos elementos da roupa do Baiano Antônio Sabino: o chapéu de couro, as guias feitas de coco, o facão na cinta, charuto que ele gosta de fumar algumas vezes, intercalando com cigarro de palha, uma guia feita de moedas, um outro elemento importante, que se remete à história de trabalho de luta dos migrantes nordestinos, afinal, o feitiço que Baiano faz, abrange questões ligadas com o amor, a abertura de caminhos, a felicidade, mas também e, sobretudo o emprego e a riqueza.

Na imagem 14, o Baiano Antônio Sabino está sem os seus lenços, que usa tanto no pescoço quanto amarrado na cintura.



Imagem 15: Maria do Balaio. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Essa é Maria do Balaio, conforme assinala sobre a sua aparição na encantaria de Mina de São Paulo. Observe o uso dos lenços como um apetrecho de identidade que evoca a gira de Baianos. A sua expressão é de uma moça brava, carrancuda, característica, sobretudo, das mulheres retirantes que no meio da grande cidade, não davam confiança a estranhos. Essa expressão, de cara fechada, é uma maneira de impor respeito, de dizer que existe um limite de aproximação. Mas Maria do Balaio não se apresenta tão braba assim, é uma das entidades que na Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, é muito requisitada, pela sua capacidade de realizar feitiços para resolver casos amorosos.

A sua história inclusive está ligada a essas questões. No nordeste onde vivia antes de morrer, tivera uma decepção amorosa muito grande com um sertanejo, e agora, quando lhe foi apresentada a oportunidade de voltar para trabalhar na prática do bem, segundo o que ela mesma disse, procura assim, ajudar as pessoas que enfrentam esse tipo de problema.

A sua liturgia se assemelha muito com a liturgia dos outros centros, é limitada pelos conselhos e indicação de feitiços, enquanto fica sentada conversando com as pessoas, conforme a imagem:



Imagem 16: Liturgia da Maria do Balaio. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

A entidade sentada em um espaço que ela constitui como sendo propício para desenvolver a liturgia, de modo que o consultante pode expor seus problemas sem ser ouvido por outras pessoas. No meio das pernas a vela de cor amarela acesa, que serve para acender o cigarro de palha quando este apaga. Dependendo da conversa, se é uma entidade que fala muito, ela às vezes esquece de pitar o seu cigarro, daí a necessidade de acendê-lo constantemente.

Mas a vela serve também para a prática da magia, que é empregada para falar acerca das coisas futuras, ou para melhor orientar os conselhos que serão proferidos pela entidade. A Baiana Maria do Balaio costuma pingar a cera quente da vela em suas mãos para ver o futuro, ou então apaga o cigarro na palma da mão com a mesma intenção.

No que se refere à questão da cor da vela, quando indagamos, disseram que ela faz lembrar do nordeste. De fato é notável a presença tanto da cor amarela quanto da cor vermelha nesses rituais.

Com relação ao vermelho, refere-se basicamente a representação do Exú, desse caráter feiticeiro, quimbandeiro que a gira de Baianos possui.

Na Tenda de Caboclo Tupinambá, mais uma novidade se apresenta como um complemento importante para o sucesso que a casa adquiriu no meio. É a presença de uma entidade chamada de Zé Pilintra, que é um Exú, mas que nesse ritual apresenta-se na gira de Baiano, sendo que o mesmo procede conforme já disse no Terreiro da *Neti*.



Imagem 17: Zé Pilintra. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.



Imagem 18: Zé Pilintra do terreiro da *Neti* em gira de Baiano.
Fonte: TOGOGINÃ, 1980.

Sá Júnior (2005), chamou a atenção para essa presença, observando que nos terreiros do Rio de Janeiro, o malandro da sociedade carioca, se apresenta de terno branco, sapato bicolor e chapéu panamá, nesses terreiros, a sua aparição é característica das giras de Exú.

Pela imagem 17, podemos observar que a entidade não usa terno e nem está de sapato, ao contrário, está descalço, tem um lenço amarrado no pescoço e outro na cintura, cuja cor vermelha indica essa característica de exú e de gira de Baiano, agora o elemento mais compósito de toda a sua estrutura é a guia que usa transpassada no peito. Esse colar, como também pode ser chamado, é feito de pequenos cocos de macaúba, muito comum na região, e que nas giras de Baiano aqui em Dourados se tornou símbolo da Bahia e da própria gira.

Enquanto que, na análise da imagem 18, a descrição está bem próxima da feita por Sá Júnior. Nessa imagem, esse Zé Pilintra incorporado pela chefe do terreiro – *Neti* -, está de gravata, chapéu panamá e com uma garrafa de uísque, em uma gira de Baiano, no Ilê de Togoginã, junto comum outro Baiano dessa casa que é chamado de Mané Baiano também.

Zé Pilintra nos terreiros de Dourados, não desce em gira de exú, e sim em gira de Baiano, ampliando o imaginário mágico da gira tornando-a uma das giras mais requisitadas nos terreiros de Dourados. A entidade, adquiriu também a identidade dos Baianos, pois, quando apresenta a guia feita com coco, sugere que é partícipe da missão cosmológica que os Baianos têm.

Nas giras que acompanhei aqui em Dourados, primeiro chega o chefe do *bando*, como se fossem todos uns bandos de cangaceiros, tal qual Lampião, e logo em seguida Dr. Zé Pilintra, como é chamado pelos Baianos, é invocado.

Por aí, vê-se a importância que a própria entidade adquiriu no interior da própria gira. É um dos primeiros que chega e um dos últimos que vai embora.

Dr. Zé Pilintra que é na verdade o grande responsável por desmanchar demandas atende em ambiente separado do restante dos Baianos. Somente os casos mais problemáticos e sigilosos vão para ele atender. É difícil estabelecer a liturgia que ele emprega para atender as pessoas que o procura, pois, como são casos sigilosos, não tenho autorização para entrar no recinto, mesmo quando uma senhora permitiu a minha entrada junto com ela para que eu pudesse acompanhar o ritual, fui barrado por ele.

É interessante observar que muitas vezes as pessoas entram para conversar com ele, e o tempo varia de caso para caso, em outra semana, quando retornam, trazem consigo velas, pinga, cigarros, rosas, roupas, objetos pessoais, guias, enfim, elementos que sugerem que ele realizará alguma espécie de feitiço para a resolver a necessidade da pessoa.

Mas a gira de Baiano que acontece nesse *congá* é famosa pela quebra do coco. No caso a entidade responsável por esse ritual é o seu Antônio Baiano, junto com os outros Baianos do bando, que estão em processo de desenvolvimento e que por isso, não se apresentam em trajes típicos, como é o caso na imagem a seguir:



Imagem 19: Mané Baiano. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

A entidade da imagem acima chamada Mané Baiano, é famosa na encantaria de Mina de São Paulo, baixa a pouco tempo nessa Tenda de Umbanda, por isso ainda não está em trajes de Baiano. Em nossas visitas é um dos mais novos Baianos a fazer parte do Bando de Seu Antônio Baiano.

Na imagem o médium está usando uma camiseta ilustrativa de um centro espírita chamado Casa Espírita Franciscanos, que é aquela mesma em que já assinalei antes. Muitos dos médiuns da casa do *Senhor T* já freqüentaram ou ainda freqüentam essa Casa Espírita, como é o caso da médium que recebe a Baiana Maria Rosa, uma entidade que é nova no Bando do Baiano Antônio Baiano, mas tem se apresentado com alguns trajes típicos, como saia longa e lenço amarrado no pescoço.

Ao contrário da Baiana Maria do Balaio, Maria Rosa é bastante sorridente, alegre e brincalhona. Sua área de atuação, ou seja, a liturgia de seu trabalho, quando atende individualmente, é aconselhar as pessoas acerca dos ensinamentos da religião, educar as pessoas para não viverem na reformulação do ódio, da vingança. Costuma ver o futuro na fumaça que lança de seu cigarro. Sua bebida preferida é a batidinha de coco, doce, com teor alcoólico bastante acentuado. Essa entidade possui um discurso próximo da ótica kardecista, o que me faz pensar na construção do imaginário de uma magia empregada na sedução dos partícipes, dentro do contexto de construção representativa que já analisei teoricamente.



Imagem 20: Maria Rosa. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Essa prática sugere, antes de retomar a análise da quebra de coco, que essa troca de conhecimento contribui para que essa Tenda – num caso específico apresente um discurso diferenciado em relação às outras casas. Digo isso, porque quando conversava com os médiuns que participam dos rituais da casa, os elementos constitutivos de seus discursos se

apresentavam muito afinados com o discurso kardecista, embora a prática litúrgica da casa caminhe em sentido oposto.

Diferente, por exemplo, é o discurso de outros centros de Umbanda da cidade, que teoricamente, no que concerne às explicações teóricas das práticas ali empregadas, elas remetem sempre a essas práticas, num discurso que remonta somente aquele universo que é vivido dentro daquele espaço.

A Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, pela prática de um discurso diferente, ficou conhecida e requisitada entre as pessoas do meio. É costumeiro, nesta tenda, o chefe de outros centros virem participar dos rituais junto com o *Senhor T*.

Retomando a questão da quebra do coco, ela é o grande clímax da gira de Baiano. É importante porque na concepção do teatro, coloca o público em contato com a cena, com os atores, e ainda permite que esse público interfira no *script* ali representado.

Na descrição que fiz da participação de dona Josefina do ritual Baiano da tenda do *Senhor T*, recuperei alguns momentos dessa liturgia.

A primeira ação para evocar a liturgia da quebra de coco é o ponto que é riscado no chão. Assim como se tem o ponto cantado, que também é o símbolo de invocação de energia, de força, de *axé*, da entidade, que faz com que ela venha da Aruanda para o terreiro. O ponto riscado é o centro de força da magia, do feitiço que ali vai ser realizado. Esse ponto riscado é produto também de um diálogo das esferas de constituição dos múltiplos imaginários que circundam a liturgia umbandística.

Observe a imagem que trata do ponto dos baianos:



Imagem 21: Antônio Baiano riscando o ponto. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Somente a entidade chefe é que tem a permissão de riscar os pontos no chão, essa condição muda, quando ela invoca uma outra entidade para ajudá-la, o que no caso, muda a construção do desenho no chão, diversificando a identidade presente nesses desenhos. Geralmente quando não é a entidade chefe quem realiza essa etapa do procedimento, é a segunda abaixo dela quem tem a obrigação de fazê-lo, no caso, esse médium é chamado de *Pai Pequeno*.

O médium que incorpora o Zé Pilintra foi feito pelo *Senhor T, Pai Pequeno*, isso significa que quando o chefe do terreiro não pode estar presente, por um motivo ou outro, é o *Pai Pequeno* quem o representa.

Note que na imagem 21 as outras entidades, no momento em que os pontos são riscados, ou estão atendendo as pessoas, dando-lhes conselhos, ou apenas conversando, pois são comuns eles conversarem coisas sem muita importância com as pessoas ou entre eles mesmos, mas se não estão fazendo isso, estão na corrente firmando o pensamento para a magia que se realizará logo em seguida.

As pessoas que encomendaram o trabalho, nesse momento já devem estar postas à espera do momento em que serão chamadas para dar início ao ritual.



Imagem 22: Ponto riscado 1. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

O ponto da imagem 22 mostra as figuras que formam o centro da força, o *axé*, o elemento imaginário da magia que se realizará nesse momento. O sol, a lua, a cruz ao centro, junto com outras menores, além dos coqueiros e das ondas do mar constituem a base do ponto.

O sol e a lua remetem à categoria dual da direita e da esquerda que é presente nesse ritual, o sol, que ilumina, traz a luz, e a lua, referente à noite, que é vista como iluminadora da noite escura, essa característica de dualidade se traduz nos pontos cantados:

*Boa noite! Quem é de Bom dia.
 Bom dia! Quem é de boa noite.
 Boa Noite! Quem é de bom dia.
 Bom dia! Quem é de boa noite.
 É ele Antônio Baiano,
 É cangaceiro da Bahia.*

*A Bahia é boa
 Todo mundo acha,
 É cidade alta
 É cidade baixa.*

*Bahia terra de dois,
 É terra de dois irmãos
 Governador da Bahia
 É São Cosme e Damião.*

Esses pontos cantados sugerem o entendimento de que a magia empregada nessa liturgia oferece o diálogo dos dois lados que a Umbanda trabalha. O lado afinado com o kardecismo, branco, superior, com presença de espíritos de luz, mas por outro lado, a natureza macumbeira, quimbandeira, das antigas práticas.



Imagem 23: Ponto riscado 2. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
 Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.



Imagem 24: Ponto riscado 3. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Nas imagens 23 e 24, a cruz é o elemento mestiço, híbrido, sincrético do processo histórico que aproximou as antigas práticas africanas do catolicismo. É a presença do divino, do superior nesse caso.

Os coqueiros remetem ao passado do bando na Bahia, no nordeste, como as ondas do mar que sugere a presença do seu jeito malandro, ligado ao negro mulato da Bahia.

Conforme esses pontos riscados, os seus elementos constitutivos apresentam-se sem alterações, embora, às vezes, podem aparecerem como forma de um chapéu de cangaceiro, ou de um coração quando o trabalho é para amor. Podem variar, no lugar das palmeiras, dos coqueiros, desenham-se cocos, e no lugar do sol e da lua, pode aparecer estrelas, como nos pontos das imagens 22 e 23. Cada entidade ou cada tipo de magia que será realizado poderá variar o emprego desses elementos.

Depois que esses pontos são riscados, as pessoas que irão participar apresentam os seus ingredientes: coco, velas, mel, moedas e flores, dando início ao ritual. Os ingredientes são organizados em um prato, no qual a pessoa escreve em um pedaço de papel o que ela está buscando, e nesse caso, isso pode variar, de acordo com a necessidade, sendo a busca por um emprego, amor, brigas, separação, doença.

As pessoas são posicionadas em cima dos desenhos, e para completar o ritual, nos intervalos entre um desenho e o outro, os Baianos chamam outras pessoas que queiram tomar um passe, fazer um descarrego, como eles chamam. O total de pessoas envolvidas nessa magia é sempre um número ímpar, sete, nove, treze, nunca passa disso.

Depois, entoam-se muitos pontos, enquanto que as entidades fazem o descarrego. O ritual é importante, sobretudo para aquelas entidades que são novas no bando e que precisam trabalhar e se familiarizar com o ambiente. As entidades que já são mais antigas e que desenvolvem uma assistência diferenciada na gira, não participam desse ritual, como é o caso da Maria do Balaio de do Dr. Zé Pilintra.

Depois que as entidades passam fazendo o seu descarrego, a entidade chefe, também descarrega as pessoas, e com os cocos, quebram atrás das pessoas que encomendaram o trabalho. Término da magia, necessidade satisfeita.



Imagem 25: Quebra do coco 1. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.



Imagem 26: Quebra do coco 2. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

As imagens 25 e 26 mostram o coco já quebrado, e esse é o clímax da gira de Baiano que assisti na Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá e que não é presente nos outros terreiros da cidade.

É importante acrescentar que o significado de quebrar o coco é assimilado ao de abrir a cabeça, no caso da pessoa, para o entendimento com as questões do mundo. Quem me forneceu essa informação foi *Dona Ângela*, quando relatava a importância que a gira tinha para ela e o seu significado.

