

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIOCULTURAL**

**QUEBRA O COCO E ARREBENTA A SAPUCAIA: A MAGIA DOS  
BAIANOS NA UMBANDA.**

**HAROLDO PAULO CAMARA MEDEIROS**

**Dourados - MS**

**2019**

**HAROLDO PAULO CAMARA MEDEIROS**

**QUEBRA O COCO E ARREBENTA A SAPUCAIA: A MAGIA DOS  
BAIANOS NA UMBANDA.**

**QUEBRA O COCO E ARREBENTA A SAPUCAIA: A MAGIA DOS  
BAIANOS NA UMBANDA.**

Exame de Qualificação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), para obtenção do título de Mestre em Antropologia Sociocultural

Orientador: Prof. Dr. Mario Teixeira de Sá Junior

Dourados - MS

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

M488q Medeiros, Haroldo Paulo Camara  
Quebra o coco e arreventa a sapucaia: a magia dos bairros na Umbanda [recurso eletrônico] /  
Haroldo Paulo Camara Medeiros. -- 2019.  
Arquivo em formato pdf.  
  
Orientador: Mario Teissira de Sa Junior.  
Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.  
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:  
<https://portal.ufgd.edu.br/utor/biblioteca/repositorio>  
  
1. Religião. 2. Umbanda. 3. Magia. 4. Bairros. 5. Ritual. I. Sa Junior, Mario Teissira De. II.  
Titulo.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.



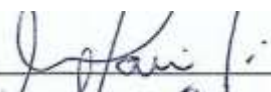
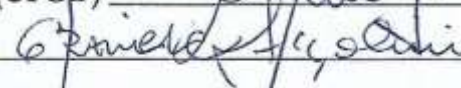
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR HAROLDO PAULO CÂMARA MEDEIROS, ALUNO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU MESTRADO EM ANTROPOLOGIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "ANTROPOLOGIA SOCIOCULTURAL".

Aos vinte e cinco dias do mês setembro de dois mil e dezenove, às quatorze horas, em sessão pública, realizou-se na Sala de Videoconferência da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados — FCH/UFGD -, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada "QUEBRA O COCO E ARREBENTA A SAPUCAIA: A MAGIA DOS BAIANOS NA UMBANDA", apresentada pelo mestrando HAROLDO PAULO CÂMARA MEDEIROS, do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr. Mario Teixeira de Sá Junior (UFGD — orientador), Prof.<sup>a</sup> Dra. Grazielle Acçolini (UFGD — membro titular) e Prof. Dr. Léo Carrer Nogueira (UFG membro titular). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer ao candidato e aos integrantes da Banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após o candidato ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido o candidato considerado Aprovado, fazendo jus ao título de MESTRE EM ANTROPOLOGIA. Os membros da banca abaixo assinados atestam que o Prof. Dr. Léo Carrer Nogueira participou de forma remota desta defesa de dissertação, considerando o candidato APROVADO. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/ MS, 25 de setembro de 2019.

Prof. Dr. Mario Teixeira de Sá Junior (UFGD)  
(UFG)

Prof.<sup>a</sup> Dra. Grazielle Acçolini (UFGD)

Prof. Dr. Léo Carrer Nogueira (UFG) - Participação remota

ATA HOMOLOGADA EM:   /  /  , PELA PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA / UFGD.

Pró-Reitoria de Ensino de Pós-Graduação e Pesquisa  
Assinatura e Carimbo



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE  
DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



DECLARAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO À DISTÂNCIA - SÍNCRONA - EM BANCA DE DEFESA  
DE MESTRADO

Às 14h do dia 25/09/2019 participei de forma síncrona com os demais membros que assinam a ata física deste ato público, da Banca de Defesa da Dissertação de Mestrado do discente **Haroldo Paulo Câmara Medeiros**, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Considerando o trabalho avaliado, as arguições de todos os membros da banca e as respostas dadas pelo candidato, formalizo para fins de registro, por meio deste, minha decisão de que o candidato pode ser considerado: **Aprovado**.

Atenciosamente,

---

Léo Carrer Nogueira  
Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS-UEG)  
Universidade Estadual de Goiás

(Assinatura digitalizada ou digital com nome completo, Instituição e Programa de Pós-Graduação, se for o caso)



## LISTA DE IMAGENS

Foto 01- Gira de caboclos -Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	42
Foto 02- Gira de pretos-velhos - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	47
Foto 03- Gira de pretos-velhos - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	49
Foto 04- Erês - Festa de São Cosme e Damião – Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.	50
Foto 05- Ponto riscado de "Antonio Baiano" - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá...	57
Foto 06- Ponto riscado “imantado” por “Antonio Baiano” - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	57
Foto 07– “Antonio Baiano” - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	67
Foto 08- Gira de Baianos - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	68
Foto 09– “José Coco” preparando para firmar as velas – Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	75
Foto 10– “Antonio Baiano” firmando as velas - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá .....	75
Foto 11– “Antonio Baiano” riscando ponto - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	76
Foto 12- Ponto riscado - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	77
Foto 13– Participantes do ritual sobre os pontos riscados - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	78
Foto 14- A quebra do coco - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	81
Foto 15- A quebra do coco - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	82
Foto 16- A quebra do coco - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.....	83

# QUEBRA O COCO E ARREBENTA A SAPUCAIA: A MAGIA DOS BAIANOS NA UMBANDA.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo a análise e a interpretação de um personagem do panteão umbandista chamado de baianos. Por meio da realização de uma pesquisa de campo etnográfica de um de seus rituais, denominado de “*ritual da quebra do coco*”, o qual somente é realizado em terreiro específico – Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá -, portanto, pesquisa predominante qualitativa, onde foram realizadas entrevistas com diversos interlocutores nativos, além da observação e da pesquisa bibliográfica que fundamenta conceitual e teoricamente o presente trabalho, tornou-se possível explorar as peculiaridades desse personagem e suas relações tanto com os demais personagens do panteão quanto com os frequentadores da religião de Umbanda. A pesquisa permitiu verificar e aprofundar o conhecimento em sua história, seu arquétipo, seus estereótipos e sua interação com toda a magia da religião umbandista. Igualmente, pela análise do ritual, foi possível aprofundar na simbologia, nas representações desse personagem perante ao imaginário social. Examinar seu capital simbólico, seu mercado de bens e serviços ofertados e procurados, bem como através do ritual perceber toda a ação e eficácia mágica colocada à disposição dos sujeitos com as mais variadas classes de problemas, necessidades e desejos. Por fim, constatar a legitimidade da religião de Umbanda no universo das religiões mágicas.

**Palavras-chave:** Religião. Umbanda. Magia. Baianos. Ritual.



# ***BREAK THE COCONUT AND ARREST THE SAPUCAIA: THE MAGIC OF BAIANOS ON THE UMBANDA***

## ***ABSTRACT***

This dissertation aims to analyze and interpret a character from the umbandista pantheon called Bahians. By conducting an ethnographic field research of one of its rituals, called the "coconut breaking ritual", which is only performed in a specific terreiro - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá -, therefore, predominantly qualitative research, where Interviews with various native speakers, as well as observation and bibliographic research that conceptually and theoretically underlie the present work, made it possible to explore the peculiarities of this character and their relations with the other characters of the pantheon and with the Umbanda religion goers. . The research allowed to verify and deepen the knowledge in its history, its archetype, its stereotypes and its interaction with all the magic of the umbandista religion. Likewise, through the analysis of the ritual, it was possible to deepen in the symbolism, in the representations of this character before the social imaginary. Examine their symbolic capital, their market for goods and services offered and sought, as well as through the ritual perceive all the action and magical effectiveness available to the subjects with the most varied classes of problems, needs and desires. Finally, to verify the legitimacy of the Umbanda religion in the universe of magical religions.

***Keywords:*** Religion. Umbanda. Magic. Baianos. Ritual.

## SUMÁRIO

Introdução .....	10
<b>Capítulo I – Um pouco de História.....</b>	<b>14</b>
1.1 Da gestação ao nascimento da Umbanda .....	18
1.2 Os Baianos .....	29
<b>Capítulo II – As práticas mágico-religiosas umbandistas e a oferta de bens e serviços simbólicos .....</b>	<b>33</b>
2.1 Macumba, mironga e mandinga: as práticas mágico-religiosas – a magia de Umbanda como bem simbólico .....	36
2.2 O Panteão umbandista: os espíritos dos mortos .....	40
2.2.1 <i>Os Caboclos</i> .....	42
2.2.2 <i>Os Pretos-Velhos</i> .....	46
2.2.3 <i>As Crianças – Erês</i> .....	50
2.2.4 Exus e Pombas-gira .....	52
2.3 Os Pontos Riscados e Cantados.....	56
2.4 A Macumba .....	61
<b>Capítulo III – O “Ritual da Quebra do Coco” realizados pelos baianos .....</b>	<b>67</b>
3.1 Os Baianos.....	67
3.2 O Ritual da quebra do coco.....	73
3.2.1 <i>A preparação ritual</i> .....	73
3.2.2 <i>O ritual</i> .....	78
3.3 A ação ritual .....	84
3.4 A eficácia ritual .....	90
Considerações Finais .....	98
Referencial Bibliográfico .....	102

## Introdução

A Umbanda é o caminho  
Celestial divino  
É o nosso Pai Ogum  
Saravá Umbanda  
Saravá Jesus  
Salve o Nazareno  
Que por nos morreu na cruz.

O presente trabalho tem como objetivo geral investigar o universo simbólico da religiosidade umbandista, e suas representações no imaginário social, o que será feito pela descrição, análise e interpretação de sua historicidade, suas diversas práticas mágicas, bem como de seu panteão no que diz respeito aos espíritos dos mortos (caboclos, pretos-velhos, exus etc.) e suas relações com a oferta e a procura de bens e serviços simbólicos.

Partindo disso, pretendo mais especificamente compreender uma categoria específica de personagens, os *baianos* e de seu ritual, chamado “ritual da quebra do coco”, pelo qual, como eixo central desse estudo, permitirá pensar e discutir sua ação e eficácia na solução mágica dos mais variados problemas, necessidades e desejos humanos.

Pretendo responder a algumas indagações, como: o que leva as pessoas a procurarem a Umbanda, seus personagens e rituais? Quais as espécies de demandas<sup>1</sup> buscam resolver por esse meio e quais tipos são atendidas por esses personagens? Qual a representação desse espaço místico-mágico-religioso para seus adeptos e frequentadores? Quais as práticas mágico-religiosas são utilizadas na solução dessas demandas? Possibilitando, dessa forma, particularizar a oferta de bens e serviços, bem como as práticas de atuação dos *baianos*.

Assim, procuro no primeiro capítulo introduzir e contextualizar o leitor na construção do universo das religiões afro-brasileiras, em especial da Umbanda. A luz de um referencial teórico do escólio de Lapassade (1972), Brumana e Martinez (1991), Maggie (1992:2001), Negrão (1996), Ortiz (1999), Silva (2000), Sá Junior (2005), entre outros. Traço um breve esboço histórico ao cabo de levar o leitor ao conhecimento da religiosidade umbandista, sua intercessão com o meio social, suas representações e simbolismos frente a oferta de bens e serviços simbólicos, a fim de permitir que este possa compreender o papel e a função dos atores sociais nesse universo mágico-religioso.

No segundo capítulo apresento o panteão umbandista – *espíritos dos mortos*-, seus estereótipos, suas representações junto ao imaginário social e suas peculiaridades, assim com

---

<sup>1</sup> A palavra demanda possui várias acepções, as mais comuns, significando a procura por bens ou serviços ofertados (acepção econômica); E para os umbandistas também significa um “trabalho”, “magia”, “feitiçaria” realizada contra a pessoa ou, ainda, uma “disputa”, “briga”. Aqui estou utilizando o termo em sua primeira acepção.

descrevo as principais ou mais populares práticas mágico-religiosas umbandistas. Por meio de suas descrições e seus simbolismos, considerando o discurso nativo, tento examinar suas representações ao pensamento de teóricos como: Mauss (1950), Bourdieu (1987), Langdon (1996), Geertz (2008) e outros autores que contribuíram para o tema.

Dessa forma, procuro fazer um paralelo entre o panteão umbandista e suas práticas mágicas com a oferta e a procura de bens e serviços simbólico, tendo como finalidade conhecer qual ou quais espécies de demandas são tratadas por qual ou quais personagens desse panteão, de forma a definir o capital simbólico inerente a cada um desses personagens (caboclos, pretos-velhos etc.).

Por fim, no terceiro capítulo, trato das especificidades do personagem *baianos* e seu “ritual da quebra do coco”. Por meio de uma “descrição densa” (GEERTZ, 2008) desse ritual e pelo discurso mágico-religioso produzido pela religiosidade umbandista, dialogo com teorias e conceitos trazidos por diversos autores como: Mary Douglas (1966), Vitor Turner (1967), Bateson (1972), Monteiro (1985), Peirano (2003), a fim de investigar a ação e a eficácia mágica desse ritual, sua agência no auxílio e solução dos conflitos advindos de diversas ordens, tais como, a cura de doenças, a ajuda na busca de trabalho, o auxílio na conquista de um amor, o desmanche de macumba<sup>2</sup> etc..

Em termos metodológicos, o presente trabalho consiste, além da pesquisa bibliográfica utilizada para a incursão do leitor na contextualização histórica e social das religiões afro-brasileiras, bem como de todo o referencial teórico que o baliza e fundamenta, na realização de uma etnografia, cujo objetivo é descrever, analisar e interpretar, por meio do diálogo com os diversos interlocutores nativos, e da própria experiência como umbandista, estando “afetado” e ocupando um lugar nesse “sistema de lugares” que se constitui a Umbanda (FAVRET-SAADA, 2005), o conceito de desordem/conflito, sua relação com a oferta de bens simbólicos pelo panteão umbandista, o lugar ocupado pelos *baianos*, suas práticas e rituais.

Nessa linha de pesquisa e estudo, optei por realizar uma etnografia centrada em um terreiro de umbanda específico (Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá) – pesquisa, portanto, predominantemente qualitativa -, por duas razões, a primeira, de cunho objetivo, se dá na medida que esse terreiro é o único a realizar esse ritual, chamado de “*ritual da quebra do coco*”, ritual exclusivo desse personagem que me propus a estudar, os *baianos*. O segundo motivo, de

---

<sup>2</sup> O termo macumba como aqui me refiro, já que possui variadas acepções, tais como: nome de uma religião, instrumento musical etc., trato o termo como um sistema de acusação, ou seja, o termo é indicativo de um “trabalho”, “magia”, “feitiçaria”, feito por uma pessoa para atingir outra, causando-lhe infortúnios de várias espécies.

cunho subjetivo, é que pensando com Favret-Saada (2005), já estou afetado nesse espaço, explico: como sou umbandista a cerca de 10 anos, dos quais 08 anos como frequentador e 02 anos como médium trabalhador nesse terreiro, estar afetado me possibilita observar, participar e falar de um lugar que de outra maneira talvez fosse impossível, pois as comunicações nesse espaço não se dão apenas verbalmente e formalmente com entrevistas feitas a interlocutores, mas são, sobretudo, realizadas em espaços determinados, por meio de performances, representações e simbolismos, a exemplo dos pontos cantados e riscados<sup>3</sup>. Dessa forma, por estar afetado tenho um lugar dentro desses espaços que me possibilita graus de acesso e percepção de informações dificilmente atingíveis a quem não está afetado ou não possui um lugar nesse sistema.

Nesse aspecto, não nego que, embora a experiência como umbandista, esses anos de participação ativa, bem como estar afetado ajudem na pesquisa, também exige um trabalho extra, um trabalho de aproximação e distanciamento, de um estranhamento do que é familiar (DA MATA, 1974; VELHO, 1978; VELHO, 2003).

Não que a proximidade e a familiaridade do campo de pesquisa impeçam uma boa etnografia, pelo contrário, mas um certo distanciamento a fim de ver naquilo que é familiar o exótico traz percepções importantes as quais poderiam passar despercebidas, além de ser um exercício de relativização (DA MATTA, 1981), para “entender honestamente o exótico, o distante e o diferente, ou "o outro", e, assim fazendo, tanto enxergar nossa humanidade neste "outro", como o "outro" dentro de nós mesmos” (PERIANO, 1983, p. 246).

No trabalho etnográfico realizei o diálogo com alguns interlocutores. Divido-os em dois grupos: os médiuns e as pessoas que lá vão, sejam adeptos da religião (clientes) ou não (assistência). Busquei por meio do primeiro grupo conhecer, não apenas, a história oral dos *baianos* no terreiro, quem são esses personagens, o lugar que ocupam no espaço místico-religioso, as espécies de demandas que atendem, qual ou quais suas práticas mágicas, mas também os bens simbólicos que as outras entidades do panteão umbandista ofertam. Com o segundo grupo – adeptos e não-adeptos – busquei saber as razões que os levam a procura destes personagens e mais especificamente aos *baianos*, bem como o que os leva a essa procura e qual sua representação destes.

Dessa forma, pretendo que toda a construção do trabalho seja desenvolvida de forma a dar voz aos interlocutores, haja vista que o trabalho antropológico consiste na interpretação

---

<sup>3</sup> Como bem definiu Sá Júnior (2005), *ponto riscado* é o “Desenho feito no chão dos terreiros ou em tábuas contendo diversos símbolos – flecha, estrela, lua, sol, folha etc. – que tem a finalidade de identificar o espírito incorporado e ajudar, de forma mágica nos trabalhos”.

dessas vozes que efetivamente retratam “o outro”, como articulado por Geertz (2009). Para tanto trago de forma contextualizada a fala de meus interlocutores. Cumpro esclarecer que atribuo a alguns desses interlocutores nomes fictícios, como o de *Maria, Joana, Rosa, Flávio, Simone e Emília*, outros, os quais me autorizaram, trago seus nomes reais. *João, Sebastião (Tião), Araci, Almeida e Júnior*.

Por fim, a realização de uma descrição densa (GEERTZ, 2008) do ritual da “*quebra do coco*”, assim como dos discursos acerca das representações dos problemas, necessidades e desejos nesse universo mágico-religioso, sua relação com a oferta simbólica de bens e serviços pelo panteão umbandista, e mais especificamente essa relação estabelecida com os *baianos*.

Ao final, busquei ser possível, por meio deste trabalho, a interpretação e a reflexão sobre as interconexões (BATESON, 1986) que permeiam toda essa teia de significados (GEERTZ, 2008) decorrente da ação e eficácia mágica desse ritual que, de certa forma, circunscreve todo o culto umbandista. Falar em eficácia mágica do “ritual da quebra do coco” é atribuir legitimidade a própria Umbanda enquanto religião e eficácia em suas práticas mágicas para a solução das mais diversas ordens de conflitos individuais e sociais refletidos nos variados problemas, necessidades e desejos humanos trazidos diariamente aos terreiros de Umbanda.

## Capítulo I – Um pouco de História

Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora.  
Eu abro a nossa gira samborê pemba de Angola.  
Estão abertos os nossos trabalhos e nós pedimos a proteção,  
A Deus pai todo poderoso e a Virgem da Conceição.

Ao dar início ao meu projeto de pesquisa tinha em mente tratar das questões sobre a cura de doenças. Dada a determinadas situações em que vivenciei em minha infância e juventude dentro do campo umbandista o tema tornara-se relevante e pujante para mim.

Embora sendo umbandista e sabedor que a Umbanda não trata apenas de casos de doença, essa foi minha escolha por naquele momento ter uma atenção voltada a esse assunto e mesmo imaginando ser esse o problema mais corriqueiro dos terreiros.

Corroboravam a esse pensamento, ainda, dois fatores principais. Um, mais a nível metodológico, dada a minha formação acadêmica não estar relacionada ao estudo das religiões e da própria Antropologia - venho do Direito-, que não me permitia ver, até então, o alcance e a amplitude de uma etnografia, e dois, estar um tanto quanto influenciado pelas leituras nessa área, as quais dão especial ênfase a esse assunto.

Nesse passo, com o projeto encaminhado a meu orientador – Mario Sá -, tivemos várias conversas no sentido de delimitar dentro desse assunto – doença/saúde e sua cura mágico-religiosa-, o objeto da pesquisa. Como minha proposta era de estudar um terreiro específico – Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, - a qual pertence -, surgiu a ideia de por meio da etnografia de um ritual, chamado de “ritual da quebra do coco”, único na cidade de Dourados/MS e quiçá no próprio estado, discutir o assunto.

E assim procedi. Entrevistei e conversei com várias pessoas, entre adeptos, médiuns, frequentadores assíduos e esporádicos; observei participativamente, deixei-me afetar (FAVRET-SAADA, 2005), estranhei o que já me era familiar (VELHO, 1978), fiz uma descrição densa (GEERTZ, 2008), enfim, deixei-me levar por todos os vieses metodológicos possíveis a uma boa pesquisa de campo.

Mas, devo confessar que, se a pesquisa traz nuances específicas, isso só foi possível por eu pertencer àquele local, ou com Favret-Saada (2005), dado a ter um lugar naquele “sistema de lugares”. Em outras palavras, tudo aquilo que contribuiu de forma significativa para possibilitar a pesquisa, como os locais em que estive, os rituais que presenciei, as informações que obtive de meus interlocutores só foi possível por eu ter um lugar nesse terreiro, por pertencer e ocupar um lugar, uma posição dentro de sua organização. Caso contrário, se fosse

um estranho, dificilmente teria acesso as informações que tive, pelo menos com a mesma amplitude e grau de profundidade que obtive.

Durante todo esse percurso, com já cerca de um ano de início da pesquisa, sem contar todos os anos de prática da religiosidade umbandista, me deparei com uma “encruzilhada”.

Toda minha pesquisa mostrava que os casos de doença não mais predominavam de forma absoluta na procura pela Umbanda como a literatura demonstrava, ao menos no terreiro em que estudava, bem como em outros terreiros, como confirmei pelos diálogos que mantive com integrantes desses. Embora ainda prevalecesse, não se mostrava, em proporção, tão superior à procura por outros bens e serviços simbólicos, que concorriam juntamente com a saúde/doença.

Minhas pesquisas apontavam que a procura pela cura mágica concorria em pé de igualdade, sobretudo, com os problemas financeiros, a procura de ajuda para conseguir trabalho/emprego e as demandas afetivas, como busca de amor.

Isso fez então me deparar com a “encruzilhada” acima citada, e ter que optar por um dos caminhos que estavam a minha frente: sigo o caminho da cura mágica, explorando apenas parte de um todo, já que de certo modo é ela que ainda prevalece, ou vou pelo caminho da análise dos problemas diversos? Confesso que fiquei tentado a ir pelo caminho da cura, vez que seria até mais fácil, dada a familiaridade teórica que já tinha com o tema. Contudo, essa escolha me trazia uma angustia, um mal estar, uma sensação de traição com meu próprio trabalho de pesquisa, uma traição para com o Outro, haja vista a realidade da minha pesquisa me apontar para outro lado.

Após um tempo de reflexão, mas, ainda, com certa dúvida em que rumo seguir, tive uma nova conversa com Mario – meu orientador-, cujo conhecimento irrefutável das religiões afro-brasileiras, paciência em ouvir minha aflição e sua compreensão tanto da problemática da pesquisa quanto humana enquanto orientador, contribuíram definitivamente para a minha escolha em não mais falar de cura especificamente, mas abarcar o universo umbandista que bradava por meio de minha pesquisa uma outra realidade diversa da que imaginava e tinha me proposto a estudar.

Não que abandonei a problemática da cura, ela continua a ser discutida no presente trabalho, mas divide assento com outros tantos problemas de ordens diversas – os vários bens e serviços simbólicos procurados e ofertados na Umbanda (BOURDIEU, 1987). Até porquê como se verá, a linha que separa saúde/doença de outras ordens de problemas, necessidades e desejos trazidas pelos adeptos e frequentadores da Umbanda é muito tênue, chegando em alguns casos a estarem interligadas ou mesmo se confundindo.



Evidentemente que essa escolha me acarretou um trabalho extra. Uma readequação tanto metodológica como teórica, pois exigiu uma nova releitura dos dados já coletados na pesquisa, como um novo norte na etnografia, como também o assunto me levou a buscar outras referências teóricas, o que, por conseguinte, mudaram minhas bases conceituais e teóricas.

Apesar disso, toda essa mudança foi sem sombra de dúvida salutar, pois além de me manter fiel as respostas geradas pela pesquisa, aquilo que os Outros me diziam e explicavam, mantive-me alinhado a um senso de ética, pois não sucumbi ao mais fácil, em detrimento a realidade que se desabrochava em minha frente. Manter-me no rumo do mais fácil e rápido e tratar com exclusividade a problemática da saúde/doença significaria simultaneamente ocultar uma parte sensível da religiosidade umbandista. Omitir para aqueles que lessem esse trabalho e mentir para mim mesmo sobre uma realidade que se mostra atual e de suma relevância social e para a própria Umbanda, pois através dela podemos ver e sentir toda magnitude e esplendor dessa religião, cuja justaposição de dois mundos é capaz de atender as mais diversas demandas humanas, sem ver a quem e de modo não axiológico.

Desse modo, falar de umbanda é como o *ponto cantado*<sup>4</sup> nos fala: “A Umbanda é o caminho. Celestial divino...”, é falar, portanto, de um “caminho celestial divino”. Falar de umbanda é falar dos Orixás, divindades superiores, potestades de sua cosmologia, mas também e principalmente de sua hierarquia mais direta, os *espíritos dos mortos*<sup>5</sup>, arquétipos de grupos sociais marginalizados, os quais a Umbanda subvertendo-os reservar-lhes igualmente um lugar de divindades.

Divindades, essas, com estereótipos peculiares que através de suas práticas mágico-religiosas materializadas em seus rituais permitem a justaposição entre dois mundos, o dos vivos e o dos mortos, tornando acessíveis aos *vivos*, seus adeptos e frequentadores, a busca pela ajuda mágica, tornando possível a essa religião a oferta dos mais variados bens e serviços simbólicos (BOURDIEU, 1987).

A cosmologia umbandista é atravessada por diversos personagens, desde os Orixás – entidades supremas de seu panteão – Oxalá, Oxóssi, Ogum, Xangô, Iori, Iorimá e Iemanjá<sup>6</sup>, a espíritos de mortos: caboclos, prestos-velhos, crianças (*erês*), baianos, boiadeiros, marinheiros,

---

<sup>4</sup> *Ponto cantado* é um hino ou canção cantada com acompanhamento dos atabaques.

<sup>5</sup> Também chamados de *Guias*, o panteão desses espíritos constituísse dos caboclos, prestos-velhos, crianças, baianos, boiadeiros, marinheiros, povo do oriente, exus e pomba-gira, podendo apresentar, a depender do terreiro algumas variações, incluído outras entidades não relacionadas aqui.

<sup>6</sup> Embora haja divergências quanto aos Orixás, sendo em alguns casos incluídos outros que não constei, citei apenas estes 07, pois representam, de certa forma, uma síntese, tendo em vista que estes são mais comuns nos terreiros de Umbanda, como na literatura especializada.

ciganos, exus e pombas-gira, cuja importância se faz sentir não apenas nas *giras*<sup>7</sup>, mas, sobretudo, na fé neles depositada por seus adeptos, seja pelos trabalhadores – médiuns<sup>8</sup> e *cambonos*<sup>9</sup> -, seja pelos frequentadores do culto.

Em sua estrutura cosmológica, a Umbanda está organizada sempre em um divisor 7, em 7 Orixás, 07 linhas (caboclos, pretos-velhos, crianças, etc.), 7 falanges ..., cada qual com sua hierarquia própria. Cada Orixá possui seu próprio domínio na natureza, e, assim, liga-se a uma linha de atuação simbólica, a exemplo de Xangô, Orixá cujo domínio são as pedreiras e está associado à justiça<sup>10</sup>. Os espíritos de caboclos, pretos-velhos, exus etc., arquétipos de grupos sociais marginalizados (SÁ JUNIOR, 2005), igualmente estão relacionados a domínios materiais e simbólicos, atendendo, assim, a um leque mais ou menos específico de demandas associadas a seus arquétipos.

Na Umbanda, apesar de ser uma religião de possessão como o Candomblé, os Orixás não “*baixam*”, ou seja, não incorporam nos médiuns, também chamados de cavalos ou burros<sup>11</sup>. Isso somente é realizado pelos espíritos dos mortos, os quais representam, como mencionado, categorias de personagens. Assim, os caboclos são representativos dos índios, os pretos-velhos dos escravos negros, os baianos dos nordestinos, e assim por diante.

A importância disso reside no fato de que são esses personagens que efetivamente possibilitam a atuação dos atores sociais desse espaço, permitindo uma conexão, uma justaposição entre dois mundos, o dos vivos e o dos mortos. É por meio deste contato direto que as pessoas recorrem a esses *espíritos*, seja na busca de ajuda para seus problemas, seja na ânsia de ver atendido a um desejo ou no exercício de sua fé.

Tais personagens, em geral, não atendem a todo e qualquer pedido que lhe é feito por aqueles que lhe procuram (*consulentes*). Cada categoria de personagens ao possuir um estereótipo próprio, inerente a seu arquétipo, encontra-se ligado a determinada oferta de bens e serviços simbólicos (SÁ JUNIOR, 2005).

Dessa forma, normalmente, uma demanda relacionada a amor, deve ser dirigida a uma Pomba-gira e não a um Caboclo, bem como um pedido sobre cura de doença deve ser dirigido a um Caboclo ou a um Preto-velho. Isso não exclui a possibilidade de outros personagens virem

<sup>7</sup> *Gira*, é o nome dado ao ritual, ao culto umbandista, podendo também significar o encontro de espíritos de determinada categoria/tipo manifestados pela incorporação nos médiuns.

<sup>8</sup> São chamados de médiuns as pessoas que incorporam os espíritos.

<sup>9</sup> Termo utilizado para designar a pessoa que auxilia os médiuns quando incorporados.

<sup>10</sup> Os dois pontos cantados a seguir transcritos são exemplos do afirmado: 1) Oxossi é rei das matas - Xangô é da pedreira - Iansã da ventania - Mãe Oxum da cachoeira - Xangô, Xangô...

2) Xangô morava nas pedreiras - Viveu escrevendo em uma pedra - Ele escreveu a justiça - Quem deve paga, quem merece recebe...

<sup>11</sup> Burro: adjetivo atribuído ao médium cuja possessão ocorre por personagens específicos, exus e pombas-gira.

a atender as mesmas demandas, o que demonstra não ser a religiosidade umbandista estática, possibilitando tanto a inserção de novos personagens a seu panteão<sup>12</sup>, como a transformação dos já existentes, a exemplo de exu (NOGUEIRA, 2017, p. 24).