Ao comparar a gira de Baiano com a de Boiadeiro ela disse:

O Baiano é a defesa, é da segurança. O Boiadeiro é da condução, manter unido, se apresenta com um laço. O Baiano tem o facão, o coco, chapéu de couro. Quebrar o coco significa abrir a sua cabeça. A linguagem do Boiadeiro é do interior de São Paulo, Goiás, Rio Grande do Sul, linguajar de campeiro. O Baiano defende a fronteira.

Essas qualidades de quebrar o coco, defender fronteiras, sugerem, de acordo com a história do desenvolvimento de Dourados, que são assimilações regionais, e que, portanto são características que se constituíram em Dourados de acordo com a fronteira com o Paraguai, a presença desses paraguaios na região e as frentes de colonização que vieram para cá – representadas por paulistas, mineiros, sulistas e nordestinos.

Depois que o coco é quebrado, todo o material é juntado e depositado em baixo de um altar em uma saleta localizada atrás do altar principal do terreiro. Esse material fica ali, para que durante a semana as entidades possam continuar o seu trabalho.

O bando do Baiano Antônio Sabino é composto ainda por outros Baianos, alguns com características de Boiadeiro pelo aspecto sisudo que apresentam conforme as imagens que apresentarei a seguir:



Imagem 27: Baiano Zé Preto. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

O Baiano Zé Preto (na imagem 27) apresenta essa característica sisuda, usa apenas o lenço e o chapéu de palha como apetrechos para os rituais. Fuma cigarro de palha e uma vez

ou outra vimos ele bebericando um gole de cachaça. Ao contrário dos outros Baianos, ele não é muito conversador, se coloca em um canto mais reservado atendendo somente quem lhe procura.



Imagem 28: Baiano Zé do Coco. Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.
Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

Divergindo do que tenho dito sobre a composição imagética dessas entidades, esse Baiano, chamado Zé do Coco – de acordo com a imagem 28 – também tem uma aproximação com as características do Boiadeiro, pois se apresenta de forma sisuda tal qual o Baiano Zé Preto. Esse Baiano tem um trabalho diferente no bando do Baiano Antônio Sabino porque fica a gira toda nesse espaço que se pode observar na imagem, aliás, apresentei essa imagem nesse tamanho a fim de facilitar a observação de alguns detalhes, como o ponto riscado atrás dele, próximo do altar.

Logo que a entidade chega ela risca esse ponto, pega a sua cachaça que está sempre curtida naquele coco que ele segura para a foto que fiz, e ali, de cócoras, permanece durante todo o ritual. É uma entidade que também não gosta de falar muito, não brinca, não se apresenta como irreverente diferente das Baianas e de Antônio Baiano, que fala da beleza das moças que ali estão, dizendo que está procurando uma pra ele casar, coisas desse tipo.

Comparando com a liturgia dos Baianos dessa Tenda, as outras Tendias de Umbanda apresentam rituais bem mais simples que esse, dentro das características que já observei.

Partindo agora do interior desses rituais para a sua interação com os fiéis, eles se constituem em um dos rituais mais procurados e freqüentados em Dourados. Além da sua versatilidade, os partícipes dessas giras dizem que se comparados com as outras entidades, os Baianos são diferentes:

O povo crê mais em Baiano, eu não digo que mais. Eles têm mais liberdade de conversar com o Baiano. Se você conversar com o Caboclo... O Caboclo é "chucro". O Caboclo já não é de muita conversa. Eles preferem mais Baianos. Exú também. O Baiano conversa com eles, dá um conselho, é bom no feitiço. As pessoas gostam do feitiço. É isso. Eu não sei quando eles apareceram aqui em Dourados. Eu não posso falar, quando eu nasci, já existia. Sempre teve. Desde quando minha tia... Quando eu conheci essa minha tia, que ela era espírita, já existia pra ela. (Entrevista cedida por Débora, 2005).

Essa liberdade de que fala *Débora* consiste na prática na ação de permitir que a pessoa se aproxime, brinque, fale, converse sobre qualquer coisa, além do feitiço, da magia e todos os elementos que envolvem a sua constituição que gera uma representação positiva e eficaz dessa liturgia para essas pessoas que ali vão buscar ajuda.

O mesmo, diz *Dona Aparecida* sobre a diferença entre os Baianos e os Caboclos:

Pelas atitudes eu acho. A roupa é uma camisa branca. Pela mancinha. O Caboclo é voltado para a natureza, já o Baiano é arretado, o Baiano fala, corrige. O Caboclo já é mais calmo, aconselha. Cada um tem a sua serventia. Muitas vezes eu penso, por que o Baiano brinca tanto? Mas ele dança pra descarregar o filho! Mas as pessoas querem resposta rápida né. Aí eles falam pras pessoas voltar fazer outro trabalho pra que fique mais claro.

A imagem apropriada por *Dona Aparecida* a respeito dos Baianos é que são entidades que dão respostas rápidas, brincam bastante, mas falam o que têm que falar, inclusive se tiver que chamar a atenção a respeito de alguma coisa errada que a pessoa está fazendo. O Caboclo conforme sugere ela nessa análise está voltado para a natureza, trabalha com cura, fala de remédio, banhos, é mais manso, porque fala pouco, não brinca, seu trabalho é sério. Mas a entrevistada também justifica esse lado zombeteiro que essas entidades possuem. Eles brincam porque precisam descarregar os seus filhos, e os seus filhos no caso, deve ser entendido tanto o cavalo, que é o médium que o incorpora, quanto às pessoas que deles se aproximam, que com eles conversam.

Sobre as informações que levantei a respeito da história da gira de Baianos em Dourados, ninguém precisamente sabe ao certo como é que essa gira se estabeleceu na cidade, pelas entrevistas e conversas informais, em todos os terreiros sempre tiveram a presença dessas entidades.

Alguns terreiros ficaram conhecidos ao longo do desenvolvimento da cidade de Dourados, como o Terreiro da Dona Lurdes, Dona Mônica, Seu Jair e Professor Tião, que não tocava Umbanda, mas Candomblé, e Seu João.

Os terreiros, segundo depoimentos de *Dona Aparecida* e da *Dona Ângela*, datavam mais ou menos entre os anos de 1970, 1980, portanto são um pouco recentes.

Mas, também é válido assinalar que segundo as entrevistas, são terreiros formados, institucionalizados, abertos ao público, indiferente das condições que oferecem as antigas práticas realizadas em Dourados que eram chamadas de bruxaria ou curandeirismo.

Há ainda um detalhe a acrescentar, quando perguntei, na entrevista à *Dona Ângela*, sobre como era freqüentar um terreiro naquela época ela diz que “*o terreiro do seu Jair era muito severo, as mulheres tinham que usar roupa branca, comportada, tudo igual*”. Sobre essa informação ainda cabe acrescentar, pela entrevista com a *Mãe N*, *Dona Aparecida* e *Dona Geny*, que falou sobre o centro espírita Amor e Caridade, o único da cidade de Dourados, os terreiros dividiam espaço com a igreja católica, e a igreja Adventista e Presbiteriana.

Logo, essas informações me levam a pensar que manter a rigidez, a disciplina dentro da liturgia de um ritual de Umbanda nessa época era uma maneira dentro desse contexto de lutas por espaços simbólicos e bens religiosos, de se aproximar da liturgia kardecista no sentido de evitar o preconceito e legitimar a prática, uma vez que as pessoas que usavam da magia, que manipulavam elementos da natureza, eram consideradas feiticeiras, no sentido pejorativo do termo, o de fazer mal.

Ainda assim, cabe ressaltar, que nem o kardecismo escapou das designações, conforme as informações dadas por *Dona Geny*, que disse que as pessoas evitavam ir até o centro, porque tinham vergonha muitos atacavam dizendo que era coisa do diabo, que era macumba. Inclusive ela acrescenta:

A gente sempre seguiu a doutrina de Allan Kardec, essa doutrina nunca muda. Agora tinha vários centros espíritas que tinha a fachada de centro espírita mas não era, era a Umbanda ou outras linhas. Tinha uns, que faziam os trabalhos em casa.

O *Senhor T* também fornece algumas informações sobre alguns outros terreiros dessa época em Dourados, quando ele fala de sua história de vida, em que começou o seu desenvolvimento no terreiro de Dona Marlene, que foi embora passando o *Senhor T* a freqüentar o terreiro de Seu Paulino, ainda vivo, porém muito idoso já não toca mais. Segundo a sua história, quem lhe apresentou de fato a Umbanda a ele foi o seu Paulino, depois, ele passou a freqüentar o terreiro da Dona Neuza, onde um tal de cacique Nuno o fez pai pequeno da casa.

O *Senhor T* construiu o terreiro dele, a Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá nos anos de 1980.

Mãe N em seu relato de vida informa sobre alguns outros terreiros de sua época: os terreiros de Dona Olga, do Seu Zé do Cachimbo, da Dona Emanuela, e do seu Prudêncio. A época em que *Mãe N* diz que esses terreiros existiram em Dourados data de mais ou menos 1970, época em que ela estava construindo o seu terreiro. Diz ela ainda, que em Dourados, antes desses terreiros, o que havia eram os bruxos e curandeiros. A diferença entre eles é que os bruxos fazem feitiços e trabalham para o mal, enquanto que os curandeiros realizam benzimentos e fazem remédios com ervas.

Desde a organização desses espaços voltados para essas práticas, a presença da entidade Baiano é constante, e sempre dividindo espaço com os Exús e Caboclos. Mas a procura pelos Baianos sempre foi requisitada, de acordo com as entrevistas.

A explicação, segundo as entrevistas que realizei, é que o Baiano cuida do espírito e da matéria, porque ele era mais claro, tinha uma linguagem mais acessível.

São também o sinônimo do sossego, porque quem trabalha com eles, ou requer a sua ajuda, sempre alcança o sossego, a paz.

O *Senhor T* a respeito da origem dessas entidades disse que todo médium carrega consigo um Baiano, que sempre existiu, eles vieram do Cangaço para o interior do Brasil e ficaram. Segundo ele, São Paulo e Rio de Janeiro não tem Baiano, só no *Mato Grosso do Sul e Mato Grosso do Norte*.

Mãe N, a esse respeito sugere que foram os nordestinos que vieram trabalhar na CAND que trouxeram:

Meu tio era administrador da Colônia Agrícola. Vieram muitos nordestinos pra cá. Mais chegava caminhões, e caminhões de pau-de-arara, aqui. Cheio de gente. Muitas vezes a gente dava pedaços da nossa fazenda. A primeira coisa que faziam, era procurar o terreiro. Naquele tempo, eu não podia atender. Meu pai não deixava. Eu era criança. Tinha um casal de São Luís. Eles tinham uma entidade que incorporava o Jurerê. Quando faziam coisa errada, eram castigados. Tinha muito nordestino que encomendava trabalho. No nordeste o que mais tinha era trabalho. O Jurerê. Lá se toca Jurema. A Cabocla aqui fazia sucesso. Baiano também. Eles ficavam encantados, quando eu tocava, pra Baiano. Pra eles, tavam no nordeste. Ficavam incorporados. Cada um fazia seu chapéu de Baiano. Machete. Isso, todos os que vinham de lá. Ficavam sabendo do terreiro. Me procuravam. Falavam o que queriam. A gira de Baiano toda a vida fez sucesso. Atendia as pessoas do raiar do dia, até meia-noite. Não tinha tempo pra mim. Não tinha tempo pro meu marido.

Note que pela descrição de *Mãe N*, as entidades que aqui já existiam se consolidaram mediante a frequência que recebiam de seus compatriotas nordestinos, que se encantavam com a familiaridade da sua terra natal. Passaram a aparecer nas giras com machete, chapéu de couro, e assim, o relato de *Mãe N* sugere também, que a gira, como passou a congregar esse encontro, criou uma característica de festa, de comemoração, tal como se apresenta atualmente.

Uma outra questão a ser dita, está ligada com a composição do uso da magia. Esses nordestinos, pelo relato acima, estavam acostumados com as práticas mágicas, uma vez que o Jurerê e a Jurema eram rituais muito freqüentados por eles, a gira de Baiano passa então, a ser o seu substituto.

Indo mais a fundo à análise, se confrontar essas informações com os conceitos que apresentei de representações e imaginários, o diálogo dos dois mundos, acarretou em uma ressignificação desses elementos tanto reais quanto míticos, que resultou em uma cosmologia própria da gira, como se este ritual, se os Baianos que ali descem, fazem parte de um bando.



Imagem 29: Gira de Baiano. Ilê de Togoginã.
Fonte: TOGOGINÃ, 1980.

De acordo com a imagem acima, quando o bando se reúne, é sempre uma festa, e as alegorias, simbolicamente tendem a uma volta ao nordeste, ou como se aquele espaço, constituído no imaginário, se remetesse à realidade de sua terra natal.

As histórias, como as contadas por Antônio Baiano, por Maria do Balaio, e outras, que nesse estudo não tive a oportunidade de documentar, mas que remetem à Bahia, ao nordeste, recriando um passado vivido, atuado imagetivamente verdadeiro, que constitui uma realidade à parte da realidade vivida pelos partícipes da gira.

As ressignificações devem ser vistas no âmbito do encontro dessas realidades, e a partir de um desiderato da liturgia umbandista. De um lado, uma expressão religiosa que busca um espaço legítimo, autorizado no meio social, e que busca um caminho de construção que vai ao encontro da realidade social, a fim de construir, ressignificar símbolos que carnavalizados no interior de seu ritual sejam diretamente identificados com a realidade social, porém, utopicamente – pelo conceito de Laplantine (1993) – sendo agora vivido numa perspectiva de futuro.

Por outro lado, segmentos sociais, desespacializados, desterritorializados, que vivenciam uma realidade diferente daquela vivida em sua terra natal tendo que sobreviver a essa nova perspectiva, encontram em um ritual, um ambiente em que é possível reviver aspectos de sua cultura natal.

O resultado desse encontro, desse diálogo, chamo de Baianos, personagens que representam os nordestinos que chegaram em Dourados no Pau-de-arara, motivados pela esperança de um futuro melhor, expressando a alegria de receber um pedaço de terra e assim, trabalhar e viver.

Os Baianos, nessa perspectiva, também chegam de pau-de-arara nesses terreiros, estão envoltos a uma alegria contagiante e expressam a esperança de poderem ajudar as pessoas que os requisitem a viver.

Quando observo a incorporação em uma gira de Baiano, observo a sua dinâmica e fluidez, o descompromisso com as regras, e ao mesmo tempo a sutileza da dança, que expressa a alegria, a utopia de um futuro melhor.

A gira de Baiano é fluídica e palmilha na esquerda e na direita, são espíritos de luz e exús ao mesmo tempo, arredios e próximos, alegres e sisudos, mesclam as qualidades de feiticeiro e conselheiro ao mesmo tempo.

Para finalizar deixo para reflexão esse pensamento, escrito por um baiano no cruzeiro da igreja de Bom Jesus da Lapa, na Bahia.



Imagem 30: Cruzeiro da Igreja Bom Jesus da Lapa, Bahia.
 Fonte: CASALI, Rodrigo, 2005.