## 1.1 Da gestação ao nascimento da Umbanda

O propósito deste capítulo é trazer um pouco da história da religião de Umbanda, sua origem, suas transformações e sua constituição. Fatores essenciais para que se possa entender suas práticas mágicas, seu panteão, seus rituais, bem como seu capital simbólico e o papel dos atores envolvidos no seu culto, o que, por consequência, a legitima no campo religioso.

Por outro lado, como o objeto deste trabalho relaciona-se estreitamente com um personagem específico do panteão umbandista - os baianos -, e toda a interpretação se dá por meio do estudo de um ritual realizado por esse personagem em um terreiro específico, achei interessante trazer também um pouco da história desse personagem, bem como do ritual.

Dos baianos e do ritual, reproduzo sua história escrita e oral, colhida entre os frequentadores mais antigos da casa, dado não haver documentos que possam recontar sua história.

Nesse passo, como minha preocupação nesse capítulo não é a de reproduzir toda a história da Umbanda, com seus detalhes e peculiaridades, mas de narrar acontecimentos relevantes capazes de levar o(a) leitor(a) a entender a atual dinâmica umbandista, não me preocupei em trabalhar de forma cronológica. Procuro trazer os principais fatos e suas repercussões no tempo e no espaço de maneira que possa fazer elos para uma compreensão da religiosidade umbandista como um conjunto ordenado de construções. Minha intenção é, portanto, fazer com que o(a) leitor(a), tendo uma visão de amplo espectro, possa compreender a Umbanda no tempo, até os dias de hoje.

Falar da história da Umbanda é lembrar um pouco da história do Brasil, onde três religiosidades se encontraram: o catolicismo português, as religiões africanas e os ritos indígenas (SILVA, 2000). São essas três religiosidades que mescladas darão origem as religiosidades as quais mais tarde com a influência do espiritismo Kardecista desaguará na religião de Umbanda.

O catolicismo no Brasil foi uma religião além de oficial, obrigatória. No período Colonial a Igreja “dispunha de várias formas de controle e repressão” (*Ibid.*, p. 19), para

---

<sup>12</sup> A Umbanda como religião, fundada no século XX, inicia seu panteão somente com os caboclos, pretos-velhos e crianças, somente mais tarde são incorporados outros personagens

fiscalizar a vida religiosa dos fiéis. Uma das formas mais violentas de repressão ao culto de outras religiosidades foi o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Embora este tribunal não tenha sido implantado no Brasil, houveram visitas episcopais, cujo objetivo era “punir os praticantes de atos mágicos tidos como bruxaria, feitiçaria ou curandeirismo” (*Ibid.*, p. 19/20).

Uma das consequências dessa hegemonia do catolicismo veio a ser a grande perseguição institucional sofrida pelos cultos afro-brasileiros, incluindo-se a Umbanda, considerados como prática de feitiçaria e curandeirismo no período que abrangeu do Império a República.

Yvonne Maggie chama a atenção que “foi a partir da República, no entanto, com o decreto de 11 de outubro de 1890, que, o Estado criou mecanismos reguladores no combate aos feiticeiros.” (1992, p. 22). Esse decreto a que ela se refere é o Código Penal da República, o qual criminalizou em três artigos (156, 157 e 158) as condutas de: “prática ilegal da medicina”, “prática da magia” e “curandeirismo”, respectivamente. Nota-se que dois dos três artigos - “prática ilegal da medicina” e “curandeirismo” -, criminalizam de forma direta, e a “prática da magia”, de forma indireta, as práticas de cura nas religiões ditas espíritas.

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homoeopathia, a dosimetria o hypnotismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública.

Art. 158. Ministrare, ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, - substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim o officio denominado de *curandeiro*.

Mais revelador são os comentários apostos no Código<sup>13</sup>. A título de ilustração, vejamos trecho referente aos delitos, o de “prática ilegal da medicina”, art. 156 e a “prática de magia”, art. 157, respectivamente:

Alguns juristas sustentam que o espiritismo é uma religião garantida pelo art. 71, § 3, da Const. Fed., que estabeleça a plena liberdade de consciência, não podendo ninguém ser processado e punido em consequência de crenças religiosas. (...) Tratada assim em termos absolutos, a questão fica deslocada. O Cod. não se refere ao espiritismo como religião, ou culto publico e livremente exercido, tão pouco trata da simples pratica do espiritismo nas sessões em que se reúnem adeptos desta seita. A *pratica* do espiritismo que o legislador proíbe é o *uso desse meio*, bem como do da *magia e seus sortilégios*, do de *talismans e cartomancias*, com o intuito de *realisar alguns dos fins mencionados no art. : despertar sentimentos de amor e ódio, inculcar curas de moléstias curaveis ou incuráveis, em geral*, fascinar e subjugar a credulidade publica. (grifo meu).

<sup>13</sup> Código Penal da Republica dos Estados Unidos do Brasil (edição fac-similar), de Oscar de Macedo Soares. SEEP (Secretaria Especial de Editoração e Publicações). Senado Federal. Brasília, 2004. Parte integrante da Coleção *História do Direito Brasileiro - Série Direito Penal* (Volume 6). Disponível em: < <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/496205>>. Acesso em: 26 abr 2019.

A primeira questão a resolver é a de saber se a disposição d\* art. 156 está revogada pelo art. 72, § 24 da Constituição que garante *o livre exercício* de qualquer profissão, moral, intelectual e industrial. A questão tem sido debatida e é para notar-se que os argumentos pró ou contra quasi sempre obedecem á influencia do interesse d'aquelles a quem aproveita a solução. Os partidários intransigentes da -medicina e da advocacia livres são sectaxios da escola positivistas. (grifo meu).

Interessante notar que, tais previsões ainda são atuais, os artigos 282, 283 e 284 do atual Código Penal, Decreto 2.848 de dezembro de 1940, assim prevê:

**Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica**

Art. 282 - Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa.

**Charlatanismo**

Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

**Curandeirismo**

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa. <sup>14</sup>

Negrão (1996) em extensa pesquisa jornalística, aponta a partir do período Imperial (1854), a perseguição as práticas rituais de origem africana. As denúncias feitas pela imprensa referem-se, nesse período, principalmente as práticas de curandeirismo e exercício irregular da medicina, atribuídas aos negros que eram tidos como feiticeiros.

A matéria jornalística de 03/11/1954 publicada pelo jornal Correio Paulistano, por ele trazida serve de ilustração:

...um negro curandeiro de feitiço que aqui há. Este negro, segundo a opinião de muita gente boa, tem feito muito mal, e não sei o que mais digno de admiração, se a estupidez e charlatanismo deste negro, ou a credulidade e superstição deste povo (NEGRÃO, 1996, p. 43).

Isso nos revela como as religiões afro-brasileira, ainda em sua gestação e, em particular, a Umbanda posteriormente, assumiram um viés de tratamento de doenças, fato que incomodou a medicina hegemônica. Nesse sentido, Giglio-Jacquemot assinala que, dada as origens e história da religião de Umbanda, a doença e seu tratamento possuem papel central em suas práticas. (2006, p. 84).

A perseguição não apenas ocorreu nesses períodos históricos – Colonial, Imperial e Republicano -, mas também nos subperíodos republicanos. Segundo Negrão, somente a partir

<sup>14</sup> Código Penal. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm)>. Acesso em: 26 abr 2019.

de 1945 haverá “a cessação do combate sistemático à Umbanda nascente, por conta da política populista que se instaura a partir de então”. Embora isso não signifique que “a repressão tenha deixado completamente de existir, mas que a interferência de interesses públicos, ao menos nos casos de maior repercussão, a tenha desestimulado” (1996, p. 75).

No que tange a perseguição e combate pela Igreja Católica, essa somente cessará com o Concílio Vaticano II, realizado entre os anos de 1961 a 1965, quando, seguindo um preceito ecumênico, “de práticas satânicas, passando por doença psíquica, os cultos de possessão passariam a ser vistos como expressões da religiosidade popular.” (SÁ JUNIOR, 2004, p. 39).

Mas não foi somente o controle punitivo que a Igreja implantou nesse período Colonial como forma obrigatória de conversão a originar uma intensa perseguição nas décadas seguintes. A intensa vida religiosa que a Igreja impunha, como as festas religiosas, procissões, ladainhas, orações etc., juntamente com a devoção aos santos pelos portugueses, o culto das almas e os atos litúrgicos da missa, fizeram com que o catolicismo fosse uma religião “profundamente mística ou mágica”, “o que teria consequências no sincretismo afro-brasileiro, tornando-o possível” (SILVA, 2000, p. 20/21).

O catolicismo, nessa época, é uma religião profundamente mística ou mágica. Embora a Igreja proibisse as superstições pagãs e os atos considerados mágicos e punisse seus praticantes, ela não o fazia usando um discurso da não-existência desses fenômenos. (*Ibid.*, p. 21).

Desse modo, o sincretismo serviu a duas finalidades, uma, como forma de incorporação e reelaboração de duas culturas, a dos brancos: o catolicismo, e a dos negros escravos: os inquices, voduns e orixás. Duas, como maneira de fugir a perseguição, tanto da Igreja, naquela época, como também das autoridades estatais posteriormente.

Em relação a primeira finalidade, este sincretismo que desempenhou papel fundamental na constituição das religiões afro-brasileiras, foi favorecido pelas várias semelhanças entre o conceito de orixá dos iorubás, vodum dos jejes e inquite dos bantos<sup>15</sup>, e os santos católicos. Todas essas divindades, a semelhança dos santos católicos, “eram vistas como forças espirituais humanizadas com personalidades próprias, características físicas, domínios naturais e algumas viveram em terra antes de se tornarem espíritos divinizados.” (*Ibid.*, p. 69).

De outro lado, o contato dos portugueses com os indígenas que aqui encontraram foi marcado pela dizimação de inúmeros povos, a exemplo dos Tupinambá, habitantes da costa

---

<sup>15</sup> Orixás, voduns e inquices são denominações do grupo de divindades pertencentes a cada uma das etnias africanas citadas no texto. Para o leitor melhor compreender esse grupo de divindades, elas estariam como para os santos católicos.

brasileira. Os índios que não foram mortos acabaram por virar escravos e trabalharem nas frentes de colonização, logo sendo “convertidos” ao catolicismo pelos Jesuítas.

Contudo, esse processo de conversão resultou não na renúncia de suas culturas, mas na incorporação e reelaboração destas perante o catolicismo. Esse processo, sendo via de mão dupla acaba por dar origem a variados cultos religiosos, a exemplo da pajelança:

Assim, ao mesmo tempo em que os índios associavam seus deuses aos santos e ao deus dos católicos, esses associaram os demônios aos espíritos indígenas, como o Jurupari, entidade sobrenatural. Filho da virgem, que veio mandado pelo Sol para reformar os costumes da terra (SILVA, 2000, p. 24).

Essa associação das divindades indígenas aos demônios europeus deve-se ao fato de que “a bruxaria e feitiçaria europeia eram práticas essencialmente ligadas ao universo satânico”, além de que “toda e qualquer prática distinta das práticas católicas eram imediatamente associadas à bruxaria, e, portanto, consideradas demoníacas.” (NOGUEIRA, 2017, p. 103). Nessa linha de pensamento, é o que faria futuramente a divindade exu dos africanos incorporada pela Umbanda/Quimbanda, a ser sincretizada com o demônio católico.

Interessante, ainda, notar que várias práticas indígenas serão posteriormente incorporadas a religiosidade umbandista, a começar pelos próprios personagens da umbanda, os caboclos, representantes dos povos indígenas.

Em decorrência dessa incorporação da cultura indígena teremos a Umbanda uma religião de cura mágica, de expulsão de maus espíritos, o uso de instrumentos mágicos, de desfazimento de feitiços, de utilização de alimentos, bebidas e fumo com função ritual.

Hoje é muito difícil reconstruir o que teriam sido as religiões originais desses índios (...) Podemos apenas ter uma ideia das características básicas dessa religiosidade. Seu ponto central era o culto à natureza deificada. O pajé e o feitiçeiro ou xamã eram os tinham acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta, e geralmente a eles competia realizar rituais de cura de doenças, expulsar maus espíritos que se alojavam nos corpos das pessoas e desfazer feitiços mandados pelos inimigos. A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual (...) O uso de instrumentos mágicos, chocalhos (maracás) e adornos feitos com penas de aves, era indispensável para o cerimonial do pajé. A fumaça derivada da queima d fumo também assumia um papel ritualístico importante (SILVA, 2000, p. 24).

Em relação as religiões africanas trazidas pelos escravos negros, o Brasil recebeu diversas influências em virtude dos diferentes grupos africanos vindos para cá. “Até onde se sabe, entre as principais etnias africanas (...) destacaram-se dois grupos: os sudaneses e os bantos” (SILVA, 2000, p. 26). Os primeiros são compostos, entre outros, dos iorubás ou nagôs e jejes. Os bantos, por sua vez, originários do atual Congo, Angola e Moçambique, compõe-se dos angolas, caçanjes e bengalas. Esse último grupo, estima-se que tenham constituído o maior número de escravos (*Ibid.*, p. 27/28).

Para este autor, teria sido esse segundo grupo o que mais exerceu influência na cultura brasileira, “tendo deixado marcas na música, na língua, na culinária etc.” (*Ibid.*, p. 28).

Vemos aqui uma estreita ligação entre a influência da cultura religiosa africana e a Umbanda. Além dos orixás cultuados nas religiões afro-brasileiras, a presença dos pretos-velhos no culto umbandista, representantes dos escravos negros, marginalizados, os quais são alçados a divindades e cujo papel é ajudar inclusive aos grupos sociais que outrora os colocou em posição subalterna, os escravizando e, por consequência, lhes retirando o próprio *status* de pessoa. Assim, não é incomum nas giras de pretos-velhos ouvirmos seus nomes com alusão a sua origem africana, como Pai Joaquim de Angola, Vovó Cambinda, Pai Francisco do Congo, Vovó Maria Conga, Pai José D’Angola.

É certo que a Igreja ao mesmo tempo que tentava impor aos escravos sua teologia, era permissiva e negligenciava várias de suas práticas como suas danças, cantos, batuques etc. Isso permitiu ainda mais uma aproximação entre esses dois modelos religiosos, sobretudo com a formação das cidades a partir dos fins do século XVII.

Entretanto, isso não quer dizer que não houve perseguição as religiões africanas pela Igreja, e posteriormente pelas autoridades estatais, que dada suas características, tais como a incorporação de espíritos, a adivinhação, a cura de doenças, aos sacrifícios animais, entre outras, era tida como mágicas e, portanto, diabólicas.

Contudo, importante destacar que tanto a Igreja Católica quanto as autoridades estatais em suas denúncias e perseguições a bruxaria e feitiçaria, não apenas perseguiram os negros, mas também aos brancos europeus, portugueses, espanhóis, italianos, alemães etc. Essa perseguição se dava as práticas de bruxaria e feitiçaria europeias trazidas para o Brasil pelos imigrantes, tais como cartomancia, magia europeia etc.

Nesse sentido, Negrão aponta que no período Imperial, até a abolição da escravatura, predominam as notícias jornalísticas de acusação relativas as práticas mágico-religiosas negras: “Em dezoito reportagens levantadas nos jornais (...) pesquisados, foram localizadas vinte notícias de tais práticas, dezenove das quais de origem africana” (1996, p. 45).

Após a abolição da escravatura no Brasil, há uma notória “mudança de foco das notícias de práticas de negros para a feitiçaria em geral” (*Ibid.*, p. 62). E comentando sobre a diferença entre os períodos antes e pós abolição, comenta:

Se dezenove das vinte notícias do período imperial-escravocrata diziam respeito a negros forros ou cativos, apenas oito das cinquenta notícias do período subsequente indicam claramente em práticas de culto afro-brasileiros (...)

De qualquer forma, superada com a abolição a periculosidade do negro, material ou simbólica, outras foram as preocupações dos setores dominantes que emergiram com



a República. Tratava-se de construir uma nova nação, inspirada no modelo dos países europeus e dos Estados Unidos da América no Norte, tidos como civilizados e cultos. (*Ibid.*, p. 61).

Assim, no período Colonial há todo um processo de combinação entre essas diferentes religiosidades, a qual Nogueira (2017, p. 99), sustentando-se em Nestor Canclini (2011), denomina e conceitua de hibridação.

Para Silva,

Portanto, a enorme separação social entre brancos, negros e índios não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas as outras. O que se verificou no universo religioso do Brasil colonial é que as religiões que compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas, mistas, afro-brasileiras (2000, p. 42).

Considerando que a religiosidade dos africanos aportada no Brasil, dada a difusão dos cultos e divindades entre eles ainda em África, já haviam sofrido ressignificações (CASALI, 2006, p. 28), todas essas combinações e reelaborações dessas três religiosidades deram origem a outras formas religiosas, as quais futuramente dariam origem a Umbanda.

Silva nos traz diversas formas religiosas afro-brasileiras que se difundiram em todo o Brasil. Religiosidades influenciadas em suas constituições pelas etnias dos escravos que se espalharam por todo país, pela relação entre o tamanho da população negra, branca e indígena, pela repressão ao culto e as condições urbanas, entre outras, as quais determinaram a incorporação em suas práticas de características regionais. (2000, p. 82/83)

O referido autor as elenca e as agrupa da seguinte forma: Candomblé, Batuque e Xangô; Tambor-de-Mina; Cabula; Macumba; Candomblé de Caboclo e Catimbó, Pajelança e Cura (*Ibid.*, p. 82/93).

A análise das características dessas religiosidades nos indica que embora sejam diferentes entre si, guardam similitude. Isso pode ser explicado considerando-se dois fatores. Sua semelhança encontra-se na influência das várias etnias dos escravos que juntos deslocaram-se para determinados lugares. Assim, em diversos estados brasileiros encontrarmos cultos inspirados por essas etnias, embora possam nunca ter entrado em contato. Já a incorporação de características regionais marca a diferença entre essas religiosidades.

Não é meu propósito falar de cada uma delas, entretanto são essas religiosidades, cada uma delas em maior ou menor grau que deram origem a Umbanda. Ou de outra forma, a nova religião que nasce incorpora dessas várias religiosidades suas práticas. Frisa-se, entretanto, que por suas características próprias, as quais aglutinadoras de outras religiosidades, tenha sido a Macumba a precursora do que se veio a chamar Umbanda.

Assim, prefiro, nesse primeiro momento me referir a Umbanda como Macumba, vez que a Umbanda como religião organizada, considerando os padrões atuais, somente será constituída ao final da década 1920, e, ainda, receberá a influência do Espiritismo de Kardec, sofrendo um branqueamento em relação a algumas das práticas herdadas da religiosidade negra, africana (ORTIZ, 1999).

Como aponta Negrão, somente “a partir de 1929 começamos a encontrar terreiros de Umbanda junto a cartórios de registro de títulos e documentos, se bem que, desde então até o final da década de 40, travestidos de centros espíritas.” (1996, p. 67). E continua dizendo que:

O período compreendido entre 1929, ano em que tivemos o primeiro terreiro registrado em cartório, e 1944 corresponde, *grosso modo*, aos anos da Revolução de 30 e do Estado Novo. Apesar das transformações econômicas e políticas que o caracterizam, não houve, no que se refere à **Umbanda ainda em formação**, nenhuma mudança de atitude. (*Ibid.*, p. 69). Grifo meu.

O Espiritismo Kardecista chega ao Brasil em meados do século XIX. Criado na França por Allan Kardec – pseudônimo de Léon Hippolyte Dénizart Rivail -, essa doutrina filosófica e religiosa embora não tenha feito grande sucesso na França, aqui no Brasil teve boa aceitação, primeiramente pela classe média e posteriormente pela população em geral (SILVA, 2000, p. 107). A doutrina espírita Kardecista encontrou no Brasil da época todo um panorama fecundo a sua aceitação. Trazendo uma percepção teológica da história, o ideário do liberalismo (igualdade, fraternidade e liberdade), princípios vinculados ao aperfeiçoamento humano necessários à evolução e ao progresso, e o cientificismo deste século (ISAIA, 2011, p. 103/104), veio ao encontro do pensamento intelectual reinante nessa época aqui do Brasil.

Segundo Sá Junior:

É nesse período que ocorre a *invenção da nação Brasil* através da organização de uma História que, através de seus porta-vozes autorizados, busca criar um passado, através de *invenções de tradições* (HOBSBAWN, 1984), que visava fortalecer as instituições imperiais e republicanas, legitimando-as. Essa construção é realizada tendo por base os conceitos importados da Europa que vigiam nesse período, como os de civilização, progresso e evolução. Ainda que de forma caricaturada (SCHWARCZ, 1993: 15) e, muitas vezes, parafraseando Odália, através de contorcionismos teóricos (citado em Reis, 2002, p. 94), esses conceitos serviram de base para a construção da história da *alva nação Brasil*, onde o colonizador branco desempenha papel de ator principal enquanto negros, índios e mestiços ocupam o espaço de coadjuvantes. (2012, p. 02).

É nesse contexto histórico em que o Brasil por sua elite, intelectuais, movimentos artísticos, literários e religiosos tentam construir um modelo sócio-político que tenha por base a formação de uma identidade nacional, ou seja, a construção de um *Estado-nação*. Digo “construção”, pois:

Na impossibilidade de um “caminho natural” que levasse à formação de uma identidade nacional, esse caminho teve que ser construído; na ausência de tradições comuns a todos, elas tiveram que ser *inventadas*. Em oposição à idéia da nação gerar

o Estado, o que se deu foi o contrário: O Estado *inventou* a nação. (SÁ JUNIOR, 2004, p. 18).

Toda essa construção de um *Estado-nação* brasileiro voltada a uma pretensa modernização, considerou os padrões europeus da época. Isto explica a influência Kardecista na gestação da Umbanda. Uma vez que o espiritismo Kardecista se utilizava de práticas “brancas” em seus cultos, de forma diversa das Macumbas. Não se utilizava bebidas alcóolicas, sacrifícios de animais, os quais eram tidos como “atrasados”, “negras”, pelas elites brasileiras, tentou-se retirá-las do culto Umbandista.

Embora aceita pela elite e pelos intelectuais, a doutrina kardecista sofreu resistência da Igreja Católica. Desse jogo de forças, resultou que “ao final de década [1910], apareceu de forma explícita a distinção entre “alto” e “baixo” Espiritismo.” (NEGRÃO, 1996, p. 56).

A diferença entre o “alto” e o “baixo” espiritismo estava nas práticas mágico-religiosas. Enquanto o “alto” espiritismo tinha uma prática “branca”, “civilizada”, “evoluída”, representado pela doutrina kardecista, o “baixo” espiritismo era aquele cujas práticas remetiam aos cultos africanos, portanto, de “negros”, “bárbaras”, “atrasadas”. Isso repercutiu, inclusive, na proteção pelo Estado em relação ao primeiro e na continuidade das acusações e perseguições quanto ao segundo.

Assim registra Negrão:

O “alto” espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. o “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. (1996, p. 57).

E em conclusão, diz o autor: “é óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria.” (*Ibid.*, p. 57).

Isso fez com os terreiros de Umbanda se registrassem como centros espíritas, forma encontrada para fugirem da perseguição institucional.

Até hoje vemos os reflexos dessas acusações e perseguições, tanto pela Igreja quanto pelo Estado, e atualmente pelos Pentecostais. Tal reflexo é sentido pela resistência de seus adeptos, ao menos no primeiro momento, de se declararem umbandistas, preferindo dizer que são espíritas ou católicos. Outro, é a representação que os próprios frequentadores da religião fazem ao associarem o termo “macumba” ou mesmo “magia” a magia negra, a feitiçaria, muitas vezes preferindo utilizar vocábulos oriundos do esoterismo ou do ocultismo, cuja compreensão é idêntica.

Com efeito, parte significativa dos autores atribuem o nascimento da Umbanda a uma classe média Kardecista insatisfeita com essa religiosidade. Nas palavras de Silva:

A Umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente esse “mistura”, com o objetivo de torna-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião.” (2000, p. 106).

Diana Brown assim aponta a fundação da Umbanda:

Considero que a fundação da Umbanda ocorreu no Rio de Janeiro em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileira em suas práticas religiosas. (1985, p. 9)

A mesma autora refere-se a esse grupo como o de Zélio Fernandino de Moraes, ao qual é atribuído o mito fundador da Umbanda. (*Ibid.*, p. 10)

Embora a análise do referido mito não seja objeto deste trabalho, - ao que remeto o leitor a textos mais específicos<sup>16</sup> - segundo ele a umbanda teria sido fundada por Zélio Fernandino de Moraes, jovem de 17 anos, proveniente de uma família de classe média-alta carioca, incorporado pelo Caboclo das Sete-Encruzilhas, como forma de expressão de um ideário político-social diferente do kardecista, no qual, à época, não aceitava que espíritos de caboclos, pretos-belhos, etc.. incorporassem em seus médiuns, bem como de outras práticas tidas como “atrasadas”.

A fundação da Umbanda, portanto, advém da insatisfação de determinado grupo com a doutrina kardecista, fato facilmente verificável pela narrativa de Saraceni ao narrar o mito:

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal: rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte. Mas **vocês homens preconceituosos**, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não haverem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o “não” aos caboclos e pretos-velhos? Acaso não foram eles também filhos de Deus? (2003, p. 22)

Não obstante, parece-me difícil de aceitar que a Umbanda tenha nascido por meio de médiuns Kardecistas. Importante levar-se em consideração dois aspectos. Primeiro, a própria história nos aponta que a Umbanda incorporou e reinterpretou práticas de vários outros cultos, a exemplo da Macumba. Como nos diz Silva, “na Macumba, o chefe do culto também era

---

<sup>16</sup> Remeto o leitor a dois textos, além do de Diana Brown, que trabalham esse assunto de forma brilhante: 1) A INVENÇÃO DO BRASIL NO MITO FUNDADOR DA UMBANDA de Mario de Sá Junior; e 2) Revista Espiritual de Umbanda: REPRESENTAÇÕES, MITO FUNDADOR E DIVERSIDADE DO CAMPO UMBANDISTA, de André de Oliveira Pinheiro. Ambos constam do referencial bibliográfico deste trabalho.

chamado de embanda, umbanda, ou quimbanda, e seus ajudantes, cambono ou cambone. (...) as entidades (...) eram agrupadas por falanges ou linhas. Nas sessões de macumba procurava-se cultivar o maior número de linhas possível” (2000, p. 87). Segundo, o código umbandista é de difícil domínio, assim, pessoas oriundas do espiritismo kardecista, cujo código é outro, não teriam o suficiente domínio, sem prévio conhecimento do código umbandista, para criar uma religião nova. É possível concluir-se que esse grupo de pessoas kardecista conheciam anteriormente ao Kardecismo a Umbanda, ou cultos que lhe deram origem como a Macumba.

Essa ideia do nascimento da Umbanda por Kardecistas liga-se a seu mito fundador, o qual ganha notoriedade a partir do Primeiro Congresso de Umbanda, realizado no ano de 1941 e tem como objetivo a legitimação da religião de Umbanda. Com seu “branqueamento”<sup>17</sup> tenta seguir os padrões sócio-políticos da época. Isso nos remete à construção pelos intelectuais brasileiros do “mito das três raças e a importância de cada uma na construção da *alva nação Brasil*” (SÁ JUNIOR, 2012, p. 03).

Sá Junior ao falar da criação do mito fundador da Umbanda aduz que:

Os intelectuais umbandistas, criadores do mito fundador da Umbanda, seguindo o modelo acima, buscam se identificar de tal forma com essa *alva nação brasileira*, se afastando de sua matriz religiosa que, doravante a chamarei de a *alva nação umbandista*, visando fazer uma distinção entre o campo religioso umbandista e os seus teóricos.

A sua invenção está associada a este momento histórico e a uma busca de identificação dos intelectuais umbandistas com esse modelo sócio-político, proposto pelos intelectuais da *alva nação Brasil*, que se propuseram a inventar um passado imaginado (ANDERSON, 1989), onde os membros dessa nação, cada qual ocupando o seu lugar, pudessem desenvolver um sentimento de pertença em seu passado e presente históricos. Entender a lógica desse mito é compreender um pouco mais a lógica que conduziu os intelectuais umbandistas em suas produções e o seu diálogo com o processo histórico gerador da *alva nação Brasil*. (*ibid.*, p. 03).

Isso não retira sua importância histórica, que reside no fato de que “num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais e políticas e seus valores.” (Brown, 1985, p. 10).

Nesse aspecto, Prandi afirma que a Umbanda “rompeu de certo modo com a concepção kardecista de mundo, que ensina que esta é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar contas por atos de nossas vidas anteriores.” (1998, p. 156).

Para o referido autor, a Umbanda traz a ideia herdada do Candomblé de que:

---

<sup>17</sup> O “branqueamento” da Umbanda é todo o movimento que tenta retirar de seu culto e rituais, práticas tidas na época como atrasadas, bárbaras, não aceitas pelos ideais da época. Como exemplo de tais práticas, os rituais que envolviam sangue, morte de animais e até mesmo a figura de exu, considerado como entidade do mal, feitor de magia negra etc.

a experiência neste mundo implicar a obrigação de gozá-lo, a idéia de a realização do homem se expressar por meio da conquista da felicidade terrena, questionando assim a noção kardecista da evolução kármica (o que somos hoje depende de como agimos numa vida passada), que enfatiza a culpa e o conformismo. (*Ibid.*, p. 157)

Haverá, portanto, a tentativa de “branqueamento” dessa nova religião que surge, a Umbanda, inclusive como forma de torna-la universal, com um discurso uniformizante de seu culto e suas práticas, e, assim, legitimá-la no campo religioso brasileiro. Para tanto, as federações e confederações umbandistas exerceram papel fundamental.

Não obstante a esse propósito, a Umbanda manteve ao longo de todos esses anos a independência dos terreiros que, com seus pais e mães-de-santo sendo a figura máxima em hierarquia, conservou o conhecimento e tradição herdados por eles em seus terreiros. Assim, cada terreiro diferenciando-se dos outros mantém vivas as práticas aprendidas e desenvolvidas por seus líderes, além das peculiaridades regionais e locais os quais incorporaram. Isso não exclui um universo simbólico comum, como aponta Negrão:

Não obstante as idiossincrasias de cada terreiro e as influências religiosas que os atingem diferencialmente, há na Umbanda um universo simbólico comum claramente delineado e associado à criatividade do imaginário social brasileiro. As tendas ou terreiros constituem-se no *locus* por excelência da produção e reprodução do sagrado; neles foram agregados os mitos primordiais da Umbanda consubstanciados nas figuras dos Caboclos, Pretos-Velhos e Exus, secundados por inúmeros outros de elaboração mais recente. Uns e outros, arquétipos da condição do brasileiro subalterno ou de outras condições sociais vistas sob a ótica, transmutados em deuses mediante processo de inversão simbólica. Não obstante este papel fundamental dos terreiros na gênese da religião, sem cuja criatividade ela não existiria, não teria a Umbanda se tornado um movimento nacional, dotado de um mínimo de organização transcendente aos limites de suas unidades, não fosse a atuação dos líderes federativos. (1996, 145).