“Se bater na pedra e não der som de nada,
 morre e vai falar com São Pedro.
 Desse jeito bateu na pedra
 e não deu som de nada...
 Ele viajou e foi conversar com São Pedro.
 E assim é,
 Desse jeito que baiano se despede”.
 (Porfírio Baiano)

4 ETNOPOESIA

Entrada

Etnopoesia é a um tempo um programa científico e poético, ligando a postura fundamental do etnólogo, que avança indagando e pesquisando, com a postura fundamental do poeta, que procura a correspondência verbal. Nada deve ser poupado. A alternância de entusiasmo e decepção que acompanha todo o viajante deve ser representada na contraditória realidade em que o exótico está ao lado do banal, a pureza junto da corrupção, o autêntico ao lado da imitação, a velha sabedoria ao lado dos rios poluídos (FICHTE, 1987, p. 26).

As palavras acima descritas, que conceituam a etnopoesia são de Wolfgang Bader, o responsável pelo prefácio da obra de Hubert Fichte, intitulada “Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas”. Fichte, baseado nas pesquisas de campo de Malinowski, desenvolve esse método como uma maneira de dar voz significativa ao outro expressando seus tormentos, sua solidão, o autor radicaliza o programa etnopoético. É uma resposta à maioria das indagações de muitos pesquisadores, sobretudo os etnólogos quando perguntam; Devemos contar tudo? Devemos fazer uma seleção? Devemos transfigurar os fatos?

A obra de Fichte, responde todas as perguntas quando ele diz: “acho que devemos contar tudo” (p. 26). Assim, a etnopoesia extrai uma soma crítica de ciência e literatura porque se liga ao conceito moderno de poesia, também transcende a doutrina lingüística exclusivamente intrínseca, ampliando a poesia como meio de conhecimento.

“Nada deve ser poupado”. É o que entende Wolfgang quando pensa na obra de Fichte, pois para ele, toda essa realidade contraditória deve ser representada na esfera em que se encontrar, da maneira que se apresentar estará sempre ligando novas realidades e propondo um novo meio de conhecimento, em que somente a subjetividade de quem ganha a autorização para falar é capaz de representar essa realidade. O pesquisador nesse caso se coloca como intermediário, anotando e segurando o gravador, apenas isso.

Essas são algumas características presentes na obra desse grande pensador, pouco valorizado no meio acadêmico, mas com grande contribuição nessa nova perspectiva que se tem buscado para a formulação de novos meios de conhecimento.

É, portanto, sob a influência de Fichte (1987), que organizei esse capítulo no sentido de deixar que algumas das pessoas que contribuíram para a construção desse material não usassem a linguagem acadêmica e nem a forma como traduzi a realidade cosmológica

presente nesses espaços chamados de terreiros, mas falassem por si só, do seu espaço, mostrando os seus sentimentos, desejos e decepções.

Acredito, dessa forma, que o leitor, depois de conhecido a história que construí acerca dessas expressões em Dourados chegue às suas próprias conclusões ao ler essa etnopoésia, porque o conhecimento que se apresenta ali, é muito mais significativo e profundo, do que as análises que apresentei.

A diferença consiste em que estou limitado pelas regras da linguagem formal, pelas regras de formulação do pensamento que se liga a esse ou aquele referencial teórico. Esses entrevistados, atores, personagens de sua própria história, falam por si, livres, sem limite algum para expressar as suas escolhas e fazer as censuras de sua própria história, sem precisar explicar o porquê.

Na entrada que escrevi ao abrir o primeiro capítulo desse trabalho, disse que a religião é um processo de busca interior e individual por um sagrado que se move nas esferas de imortalidade e eternidade, no sentido de alcançar uma interação maior com o cosmos, e que, portanto, a religião além de dar o parâmetro da morte, consola acerca das atribuições cotidianas.

Desse modo espero que a contribuição da organização desse capítulo, seja observada como o produto final dado a posição em que ocupa neste trabalho – do quarto capítulo – onde todo o conhecimento que pretendi construir seja possível encontrá-lo diluído nessa forma de expressão simples e humilde, em que não há tradução desse mundo, permanecendo este, construído, ressignificado, reelaborado aos olhos de seus próprios partícipes, co-autores, autores, atores, protagonistas e figurantes, desse teatro social imposto e aceito, burlado e carnalizado.

Dedico esse capítulo a Hubert Fichte.

Tudo o que eu queria te
Dizer é que...

Os Atores

Débora conta:

Sou de Iemanjá-Ogunté!

Nasci em Dourados em 17 de setembro de 1978.

Meus pais São A e I.

Estudei até a sexta série.

Sou faxineira!

Frequento o terreiro desde os oito anos.

Frequentei Umbanda.

hoje estou no Candomblé.

De santo, tenho onze anos.

O primeiro terreiro que frequentei foi “Mãe Gasparina”, ficava no Jardim Santa Brígida.

Conhecia vários terreiros: Tião, Seu Paulino, Dona Eva...

Conhecia esses terreiros nessa época, de 86, 87 e 88.

Existiam uns dez ou quinze terreiros.

Não me lembro o nome de todos os chefes dos terreiros.

A minha ida ao terreiro já veio de família,

da parte da minha mãe, a irmã dela era espírita,

daí já veio.

Eu comecei a incorporar na Umbanda.

Foi uma coisa de repente.

Passei mal.

Fui...

Incorporei!

Até que o primeiro espírito que veio em mim,

que é entidade, chama “Rosa Caveira” - uma Pomba Gira.

Depois,

veio o Boiadeiro - “Pedro Légua”.

O meu Exú é o “Exú Veludo”.
Não tinha Baiano.
Não tinha Preto Velho.
Caboclo tinha só quando era na Umbanda.
Chamava Guiné.
Depois,
que “raspei o santo”,
já não veio mais.
Eu não ia só na Mãe Gasparina.
Ia na Dona Nice!
Nesses terreiros tinha gira de Baiano!
Em alguns dias.
Eram muito freqüentados.
Os Baianos mais famosos era o “Zé Baiano”, “Mané Baiano”, “Antônio Baiano”.
Na Umbanda sofri discriminação!
A Umbanda não aceita homossexual²⁹.
Em mim abaixava a Pomba Gira,
e não aceitam isso.
Então como a gente ia fazer?
Se já tinha a Pomba Gira?
Ela tinha que baixar,
fazer o quê?
Nessa época eu já era homossexual.
Eu era,
sem ser travesti,
eu era gay.
Aos dezesseis anos me tornei travesti.
Passei a me vestir de mulher.
Sempre fui faxineira!
Me sinto mulher!
Já sou mulher!
Se já optei por isso,
sou mulher!

²⁹Segundo o entrevistado, ao falar que a Umbanda não aceita homossexual, ele refere-se diretamente ao fato de que nos rituais umbandistas, não é permitido pelos chefes de terreiros que entidades femininas incorporem em pessoas do sexo masculino.

*Tinha dia que sentia discriminada na Umbanda.
Por causa da religião, nunca senti discriminação.
Nem quando fazia despacho.
Parei no Candomblé...
quando eu conheci.
Para mim Candomblé era coisa do diabo.
Porque na Umbanda tem esse negócio...
Daí eu conheci um amigo meu,
ele era do Candomblé.
Frequentei.
Gostei!
Raspei com ele!
Ele era Adão.
Adão do Oxóssi.
Não tem mais terreiro aqui em Dourados.
Ele foi embora.
Raspei com ele.
Depois de algum tempo sai do Axé dele.
Tô num outro Axé.
Chama Axé de Frank Logun-Edé.
Eu estou com ele.
Ele mora em Campo Grande.
Aqui em Dourados eu frequento a “casa” do Tutti.
É o Ilê de Togoginã.
Nunca sofri perseguição,
depois que entrei no Candomblé.
O nosso culto é livre pra todos – aceita tudo.
Entendeu!
Aceita o gay, o travesti...
a mulher lésbica,
o ladrão,
nós aceitamos tudo assim.
Não tem aquele preconceito,
enquanto a Igreja Católica, os crentes.
O ritual do Candomblé?*

*É tipo um folclore.
É uma dança,
dentro do salão.
Temos nossas rezas,
dentro do “roncó”.
É onde não de conta!
É um sigilo dentro de “roncó”.
Um segredo.
Só acontece quando se está lá dentro mesmo.
É um segredo,
da nossa religião.
Só entrando nele pra saber.
Eu não descobri que tinha que raspar o santo.
Eu quis raspar o santo.
Foi em 1994.
eu não me dei bem com o “Pai-de-Santo”.
Daí, eu conheci outro.
Raspei com outro.
Fiz outro Axé.
É o Frank de Logun-Edé.
Foi a Segunda vez que raspei.
Tô no Axé dele.
É Ketu.
É do Axé Gantois³⁰.
Eu sou filho de Iemanjá-Ogunté.
A minha vida é a mesma.
Antes ou depois do candomblé.
Se eu não trabalhar...
não lutar por mim...
Mas Iemanjá me dá saúde.
Me dá tranqüilidade.
Me deixa em paz.
Não há outra entidade além dos orixás no Candomblé.
Não existe Catiço no Ketu.*

³⁰Refere-se ao famoso terreiro de Mãe Menininha do Gantois, localizado em Salvador – BA.

Já Angola tem!

Já cultua...

Caboclo, Baiano, Preto-Velho.

Que já aí, eu já num entendo muito bem.

Isso eu não posso falar,

que eu já num entendo.

Mas aqui no Tutti tem.

Eu não incorporo eles.

Eu tenho o meu espírito Chamado Rosa Caveira.

Que é minha Pomba Gira.

Porque o Ketu cultua só Pomba Gira e Caboclo.

Eu sou amigo do Tutti.

Eu ajudo,

participo.

Sou a única pessoa de Ketu que participa do Roncó dele – de um Axé diferente.

Sou o tipo de um pai pra eles.

Um pai da casa que ajuda os filhos, que recolhe,

faz ebó, cozinha – igual um pai.

Sou um pai!

Sou mais velho que eles, os da casa.

Beijam minha mão e ajoelham perante mim.

Um pede benção pro outro.

O mais novo pede benção para o mais velho.

No Tutti, quando eu estrou trabalhando aqui,

eu peço a benção pra ele.

O Tutti é mais velho que eu.

Aí, leva isso pra frente.

Do mais novo pedir a benção ao mais velho.

O iniciante que é o “Biá iaô”.

A minha vida do dia-a-dia?

Trabalho.

Estou com dois anos que voltei a trabalhar novamente.

E...

Ante eu já trabalhei.

Daí, eu peguei e saí.

*Fui embora de Dourados.
Fui pra vários lugares.
São Paulo, Rondonópolis, Paraná.
Cuiabá.
Eu troquei de religião.
Fui batalhar.
Fui pra rua.
Fazer rua à noite!
Avenida.
Entendeu?
Prostituir.
Ainda me prostituo.
Não! Ah!...
A rua?
Não vou dizer bem a rua.
Tem vários tipos de perigo.
As vezes você pode sair pra rua, e você pode não voltar mais.
Pode levar um tiro.
Pode levar uma facada.
Pode ficar paralisado.
Você não sabe o seu dia-a-dia.
Entrar em confusão.
Brigas!
Mas a rua é um pouco boa.
Ela é boa.
É...
As minhas amizades na rua à noite me levaram pra lá.
Por que se for pra mim ficar em casa assistindo televisão,
já,
já não acostumo mais.
Eu já acostumei ir pra rua.
Fico até onze, meia noite, uma hora da manhã na rua.
De vez em quando,
é,
dou uma andada por aí.*

*Eu também sou dependente de droga.
Aí,
já tive vários clientes.
Hoje tenho alguns.
Só.
Eu já aprontei com eles também.
O meu orixá não aceita.
Isso interfere na minha vida religiosa.
Eu afronto ele,
eu apoio ele,
de vez em quando.
Mas,
eu quero ser mais que ele.
Eu sei que ele é maior que eu!
Mas,
eu vou pra rua porque eu gosto.
Mas se fosse por ele eu não estaria na rua.
Ele me dá bloqueio.
É.
Se eu quero fazer alguma coisa,
não dá certo o que eu quero fazer.
Aí, é ele que está atrapalhando por causa disso.
Sou portadora do vírus HIV.
Faz onze anos que sou portadora do HIV.
Ai...
não posso dizer quem é a pessoa.
Não tenho certeza se é ela o não.
Nunca precisei tomar coquetel.
Nunca fiquei doente.
Minha carga viral tá alta ainda.
É.
Agora não precisei ainda.
Olha!
Dou graças a Deus a Iemanjá.
Eu acho que é ela que me dá vida.*

*Tenho certeza que ela me dá vida.
Agora, nessa parte eu me agarro a ela.
Senão...
Eu tava já...
Sei lá...
Morto, alguma coisa.
Por que quando eu descobri,
eu bebi,
foi a única coisa que fiz.
Eu rolei um baseado de maconha e,
fui me jogar na frente de um carro.
O carro brecou em cima.
Até hoje...
Aí tô aqui.
Eu já era da religião.
Tava passando da Umbanda pra o Candomblé.
A Umbanda ela é boa.
Só que fica no mundo deles mesmo.
Eles não querem evoluir.
O negócio deles é o Caboclo, Baiano e Exú.
Eles não aprendem.
Por que tem muita coisa pra gente aprender.
Sobre a reza.
Sobre o Orixá.
Um espírito.
Tem vários tipos.
Tem várias coisas pra gente aprender.
Eles não!
Só ficam ali,
eles não saem daquilo ali.
Se a gente cai dum lado – tá errado!
Se cai do outro – tá errado!
A gente tem que seguir aquilo dali só.
Não tem uma opinião pra gente dá.
Já no Candomblé a gente dá uma opinião de um...*

*fala com outro,
pode explicar de um Orixá.
A gente aprende saber como faz aquele Orixá.
O que é errado fazer.
É isso aí!
De vez em quando me dá vontade de voltar a estudar.
Mas acho que não tenho cabeça mais não.
Tenho preguiça.
Não tenho paciência.
Assim,
acho que com o professor.
Que eu já tive uma professora.
Já.
De ciências.
Tanto é que eu já fui expulso da escola.
Eu não voltei mais.
Não é o meu aspecto físico só.
Nada.
Há pessoas que são gays, lésbicas e vão do jeito que são.
Tem nada a ver.
Me visto como mulher quando saio a noite na rua.
Me visto assim, mais...
mais uma senhora, tipo...
uma meia senhora.
Me maqueio.
Me pareço mais com senhora.
Minha maquiagem é meio pesada.
Aí vou pra rua.
Não gosto de roupa comprida.
Só gosto de roupa curta.
Peito pra fora.
Quem tu vê,
que tiver peito pra fora,
sou eu!
É isso aí.*

*Eu coloquei silicone em 99.
Tenho um litro de cada lado do peito.
É silicone injetado.
Agora eu tô com vinte e seis anos.
Daqui quatro anos colocarei na bunda.
Vou fazer bunda.
O rosto e a perna.
Tenho muitas amigas que fazem.
É entre nós que fazemos.
Quando o silicone está velho já,
como o meu quem tem uns quatro anos já,
99, não!
Tem mais!
Dói pra entrar [pra aplicar].
Horrível de dor.
Mas tem muitas vezes,
pessoas que colocam anestesia né.
Parece que não dói muito.
É horrível só a agulha que mexe por dentro.
Não coloco sempre.
Isso aí é assim...
você vai ficando de idade,
vai caindo.
Você vai retocando.
Isso após um ano.
Minha entidade preferida em Orixá e espírito?
De Orixá é minha mãe Iemanjá-Ogunté.
Em espírito a Rosa Caveira.
Tem o seu Tranca Rua do Embaré e...
Maria Padilha.
Eu gosto de Baiano.
Gosto do seu Zé do Coco.
E também do Mané Baiano.
Quando entrei pra Umbanda e para o Candomblé,
já tinha gira de Baiano.*

Sempre teve.
Na Umbanda sempre teve.
Sempre cultuaram.
No Candomblé Angola tem.
Só no Ketu que não.
O povo crê mais em Baiano.
Eu não digo que mais.
Eles tem mais liberdade de conversar com o Baiano.
Se você conversar com o Caboclo...
o Caboclo é “chucro”.
O Caboclo já não é de muita conversa.
Eles preferem mais Baianos.
Exú também.
O Baiano conversa com eles,
dá um conselho,
é bom no feitiço.
As pessoas gostam do feitiço.
É isso.
Eu não sei quando eles apareceram aqui em Dourados.
Eu não posso falar,
quando eu nasci,
já existia.
Sempre teve.
Desde quando minha tia...
quando eu conheci essa minha tia, que ela era espírita,
já existia pra ela.
É...
a minha tia é Maria,
Maria Florença.
Ela era de Birigüi – São Paulo.
No interior de São Paulo tem.
Na capital mesmo, dizem,
é muito difícil ter Baiano.
Freqüentei terreiro em Ribeirão Preto.
Aonde eu fui... não tem Baiano.