Gestada, nascida e constituída/institucionalizada a Umbanda, será, sobretudo, a partir da década de 1970 seu apogeu, época em que mais cresceu em número de terreiros registrados. (*Ibid.*, p. 113).

Nesse contexto, dada a toda sua origem e história, a Umbanda se legitima no campo religioso como uma religião mágica, destacando-se quanto ao seu capital simbólico, na oferta de bens e serviços ligados em especial a cura mágica.

## 1.2 Os Baianos

A história desse personagem nos remete aos processos migratórios da década de 1930. Segundo Vale, Lima e Bonfim: “Rio de Janeiro, São Paulo e os Estados da Região Sul predominaram como as principais áreas de imigração, tendo os Estados do Leste e da parte Meridional do Nordeste apresentados emigração significativa.” (2004, p. 26).

Nesse período se intensifica a migração nordestina, sobretudo oriunda da Bahia, para os estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Esse processo migratório se deu pelas políticas governistas adotadas, principalmente pela escassez de mão-de-obra agrícola no estado de São Paulo, o que ficou conhecido como “falta de braços”. (SILVA, 2008, p. 20/21).

Esse processo migratório foi responsável por levar os nordestinos a povoarem a maior parte do interior do estado de São Paulo, região agrícola produtora na época de diversas culturas como o café e a cana-de-açúcar.

A imigração nordestina para o Rio de Janeiro se deu nesse período em menor escala do que para São Paulo, e ao contrário deste dirigiu-se mais para a região metropolitana.

A partir de 1950, com a maior industrialização, centrada na capital, e uma diminuição das lavouras no interior do estado de São Paulo, ocorrerá uma maior concentração de nordestinos na capital, na busca de emprego nas novas indústrias que se instalam ali. (SILVA, 2008, p. 23). Nesse período Vale, Lima e Bonfim, apontam que:

o maior fluxo migratório já registrado no país, verificam-se dois fluxos principais: o primeiro, do Nordeste para a fronteira agrícola (Região Centro - Oeste e Paraná) e para o eixo industrial Rio de Janeiro - São Paulo; e o segundo, ainda mais acentuado, da Região Sul (Rio Grande do Sul e Santa Catarina) em direção ao Paraná e Mato Grosso do Sul. Além desses dois intensos fluxos, foi verificado um fluxo dentro da própria Região Nordeste em direção ao Maranhão, outro da Região Sudeste com destino ao Paraná e no Mato Grosso do Sul e, ainda, um fluxo tradicional de Minas Gerais para São Paulo. (2004, p. 27).

Verifica-se que foi nesse período que ocorreu o maior fluxo migratório de nordestinos para o eixo Rio-São Paulo (Região Sudeste), e outro desta Região em direção aos estados do Paraná e Mato Grosso do Sul. Esse último fluxo migratório é relevante, pois demonstra que o estado de Mato Grosso do Sul recebeu a influência da cultura nordestina, sobretudo dos baianos, já existente no Sudeste desde anos anteriores.

Segundo Negrão (1996, p. 203) e Isaia (2011, p. 309), a figura dos baianos na Umbanda teria surgido na década de 1950. Esses dois autores retratam a realidade de São Paulo, e coincide com o período de maior intensificação da migração nordestina para aquele estado.

Contudo, esta parece não ser a realidade do Rio de Janeiro, no qual a presença desse personagem, se não desconhecido, quase não é manifestado. (SÁ JUNIOR, 2005).

Nesse contexto, verifica-se que a religiosidade umbandista em nosso estado, e especificamente na cidade de Dourados recebeu, em dimensão maior, a influência do modelo da “macumba” presente em São Paulo. Como aponta Casali:

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. (2010, p. 13)

De outro lado, Sá Junior afirma que:

A migração nordestina, em larga escala para Dourados, data da década de 1940. Interligada ao sudeste, a partir de 1914, pela ferrovia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, foi com a política varguista que ocorreu um grande fluxo migratório. Preocupado com a questão fronteiriça e disposto a enfraquecer o poder do coronelismo local, representado pela empresa Mate Laranjeira, o governo decidiu criar um projeto de assentamento conhecido como Colônia Agrícola Nacional de Dourados, realizando uma reforma agrária, uma das pioneiras no país. Essa atitude estimulou a vinda de um grande contingente de migrantes, dentre eles os nordestinos. As marcas desses grupos ainda são presentes na cidade. Tomando por exemplo uma das principais avenidas da cidade, chamada oficialmente de Hayel Bon Faker, ela acaba sendo mais conhecida pelos moradores por seu antigo nome: Bahia (2005, p. 09).

Interessante notar, que Dourados também recebeu diretamente os imigrantes nordestinos, favorecendo uma maior influência na presença dos baianos na Umbanda de Dourados, já que por suas características próprias, ela tende a incorporar peculiaridades locais e regionais em seu culto.

Outro fator que corrobora esse fato, e vem ao encontro das palavras do citado autor acima é o um ponto cantado por esses próprios personagens, que retrata a imigração deste povo pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, construída na primeira metade do século XX e, à época, considerada como o maior entroncamento ferroviário do país, ligando vários estados, entre eles São Paulo e Mato Grosso do Sul.

Tava na estação eh,  
Quando o trem chegou,  
Cheio de baiano eh,  
De São Salvador.

Casali por meio de entrevistas a alguns pais e mães-de-santo douradenses, aponta como surgimento dos primeiros terreiros locais o ano de 1970. Sua pesquisa sugere que os baianos já estariam presentes nesses terreiros.

O ano 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 centros, o que havia eram os bruxos e curandeiros. (2010, p. 26)

Não é possível precisar exatamente quando os baianos surgiram nas *giras* em Dourados. Entretanto, de acordo com o relato dos adeptos mais velhos os quais também conversei, afirmam que sempre existiram baianos nos terreiros de Dourados.

Sebastião Augusto da Silva, mais conhecido como Tião (62 anos de idade e 45 anos na Umbanda), atual chefe (pai-de-santo) da Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá, local de



minha pesquisa, afirma que “*sempre teve baiano em Dourados*”. Mas ressalta que “o trabalho feito pelos baianos não era, como não é até hoje, igual ao realizado em seu terreiro.”<sup>18</sup>

Relata, Tião, que iniciou seu desenvolvimento mediúnico aos 17/18 anos de idade no centro de Mãe Nice, acabando de desenvolver-se no terreiro de Seu Paulino (já falecido). Neste terreiro conta que havia a quebra do coco pelos baianos, mas de forma diferente do que é feito hoje em seu terreiro.

Em 1980 começa a frequentar como médium o atual terreiro de Caboclo Tupinambá. Por volta de 1990, o pai-de-santo à época, por razões particulares, deixa a cidade de Dourados/MS, transferindo a direção da casa para ele.

Já como pai-de-santo deste terreiro, a entidade conhecida por “Antonio Baiano”, a qual incorpora, mas de nome “Antonio Sabino”, cangaceiro do grupo de Lampião, um de seus homens de confiança, institui na casa o ritual da quebra do coco, como até hoje é realizado. Sendo o único terreiro em Dourados/MS a realiza-lo nesse formato. Digo que esse ritual é único em toda a região de Dourados/MS e quiçá no próprio estado de Mato Grosso do Sul.

Em resumo, o ritual da quebra do coco realizado pelos personagens baianos em toda sua performance e peculiaridades somente é realizado do terreiro de Caboclo Tupinambá, e iniciou-se por volta do ano de 1990, com sua introdução por “Antonio Sabino”, entidade da linha dos baianos incorporada pelo médium Tião, quando assume a condução desse terreiro.

Sem a pretensão de esgotar o assunto, quis trazer aqui um pouco da história, não só da Umbanda e dos baianos, mas do próprio objeto dessa pesquisa, o “*ritual da quebra do coco*”, que coincide com a história de seu atual pai-de-santo, Tião e do próprio terreiro: Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá.

Analisaremos nos próximos capítulos a magia de umbanda, suas principais práticas mágico-religiosas e, posteriormente, a demanda e a oferta de bens e serviços simbólicos - capital simbólico-. Por fim, através do exame de um ritual único em nossa região - “ritual da quebra do coco” -, será possível verificar e constatar a ação e a eficácia de suas práticas mágico-religiosas na solução de variadas demandas levadas aos terreiros umbandistas, na busca da amenização das angústias e sofrimentos.

---

<sup>18</sup> O ritual da *quebra do coco* (objeto de minha pesquisa), como assim é conhecido, coincide com a sua história nesse terreiro.

## Capítulo II – As práticas mágico-religiosas umbandistas e a oferta de bens e serviços simbólicos

Esse samba não é meu  
 Esse samba é do Obaluaê  
 É samba do Obaluaê  
 Não tenha medo meus filhos não tenha medo  
 Não tenha medo dos trabalhos que vai fazer  
 Se encontrar um velhinho no caminho  
 Tome abença que é Obaluaê  
 Oi tome abença que é Obaluaê

As religiões de modo geral estão associadas a oferta e procura de bens e serviços simbólicos. Por meio de suas práticas mágico-religiosas as mais diversas religiões ofertam seus serviços, entre os quais, os de salvação da alma, conforto, conformação dos problemas sociais, econômicos e sentimentais, cura de doenças físicas e espirituais, pelos quais acabam por angariar fiéis.

Nesse sentido, Bourdieu (1987) compreende que um bem simbólico se consubstancia com a atribuição de valor a um objeto artístico ou cultural, portanto, de aspecto intelectual, passando este a seguir as leis de “mercado”, ou seja, da oferta e da procura, propiciando, de um lado, a produção de bens e serviços que são colocados à disposição de determinado público e de outro a existência de um grupo de sujeitos dispostos a sua utilização. Para o referido autor, a religião como um *campo* intelectual, expressão cultural, além de detentora de um público apto a utilização desses bens simbólicos torna-se possuidora do capital necessário a suprir a procura desses bens.

Perpassando por essa discussão, encontramos a religião de Umbanda ocupando lugar de destaque na oferta de serviços e bens simbólicos, muito em virtude de suas origens e história, assim como pela incorporação e diálogo com diferentes expressões religiosas e culturais. Esses fatores a faz ocupar lugar privilegiado nesse mercado, com a oferta de variados bens e serviços simbólicos, a exemplo da cura e tratamento de doenças, que ainda ocupa um papel de destaque em suas práticas (GIGLIO-JACQUEMOT, 2006, p. 02).

Diversos autores, do escólio de Loyola (1981), Monteiro (1985), Langdon (1994), entre outros, trataram do assunto, desde a construção sociocultural e psicofisiológica da doença, suas representações, até sua profilaxia no âmbito da medicina popular e religiosa em contraste com a medicina oficial, biomédica. Inclusive, sendo dada ênfase especial a pesquisa e estudo do assunto dentro da religiosidade umbandista, como com Monteiro (1985).

Portanto, a Umbanda sempre exerceu relevante papel nos processos de cura, por meio de seus rituais, uso de ervas, benzimentos, cantos, orações etc.), aproximando a Umbanda da

medicina popular. Essas variadas fontes, tanto religiosas como culturais, fazem com que a Umbanda seja capaz de abarcar um número variado de construções socioculturais da doença, alçando-a de forma relevante nesta prática.

Aliás, como assinala Monteiro, a própria caracterização do terreiro umbandista assemelha-se aos ambulatórios médicos, sendo vistos como verdadeiros prontos-socorros:

O próprio vestuário utilizado por médiuns de muitos centros reproduz o modelo e a assepsia do uniforme branco dos médicos e do ambiente hospitalar: tudo muito limpo, muito branco, asséptico, silencioso, moral, hierárquico. Ainda um elemento que aponta na mesma direção: as conversas dos adeptos com as entidades recebem o nome de "consultas". Na verdade, quando se frequenta certos terreiros, tem-se a impressão de que se esta diante de um verdadeiro ambulatório do INPS. (MONTEIRO, 1985, p. 119).

Embora a demanda pela cura mágica ainda possa ser dentro de uma macro perspectiva a maior incidência de procura pelos sujeitos, a que a coloca como líder entre os serviços e bens simbólicos ofertados pela Umbanda, a observação e, sobretudo, o atual discurso de médiuns e frequentadores dessa religião nos vários terreiros de umbanda espalhados pelos bairros das cidades, fez-me crer que esta, atualmente, concorre em pé de igualdade com a procura por outros bens e serviços simbólicos.

Nas palavras de um médium, que além de trabalhar no terreiro de Caboclo Tupinambá, é Pai-de-Santo em terreiro situado em cidade próxima a Dourados/MS: *“hoje as pessoas procuram muito o terreiro para fazer trabalho de amarração, procurar homem ou mulher, arrumar trabalho e por dificuldade financeira.”* (Caderno de campo, 2018).

Nesse norte, só pelo discurso do referido médium podemos destacar a procura por outros três bens simbólicos diferentes da cura mágica: *amor, trabalho, dinheiro*.

A observação e a entrevista com os frequentadores também demonstram um equilíbrio maior entre a procura pelo terreiro em virtude de doença e de outras demandas. Assim, em 10 pessoas acompanhadas em seus problemas, percebi que: 02 pessoas foram por causas relacionadas ao amor; 02 pela simples fé religiosa; 01 por solução/amenização de conflitos com a família e proteção em geral; 01 por problemas financeiros nos negócios; 01 para ajuda a melhorar no trabalho; 01 por problemas de saúde física em pessoa da família; 01 para ajuda em depressão, desânimo e por achar que sua vida estava amarrada; e 01 para desmanchar macumba que afetava sua saúde.

Portanto, se formos agrupar esses casos na categoria “doença”, compreendida em seus aspectos físico/psíquico e espiritual, das 10 pessoas que procuraram o terreiro, apenas 03 foram levadas por esse motivo. Ainda assim, 02 por problema físicos/psicológicos e 01 cuja origem da doença era atribuída a macumba (doença espiritual). De outro lado, chama a atenção o

número de pessoas que procuraram o terreiro por outras razões diversas à doença/saúde, totalizando, assim, 07 sujeitos.

Outra médium da casa, já afirma que a maior parte das pessoas que procuram um terreiro querem solucionar problemas amorosos, seja solicitando trabalhos de *amarração* para seus pares ou para encontrarem homens e/ou mulheres. Igualmente, o chefe do terreiro me relatou que é crescente o número de pessoas, principalmente mulheres, em busca de homens, refletindo, assim, uma grande demanda por *amor*.

Corroborando a essa afirmação a experiência que tive em outro terreiro, a alguns anos atrás, onde os trabalhos mais significativos que presenciei foram realizados para o *amor* e para a solução de problemas *econômicos/financeiros*.