É só Orixá!

Não conheço gira de Baiano em São Paulo.

Minha tia era “espírita de terreiro”.

Ela desenvolveu na beira de uma praia.

Não sei se foi em Santos ou Guarulhos.

Ela estava muito doente e foi se benzer.

Daí, uma entidade pegou ela.

Não sei que é essa entidade.

Daí, coitada!

Ela tinha que trabalhar.

Aí foi indo...

Festa de Orixá?

*Quando a gente vai fazer uma homenagem à Orixá,
ela,*

a gente louva Orixá.

A gente canta.

Dança.

Veste.

De repente como vestir um Ogum!

Veste aquele Ogum.

Dança com aquele Ogum.

Tem os ogãs.

Toca os atabaques.

São os mestres também da casa, da sala.

Se não tiver ogã,

não dá pra tocar um Candomblé.

Tem que saber tocar um Candomblé.

Tocar pra um Orixá.

Agradar o Orixá.

Se a gente tá louvando o Orixá,

fazendo uma festa a ele,

ele não pode ficar triste com a gente.

A gente tem que deixar ele alegre.

A vontade.

Pra ele trazer uma paz pra gente!

Um Axé!
Deixar ele muito alegre.
Ele.
A vida da Débora?
Depende.
Se a Débora tá bêbada,
se ela tá sã.
Bêbada ela é o “ó”.
É um travesti nojento.
Arruma briga com todos.
Confusão.
E ela sã,
você faz tudo o que quiser com ela.
É uma criança.
Tipo uma criança.
Ela se magoa.
Não quer conversa com ninguém.
Ela fica no canto dela.
E,
que ela cisma que não quer trabalhar,
ela não sai pra trabalhar.
Ela engana o patrão.
Que tá doente.
Foi em 99.
a Droga entrou na minha vida.
Fui experimentando.
Com uns outros amigos.
Um dia dá um pega.
Aí, foi indo.
Só que,
não é assim... viciada.
Todo dia, pra fumar,
todo dia.
Cheirar... não cheira!
Só não pode faltar pra ela o conhaque.

*Que ela gosta de beber.
Consumo pasta base,
é o que mais gosto.
Pó – não sou chegada em pó.
Nem maconha.
Cola também não.
Tiner também não.
Só pasta base mesmo.
O relacionamento com a família?
É ótimo.
Só não conto que uso drogas.
A família sabe que bebo.
Sabe que sou travesti,
que batalho.
Que vou pra rua.
É um livro aberto.
Menos sobre a droga.
Não tenho mais minha mãe.
Tenho só meu pai.
E cinco irmãos.
Faz sete anos que ela morreu.
Dia 27.
Ela já sabia que eu era...
Nunca tive problemas com a família.
Só o meu pai que queria me matar.
Porque ele não aceita um filho viado.
Gay!
Pra ele é um...
ele preferia assim, ter um filho...
como ele falou...
preferia ter um filho ladrão do que viado.
Só que hoje ele já aceita.
Mantenho um bom relacionamento com meu pai.
Meus irmãos são ótimos.
São mais velhos.*

*Eu sou mais novo.
São todos casados.
Tenho uma irmã solteira.
Tenho um irmão crente.
Uma outra irmã que era espírita.
Já está afastada.
Tenho uma irmã que de vez em quando frequenta.
Assim, ela vem nas festas.
Outro irmão também.
Assim,
ele não tem religião.
Meu relacionamento com o meu patrão, minha patroa?
É bom.
Ela reclama que de vez em quando eu vou pra rua.
Vou batalhar.
Diz que eu não preciso disso.
Porque eu vou pra rua.
Porque eu bebo.
Ela se preocupa comigo.
Sobre o...
ela sabe que eu sou portadora do vírus HIV.
Fico à vontade na casa deles.
Eles tem muita confiança na gente.
Eu faço o que eu quero.
Eu durmo.
Quando eu não quero trabalhar lá,
eu durmo.
Sou livre naquela casa.
Quando eu ando na rua?
De vez em quando levo um “xouzinho” básico.
Eles mexem.
Falam - “ olha o travesti “.
“Olha o viado”.
Mas,
eu sou muito bom.*

*Sou recebido bem.
Mais é a molecada, que “enche o saco”.
Lá na rua, eu vou encontrar gente em qualquer lugar que eu quero.
Bem à vontade mesmo.
As pessoas dão uma olhadinha.
Não sabem se é travesti,
se é mulher.
Se é um “sapatão”.
Eles ficam confundido tem hora.
Tem pessoas que me chamam de senhora.
Perguntam se tenho filhos.
Eu tenho que falar que não sou mulher.
Sou travesti.
Já tive namorado.
Não quero mais.
É muita dor de cabeça.
Por que se eu for ter namorado,
eu gosto de sair,
se de repente for pra sair,
a gente não quiser levar ele...
fica preso.
Fica preso demais.
A gente fica,
à vontade pra sair.
De repente ele quer ir pra uma festa,
eu não quero ir?!
Ou eu arrumo um que é contra a minha religião?
Eu já não vou aceitar.
Não troco minha religião por nada.
Por isso eu não quero namorar.
Não faço sexo só com meus clientes.
Eu saio com outros...
com meninos.
Prefiro adolescentes.
Até vinte e seis anos.*

*No mínimo quinze anos.
Pra ajuntar entre eles [os terreiros],
só teve uma festa.
Mas foi pra Ogum em 94 ou 95.
Que fizeram os terreiros de Umbanda e alguns de Candomblé participaram.
Foi que fizeram homenagem à Ogum.
Que eles consideram como São Jorge.
Eles fizeram!
Mas,
não tem mais.
Foi uma festa pública.
Foi aqui no ginásio do Água Boa.
Foi ali!
Se juntaram tudo ali.
Foi muita gente.
Pra ver como era.
Se reuniram todo mundo ali.
Depois disso aí,
num teve mais.
Eles vestiram um Ogum e uma Iansã.
Cada dia no encerramento da festa.
Cada barraca,
que teve umas barracas lá,
de comidas típicas.
Representando ali.
Fez uma sessão cantando,
sem baixar espírito.
Cada um fez sua homenagem ali.
No final da festa.
Fora isso,
mais nada.
Brigas?
Existem muitas.
Há muita conversa.
Na religião tem muita conversa.*

*Intriga,
fofoca.
Um leva e trás!
Isso no Brasil inteiro tem.
Eu já tive problemas com terreiro aqui.
Por que tem coisa que eu não aceito.
E tem coisa que eles não aceitam.
Eu não aceito.
Pessoas que estão desenvolvendo agora como um...
de repente entra uma pessoa na roda,
gira ali,
de repente encosta uma entidade.
Já vai lá,
dá um copo de bebida,
cigarro.
Eu não aceito isso.
Quando eu entrei lá...
o pai de...
os chefes de terreiro achou ruim.
Por que eles são donos do terreiro.
Eles fazem o que querem.
Tem muita criança em roda,
molecada.
É...
tem barracão,
não todos.
Tem barracão que enche de...
bandido.
Malandro.
Vai que surge alguma briga lá dentro.
Ao mesmo tempo que tá tocando atabaque.
Tá fumando,
cheirando lá fora.
É isso que eu não concordo.
Por que a minha vida particular,*

lá,
de quando eu batalho,
eu não trago pra cá.
Pra dentro.
Aqui dentro.
Eu já sou outra pessoa.
A Débora é lá fora na rua.
Com os outros.
Mas dentro do barracão.
Eu sou...
De Iemanjá-Ogunté.
Eu separo a minha vida...
eu não vou aceitar.
Um travesti de peito pra fora,
saia curta,
querer entrar na roda.
Eu não aceito isso.
Eu saia da escola.
Não tinha nada que fazer.
Eu já tinha amizade com outros travestis mais velhos.
Foi,
eu acostumei.
Acostumei na rua.
Ai,
eu peguei gosto.
Eu achava que ia ganhar muito dinheiro.
Mas vi que não é uma coisa pra gente ganhar dinheiro.
Ganhar a gente ganha.
Mas eu achava que ganhava milhões.
Mas não é isso.
Ganha pouco.
O travesti.
A puta,
que batalha na rua.
Eles não ganham muito.

*Ganha o que dá pra sustentar ele.
Por que tem travesti que não trabalha.
Tem puta que não trabalha.
Dá pra sustentar ele.
Do dia-a-dia.
Tem umas que o que faz na noite,
é pra comer no outro dia.
É pouco!
E tem os travesti,
eu acho errado,
que usa a rua pra fazer programa,
mas pra droga já.
Acaba de sair de um carro – droga!
Isso eu acho errado.
Puta também.
Tem vez que eu saio na rua e não rola ninguém.
Aí eu fico lá sentado.
Conversando.
Vou embora pra casa!
Quando tô afim de sair,
eu saio.
Uma, duas, três vezes.
Tem um limite.
Tem cliente que a gente não sai.
A gente não aceita.
O cliente pra mim?
Tem que ser uma pessoa sincera.
Combinar com você.
Tem de todo tipo.
No terreiro vem sempre gente humilde.
Pessoas de classe média.
Tem uns de classe alta que também frequenta.
Mas é muito difícil.
Eles já são mais reservados.
Eles já não querem demonstrar que frequentam.*

*Mais são os humildes mesmos.
O ritual ?
Muita coisa, a cada dia,
muda alguma coisa.
Sempre tá mudando.
No Candomblé sempre tá mudando.
A Umbanda eu não posso explicar.
Eu não frequento Umbanda.
Candomblé a gente muda.
Cada dia se aprende alguma coisa mais diferente.
Com se faz a...
por que cada casa toca um ritmo diferente.
Na casa do meu Axé é um outro ritmo.
O meu Pai-de-santo ele sempre procura aprender mais.
Cada dia da gente nunca se sabe nada.
Cada dia que passa ele aprende.
Pra ensinar a gente também.
Olha,
que eu sei,
antigamente era mais reservado.
Num tinha aquela liberdade.
Hoje é tudo livre.
Tem terreiro aí de fundo de quintal,
como o pessoal fala né,
tem pessoas que desenvolve hoje,
amanhã estão com uma casa aberta.
É assim!
Na cidade nunca teve discriminação.
Perseguição?
Já.
Já teve muito.
Mas hoje não tem mais não.
Eu nunca sofri perseguição.
Já tive conhecidos que foram perseguidos.
Mas eu não posso citar o nome.*

*É um rapaz de Umbanda.
“Zé Luís” [pseudônimo].
Mas ele tava errado mesmo.
Por que,
como que vai despachar uma coisa no cemitério,
como que vai quebrar a “catatumba”?
Eu acho que tá tudo errado isso aí.
Entao o pessoal viu que era ele ali,
chamaram a polícia.
Mas não...
não é que quebrou,
é uma “catatumba” de terra.
Ele abriu.
A gente tem...
tem isso que a gente faz.
Mas as outras pessoas viram.
Acharam que arrancava alguma coisa ali.
A polícia veio.
Ele disse que tava fazendo despacho.
Mas é errado ele fazer durante o dia.
Tem a noite pra gente fazer.
Ele e o policial conversaram.
Ele explicou tudo.
Não chegou a ir em delegacia, não.
Não aconteceu nada.
Isso tá com uns três anos atrás.
Eu não conheço nenhum outro caso.
A religião?
Ela aumentou muito.
O Candomblé aumentou muito.
Como Angola, Ketu, Gêge.
Aumentaram muito.
Não sei aqui em Dourados.
Mas no Brasil aumentou muito.
Tem muitos terreiros.*

Tem casa muito velha.

Com o “apófonjá” que tem 480 anos.

O Gantois que tem 360.

O “Pai-de-terça” (?) que tá eu acho que com oitenta anos de casa.

Tem muita casa velha.

Alguns chefes raspavam em Rondonópolis.

Alguns em Campo Grande.

Já veio Pai-de-Santo de São Paulo.

O que veio de São Paulo prá cá,

foi um Pai-de-santo de Xangô.

E de Campo Grande tem vários.

É o seu Valdomiro.

Ele é do Gantois.

Ele é Axé Gantois.

Da Mãe Menininha.

Fica em São Paulo mesmo.

O do meu Axé?

Em Campo Grande.

Quando ele fez santo foi,

em São Luís do Maranhão.

Ele pegou o “Decá” em Campo Grande,

já com outro Pai-de-santo.

Hoje ele tá com outro Pai-de-santo.

Que é o Carlinho do Oxóssi.

Tem gira de Baiano em Campo Grande.

Mas eu nunca participei.

Mãe N narra:

*Eu observei uma coisa estranha chegando no meu corpo, né...
 O que é que está chegando no meu corpo?
 É uma vibração, essa vibração pode ser um carma que eles falam,
 Que pra nós é o espírito que vem.
 Aí começa a tremer o meu corpo,
 Depende da qualidade do espírito que vou receber,
 Um vem pelo pé,
 Outros entram por aqui [pela frente ou testa],
 Outros pelas costas,
 Começa a vibrar,
 Vibrar,
 Eu entro em transe, vou indo,
 Vou sumindo, vou sumindo,
 Aí quando eu tento voltar,
 Eu não me encontro dentro de mim,
 Aí, já é outra pessoa que tá!
 Aí existe a transformação.
 Por mais que eu queira voltar a ser N, eu não sou N.
 Se é Jurema que vem é a Jurema que age.
 Se é Baiano que vem, é o Baiano que age.
 Se é Marinheiro, é o Marinheiro.
 Se é um Preto-velho...
 Seja o espírito que for,
 Que ele dá o nome dele,
 Se eu procuro eu dentro de mim,
 Eu não acho.
 Eu me transformo,
 Tem-se aí a transformação.
 Olha,
 Dependendo do campo espiritual que eu to trabalhando,
 Das pessoas que estão ao meu lado,
 Tem coisa que não lembra nada,*

*Tem coisa que fica na memória.
Porque,
Depois que tudo vai embora,
Que eu quero tentar,
Tentar ver o que aconteceu,
O que foi que aconteceu?
Tem coisa que eu não me recordo.
Tem coisa que fica na minha lembrança.
Se eu negar eu vou ser uma hipócrita, uma mentirosa.
E,
Seu eu negar a você que eu não visse nada,
Porque tem,
Eu não to morta,
Não to dormindo!
Existe médium que diz que:
“Eu não vi nada”.
É mentira!
Me admiro você,
Tive uma pessoa que é vidente,
Que ele enxerga o espírito,
Outras ouvem o espírito falando.
Essa comunicação é pela mente.
Porque que está dentro da cabeça da gente.
E outros recebe [sic] o espírito,
Entra no corpo e fala através da sua língua.
Então você se modifica,
Você...
Você é outra pessoa.
Por exemplo,
Quando eu to incorporada,
Eu não tenho parente.
Eu não conheço eles como neto,
Não conheço filha como filha,
Porque não são meus filhos,
Porque não é eu.*

Entendeu?
Pra mim eles são tudo,
Estranho!
Se falar pra mim “fulano morreu”,
Eu não sinto tristeza,
Porque eu,
Eu mesma,
Se chega pra mim:
“Fulano morreu”,
Se for gente minha,
Já caio aqui,
Ali,
Já choro!
Quando eu tô com espírito,
Eu não sei o que é tristeza.
Eu sei que meus guias não é parente [sic] deles.
Então eu não sinto nada.
Aí,
Quando vai embora,
Que fala que o fulano morreu,
Aí,
Eu entro em pânico.
Mas quando eles estão manifestado[sic]
Eu to sabendo do que tá acontecendo,
Só que não me ligo com essas coisas.
Eu desligo completamente da vida terrestre.
É como [se] eu não tivesse parente.
Como [se] não tivesse ninguém.
Pra mim todos são iguais.
Em igualdade.
Somos todos irmãos.
Eu não sofro pela morte.
Porque,
Porque eu já passei,
Porque o espírito que tá comigo,

*Já passou,
Pela fronteira da morte.
Pela fronteira de outras vidas,
Né?
Então eu não consigo ter nenhum sentimento nessa hora de tristeza,
Que a gente passa.
Então,
Porque?
Por que não sou eu!
E quando eu estou manifestada desse espírito,
Eu penso voltar,
Cadê N?
Quer dizer que um pouco volta e...
Cadê eu?
Eu não tô ali!
É outro que tá.
Eu não sou é pessoa.
Eu não falo essa língua.
Porque que eu tô falando essa língua?
Porque que eu tô me comportando desse jeito?
Se essa não é N?
Entendeu?
Daí a transformação.
Mas eu levei tempo pra entender.
Essa transformação em meu corpo.
O que significava?
Agora,
Vou te falar a verdade.
Tem muita gente que aproveita desse dom que tem,
Pra buscar espírito de fulano,
De cicrano e tal...
Sendo que é uma enorme de mentira.
A realidade tá naquilo que aconteceu no seu corpo.
Quantas vezes que tive a minha comadre,
Que veio de Rio Brilhante muito doente,*

*E eu fui me concentrar pra ela.
Eu não recebi influência nenhuma.
A não se uma coisa estranha.
Eu falei pra ela:
“Fica aqui no ponto”.
“Eu vou rezar pra você”.
“Se você tiver alguma coisa mal, vai passar em mim”.
Só que ela não tava com espírito.
Não tava com encosto.
Ela tava com problema material em mente.
Aí eu coloquei a cabeça perto do corpo dela,
E comecei a concentrar.
E aquilo foi passando.
E...
Eu me transformei num lobo,
Sabe,
Eu comecei a gritar como um lobo.
Eu vi que tava naquilo, mas era além de mim.
Aí que é que veio?
Era um pajé,
Que veio pra fazer a cura dela.
Aí quando o pajé virou,
Eu não me lembro!
O que ele ensinou?
O que ele fez?
Se ele fez pajelança nela?
E,
Depois que ele voltou,
Eu ainda consegui ouvir o último grito que ele deu – Auuuuuuuuu!
Eu falei: “é um lobo!” – criatura de Deus!
Então pra você vê né...
Porque com certeza esse espírito do pajé trabalhava com esse espírito de lobo.
Entendeu?
E eu recebi o espírito dele,
E me transformei num lobo.*

*E nunca tinha acontecido,
Em quarenta anos de mediunidade minha.
Igual aconteceu de agora eu receber espírito de bicho.
De alguma coisa que imitasse alguma coisa.
Mas eu uivava que nem lobo,
Como se vê nos filmes,
Que eu nunca vi um lobo de cara,
Assim né!
Agora você vê o que o espiritismo passa né!
Aí eu ainda tava vendo,
Eu tava em transe,
Mas tava vendo.
Que eu tava uivando como lobo.
Mas o que era aquilo?
Era espírito?
O que era aquilo?
Era um pajé?
E passou a mão nela,
Fez pajelança nela,
E saiu daqui andando.
Então é isso que aconteceu.
Essa é a verdadeira incorporação.
Agora,
Eu vou te falar...
Existe [sic] vários tipos de manifestações do guia.
Por exemplo,
Tem pessoas que recebe,
Que ele fica consciente de tudo,
Por que existe assim,
Como um pai-de-santo fez comigo
Mostrando a manifestação do espírito em cada um.
Cada um de nós tem uma mente.
Nascemos sob um planeta,
Nascemos sob a luz de uma estrela.
Ou nascemos de manhã,*

Ou à noite.
Nascemos sob um oráculo.
Esse é um lado que fala nossa aura espiritual,
Vem com força,
Ou vem sem força.
Depende muito daqueles que te guia.
Pra você ter essa oportunidade de vê,
Incorporado totalmente,
Que o espírito ele vem,
Às vezes você está almoçando ou jantando,
Muitas vezes tá rodeado de espírito ali,
Emanando a luz pra você,
Ele emana uma luz forte,
Maravilhosa,
Que é a luz amarela.
Então quando você é médium de incorporação,
Você sente a presença de alguém que tá ficando perto de você.
Que muitas vezes aquele espírito também sente fome.
Vê você comendo coisa boa,
Que ele comia no passado e,
Num tá comendo,
E você sente que quer alguma coisa
E você,
Come com muita ganância aquilo,
Com muito gosto,
Porque você não está comendo sozinho.
É bom!
Pra onde vai tudo isso?
Você não come só!
E aí quando você vai entrar numa gira,
Que você vai...
Que o espírito vai chegar,
Que você está começando o desenvolvimento espiritual seu,
Você se debate muito...
Você debate, né!

Porquê?

Porque sua mente não tá preparada pra você focalizar o espírito.

O que acontece?

Você se debate,

Debate,

E você tem que ter o domínio próprio da sua mente.

Você tem que dominar.

Aquele impasse que faz você debater,

Mais você consegue dominar.

Por exemplo:

Se eu quero que o espírito vem cantando,

Ele vem cantando.

Se eu quero que ele vem quieto,

Ele vem quieto.

Porque a força da minha mente faz com que ele me ajude.

Porque a força depende do cavalo,

E do cavaleiro.

Agora,

Se,

Por exemplo,

Você já é um médium e já recebe o espírito,

Ele vem totalmente à hora da luz,

Vem e cobre sua cabeça.

Ele muda você na hora,

No espírito ele sempre fica em cima da sua cabeça.

Ele fica assim,

Atrás de você,

Mandando a luz pra você,

As energias.

Quando você vai dar um passe,

O Caboclo que tá ali atrás de você,

Ou seja,

O espírito que for,

A luz vem pela sua mente,

Atravessa a sua aura espiritual,

*Vem pelo seu corpo
E pelo coração,
E sai pelas pontas dos dedos,
Pra gente dar o passe pra ele.
Entendeu?
Então você manda nos espíritos que estão atrás de você.
E quando você tá totalmente incorporado,
Tá dominado pelo espírito,
Aí você age de maneira diferente.
Você se debate mais,
Você tem incorporação perfeita.
Você já está preparado para dar o passe.
Porque antes de você está debatendo,
Você não está totalmente preparado,
Você não tem o controle da sua mente.
Como é difícil!
Não é tão simples!
Porque o controle da sua mente é muito importante para a alimentação espiritual.
Tendo o controle da sua mente,
Você se dedica no que vai fazer de corpo e alma.
Naquele exato momento que você vai fazer a concentração,
Você tem que esquecer,
Esquecer,
Quem ficou pra trás.
Quem tá doente.
Quem tá sofrendo,
Esquecer,
De você mesmo.
E viver,
Aquele momento só pra Deus.
Aí você fala:
“Meu Pai, sou predestinado! Ao cumprir essa missão quero que vós me dê a sua luz,
a sua força”.
“Orienta o anjo da guarda pra dar passagem o espírito de luz que vem até mim”.
Daí o que você vai fazer?*

*Você vai entregar a sua mente,
O seu coração,
O seu corpo,
Para que receba,
A manifestação.
Aí você vai se manifestando,
O espírito vai chegando,
Aí conforme você vai buscando,
Na sua mente,
Ele vem chegando em você.
E,
Se você não se concentra?
Ele não vem!
A concentração,
É aquela força que totalmente vai buscar.
Por exemplo:
Eu to aqui conversando com você
E,
Não vem espírito.
Agora se eu tivesse só,
Ai eu conto né!
Canto pro espírito vir.
Fecho meus olhos,
E,
Penso naquele espírito que eu to atraindo ele pra mim.
Então você atrai o espírito pra você.
Tem tanta preparação em você,
Em seu trabalho,
Com o Caboclo,
Como Preto-velho,
Com o Baiano,
Com respectiva criança,
Ou um Marinheiro.
Tem vezes que o meu Marinheiro não dá passagem.
Tem muita gente para eu atender,*

*Aí eu deixo de atender e dou passagem pro outro.
Porque a missão é dele também.
Aí vai do salário dele,
O Marinheiro vem só pra entrar no ambiente,
Só pra trazer alegria.
Aí vai embora.
Ele que leva a carga para o fundo do mar.
O Caboclo e o Baiano,
Ele vem,
O Baiano vem pra desmanchar a feitiçaria,
A macumba.
O Caboclo é pra cura.
Existe o caboclo feiticeiro.
Ele ensina a se defender das bruxarias da vida.
Então existe toda essa entidade.
Por exemplo:
Eu tenho uma legião de entidades que trabalha comigo,
Então eu trabalho com o Caboclo e Jurema (ela é da cura).
Trabalho com o guerreiro Sete Flechas quando é pra fechá o demônio.
Aí a Jurema não vem,
Ela deixa ele vim,
Porque a Jurema tem muita luz,
Ela não vem pra criticar ninguém,
Nem pra falar mal de ninguém.
Já o Caboclo cruzado,
Ele vem,
Ele não tem a luz que a Jurema tem ainda,
Tem trabalhado pouco ainda.
Eu sinto raiva quando ele chega em mim.
O espírito dele é de raiva,
É de força,
Porque eu to com ódio de alguma coisa.
Então eu começo a passar pra ele o que eu to sentindo.
Ele é direto,
Ele fala,*

*Ele não é hipócrita.
Os Baianos,
Vem pra alegrar,
Pra dançar,
Gosta de trabalhar,
Quebrar coco,
Comer coco né!
Então o quê que a Jurema fazia?
Mandava fazer uma fogueira lá fora,
E quando tava todo mundo incorporado,
Ela falava pro meu marido,
Que já morreu,
Vai atrás de uma bacia de brasa,
Aí ele enchia o terreiro de brasa e ali cantava:
“Pisa ouro seu Caboclo,
Pisa ouro debaixo do seu pé,
Mostre que Caboclo que tu é”.
Olha,
Eu acho que eu vim predestinada,
Por Deus.
Porque na barriga da minha mãe,
Eu já queria fumar charuto.
Logo quando minha mãe tava grávida de mim,
Porque eu nasci em Vista Alegre.
Aí,
Quando eu nasci,
Eu nasci de manhã,
Meu pai foi buscar a parteira!
Meu pai saiu
E,
Eu nasci!
Nasci sozinha!
“Eu sou sozinha no mundo!”
Eu falo pro Boiadeiro,
Não tenho pai,*

*E não tenho mãe.
Ninguém se doa por mim.
Minha mãe é Nossa Senhora,
E meu pai,
É meu Senhor do Bonfim.
Então,
Sabe de uma coisa,
Eu nasci sozinha!
Sem parteira.
Quando a parteira chegou,
Eu já tinha nascido.
Eu nasci já com roxo nos meus olhos.
Eu nasci estrábica.
Era em forma de um círculo,
Igual a um arco-íris,
No meu olho.
Com oito anos de idade eu fiquei muito doente.
Aí, me tratava com um bruxo aqui,
Outro bruxo ali,
Aí falaram o que eu tinha.
Daí pedi pro meu pai me colocar debaixo do pé da árvore,
Que eu queria morrer ali.
Ai meu pai me levou ali.
De repente,
Meu pai,
Minha mãe,
Tava tudo rezando em minha volta.
Eram Católicos.
Católicos mesmos!
Ai rezando em minha volta,
Eu senti vontade de que me colocasse no chão!
Mandei colocar água.
Ai encheram de água onde eu tava e,
Comecei a virar e cantar.
Eu recebi a primeira entidade com oito anos de idade.*

Eu recebi a sereia.

E a sereia ficou quatro dias em mim,

Cantando:

“Eu sou a sereia que veio do fundo do mar,

Oh! Iemanjá, Oh! Iemanjá, não deixa a sereia chorar e nem parar de cantar.”

Aí você sabe de uma coisa,

Que minha irmã me disse assim:

“A sereia tá no mar”.

Aí outro virava e falava:

“Não, ela virou bruxa!”.

E mandava eu levantar do chão.

Mas eu não tinha condições de levantar do chão.

Porque da cintura pra baixo eu não mexia o corpo.

Porque se transformou como sereia e peixe né!

Só mexia os braços pra cima.

E cantava.

Não tinha sede.

Não tinha fome.

Só que eu via e percebia,

O que eu fazia.

Não me esqueço.

O que aconteceu comigo.

Aí, depois de quatro dias que eu fiquei ali,

Rezando,

Em minha volta.

Aí a voz do meu ouvido,

Falou assim pra mim:

“Eu sou a sereia encantada do Reino da Pedra que Brilha,

e vim,

pra te salvar,

mas quem vai tomar conta de você é,

a Cabocla Jurema,

e você vai ter o dom de curar os outros”.

“Você vai fazer muitas caridades nesse mundo”.