Pelo menos é o que se constata no terreiro objeto da presente pesquisa e no discurso de médiuns que trabalham simultaneamente neste e em outros terreiros, o que nos leva a crer não ser uma particularidade deste terreiro. Não se pode, ainda, perder de vista que, há um movimento “espiritualista”, e aqui englobo umbandista, kardecista, místico, entre outras denominações, que vem criando nos últimos anos centros (terreiros, templos, casas etc.), cujos trabalhos são especializados e exclusivos no tratamento e cura de doenças, principalmente por meio das chamadas “cirurgias espirituais”. São exemplos: “Santuário da Fé Espírita Reino de Baluae” em Terra Roxa/PR, “Centro Espírita Grupo André Luiz” em Goiânia/GO. Estes atendem centenas ou mesmo milhares de pessoas. Isso desloca para esses locais grande número de fiéis, concentrando neles uma maior procura por esse bem simbólico – a cura espiritual -, em consequência, dispersando essa procura dos terreiros umbandistas.

Em síntese, percebo que hoje nos vários terreiros situados nos bairros das cidades – em oposição a esses grandes locais de cura espiritual -, ao lado da demanda pela cura de doenças, está a busca por *amor* vindo em segundo lugar e em terceiro lugar os problemas relacionados a dificuldades *financeiras* e de *trabalho*.

Importante salientar que, embora a Umbanda ofereça variados bens e serviços simbólicos específicos, todos partem de um princípio comum, qual seja: a magia. Ela é a propulsora pela qual toda a práxis umbandista torna-se capaz de manipular o sobrenatural, para modificar fenomenologicamente o fato social. Portanto, é, em última análise, a magia, enquanto potência, o maior bem simbólico ofertado pela religiosidade umbandista. De outra forma, pode-se afirmar que, “a magia constitui-se num sistema simbólico que produz um conhecimento sobre o mundo, isto é, lhe atribui significados.” (MONTEIRO, 1985, p. 18).

Nesse curso de ideias, torna-se de essencial importância verificar, no contexto da potência mágica, quais bens e serviços simbólicos a religiosidade umbandista oferta, bem como de que maneira estão relacionados com as práticas mágico-religiosas.

## **2.1 Macumba, mironga e mandinga<sup>19</sup>: as práticas mágico-religiosas – a magia de Umbanda como bem simbólico**

Dada, assim, sua importância, iniciamos o presente tópico pela magia, posto não se poder esquecer que sua potência é a geradora primaz de toda a lógica subjacente as práticas mágico-religiosas umbandistas, cujos bens e serviços simbólicos ofertados estão contidos. Portanto, é a potência mágica que traz todo o movimento de oferta/procura dos bens e serviços simbólicos. Pensando com Bateson (1936), poder-se-ia afirmar que a magia é o “padrão que conecta”.

Muito já foi escrito sobre magia, feitiçaria e religião. Desde antigos filósofos como Schopenhauer (1844), aos irmãos Grimm reunindo-as como contos. De Tylor (1871) e Frazer (1890), já com uma abordagem científica (Mauss, 1950), a Evans Pritchard (1937), passando por Durkheim (1912) e Mauss (1950).

Esses diversos autores entenderam e explicaram a magia, a feitiçaria e a religião de formas diversas, considerando sua ótica particular, mas nenhum negou tanto a sua existência quanto a sua eficácia.

Durkheim, em sua busca pelas origens da religião, em seu trabalho mais expressivo sobre o tema, “As formas elementares da vida religiosa” (1912), separa a magia da religião, coloca a magia no âmbito privado em contraste com a religião que seria pública (LANGDON, 1996, p. 18). A magia se apresentava como antissocial, praticada por poucas pessoas e em lugares marginalizados (SOLERA, 2014). Até então, a magia achava-se em antítese com a religião. Enquanto esta é pública e sagrada, a magia era considerada privada e profana.

O legado de Durkheim encontra-se em sua contribuição ao estudo da religião, pois atribui grande importância ao rito (LANGDON, 1996, p. 18).

Mas é com Mauss que a magia passa a ter relevância social.

Marcel Mauss (1950), ainda que trabalhe o conceito de magia comparando-o e contrapondo-o ao de religião, aceita o caráter privado da magia em oposição ao público da religião, demonstra que as duas ora se confundem, ora se distinguem dentro do mesmo campo

---

<sup>19</sup> Os termos Macumba, mironga e mandinga, são geralmente empregados de forma aleatória, possuindo o mesmo significado, qual seja, a realização de “trabalhos”, “magia”. Como sistema de acusação, pode ser empregado no sentido de “magia”, “feitiçaria” realizada para, em regra, prejudicar alguém.

do sagrado. Em sua obra “Sociologia e antropologia” (1902), ao sugerir uma teoria geral da magia acaba por reconhecer “o aspecto coletivo da magia, constatando que, embora secreta, a magia é um fato social; é um sistema de representações transmitido pelo grupo. Em última instância, sua origem é social, como a religião.” (LANGDON, 1996, p. 18).

Dessa forma, Mauss classifica a magia como objeto de crença universal, um fato social, que “só tem parentesco verdadeiro com a religião, de um lado, e as técnicas e a ciência, de outro” (MAUSS, 2008, p. 174).

Ao dizer que a magia é um fato social, Mauss (2008) afirma que a magia assim como o rito pertencem ao universo do sagrado e sendo este um fenômeno social, também o é a magia. Mauss considera ter encontrado na “origem da magia a forma primeira de representações coletivas que se tornaram depois os fundamentos do entendimento individual” (2008, p. 177).

A magia como fato social constitui-se como representação simbólica universal, cujo conteúdo está mais ou menos interiorizado nos indivíduos que formam a sociedade como um todo, independentemente de sua vontade ou de sua adesão consciente.

Deste modo, a magia como fato social, seja com esse nome ou quaisquer outros – fé, poder do pensamento, milagre, intervenção divina, sorte, azar etc. -, pode ser traduzida como uma crença universal da mesma ordem que o rito e o sagrado, da qual os indivíduos independentemente de sua vontade ou de sua adesão consciente conferem eficácia.

Para Langdon, “a discussão de Mauss sobre as representações é talvez sua herança mais importante (...)” pois ele “mostrou como o conceito de poder opera na magia como uma explicação coletiva da existência”. Isso permite pensar no rito como a expressão do poder, cuja consequência é a unificação entre religião e magia (1996, p. 19).

Na religiosidade umbandista, a magia se faz presente em todas as suas práticas, é a potência capaz de manipular as forças sobrenaturais a fim de produzir mudanças fenomenológicas na natureza. Significa dizer que, a oferta de soluções para os problemas dos sujeitos que procuram um terreiro de Umbanda passa necessariamente pela manipulação do sobrenatural a fim de produzir efeitos sobre o natural. Passa, portanto, pela magia, tornando-a, dessa forma, objetiva ou subjetivamente o serviço/bem simbólico por excelência, que permeia a oferta de todos os demais.

Entendida a magia como um sistema de representações universal, portanto, um fato social, passo a examinar como a magia se encontra presente na religião de umbanda e permeia suas práticas e relações, bem como qual a representação desta por seus participantes, o que, penso, permitirá apreender tais práxis ao olhar nativo.

Inicialmente parto de duas premissas básicas, a primeira consiste no fato de que as práticas e rituais de umbanda são sempre intermediados por espíritos<sup>20</sup>, seja por uma justaposição entre dois mundos, o dos vivos e o dos mortos, quando nos trabalhos<sup>21</sup> realizados por médiuns<sup>22</sup> incorporados há o contato direto entre os consulentes<sup>23</sup> e os espíritos, denominados genericamente de “guias”. Ou quando, sem incorporação, o trabalho sempre será dirigido a entidades espirituais ou aos próprios Orixás<sup>24</sup>.

Segundo, as práticas umbandistas são realizadas para alguém no atendimento a alguma necessidade. Por alguém incluo o próprio sujeito que as realiza, e por necessidade considero qualquer desejo, intenção, conveniência ou imprescindibilidade que o indivíduo tenha ou pense ter, - sem fazer qualquer juízo de valor quanto ao fim almejado. Entretanto, assinalo que as práticas sempre serão realizadas para alguém e com determinada finalidade.

Assim sendo, os sujeitos ao procurarem a realização de tais práticas para solução de seus problemas, de suas necessidades ou de seus desejos, buscam obtê-la por meio de uma ajuda sobrenatural – Orixás e espíritos dos mortos (caboclos, pretos-velhos, baianos, exus etc.). Desse modo, podem essas práticas serem pensadas como místico-mágico-religiosas.

É o que se percebe pelo discurso daqueles que procuram um terreiro, como nos casos de Joana e Maria:

Joana (33, funcionária pública): *“Fui para umbanda por problemas, desespero, falta de compreensão e essa busca de solução, [...] Por que tanta dificuldade? O que fazer para resolver? [...] Dificuldade financeira, traição, infidelidade, falta de amor próprio, medo...”*. (Caderno de campo, 2018).

Igualmente, Maria (57, comerciante):

*O agravante foi o financeiro, não conseguia entender como estava afundando. [...] O início de tudo foi a saúde de meu marido, outra coisa é que não conseguia perdoar ele, achava que o problema de saúde dele era uma desculpa para ele se afastar de mim, me abandonar com os problemas na mão, sozinha...* (Caderno de campo, 2018).

---

<sup>20</sup> Espíritos aqui referem-se aos mortos que formam o panteão umbandista que efetivamente incorpora no médium: são espíritos de caboclos, pretos-velhos, crianças, baianos, marinheiros, boiadeiros, ciganos, exus e bomba-giras. Em determinados trabalhos podemos encontrar também a figura dos quiúmbas, espíritos de mortos não pertencentes as categorias acima mencionadas e geralmente retratados como espíritos inferiores, sem luz, que não distinguem o bem do mal.

<sup>21</sup> A palavra trabalhos aqui recebe a conotação de práticas e rituais realizados na Umbanda.

<sup>22</sup> São chamados de médiuns as pessoas que incorporam os espíritos, na Umbanda podem, ainda, receber os adjetivos de cavalos e burros, este último somente utilizado para se referir as pessoas que incorporam entidades específicas: exus e pombas-gira.

<sup>23</sup> Consulentes são todas as pessoas que se consultam diretamente com os espíritos dos mortos.

<sup>24</sup> Oxalá, Oxóssi, Ogum, Xangô, Iori, Iorimá e Iemanjá. Embora haja divergências quanto aos Orixás, sendo em alguns casos incluídos outros que não constei, citei apenas estes 07, pois representam, de certa forma, uma síntese, tendo em vista que estes são invariáveis em quaisquer terreiros de Umbanda, como na literatura especializada.

Ambas as interlocutoras, buscaram nas práticas umbandistas ajuda na solução para seus problemas, tanto de ordem material como de ordem emocional. Tanto Joana como Maria demonstram desequilíbrio, conflito pessoal e social, elementos caracterizadores da desordem que perpassa pelo conjunto: material-emocional-social-espiritual.

No entanto, as duas interlocutoras somente procuraram um terreiro de umbanda após terem esgotado outros meios de solução de seus problemas. Passaram antes por várias instituições, Maria, por exemplo, recorreu a bancos, agiotas para sanar seus problemas financeiros; a biomedicina, dado os problemas de saúde do marido; além de ambas – Maria e Jana -, terem frequentado algumas igrejas evangélicas e centros espíritas kardecistas. Assim, o terreiro com suas práticas foram o último recurso como auxílio a suas mazelas.

Joana ao relatar as práticas realizadas, observa que, “*Foram feitos vários trabalhos do coco com os baianos, para o equilíbrio emocional, para o financeiro [...] teve um que foi para exu, um problema insolúvel, e foi resolvido*”. (Caderno de campo, 2018).

Quanto a representação que fazem das práticas e rituais - dos *trabalhos* - que participaram, Joana afirma: “*é um trabalho alquímico, então não deixa de ser magia, você tá mexendo com energias e a pessoa que tá mexendo não é nenhum ignorante, sabe o que está fazendo, manipula as energias, então pra mim é magia*”. (Caderno de campo, 2018).

Já Maria: “*eu vejo como uma força sobrenatural, espiritual, uma força de que eu não tenho*”. (Caderno de campo, 2018).

Os discursos das duas interlocutoras evidenciam, que ambas, cada uma a seu modo, atribuem a eficácia das práticas realizadas à magia, vez ser esta a força manipuladora do mundo sensível pelo sobrenatural. Importante destacar, ainda, que este “sobrenatural” manipulado/manipulador da magia, constitui-se no panteão umbandista, o conjunto de Orixás e espíritos de mortos que povoam o universo cosmológico dessa religião.

São os Orixás divindades superiores, potestades de sua cosmologia, e abaixo, em sua hierarquia mais direta, estão os espíritos dos mortos, arquétipos de grupos sociais marginalizados, os quais a umbanda subvertendo-os reservar-lhes igualmente um lugar de divindades. Divindades com estereótipos particulares e acessíveis diretamente aos *vivos*, seus consulentes.

A cosmologia umbandista é atravessada por diversos personagens, desde os Orixás: Oxalá, Oxóssi, Ogum, Xangô, Iori, Iorimá e Iemanjá, a espíritos de mortos: caboclos, prestos-velhos, crianças (*erês*), baianos, boiadeiros, marinheiros, ciganos, exus e pombas-gira, cuja importância se faz sentir não apenas nas *giras* (ritual, culto), mas, sobretudo, na fé neles



depositada por seus adeptos, seja pelos trabalhadores – médiuns<sup>25</sup> e auxiliares (*cambonos*) -, seja pelos frequentadores do culto.

Nesse contexto, a magia ou como também chamada nos terreiros de umbanda de *mironga, mandiga, macumba* é o que tece juntamente com o que Joana chamou de “*energia*” e Maria de “*espiritual*” - as entidades da Umbanda-, toda uma teia de significados (GEERTZ, 2008), que será explorada no próximo capítulo.

Entre as várias práticas mágico-religiosas possíveis na umbanda, selecionei: os pontos riscados, os pontos cantados e a macumba – *oferendas, despachos e trabalhos (entrega)* -, juntamente com seu mediador: os espíritos dos mortos (seu panteão), considerando que os rituais realizados nos terreiros umbandistas são constituídos, em grande medida, por essas práticas interconectadas. E, igualmente, fazem parte do ritual objeto dessa pesquisa, que irei tratar no terceiro capítulo.

Início com o panteão dos espíritos dos mortos, haja vista que são estes personagens que, incorporados em seus médiuns, chamados de *cavalos e burros*<sup>26</sup>, executam as práticas mágicas aqui referenciadas. Não quero dizer com isso que apenas eles possam realizá-las, mas que, a observação indica que, ao menos na maioria das vezes, são por eles operadas. De qualquer forma, mesmo, eventualmente, não sendo eles diretamente que as realizem, são para eles e por intermédio deles que as práticas terão operatividade.

## 2.2 O Panteão umbandista: os espíritos dos mortos

Antes de falar dos personagens especificamente, se faz importante algumas considerações a fim de se tornar mais clara a descrição de cada uma das entidades espirituais abordadas.

Trago, além de uma abordagem bibliográfica dessa classe de espíritos, minhas próprias impressões extraídas da observação e da participação, bem como o olhar e as representações de alguns interlocutores: frequentadores e trabalhadores – fiéis e médiuns -, que com suas subjetividades, convergentes e divergentes, a respeito de cada uma dessas entidades, refletem o universo simbólico desses personagens contido no imaginário social.

Em sua estrutura cosmológica, a Umbanda está organizada sempre em um divisor 7, em 7 Orixás, 07 linhas (caboclos, pretos-velhos, crianças etc.), 7 falanges ..., cada qual com sua hierarquia própria. Cada Orixá possui seu próprio domínio na natureza, e, assim, liga-se a uma

---

<sup>25</sup> São chamados de médiuns as pessoas que incorporam os espíritos.

<sup>26</sup> Os umbandistas referem-se aos médiuns com o termo *cavalos* ou *burro*, este último especificamente quando incorporam os Exus.

linha de atuação simbólica, a exemplo de Xangô, Orixá cujo domínio são as pedreiras e está associado à justiça<sup>27</sup>. Os espíritos de caboclos, pretos-velhos, exus etc., arquétipos de grupos sociais marginalizados (SÁ JUNIOR, 2005), igualmente estão relacionados a domínios materiais e simbólicos, atendendo, assim, a um leque mais ou menos específico de demandas associadas a seus representações.

Assim, “pode-se dizer que essas entidades embora tenham nomes próprios (...), e sejam espíritos de indivíduos – como na concepção kardecista-, remetem muito mais aos seguimentos formadores da sociedade brasileira” (SILVA, 2000, p. 121).

Na Umbanda, apesar de ser uma religião de possessão como o Candomblé, os Orixás não “*baixam*”, ou seja, não incorporam nos médiuns, também chamados de cavalos ou burros<sup>28</sup>. Isso somente é realizado pelos espíritos dos mortos, os quais representam, como mencionado, categorias de personagens. Assim, os caboclos são representativos dos índios, os pretos-velhos dos escravos negros, os baianos dos nordestinos, e assim por diante.

A importância disso reside no fato de que são esses personagens que efetivamente possibilitam a atuação dos atores sociais desse espaço, permitindo uma conexão, uma justaposição entre dois mundos, o dos vivos e o dos mortos. É por meio deste contato direto que as pessoas recorrem a esses *espíritos*, seja na busca de ajuda para seus problemas, seja na realização de seus desejos mais íntimos, ou seja, ainda, no exercício de sua fé. Por isso me detive a essa categoria, deixando de falar, pelo menos por hora, sobre os Orixás, vez que estes se posicionam em outro plano.

Tais personagens não necessariamente atendem a todo e qualquer pedido que lhe é feito por aqueles que lhe procuram (*consulentes*). Cada classe de personagens ao possuir um estereótipo próprio, inerente a seu arquétipo, encontra-se mais ligado a determinada oferta de bens e serviços simbólicos (SÁ JUNIOR, 2005). Dessa forma, a título de exemplo, uma demanda relacionada a amor, deve ser dirigida preferencialmente a uma Pomba-gira e não a um Caboclo, bem como um pedido sobre cura de doença deve ser dirigido a um Caboclo ou a um Preto-velho.

Isto não quer dizer que seja uma regra a ser seguida rigidamente, pois entre os personagens há um diálogo explícito ou implícito. Em outras palavras, significa dizer que um

---

<sup>27</sup> Os dois pontos cantados a seguir transcritos são exemplos do afirmado: 1) Oxossi é rei das matas - Xangô é da pedreira - Iansã da ventania - Mãe Oxum da cachoeira - Xangô, Xangô...  
2) Xangô morava nas pedreiras - Viveu escrevendo em uma pedra - Ele escreveu a justiça - Quem deve paga, quem merece recebe...

<sup>28</sup> Burro: adjetivo atribuído ao médium cuja possessão ocorre por personagens específicos, exus e pombas-gira.

determinado pedido ou mesmo o próprio *consulente* pode ser encaminhado a outro personagem do panteão, dado a este ser o mais indicado para tratar do problema daquele indivíduo.

Na descrição das entidades, me restringi àquelas cujo contato com os vivos é uma constante: caboclos, pretos-velhos, crianças (*erês*), baianos, exus e pombas-gira; deixei de fora os marinheiros e boiadeiros, posto que essas entidades não possuem “*giras*” próprias (considerando o terreiro objeto da presente etnografia). São personagens que sempre “*baixam*” ao final dos trabalhos, de forma esporádica, permanecem pouco tempo incorporados em seus médiuns e normalmente não dão consultas. Segundo a fala dos trabalhadores e fieis, são entidades que vêm para fazer a “limpeza”, ou seja, retirar as energias negativas que permaneceram no terreiro, principalmente quando os problemas enfrentados durante a *gira* tenham sido mais pesados, com mais negatividade.

Não posso deixar de mencionar, que já ouvi relatos de *trabalhos* feitos pelos boiadeiros, entidades representativas dos caboclos trabalhadores em fazenda, dos “peões”, estes bastante potentes e eficazes no alcance da finalidade almejada, segundo me contaram.

Em relação aos baianos, também não os mencionei nesse momento, pois estes serão objeto de estudo no terceiro capítulo, dedicado exclusivamente a eles, onde tratarei de um ritual realizado por essa categoria de personagens.

### 2.2.1 Os Caboclos

Os caboclos são personagens representativos dos índios brasileiros. “Podem ser tanto masculinos como femininos” (BRUMANA, MARTÍNEZ, 1991, p. 239). “Enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e no candomblé de caboclo. Porém apresentam-se na Umbanda como espíritos civilizados, doutrinados ou batizados” (SILVA, 2000, p. 121).



Foto 01 - Gira de caboclos - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P. C. Medeiros (2018).

Para Ortiz (1978), esta representação dos caboclos “tratava-se a época de elaborar um modelo simbólico de nação para que se pudesse opor aos países estrangeiros um padrão de Estado recentemente independente” (1999, p. 72). Salienta-se que não há diferença entre caboclos e caboclas, ambos possuem o mesmo “*status*”. Suas caracterizações estereotípicas são idênticas, utilizando-se igualmente de objetos rituais, como penachos, cuias, bebidas e fumo, bem como realizam as mesmas coisas, dar passes<sup>29</sup>, benzer<sup>30</sup>, firmar velas, passar banhos de ervas etc., e possuem representações simétricas.

Sua presença na religiosidade umbandista marca essa classe que tanto sofreu no período da colonização, – e sofre – com preconceitos e uma visão de inferioridade no seio de uma sociedade de hegemonia branca, a qual a Umbanda, subvertendo tal visão, tenta “transformar o índio em modelo de brasilianismo (...) tornando-se símbolo da liberdade” (*Ibid.*, p. 72). “Apresentam-se como caçadores, guerreiros e profundos conhecedores da mata, e são consideradas pelos umbandistas “entidades” fortes e cheias de vigor físico” (BARROS, 2012, p. 299).

No terreiro de Caboclo Tupinambá, como em outros terreiros que conheci, são as primeiras entidades a “*baixarem*”, possuindo “*gira*” própria, ou seja, uma “*gira*” dirigida por essa classe de entidades. Entretanto, não é incomum “*baixarem*” também pretos-velhos, principalmente quando há trabalho de cura a ser realizado, isso em virtude dessas duas entidades estarem mais intimamente ligadas e esse bem simbólico.

Observa-se que durante os passes/benzimentos que essas entidades dão nos fiéis, eventualmente podem “dar passagem” a outras entidades, ou seja, permitir que outros personagens incorporem no médium, a depender do problema identificado naquela pessoa em específico, após, retornando sua incorporação. Essa “passagem” dada pelo caboclo a outra entidade do panteão é algo bastante sutil e de difícil percepção, e segundo me relatou um médium outrora trabalhador deste terreiro e hoje pai-de-santo, sua ocorrência parece não acontecer em todos os médiuns, mas somente naqueles cuja mediunidade lhe confere esse dom. Fato que corrobora ao já mencionado “diálogo”, explícito ou implícito, entre os vários personagens que formam o panteão umbandista.

---

<sup>29</sup> Segundo Calvelli (2011), passes consistem em uma série de gestos ritmados que atuam sobre várias partes do corpo visando a retirar da pessoa as más influências que a habitam. (p. 368).

<sup>30</sup> A mesma autora acima citada, define benzimento como gestos rituais realizados com as mãos fazendo sinal da cruz ou com galho de arruda molhado em um copo com água, mediante fórmulas específicas para cada mal. Oriundo do catolicismo popular, o benzimento serve, na maioria das vezes, para curar mau-olhado ou para fechar o corpo contra todos os males. (p. 366).

Dentro da hierarquia Umbandista, geralmente são considerados, junto com os pretos-velhos, os espíritos mais elevados ou evoluídos, sendo, isoladamente ou em conjunto com outra entidade, normalmente também com os pretos-velhos, as entidades mentoras, guias espirituais dos terreiros.

A visão dessa classe espiritual entre os trabalhadores e adeptos da religião, revelam suas características mais marcantes, bem como a relação estabelecida e a representação dessa categoria de personagem pelos médiuns e fiéis, vejamos:

Na visão do adepto Flavio (28, advogado):

*Os caboclos são irmãos que tem uma sabedoria muito ampla e estão para o que der e vier, se você tem fé neles e caminhar juntos deles eles vão te ajudar. Completando o que eu tinha falado, a sabedoria que eles tem é atrelada junto com a natureza, a energia deles é diferente de outras entidades né, cada entidade tem uma particularidade, a dos caboclos é essa a de atrelarem a sabedoria deles com a natureza, não é só o ser humano, mais tudo que envolve, é toda energia da mata que eles trazem com ele serve para muita cura, mais ou menos isso. Sempre que eu venho tomar passe com o caboclo peço para ele tirar o que me faz procrastinar, as vezes uma energia pesada que tenho, que me dá preguiça, ou coisa assim, e para me ajudar na saúde, para sempre me manter com saúde para poder fazer minhas coisas aqui. (Caderno de campo, 2018).*

Para o médium João (56, policial militar aposentado - Pai-Pequeno<sup>31</sup> da casa):

*Os caboclos são mais para dar passe, benzer, tirar os maus fluídos, as energias negativas, mas trabalham também com cura, com ervas, assim como os pretos-velhos e as crianças que trabalham com tudo, mais principalmente com cura. A Umbanda na verdade, ela no seu início, quando começou, eram com os caboclos, pretos-velhos e crianças, trabalhando com a cura de doenças. Hoje todas as linhas trabalham com tudo, invisivelmente um baiano ou caboclo passa o serviço para outra entidade a depender do caso, pode assim passar para um exu. (Caderno de campo, 2018).*

Já para a médium Rosa (55, comerciante):

*Os caboclos são espíritos que já viveram aqui na terra e escolhem voltar como caboclos para trabalharem e evoluírem. Tem muito amor e paciência. Quando incorporada as vezes o caboclo fala pra mim que ele tem muita paciência com a pessoas, elas vão para o terreiro pedem ajuda, eles limpam, curam com muita paciência e algumas são curadas e outras continuam ainda pedindo ajuda porque não mudam sua maneira de pensar sua maneira de agir. A energia deles principalmente do caboclo Tupinambá [caboclo a qual a médium recebe] é uma dimensão inexplicável, porque quando ele se aproxima de mim eu sinto como se eu já não estivesse mais ali, ele pede permissão para que ele possa usar o meu corpo, a minha matéria, para ele fazer a parte dele aqui na terra. Eu só sei que a energia dele é maravilhosa, depois que ele chega eu não lembro de mais nada. É tão bonita a dimensão da sabedoria dele que eles conseguem usar a matéria e o que eles precisam ali eles manipulam, materializam as vezes, eles precisam fazer alguma cura eles materializam o ectoplasma de outros médiuns ou mesmo de pessoas na assistência para doar para aquela pessoa que precisa. (Caderno de campo, 2018).*

---

<sup>31</sup> Pai-Pequeno é o nome dado ao médium que ocupa na organização do terreiro o segundo cargo mais em sua hierarquia. Desse modo na ausência do Pai-de-Santo é ele que dirige os trabalhos.

Nas descrições ofertadas pelos interlocutores, médiuns e adepto, verifica-se pontos em comum. Para eles os caboclos são entidades indígenas ou espíritos que vestem esta roupagem, utilizam-se desse estereótipo. Ligados as matas, possuem grande sabedoria e conhecimento sobre as ervas e suas formas de utilização, sobretudo para serem utilizadas em banhos, a forma mais comum de serem receitadas. Sua forma de trabalho mais comum com os fiéis consiste em dar passes, benzer, tirar os maus fluídos, as energias negativas, como dito por João.

Hoje todas as categorias de entidades do panteão umbandista acabam por relacionarem-se com variados bens simbólicos. Os caboclos não são exceção, embora estejam mais intimamente voltados para a cura de doenças.

Os caboclos assumem papel fundamental também no desenvolvimento mediúnico. Segundo João, ele deve ser a primeira entidade a incorporar no médium iniciante, ela deve “*ser a entidade de frente*”, pois quando “*vem, ela já traz as outras entidades que irão trabalhar com o médium*” (Caderno de campo, 2018). Isso demonstra uma certa supremacia dos caboclos que assumem uma “chefia”, uma hierarquia superior em relação aos outros personagens do panteão umbandista, vez que é ele quem determina quais serão as outras entidades que incorporarão naquele médium. Segundo Tião, chefe do terreiro, isso ocorre para que essas outras entidades tenham a oportunidade de trabalharem, de evoluírem.

No terreiro de Caboclo Tupinambá, os caboclos também são responsáveis pelo desenvolvimento dos novos médiuns da casa, o que é realizado antes do início dos passes à assistência, vez que não há um dia específico para o trabalho de desenvolvimento mediúnico, sendo este feito, portanto, na mesma “*gira*” aberta ao público.

Os passes/benzimentos são dados primeiro nas crianças, depois nas mulheres e por fim nos homens, que sempre ficam dispostos em semicírculo. Isso não exclui eventuais “*consultas*” aos caboclos, acendimento (*firmar*) de velas, seja a pedido do próprio consulente, seja por determinação prévia do caboclo ou de outra entidade que passa para ele essa tarefa.

Interessante notar que durante a “*gira*”, e enquanto os vários caboclos dão passes/benzimentos nos fiéis, é frequente ser realizado um ritual de cura comandado por Tião, incorporado com o caboclo Tupinambá e que pode receber o auxílio de outros caboclos, bem como de pretos-velhos.

Esse ritual, em síntese, é realizado com a(s) pessoa(s) sentada(s) na frente do caboclo Tupinambá. Primeiro o caboclo firma uma vela para o anjo da guarda da pessoa, normalmente de cor branca – eventualmente pode ser de outra cor quando dedicada a outra entidade ou Orixá. Com um véu branco, é coberta a cabeça e ombros do doente, locais em que receberá um “banho” de pipoca. Tudo isso sendo cantado pontos específicos de cura que pedem ou invocam entidades

para essa finalidade, como preto-velho e São Cosme e Damião principalmente. É comum, ainda, que sejam feitos pelo caboclo pontos riscados no corpo do doente, em suas mãos, testa, nuca e costas; tais pontos são desenhados com *pemba*<sup>32</sup>.

A guisa de exemplo, cito dois pontos cantados, bastante marcantes para essa finalidade:

**(Ponto para São Cosme e Damião)**

A Deus peço licença,  
A Jesus peço perdão,  
Pra fazer uma cura,  
Com são Cosme Damião.

\*\*\*\*\*

**(Ponto para Preto-Velho)**

Boa noite meu Pai Antonio,  
Hoje eu vim lhe visitar,  
Se a doença for de Deus,  
Curará em seu louvor,  
Se a doença for feitiço,  
Nego velho vai curar.