“Eu serei a sua mãe,

*Serei sua protetora.
Estou indo embora!”
Ai eu comecei a gritar.
Cantei!
Gritar,
Gritar,
Até que aquele espírito saiu de mim.
Eu não tinha mais nenhuma dor no corpo.
Levantei,
Fiquei de pé.
Todo mundo admirado.
Aí, o quê que deu?
Eu virei bruxa!
Que eu me encantei com isso que aconteceu comigo né!
A gente tinha fazenda aqui na frente do Humberto Teixeira.
Desde o marco de cimento³¹ até a colônia era tudo do meu avô e do meu pai.
Eu me criei ali.
Eu não conhecia rio grande,
Não conhecia mar,
Não tinha televisão,
Não tinha rádio,
Não tinha nada.
A gente via tudo com lamparina.
Não tinha nada que iluminava a cerca.
A não ser quando enrolava um pano com azeite pra acender,
Ou então,
Uma fogueira,
Que a gente fazia de noite pra gente se iluminar.
Dourados?
Uma vila pequena.
Como se fosse assim,
Umaz duzentas,
Trezentas casas.*

³¹ Refere-se ao monumento da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, cujo símbolo são mãos levantadas para cima, construídas no governo do prefeito de Dourados – Brás Melo, apelidado pela população da cidade de “Mão do Brás”.

*Foi meu pai que começou a serrar madeira,
Pra construir a primeira casa de Dourados.
Meu pai tá com noventa anos.
Ele nasceu aqui.
Meu avô morreu aqui.
Ele veio com vinte e dois anos de Assunção.
Morreu com cento e seis anos.
Veio na Cia. Mate Laranjeira.
Quando ele veio,
Ele trabalhou nos ervais,
Veio do Paraguai.
Naturalizou no Paraguai pra casar com minha avó.
Era do Paraná.
Depois,
Foi convidado pra trabalhar no Brasil.
Pela Cia.
Ele era muito bem estudado.
Veio.
Pegava muito peão pra serrar madeira.
Serrava madeira,
Fazia tábuas.
Era só a Cia. que existia aqui.
Não existia casa.
Não existia povoamento.
Nem nada.
Começo cada um a fazer sua casa.
Era tipo uma colônia só.
A gente,
Então,
Não tinha nada disso.
De que existia espírito.
Kardecismo.
Candomblé.
Umbanda.
A gente não conhecia.*

*Pra cá não tinha nada disso.
Só os bruxos!
E o Curador!
Era o que conhecia,
O que curava,
Os que conheciam as ervas de cura.
Faziam aquelas rezas do catolicismo.
Pai Nosso.
Ave Maria.
Pegava as ervas,
Cozinhava,
Fazia as garrafadas,
Para as pessoas tomar.
Igreja tinha.
Só a Católica.
Nossa Senhora da Conceição!
Foi meu pai que ajudou a fazer a igreja.
Me criei dentro de uma igreja.
Mas,
Quando deu o espírito em mim...
Nem pastor que existia aqui,
Nem padre,
Pra tirar o espírito de mim.
Tinha uma Igreja Adventista.
A Presbiteriana.
Tinha três igrejas aqui.
Foi quando surgiu a imensidão de crente aqui.
Recebi a sereia.
Ela deixou a mensagem pra mim,
Foi embora.
A sereia conversava no meu ouvido.
Por isso falavam que eu era bruxa.
Aí eu sarei.
Todo mundo falava que eu virei bruxa.
Chegava gente em casa.*

*Meu pai me escondia.
Olhavam e viam que eu tava doente da perna.
Falavam:
“Toma tal remédio que sara”.
Buzinaram na minha cabeça,
Já que não deixavam eu receber,
Eu também não sabia,
Como chamar e receber.
Então,
Chegava uma pessoa e falava:
“Nossa! O que você tem?”
“Toma tal remédio que sara”.
Um contava pra um,
Que contava pro outro,
Já dava romaria.
“A filha de não sei quem, virou bruxa”.
“É curandeira!”.
“Ela ensina remédio, vamos lá!”.
Meu pai me escondia.
Botava eu pra trabalhar na roça.
Eu era muito bonita.
Meu pai não deixava eu falar com ninguém.
Quando chegava dia de trabalho,
Eu amanhecia milhões de correntes de espíritos aberta.
Na segunda,
Na sexta-feira,
Eu sentia que alguém chegava perto de mim.
Eu me recolhia.
Ficava quieta.
No meu quarto.
Era escuro.
Deitava na minha cama.
A cama flutuava comigo.
Parece que descia pra baixo.
Eu levantava.*

*Começava a viajar.
Via uma mata muito bonita.
Ia pro Amazonas,
Ia pra África,
Pra lugares distantes,
Que depois de moça,
Todo lugar que passava que eu tinha visto,
Eu queria visitar
Quando era criança.
Vi coisas estranhas.
Sofria muito.
Não tinha explicação.
Não tinha ninguém pra me instruir.
Pra me atender alguma coisa.
Fiquei moça.
Sempre tinha uma dor de cabeça.
Dor no estômago.
Trabalhava pra me descarregar.
Via os outros falar.
O que eu tinha.
Me ensinavam remédio.
Assim foi,
Que eu comecei a receber as entidades.
Minha irmã ficou muito doente.
Meu pai não deixava eu atender ninguém.
Me escondia.
Aí,
Vinha,
Outro sofrimento.
Minha irmã caiu muito doente.
Ela gritava:
“Meu caminho tá cheio de espinho”.
“Eu sinto mais de trezentas facadas no corpo”.
Ela gritava.
Noite e dia.*

Eu chegava perto,

Ela falava:

“Sai de perto de mim”.

Eu chegava.

Rezava.

O Pai Nosso.

Rezava muito.

Ela acalmava.

Voltava os negócios nela.

“Eu sei o que há em mim”.

Falava.

“Eu vou pro fogo do inferno”,

“Meu caminho tá cheio de espinho”.

E,

Gritava.

“Sai de perto de mim”.

Eu falava.

“Você não tem poder, quem tem poder é Deus”.

E,

Rezava.

Um dia,

De repente,

Minha mãe pegou a vassoura e saiu,

Varrendo,

Varrendo.

Se fosse preciso,

Até o telhado varria.

Pra tirar os feitiços da nossa casa.

Veio o pastor.

Veio o padre.

Falou:

“A casa tá endemonhada”.

Veio gente rezar na nossa casa.

Faziam corrente de oração.

Novena.

*Pra afastar o demônio,
De nossa casa.
Minha mãe ficou pesando uns vinte quilos.
Meu cunhado falou assim:
“Eu gasto minha última camisa que tenho, mas não levo minha mulher pro saravá”.
Ele falou Sarava.
Fiquei nervosa.
Não é entidade deles.
Eu senti o corpo tremer.
Isso não era vontade de Deus.
Se é pra sarar minha irmã.
Deixa que vem.
Seja lá quem for.
A Jurema veio.
Foi a primeira vez que incorporei a Jurema.
Pra salvar minha irmã.
E ela,
Deu um ponto de escape com a cabeça,
E o pé no chão,
Que ela era a Cabocla Jurema,
Que ninguém tirava dela,
E,
Que ela veio fazer caridade.
A partir daquele momento,
Ninguém mais ia ver
Ela chegar.
Ia cumprir a missão,
Que tinha comigo.
Minha irmã ficou boa na hora.
Ensinou remédios.
Banhos.
Pra minha irmã.
Falou pra eu fazer sete trabalhos de pontos.
Mandou comprar pano.
Comprar isso.*

*Comprar tudo o que tinha que fazer.
Aqui achava tudo isso.
Tinha pólvora.
Que os homens usavam.
Tinha vela.
Que era dos Católicos.
Ervas tinha.
Minha Cabocla trabalhava muito com ervas.
Ela vinha fazer banhos.
Fazia as coisas na minha irmã.
Minha irmã tava curada.
Ela também desenvolveu.
O Cacique Araú.
Começamos a trabalhar.
Meu pai pegou o meu cabelo.
Me jogou na rua.
Me disse,
Se eu fizesse mais essas coisas,
Eu não tinha mais um prato de comida.
Quando chegava as pessoas pra eu atender,
Era no mato que eu atendia.
Meu pai me largo trabalhando,
Ali no pé da árvore.
Não sai de casa.
Ia lá,
Benzia as pessoas,
Voltava,
Com a maior cara de pau.
Ele não podia me tocar.
Eu era filha dele.
E assim foi.
Eu conheci o que ia ser meu marido.
Veio me pedir em namoro.
Eu só namorava
Se ele me pedisse pra casar.*

*Se me tirasse do meu pai.
Pra cumprir minha missão.
Pra cumprir,
Eu casava com ele.
Ele enfrentava o capeta,
Pra casar comigo.
Aí,
A gente casou.
Veio a voz e disse,
Eu tinha que ir pra Bahia.
Eu disse pra ele,
“Só caso se você me levar pra Bahia”.
Ele trabalhou.
Juntou dinheiro.
A gente casou.
Dois anos depois.
Fomos pra Bahia.
Casei em 1969.
Em 1971 fui pra Bahia.
Fiquei sete meses lá.
Recolhida.
Fiquei na irmã Fátima.
Terreiro de Mãe Menininha.
Candomblé.
Raspei.
Derrubaram meu cabelo.
Fiquei careca.
Chorei!
Fiz uma promessa.
Nunca mais ninguém ia tocar na minha cabeça.
Aí mãinha [mãezinha] falou:
“Minha Filha, você veio aqui porque alguém te trouxe, porque sua mãe eu sou!”.
Você vai cumprir seu destino e você tá feita. Porque a sua mãe você não vai ver mais”.
Fui a última filha que ela teve,
Ela morreu.*

*O terreiro ficou pra mim.
E,
Pra mãe Crespa,
Que era filha dela.
Eu não quis voltar mais lá.
Procurei Pai Jaú.
Irmão de Santa Mãe Menininha.
Pai Jaú de São Paulo.
Tocava Catimbó.
Tirou a minha mão de vume.
Mão de morte.
Me iniciei no Catimbó.
A partir do momento que a pessoa que raspa a sua cabeça morre,
Faz curas,
Faz pontos,
Ela passa a tomar conta da sua cabeça.
Quando morre,
Você tem que limpar teu corpo.
Pai Jaú colocou a mão na minha cabeça.
Fiquei com ele dezoito anos.
Até ele morrer.
Eu já sabia tudo o que tinha que fazer.
Voltando pra trás.
Eu casei.
Vim morar na casa do tio.
Do meu próprio marido.
Ele falava que com feiticeira não trabalha.
Eu ia trabalhar em baixo do pé de árvore.
Juntei dinheiro.
Comprei um terreno.
Mil reais hoje.
Fiz minha casinha.
3 por 6 metros.
Morava na minha casinha.
Trabalhava na outra.*

*Faz trinta e oito anos que sou casada.
Fiz minha casinha com um ano de casada.
Fiquei grávida.
Fui pra Ponta Porã.
Continuei meu trabalho.
Voltei.
Pra ter minha filha.
Pra atender as pessoas.
Começou a juntar gente.
Gente.
Ficou pouco o lugar.
Fiz mais uma casinha.
3 por 4 metros.
Trabalhei.
Vinha mais pessoas.
Tinha gente de tudo quanto era lado.
Atrás de uma feiticeira.
Que curava.
Feiticeira do bem.
Em 1973.
Em 1972, já tinha construído um terreiro grande.
De 6 por 14 metros.
Ganhei um atabaque.
Ganhei um tocador de sanfona.
Minha irmã não queria.
Que eu tocasse,
O atabaque.
Ia fazer muito barulho.
Incomodar os vizinhos.
Mas vizinhos,
A gente não tinha.
A gente morava sozinho.
Era porque ela não gostava.
Daí,
O que eu fiz?*

*Resolvi fazer o meu terreiro.
Onde eu podia gritar e cantar.
Falei que não ia ter um só.
Ia ter uns seis ou nove atabaques.
Que quando eu fosse morrer,
Ante eu ia trabalhar,
Pra fazer minhas caridades.
Comprei esse terreno.
Vendendo flecha.
Eu não tinha dinheiro pra fazer.
Meus guias falavam que eu tinha que vender flechas.
Fui na aldeia.
Comprava as flechas.
Ia pra São Paulo.
Levava sacos e sacos de flecha.
Vendia no camelô.
Passei por tudo.
Praça da Sé.
República.
Rodoviária.
Nas pequenas vilazinhas.
Vendia lá.
Posava na praça pública.
Conseguia dinheiro.
Comprava mercadoria.
Trazia aqui pra vender.
Vendia.
Comprava mais flecha.
Conseguia dinheiro.
Voltava pra São Paulo.
Trabalhei cinco anos.
Indo e vindo.
De São Paulo.
Fazendo meus trabalhos.
Espirituais.*

*Paguei o terreno.
Comprei os materiais.
Construí meu terreiro.
Ninguém me ajudou.
Nenhum dia de serviço.
Meu marido fazia massa.
Carregava tijolo.
Sozinho.
Eu ajudava ele.
Muitas vezes.
Não tinha pessoas pra eu atender.
Largava dos meus afazeres.
Quando eu tava lá em cima.
Já pra colocar o telhado.
Deu uma tempestade muito grande.
Derrubou todinha a construção.
Ficou em terra.
Meu marido disse que eles [entidades], não queriam uma igreja,
Pra eu trabalhar,
Porque se eles quisessem,
Tinham segurado.
Eu falei que não era Deus.
Olhei tudo caído no chão.
Nos cantinhos que eu ia,
O povo falava que só ia dar,
Pra eu fazer uma igreja,
Porque diz que eu ia
Colocar um terreiro de macumba.
Eu vi tudo caído.
Ajoelhei.
Pedi.
“Deus, se você quiser que eu tenha a minha igreja pra fazer caridade, me ajude e levantar
outra vez”.
No outro dia,
Meu marido falou:*

“Você garante que nos vamos juntar e construir?”

Garanti.

Fui pra São Paulo vender flechas.

Trabalhava pra conseguir o meu Reino.

Consegui construir.

23 de junho,

Inaugurei o terreiro.

1974.

Tinha um terreiro grande.

Como eu queria.

Bonito.

Era para meus orixás.

Era o reino que eu dei pra Jurema.

Tudo o que você vê dentro dessa casa,

Eu trabalhei,

Eu comprei,

Eu construí.

Não tem nenhuma pedra,

Nenhum tijolo,

Dado por alguém.

Foi a minha lágrima,

Meu salário.

Pai Jaú morreu.

Depois de dezoito anos que eu estava com ele.

Tive que tirar a mão de vume.

A gente tem que continuar a tirar.

Porque a gente faz,

Sete, sete, sete, sete.

São vinte e oito anos que a gente tem que fechar o quadrante que é:

Norte,

Sul,

Leste,

Oeste.

Você tem cabeça,

Pé, direito e esquerdo.

Frente e costas.
Então são quatro pontos cardeais,
Que prevalece na vida.
Eu tinha sido consagrada já.
Isso quando eu fiz Catimbó.
Mãe menina não pode me consagrar.
Eu fiz com Pai Jaú.
Me deu tudo.
O que eu deveria pra ser consagrada.
Daí, eu fui pra Belo Horizonte.
Tem que ser feito uma preparação de sete anos,
Pra jogar búzios.
O pai-de-santo faz batismos.
Faz preparação.
Candomblé aqui não existia.
Nessa linha de projeção.
Só o Amor e Caridade.
Kardecismo.
Terreiro de Umbanda.
Eu era a única.
Era aberto para a sociedade.
Para o público.
A gente era cutucada.
Falavam:
“Aquela é feiticeira”.
Haviam outros terreiros.
Muitos médiuns trabalhavam em um barraquinho qualquer.
Na época tinha a dona Olga.
Particpei do terreiro dela.
Dois anos.
Depois era o meu terreiro.
Primeiro barracão construído foi o meu.
Tinha uma tal de Emanuela.
Um tal de Zé do Cachimbo.
Ele andava com uma bacia de santo na cabeça.

*Tinha seu Prudêncio.
Trabalhava dentro da casa dele.
Que nem eu.
Essas pessoas chegaram aqui e começaram a tocar a sua própria roça.
Trabalhava com a Jurema.
Com o Preto Velho.
Com o Protetor das Crianças [Cosme e Damião].
Quando viajei pro Rio e Minas,
Tive a formação da Umbanda.
Sete linhas.
Trabalhava aí com:
Boiadeiro,
Baiano,
Marujo.
Eram os espíritos encantados.
Comecei a participar do Baiano no Rio.
O Baiano e o Boiadeiro são espíritos catiços.
Que falavam na época.
Então o catiço,
Já não é como o Preto-velho,
O Caboclo,
Que são espíritos que tem separações no campo espiritual.
Porque no Candomblé,
Se pega um catiço.
Se é o Baiano ou o Boiadeiro.
O Caboclo tira de você.
Você não pode mais trabalhar com essas entidades.
Eu como amo muito minha Cabocla,
Jurema,
Nunca quis que me tirasse nada.
Eu sou rebelde!
Me desenvolvi sozinha.
Sem pai, nem mãe.
Meu pai era Jesus.
Minha mãe Maria.*

*Eu tinha muita fé nele.
Se eu tinha uma missão,
A gente tem essa oportunidade,
Eu procurei a me aperfeiçoar.
Pra eu entender melhor o que acontecia comigo.
Por isso, meu desenvolvimento.
Eu tive sozinha.
Sem ninguém me ensinar.
Ele chegava e deixava a sua mensagem.
Dava o ensinamento pra eu fazer isso ou aquilo.
De obrigação.
Meu pai e minha mãe,
Resolveram trabalhar comigo,
Até não agüentarem mais.
Com oitenta anos não conseguiram mais incorporar.
Meu pai,
Ano passado,
Com oitenta e nove anos,
Incorporou um Preto-velho.
Trabalhou anos e anos comigo.
Fundamos uma Federação em Campo Grande.
Fui Vice Presidente.
Por oito anos.
A Federação ainda existe,
Eu acho.
Dourados não tem.
Nunca quiseram.
Todo mundo trabalha,
A federação fiscalizava.
Porque nós temos os nossos fiscais.
Temos advogado.
Médico.
Temos tudo em Campo Grande.
Sou representante do meu Mato Grosso.
Fiz aparecer a Umbanda.*

*Fiz crescer a Umbanda.
Meu tio era administrador da Colônia Agrícola.
Vieram muitos nordestinos pra cá.
Mais chegavam caminhões,
E caminhões de pau-de-arara,
Aqui.
Cheio de gente.
Muitas vezes a gente dava pedaços da nossa fazenda.
A primeira coisa que faziam,
Era procurar o terreiro.
Naquele tempo,
Eu não podia atender.
Meu pai não deixava.
Eu era criança.
Tinha um casal de São Luís.
Eles tinham uma entidade que incorporava o jurerê.
Quando faziam coisa errada,
Eram castigados.
Tinha muito nordestino que encomendava trabalho.
No nordeste o que mais tinha era trabalho.
O Jurerê.
Lá se toca Jurema.
A Cabocla aqui fazia sucesso.
Baiano também.
Eles ficavam encantados,
Quando eu tocava,
Pra Baiano.
Pra eles,
Tavam no nordeste.
Ficavam incorporados.
Cada um fazia seu chapéu de Baiano.
Machete.
Isso,
Todos os que vinham de lá.
Ficavam sabendo do terreiro.
Me procuravam.
Falavam o que queriam.*

*A gira de Baiano toda a vida fez sucesso.
Atendia as pessoas do raiar do dia,
Até meia-noite.
Não tinha tempo pra mim.
Não tinha tempo pro meu marido.
Não tinha tempo pros meus filhos.
Eu trabalhava assim,
Até meus filhos ficarem moços.
Depois,
Surgiu igreja de crente.
Outros terreirinhos.
Um falando mal do outro.
Isso aqui é feitiçaria.
Macumbaria.
Muitos evoluíram,
Fizeram dinheiro,
Se afastaram daqui.
Porque tem pessoas que não tem dinheiro para gastar,
Aí,
Procuram o terreiro da Mãe N,
Chega gente morrendo,
Criança com doença de macaco.
Trabalho muito com os índios.
O índio tem muita oração com os espíritos.
A gente troca cultura,
Troca conhecimento.
Eu conheço um tipo de erva,
Ele conhece outro.
A gente se dá muito bem.
Já fui pro catequismo da aldeia no Rio de Janeiro.
Perto de Angra,
Tem uma aldeia.
No meio da mata,
Cachoeira,
Mar.
A coisa mais linda!
Eu fui lá!*

Ângela responde:

*Meu nome é Ângela,
Fui casada por sete anos,
Tem vinte que sou separada.
Moro em Dourados desde 1982.
Morava em Palmeira das Missões – RS.
Eu vi pra cá casada.
Vivi dois anos aqui.
Casada.
Sai daqui,
Grávida.
Voltei,
Meu filho tinha um ano.
Eu estava sozinha,
Com dois filhos.
Aqui não tinha nada,
Asfalto,
A cidade parecia uma construção.
Todo lugar que você olhava,
Tinha material de construção.
Era um lugar que tava crescendo.
Eu morava em Campo Grande,
Quando eu passei
Por aqui, achei muito a cara da minha cidade no RS.
Cheguei e,
Já gostei.
Não tinha morro.
Lembrava cidade de litoral.
Vim trabalhar aqui,
No que sempre trabalhei,
Coisa de culinária.
Doce,
Salgado,*

Comida.
Sou espírita umbandista.
Eu encontrei pela dor.
Pelo sofrimento.
Eu sempre fui muito certinha.
Muito querendo seguir tudo o que eu aprendi.
Como filha eu era muito obediente.
Não que eu não tivesse vontade própria.
Meu pai sempre queria o melhor pra mim.
Então mesmo que eu tivesse que sacrificar,
A minha vontade,
Eu obedecia.
Sempre gostei da vida muito certa.
Muito clara.
Mas mesmo assim,
Minha vida,
Só dava errado,
Errado,
Errado.
Tudo!
Pra ganhar dinheiro.
Amor,
Família.
Tudo dava errado.
Eu sentia muita necessidade de alguém,
Me dizer o porquê.
E tinha de ser alguém do lado de lá.
Procurei.
Cheia de preconceitos.
Me criei como se isso
Não fosse coisa do bem.
O pai dizia que se eu me metesse com isso,
Ia acabar louca.
Ao contrário,
Se eu não me metesse com isso,

*Ia acabar louca.
Foi o que me equilibrou.
Me tornei umbandista em 1981.
Foi no terreiro do Rio de Janeiro.
Casa de Ogum.
Era Umbanda.
Tinha o Caboclo Monte Negro,
Exú da Meia Noite.
Sete Encruzilhada.
Tinha uma briga,
Na época,
De exú na minha cabeça.
Foi preciso uma série de trabalhos com eles.
Era uma disputa entre Exú de Xangô e Exú de Ogum.
Nunca conseguia decidir nada.
Sempre tinha uma dúvida.
Chegava na esquina,
Não sabia se ia para um lado
Ou para o outro.
As coisas mais simples.
Na hora de calçar um sapato.
Brigava com meu marido.
Não podia nem olhar pra ele.
Era briga de homem na minha cabeça.
Não sabia de nada.
Pelo cunhado da minha tia,
Que morava no Rio,
Soube que tava doente.
Foi o tio Enércio que começou a me tratar.
Às vezes eu ia até o Rio antes de vir para Dourados.
Ai ele sarava as minhas loucuras.
Mas eu briguei com ele,
Com a entidade dele,
Em 1985.
Eu já tava morando no Rio.*

*E disse que ia vir embora.
O Caboclo Monte Negro disse.
Eu devia tá louca.
De onde eu tirei coragem pra vir,
Com dois filhos e sozinha.
Sem salário,
Sem dinheiro,
Só com as malas.
Eu tinha um dinheiro guardado.
Daria hoje...
Uns mil reais.
Comprei um fogão,
Um botijão.
O resto eu pedi.
Fui conseguindo.
Dona Lúcia morava na frente da minha casa.
Me deu uma mesa.
Comecei a fazer lanche.
Vender nos bancos.
Tinham muitos bancos aqui.
Era muito banco.
Quebravam com a inflação.
Eu entregava merenda nos bancos.
Pagava escola particular para os meus filhos.
Pagava aluguel.
Dormia no chão duro.
Mesmo.
Morava em cima da farmácia Brasil,
Na Marcelino Pires.
O ritual no Rio de Janeiro,
Começava com Preto-Velho.
Vinha depois a Cabocla.
Depois o Exú.
Não trabalhava com Baiano.
Encerrava com Exú.*

*Pra gente ficar mais leve,
Era criança,
Vinha pra levar embora.
São Cosme e Damião.
Não ia muito no terreiro.
Era complicado.
Ficava na periferia.
Em Dourados?
Eu chorava sem parar.
Ainda casada,
Meu marido me levou no psiquiatra.
Me deu remédio.
Eu não tinha expressão facial.
O médico disse que meu problema,
Era espiritual.
Me mandou ir para o centro espírita.
Pro seu Adalberto,
Já é falecido.
Em três sessões,
Parei de chorar.
Voltei para o Rio Grande.
Voltei Grávida.
Separada.
Nasceu o neném,
Voltei pra Dourados.
O Exú falou pra mim,
Que seria esperada aqui.
Pensei na minha vizinha,
Dona Lúcia.
Quando cheguei,
Tava lá,
A Preta-Velha,
Vovó Maria Ina.
Foi o primeiro espírito que chorou comigo.
Me ajudou a me curar.*

*Não visitei muitos lugares.
Fiquei com o Jair, a Mônica,
Ivonete.
Mônica, trabalhava com a Cabocla Caiçara.
A Mara trabalhava com o Caboclo Roxo.
Sete Flechas.
João Boiadeiro.
Suzana, a Pomba gira.
Maria Havaiana.
Maria Ina.
O ritual era simples.
Pouca imagem.
Nunca aprendi a bater cabeça pra entidade.
Estar,
Com o coração puro,
Limpo.
Humilde.
Baiano tinha.
O terreiro era ali,
Onde era o supermercado Moreira.
O Santo Antônio.
Seu Jair trabalhou no terreiro da Mônica.
Eu não me sentia bem nos lugares.
Sempre gostei de coisas simples.
Eu não gostava de trabalhar com Baiano.
Tinha a Taninha, o Cobra Coral, Irmo Marinheiro,
Baiano.
Uma entidade do meu tio,
Sete Encruzilhadas,
Foi Pilatos,
Não o próprio.
Mas alguém que tinha uma vida nas mãos,
E não salvou.
Saí do Seu Jair,
Fui trabalhar com seu João.*

Levava a sério.

Minha entidade preferida é o Preto-Velho,

Pai Benedito.

O primeiro que me compreendeu.

De verdade.

Depois,

O Sete Luas,

Caboclo do seu Jair.

Baiano tinha,

O João do Terreiro,

Seu Antônio,

Zé da Cruz.

As pessoas procuram Baiano,

Porque o Baiano,

Ele cuida,

Do espírito e da matéria.

É mais claro.

Se o filho não quer enxergar,

Ele deixa tentar.

O terreiro do Seu Jair,

Era muito severo.

As mulheres tinham que usar roupa branca.

Comportada.

Tudo igual.

No T, não precisa estar todos iguais.

Nos severos não havia muita gente.

No T cada um faz o que faz.

Cada um leva o que vai buscar.

Quem vai com o coração aberto,

Sai muito bem.

Eu me servi.

Agora,

Quero servir.

Eu sou médium.

Só sinto a vibração.

*Eu sinto um Caboclo homem.
Uma Baiana e
Um Baiano.
O Baiano é flexível,
Uma moleza.
O Caboclo é mais sério.
Pisa firme,
Pisada mais objetiva.
Não sei porque eu sinto.
Eu escuto com os ouvidos da mente.
É do terreiro que eu trago um pouquinho de esperança.
É como se abastecesse meu íntimo.
Discriminação.
Na minha família.
Foi Deus que me guiou para esse caminho.
Não sei.
Umbanda,
É a alma do Brasil.
O Baiano é o princípio do Brasil,
Por que ele começou na Bahia.
O Baiano traz segurança,
Harmonia.
Marinheiro,
Limpeza.
Baiano é da segurança,
Defesas.
Boiadeiro é da condução,
Manter unido.
Se apresenta com um laço.
Baiano tem facão,
Chapéu de couro.
Quebrar coco,
Significa:
Abrir sua cabeça.
Baiano pra defender a fronteira.
Linguajar de Boiadeiro,
Campeiro.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse é o momento de avaliar o que é considerável dessa pesquisa que se realizou em dois anos e meio de trabalho.

Tenho consciência das opções que fiz e do que ficou a desejar, assim como tenho consciência do desafio a que me propus e das dificuldades que enfrentei. Tudo isso é parte do processo de caminhar, de seguir com o aprendizado, com a percepção acerca dos símbolos que compõem o mundo em que vivemos.

Nesse trabalho objetivei analisar um microcosmo do universo que são as expressões umbandistas, sobretudo em Dourados.

Nos quatro capítulos que apresentei, posso dizer que o aprendizado conquistado ainda está no campo da *estranheza*, pois há muita coisa para se conhecer nesse objeto de pesquisa.

Desenvolvi uma estrutura de texto dentro da minha capacidade, que foi sendo construída aos poucos, na medida que entendia o desenrolar do processo, na medida que entendia cada um dos conceitos necessários para a análise da Gira de Baianos.

Compreendo a Gira de Baianos como um elemento novo no contexto da religiosidade umbandista, que ganhou fama, faz sucesso, porque apresenta na sua inversão, na sua carnavalização do social, tipos marginalizados do qual a Umbanda é partícipe e tributária.

A organização de seus rituais não está de modo algum dissociada do meio social, os diálogos entre os dois universos são constantes e multifacetados, cheios de representações, compostos de imaginários.

A Umbanda, ao dialogar com esse meio, manipula elementos simbólicos ressignificando-os, agregando a esses elementos novos sentidos, cujo desiderato é uma nova forma da legitimação de seu discurso, é um meio também de conquistar espaço, simbólico e concreto.

A gira de Baianos, nesse sentido, é produto dessa interação, dessa interconexão que se realiza no *habitus*, onde as “culturas” se movem, caminham para a mestiçagem de seus elementos, compondo uma nova liturgia.

Entendo a gira de Baianos de Dourados como um exemplo claro do processo de constituição de representações e imaginários, dialogado com a cultura local, produzido frente aos estigmas locais.

Por isso quando digo “Os Baianos se pintam de Dourado(s)”, me refiro à capacidade dessa religiosidade de dialogar com o mundo externo, gerando a seu favor contribuições que a

ampliam no teatro social, cujo discurso está sempre ao encontro das necessidades de seus partícipes.

Esses partícipes se vêem representados nas entidades que eles consultam. Os seus discursos, a sua prática mágica, é a representação dos desejos, da atenção que se requer, e ao mesmo tempo, de uma satisfação atendida.

Nesse mundo moderno e industrial, essas entidades, como do dizer de Ordep Serra, estão entre os terapeutas modernos, e os xamãs tribais, e ao se posicionarem nessa fronteira, unem dois universos paralelos, mas necessários: o ritual, a magia, que satisfaz os olhos, o desejo de uma fé concreta satisfeita, e também, a análise das ações desse sujeito, que nesse mundo moderno, encontra-se sem referências.

Em cada ritual que se realiza nesses terreiros, parece sempre que há um recomeço, como um ciclo de vida que se inicia e termina de acordo com as demandas que as entidades enfrentam ou de acordo com os grupos de fiéis que ali aparecem, reelaborando os imaginários que constituem a sua liturgia.

Assim, quando penso no que esses imaginários proporcionaram a todo esse processo, penso em três circunstâncias:

A primeira relacionada com a descoberta da globalização do real, da harmonia que os homens conquistaram em relação ao cosmos, e, por outro lado, da ordem social como exigência do bem estar coletivo, daí, sua dificuldade em sacralizar e naturalizar as desigualdades sociais.

A segunda consiste na importância da subjetividade e da ética como uma máxima do valor da humanidade, tentando libertar-se da idéia da soma de comportamentos salvadores individuais com o bem comum.

Por último, a resistência contra a injustiça, a defesa dos oprimidos e o medo de fixar uma utopia puramente 'pós-histórica' na solução dos males sociais, apesar da representação de uma esperança de possibilidades para um novo mundo.

O conteúdo da análise desse trabalho se diluiu ao longo dos capítulos que compõem essa pesquisa. Tive por objetivo discutir questões mais teóricas, como a composição dos imaginários e o conceito de representações, em dois capítulos à parte, para que o terceiro e o quarto capítulo, de caráter mais antropológico, mais descritivo, não perdesse a sua riqueza em meio a abordagens teóricas.

Acredito ter satisfeito esse objetivo, pois, o capítulo que me refiro como o objeto central da pesquisa, se apresentou totalmente descritivo, mas dentro da proposta: a relação dos Baianos com a cidade de Dourados.

O último capítulo, dedicado a Hubert Fichte, por sua influência, apresenta três histórias de vida que entendo, no bojo das entrevistas realizadas, serem as mais significativas para expressar a idéia de que o outro deve falar por si só. Quando organizei tal capítulo, pensei que o leitor ao ler as histórias, remeter-se-ia a toda a análise apresentada na pesquisa, à medida em que percorresse as linhas dessas etnopoemas.

Refletindo sobre o dizer de Fichte: “A linguagem da imagem científica do mundo fez com que o mundo se parecesse com ela, e as deformações nessa linguagem também são co-responsáveis pelas deformações em nosso mundo”, (p.32).

Arrisco formular uma indagação cuja resposta me parece distante: A linguagem que usamos para traduzir o mundo tem traduzido ou deformado?

Para finalizar, convido o leitor para fechar essa dissertação do mesmo modo como são fechadas as giras nos terreiros.



*“Eu fecho a nossa gira com Deus e Nossa Senhora
Eu fecho a nossa gira sambolê pamba de Angola.
Estão fechados os nossos trabalhos e nós pedimos a proteção
A Deus pai todo poderoso e a Virgem da Conceição”.*

REFERÊNCIAS

A FOLHA DE SÃO PAULO. **Iemanjá**. 2005. 1 fot.: color; 14,6 x 16.

ANDRADE, Maria Antônia A. de. **O espaço simbólico como articulação do processo ideológico e do processo representativo**. João Pessoa: MC/UFPB, 1995.

ÂNGELA. **Entrevista concedida pela cambone da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá**. Dourados, 11 set. 2005.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo**. Tradução Marcos Santarrita. 3 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BAKHTIN, Mikail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: Hucitec, 1987.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Tradução José Carlos Barcelos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. (Sociologia e religião).

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BÍBLIA, A. T. Gênesis. Português. Bíblia Sagrada. São Paulo: Ed. das Américas, 1950. Cap. 2, vers. 7.

BIRMAM, Patrícia. **O que é Umbanda?**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Primeiros Passos).

BOURDIEU, Pierre. **Pierre Bourdieu: sociologia**. Renato Ortiz (org.) Tradução Paula Monteiro e Alicia Auzmendj. São Paulo: Ática, 1983.

_____. **Economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

_____. **O poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BROWN, Diana et al. **Umbanda e política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BURKE, Peter. **A escrita da História**. São Paulo. UNESP, 1992.

CAMPOS, Fausto V. **Retrato de Mato Grosso**. São Paulo: 1960.

CANCLINI, Nestor. **Cultura Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 1998.

CARNEIRO, Edson. **Ladinos e Criolos: estudos sobre o negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. (Retratos do Brasil, v. 28).

CASALI, Rodrigo. **O transporte rodoviário nas relações comerciais da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (1950-1970)**. 2003. Iniciação Científica (PIBIC/ CNPq). Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS – *campus* Dourados/ MS.

_____. **Caderno de anotações das visitas nos terreiros de douradenses**. Dourados, 2004/2005. 50p.

_____. **Abertura das cortinas**. 2005. 1 fot.: color; 10 x 16 cm.

_____. **Prece de fechamento de ritual**. 2005. 1 fot.: color; 12 x 16 cm.

_____. **Altar central da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.** 2005. 1 fot.: color;
11,4 x 16 cm.

_____. **Baiano Zé do Coco.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 23 cm.

_____. **Altar central.** 2005. 1 fot.: color; 11 x 16 cm.

_____. **Incorporação da Maria do Balaio.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 20 cm.

_____. **Casa das Almas.** 2005. 1 fot.: color; 12 x 16 cm.

_____. **Assentamento de Caboclos.** 2005. 1 fot.: color; 11 x 16 cm

_____. **Altar de Preto-velho.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 17,2 cm

_____. **Iemanjá.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 21 cm.

_____. **Processo de Incorporação.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 17 cm.

_____. **Fechamento das cortinas.** 2005. 1 fot.: color; 12 x 16 cm.

_____. **Antônio Baiano.** 2005. 1 fot.: color; 11 x 19,5 cm.

_____. **Maria do Balaio.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 23 cm.

_____. **Liturgia da Maria do Balaio.** 2005. 1 fot.: color; 12,5 x 16 cm.

_____. **Zé Pilintra.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 23,6 cm.

_____. **Mané Baiano.** 2005. 1 fot.: color; 16 x 23,5 cm

_____. **Maria Rosa**. 2005. 1 fot.: color; 16 x 19,5 cm.

_____. **Antônio Baiano riscando ponto**. 2005. 1 fot.: color; 16 x 18,5 cm.

_____. **Ponto riscado 1**. 2005. 1 fot.: color; 10,5 x 16 cm.

_____. **Ponto riscado 2**. 2005. 1 fot.: color; 11,5 x 16 cm.

_____. **Ponto riscado 3**. 2005. 1 fot.: color; 16 x 22 cm.

_____. **Quebra do coco 1**. 2005. 1 fot.: color; 11,7 x 16 cm.

_____. **Quebra do coco 2**. 2005. 1 fot.: color; 16 x 21,7 cm.

_____. **Baiano Zé Preto**. 2005. 1 fot.: color; 16 x 21,4 cm.

_____. **Baiano Zé do Coco**. 2005. 1 fot.: color; 16 x 21,4 cm.

_____. **Cruzeiro da Igreja Bom Jesus da Lapa, Bahia**. 2005. 1 fot.: color; 16 x 23,6 cm.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. Tradução Ephrain Ferreira Alves. 9 ed. Petrópolis. RJ: Vozes, 1994.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. **Entre Práticas e representações**. Lisboa: Memória e Sociedade, 1986.

_____. **A beira da Falésia: a história entre a certeza e a inquietude**. Tradução Patrícia Chitoni Ramos. Porto Alegre: EUFRGS, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000. (Mito História do povo brasileiro).

CONCONE, Maria Helena V. B. Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____; NEGRÃO, Lísias. Umbanda: da representação à cooptação. O envolvimento político partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. **Cadernos do ISER**, n. 18: Rio de Janeiro, 1985.

CREPALDI, Adilson. **O rezador e a história**. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Mato Grosso do Sul - UFMS, Dourados.

DÉBORA. **Entrevista concedida pela médium do Ilê de Togoginã**. Dourados, 20 abr. 2005.

DONA APARECIDA. **Entrevista concedida pela partícipe da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá**. Dourados, 19 set. 2005.

DONA GENY. **Entrevista concedida pela fundadora do Centro Espírita Amor e Caridade**. Dourados, 07 jul. 2005.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **Sobre os conceitos e as relações entre a história indígena e etnohistória**. 2004. (mimeo).

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Tópicos).

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama, 2005.

FERREIRA, Marieta de Moraes (org). **História oral: Desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz, Casa de Oswaldo Cruz, CPDOC, Fundação Getúlio Vargas, 2000.

FICHTE, Hubert. **Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas**. Tradução Cristina Alberts e Reny Fernandes. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GAARDER, Jostein (org). **O livro das Religiões**. Tradução Isa Mara Lando. 3 ed. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

GASPAR, Eneida D. **Guia de Religiões populares no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: CTC, 1979.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GRESSLER, L. A.; SWENSSON, L. J. **Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul: destaque especial para o Município de Dourados**. [Dourados], 1988.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2000.

HOUTART, François. **Mercado e Religião**. São Paulo: Cortez, 2003.

LACAN, Jacques. **O seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)**. Tradução M. D. Magno. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LAPLANTINE, François. As Três vozes do imaginário. Tradução Sérgio Coelho. **Revista Imaginário**, USP, n. 1, out. 1993.

LIGIÉRO, José L. **Iniciação ao Candomblé**. 6 ed. Rio de Janeiro: Record; Nova Era, 2000.

MÃE N. **Entrevista concedida pela chefe da Tenda de Umbanda Cabocla Jurema e Ogum Guerreiro**. Dourados, 29 e 30 jan. 2005.

MAGGIE, Yvone. **Guerra de Orixá**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1992.

MATTOSO, José. **A escrita da história** – Teorias e métodos. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

MAUSS, Marcel. *As Técnicas Corporais*. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974. vol II.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lília M. (org.) e NOVAIS, Fernando A. (Coord.). **História da vida privada no Brasil**, contrastes da intimidade contemporânea, São Paulo: Cia das Letras, 1998.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Editado em inglês por Gerard Duveen. Tradução Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2004. (A obra-prima de cada autor).

OLIVEIRA, Benícia Couto de. **A política de colonização do estado novo em Mato Grosso (1937-1945)**. 1999.. Dissertação (Mestrado em História) - UNESP/Assis.

ORTIZ, Renato. **A morte Branca do Feiticeiro Negro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

PREFEITURA MUNICIPAL DE DOURADOS. Mapa de Dourados. dwg. 2002. Mapa da cidade de Dourados com a localização de alguns terreiros. Instituto de Planejamento de

Dourados/ MS. Auto cad 2006. Editado em Corel draw X3, **Mapa de terreiros.cdr**. Criação & Expressão – artes gráficas, 2006.

PIERCE, Charles S. **Semiótica e Filosofia**. Tradução Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1962.

PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão à serviço. **Revista de Estudos históricos – CEBRAP**, n. 45, julho 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

_____; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina e São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

QUEIROZ, Paulo R. Cimo. **Uma Ferrovia entre dois mundos: A. E. F. Noroeste do Brasil na primeira metade do Século 20**. Bauru, SP: EDUSC,. 2005.

RIBEIRO, Cláudia R. **A dimensão simbólica da arquitetura: parâmetros itangíveis do espaço concreto**. Belo Horizonte: FUMEC-FACE, C/Arte, 2003.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é magia**. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Primeiros Passos).

RICARDO, Cassiano. **Marcha para Oeste**. 4 ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ EDUSP. 1970.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, [1933], 1977.

SÁ JÚNIOR, Mário Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**. 2004. 107f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS, Dourados.

_____ Baianos e Malandros: a sacralização do humano no panteão umbandista do século XX. **Fronteiras**: revista de História, Campo Grande/ MS, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, n. 1, 2005.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. 3 ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SARACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**: a religião dos mistérios, um hino de amor à vida. São Paulo: Masdras, 2003.

SCHUTEL, Cairbar. **Preces Espíritas**. São Paulo: O Clarim, 2003.

SENHOR T. **Entrevista concedida pelo chefe da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá**. Dourados, 07 jul. 2005.

SEIBLITZ, Zélia. A gira profana. **Cadernos do ISER**, Rio de Janeiro, n. 18, 1985.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SINGER, Paul. Interpretação do Brasil: uma experiência histórica de desenvolvimento. In: FAUSTO, Boris (dir.) **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: Difel, 1984, v.4.

SILVA, Wagner G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EDUSP, 2000.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002. (Bahia Prosa e poesia).

SONTAG, Susan. **Ensaio sobre fotografia**. Tradução de José Afonso Furtado. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, 1989.

SOUZA, André Ricardo. Baianos: novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

TRIGGER, B. G. **Etnohistória**: problemas y perspectivas. Tradução de C. T. Micheli. San Juan: Traduciones y comentarios, 1982.

TOGOGINÃ, Pai T do Ilê de. **Zé Pilintra do Terreiro da Neti em gira de Baiano**. 1980. 1 fot.: color; 11 x16 cm.

_____. **Gira de Baiano**. 1980. 1 fot.: color; 16 x 20,7 cm.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana de. **Brasil de todos os Santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. (Descobrimo o Brasil).

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil, 1989.

_____. **A Heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial, 1995.

_____. (org). **Dicionário do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

OBRAS CONSULTADAS

BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. Tradução Denise Bottimam. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. **Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1961.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1996.

GADDIS, John Lewis. **Paisagens da História: como os historiadores mapeiam o passado**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

GAETA, M. A. J. V. A cultura religiosa popular: polêmicas, aporias e desafios hermenêuticos. **Estudos de História**, Franca, v.7, n.1, 2000.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: história, teoria e ficção**. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. (História & Reflexões, 5).

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROSENFELD, Anatol. **Negro, Macumba e Futebol**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

SANTOS, Marina de Souza. **O migrante nordestino em Dourados** (1940-1970).
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul - UFMS/Dourados, Dourados, 2000.
(Monografia de especialização).

SILVA, Carlos A. B. da. **Vale dos Orixás**: conflito ritual entre os terreiros. Cuiabá:
UNICEN, 2002.

WHITE, Hayden. **Meta-história**: a imaginação histórica no século XIX. Tradução José
Laurêncio de Melo. São Paulo: Edusp, 1992.

Autorizo a reprodução deste trabalho desde que citada a fonte.

Dourados, 20 de Novembro de 2006.

RODRIGO CASALI