Não são apenas os caboclos e pretos-velhos, com veremos a seguir, as entidades relacionadas com a cura de doenças. Como dito acima, todas as linhas espirituais trabalham com todas as espécies de demandas – bens simbólicos -, mas, chama a atenção o fato de que, em regra, quando um consulente, por indicação ou prévio conhecimento, não se dirige a um determinado personagem, ele deverá primeiro consultar um caboclo – preferencialmente o “*guia*” da casa. Assim, a depender da espécie de demanda ou problema que necessita auxílio, será encaminhado para o personagem/entidade mais específico e propício a ajudá-lo.

Diante de tudo disso, observa-se a convergência entre as variadas representações e perspectivas apresentadas aqui, sobretudo a característica mais específica dos caboclos em trabalhar com a cura de doenças, bem como com o trabalho de passe. Portanto, os caboclos estão relacionados ao conhecimento, a força física e moral. Seus bens e serviços simbólicos mais marcantes são: a cura de doença e a energia para vencer as intemperes da vida, seja retirando as energias negativas por meio dos passes, benzimentos e banhos com ervas, seja pelos conselhos dados - sabedoria.

### **2.2.2 Os Pretos-Velhos**

Os pretos-velhos e as pretas-velhas são personagens representativos dos “antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da “Lei de Umbanda”

---

<sup>32</sup> Pemba é um instrumento considerado mágico, sagrado na Umbanda. Serve para desenhar os pontos riscados pelas entidades. Consiste em uma espécie de giz, podendo ser de variadas cores.

(ORTIZ, 1999, p. 73). “O preto-velho, quando incorporado (...), apresenta-se como espírito de um negro escravo muito idoso (...) anda curvado, com muita dificuldade, o que o faz permanecer (...) sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo” (SILVA, 2000. p. 123).



Foto 02 - Gira de pretos-velhos - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P. C. Medeiros (2018).

Este estereótipo dos pretos-velhos – curvados, humildes, pacientes, resignados-, simboliza e indica a “idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação” (*Ibid.*, p. 123).

Para Ortiz, a figura dos pretos-velhos “associa-se a uma aceitação passiva do sistema escravocrata” (1999, p. 76). Por outro lado, me parece que os pretos-velhos ao serem sacralizados pela Umbanda, passando de grupo social subalterno a divindade, ao “*baixarem*” nos terreiros para auxiliar àqueles que outrora os subjugaram (brancos, abastados etc.), assumem uma simbologia ativa, pois passam de um grupo subserviente (escravos), a divindades, detentoras, portanto, do capital simbólico a torná-los ativos perante àqueles que lhes procuram. Como afirma Concone: “são símbolos polêmicos, contestadores e densos, portanto, de possibilidades. (...). Acreditamos que seu significado maior está no seu aspecto dinâmico, contestador”. (2006, p. 07).

A imagem dos pretos-velhos “enquanto representações mais amplas, são marcadas pela tolerância, pela rústica simplicidade, e por um profundo sentimento de caridade” (BARROS, 2012, p. 301), o que não exclui o exercício de um papel ativo, na exata medida que



esse personagem, outrora marginalizado é agora divindade vindo a auxiliar àqueles que no passado foram seus algozes.

Ademais deste estereótipo, acrescentaria a imagem dos pretos e pretas-velhas, a semelhança dos caboclos, que não há qualquer diferenciação de gênero, nem hierarquia, além de possuírem uma incondicional fé a entidades superiores como Jesus Cristo e Maria, sua mãe. Isso passa a impressão ao adepto de que com paciência, perseverança e principalmente fé, tudo se alcança, tudo se consegue, tudo se resolve. Os pretos-velhos conseguem transmitir aos fiéis a possibilidade da ocorrência do milagre.

Mas como os pretos-velhos são representados pelos médiuns e adeptos do terreiro de Tupinambá?

A médium Rosa vê os pretos-velhos “*como entidades de luz e acima dos caboclos em evolução. Eles trabalham mais com a cura da matéria, é isso, também são muito caridosos, dão conselhos as pessoas, não tem muito para falar não, é cura né*”. (Caderno de campo, 2018).

Interessante notar na fala de Rosa que ela diferencia a cura como sendo física ou espiritual. Ao se referir a “*cura da matéria*”, ela reporta de forma indireta a duas espécies de doença, uma oriunda do próprio organismo e outra advinda do espiritual, o qual recai sobre o corpo.

Já o Médium Almeida (67, policial militar aposentado), não vê hierarquia entre caboclos e pretos-velhos, diz ele:

Entre os caboclos e a linha das almas, eles são irmãos do mesmo patamar de sabedoria, então não tem uma hierarquia entre caboclo e preto-velho, eles têm o mesmo grau de sabedoria. Há muitos seres que descem no mesmo médium ora como caboclos, ora como pretos-velhos”. (Caderno de campo, 2018).

Para esse médium, os pretos-velhos “*representam a paz, a paciência, a passividade que só vem com a idade*”. (Caderno de campo, 2018).

Para o adepto Flavio:

Ele cuida e aconselha muito a pessoa na questão emocional, diferente do caboclo, ele tem essa questão do emocional. Ele sabe, entende o que cada ser humano tá passando, ele sabe o peso do sofrimento de cada um, até porque ele quando vivo sofreu muito. Ele é o ser que quando você tá muito angustiado, quando nada está dando certo ele sabe dar uma erguida para você poder enfrentar aquilo. Conversando com ele, ele te mostra que se você tiver fé em Deus e seguir firme eles vão estar com você também e vai enfrentar as dificuldades. (Caderno de campo, 2018).

As “*giras*” de pretos-velhos ocorrem de forma mais esporádicas o terreiro de Caboclo Tupinambá, o que não exclui, como já dito acima, que essas entidades “*baixem*” durante as “*giras*” de caboclos.

Sua gira ocorre de forma certa no mês de maio, quando se comemora seu dia (13 de maio), dia da abolição da escravatura.

Após a incorporação em seus médiuns, os pretos-velhos permanecem sentados em bancos de madeira em volta do altar. Riscam seu ponto no chão onde mantém uma vela branca acesa. Alguns seguram a vela entre os dedos do pé. Fumam, em sua maioria cachimbo, alguns “*pitam*” palheiro ou na sua falta usam o cigarro. Bebem vinho, água ou mesmo cachaça. Sentados em seus banquinhos conversam com os consulentes pacientemente e com suas bengalas dão passes e benzem aqueles que lhe procuram, os quais permanecem ajoelhados ou agachados a sua frente.



Foto 03 – Gira de pretos-velhos - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P. C. Medeiros (2018).

São os pretos-velhos os responsáveis também por “segurarem a *gira*” dos “*erês*”, espíritos de crianças que serão descritos a seguir, precedendo sua chegada e sinalizando a elas o momento de “*subirem*”.

Por serem os “*erês*” crianças, devem estar acompanhadas de “adultos”, os quais tomam conta delas em suas possíveis “travessuras”, impondo-lhes os limites. Nesse caso os pretos-velhos como figuras dos avós dessas crianças se incumbem dessa tarefa.

Aqui também a Umbanda em sua incorporação de classes ou grupos sociais reproduz o modelo social no qual as crianças devem ser assistidas pelos adultos em sua vida social.

Por fim, essas entidades, de forma idêntica aos caboclos, podem realizar o ritual de cura descrito anteriormente, o que ocorre eventualmente.

De todas essas descrições é possível apreender que os pretos-velhos são personagens que se por um lado possuem como bem simbólico a cura física, de outro, essas entidades também atuam no lado emocional do consulente. Em seus atendimentos não apenas tratam dos problemas físicos, das doenças do corpo ou se preferir dos sintomas apresentados, mas sua conversa e seus conselhos vão mais além, adentram nos problemas, nas necessidades, nos desejos dos indivíduos, de forma que o “tratamento” que realizam extrapola o meramente material para aprofundar nas perturbações emocionais, psicológicas e sociais daqueles que lhe procuram.

Poder-se-ia arriscar afirmar que os pretos-velhos com toda a sua representação relacionada com a religiosidade, com o sagrado, transmitindo humildade, resignação, paciência, paz, fé, sabedoria, milagre, faz uma espécie de psicoterapia, ou seja, conseguem muitas vezes através de sua incursão emocional no indivíduo resolver as questões físicas. Os pretos-velhos possuem a capacidade de “ver” o indivíduo como um ser completo, sem a dicotomia “corpo/mente”. Isso proporciona uma “cura”, haja vista que grande parte das doenças físicas estão ligadas a questões conflituais, sejam psicológicas, emocionais ou sociais. Daí as doenças psicossomáticas.

### **2.2.3 As Crianças – Erês**

Nossa! As crianças! É uma energia contagiante que quando chegam no terreiro chegam!!! Principalmente a Maria Eduarda [entidade que recebe] que chega numa felicidade só, as vezes ela chega contando como é do outro lado, gosta de brincar, gosta de dar doce para as crianças (...) (Caderno de campo, 2018).

Com essas palavras e perceptivelmente emocionada a médium Rosa fala sobre as crianças ou como também são chamadas: “erês”.



Foto 04 – Erês - Festa de São Cosme e Damião – Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).

As crianças são, talvez, um dos personagens mais enigmáticos do panteão umbandista. Sua presença nas “*giras*”, salvo algumas exceções, ocorre quando da realização festa comemorativa do dia de São Cosme Damião, quando “*baixam*” para fazer a entrega de doces e brinquedos as crianças que comparecem no terreiro.

Sempre vêm acompanhadas de pretos-velhos que possuem a incumbência de “segurar a *gira*”. Como classe representativa dos adultos mais velhos do panteão são responsáveis pelas crianças, embora relatem a dificuldade dado a serem elas bastante levadas.

Os *erês* possuem o estereótipo, como o nome já induz, de crianças, meninos e meninas. Seus médiuns quando incorporados usam chupetas, chupam balas e pirulitos, possuem brinquedos, as meninas fazem tranças no cabelo, pulam, correm, dançam, brincam. Cumprimentam os adultos sempre pedindo bênção e os trata de “tio e tia”. “Elas dão ao culto umbandista uma dimensão de alegria e folguedo (...) Elas representam a ideia de pureza e inocência” (ORTIZ, 1999, p. 74).

Não obstante a toda essa profusão de energias e emoções, as crianças também avisam sobre determinada situação e aconselham as pessoas da assistência. Esse personagem, igualmente, e em conjunto com os caboclos e pretos-velhos, estão ligadas a, entre outros bens simbólicos, a cura de doenças, como explica o médium João: “*assim como os pretos-velhos e os caboclos, as crianças trabalham com tudo, mas principalmente com cura.*” (Caderno de campo, 2018)

Segundo Ortiz:

os espíritos de crianças derivam em parte da noção de *erê*, bem conhecida no mundo dos candomblés. Nos cultos afro-brasileiros tradicionais o *erê* não é um orixá particular, mas um estado intermediário do transe que acompanha a manifestação de cada divindade. (*Ibid.*, p. 75).

Contudo, segundo me disse “*Pai Joaquim*”, preto-velho incorporado pelo médium Tião, sobre as crianças, quando da festa de São Cosme e Damião:

são demandadas de Ogum, essas crianças que conduz, que faz chegar até o pé do orixá, são essas crianças que levam a mensagem de um preto-velho, que leva a mensagem do caboclo pra chegar no Ogum, pra chegar no Oxóssi, essas criançinhas que fazem essa ponte né meu fio. As criançinhas é coisa de Deus, é abençoada. Então meu fio, elas que fazem a ponte pra chegar no orixá na Umbanda, no Candomblé também, no Candomblé você recebe o santo é o *erê* que toma conta (...). Respeita o *erê*, respeita a criança, o que elas falarem. É muita pureza, é muita força. (Caderno de campo, 2018).

É possível apreender, portanto, que as crianças com seu estereótipo de infantilidade, inocência e pureza possuem, sobretudo, na Umbanda, o ideário de trazer a felicidade, a alegria, com suas brincadeiras. Não obstante, além desse ideário, relaciona-se, juntamente com os caboclos e pretos-velhos, a realização de cura de doenças, e na cosmologia umbandista, segundo

Pai Joaquim - preto-velho -, possui a função de “ponte”, ou seja, de ser o mensageiro dos pedidos entre as entidades – espíritos dos mortos-, e as divindades maiores do panteão umbandista, os Orixás.

Embora os *erês* sejam uma categoria de personagem menos procurados pelos adeptos da religião umbandista, apareçam nas “*giras*” com menor frequência que os outros personagens, parecem ter uma força, uma potência muito grande, pois seriam o elo de ligação entre as várias entidades do panteão umbandista.

#### 2.2.4 Exus e Pombas-gira

Os mais controvertidos dos personagens do panteão, os exus e pombas-gira, também são conhecidos como “compadre” e “comadre”, e mais especificamente o exu em certos terreiros como “guardião”.

São o exu e a pomba-gira, ao contrário dos outros personagens do panteão umbandista (considerados de “direita”), considerados de “esquerda” e pertencentes a quimbanda<sup>33</sup>. Direita/esquerda na verdade, são expressões do dualismo bem/mal, uma dicotomia que situa estes dois personagens como seres trevosos, muito pelo sincretismo católico, que os associou a figura do diabo católico. E mais recentemente as igrejas Pentecostais a utilizarem os exus e pombas-gira, inclusive por seus nomes próprios, como a personificação do diabo ou de satanás.

Essa dicotomia se faz perceptível quando da “*gira*” dos exus no terreiro de caboclo Tupinambá – que ocorre uma vez por mês, nas segundas-feiras-, quando da inversão do local de culto. Nas “*giras*” de exu o culto passa a ser no local que é destinado a assistência, demonstrando, assim, uma inversão de polos: esquerda/direita, aliás, uma outra inversão é a entrada dos médiuns no local do culto, realizada de costas.

Como sugere Silva, exus e pombas-gira são, “(...) espíritos das trevas, entidades que, não podendo ser afastadas, devido ao ideal de caridade e ajuda da umbanda, incorporam nos médiuns para serem doutrinados e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente.” (2000, p. 123). Ressalto, entretanto, ser está apenas uma das várias representações dessa entidade.

A representação dos exus e pombas-gira no imaginário social é perceptível por meio de suas imagens talhadas em gesso ou cerâmica. Assim, exu é um misto de homem e animal, geralmente tendo no lugar dos pés ou de um dos pés, um casco de bode; possuem rabo e chifre. Suas cores são o vermelho e o preto, usam capas e seu objeto símbolo sagrado é um tridente.

---

<sup>33</sup> Segundo Silva, quimbanda é uma vertente autônoma da umbanda que se dedica ao culto quase que exclusivamente dessas entidades (2000, p. 124).

O exu quando incorporado, se apresenta, em regra, com suas mãos retorcidas, voz rouca, um vocabulário intercotado por palavrões e solta altas gargalhadas.

Já a pomba-gira, figura feminina apontada por grande parte da literatura como um “exu-mulher”, ganhou um estereótipo associado a prostituta, a mulher libertina. Demonstra uma grande sensualidade. Acredito, porém, ser a pomba-gira uma personagem particular, autônoma, como são os exus, os caboclos e todos os outros. O fato dessa entidade pertencer a “*esquerda*” e sempre vir (*descer*) nas *giras* com exu, não permite caracterizá-la como um exu feminino. As pombas-gira trazem, como todos os outros personagens do panteão umbandista, um estereótipo próprio, de feminilidade, sensualidade etc., é a mulher livre. Semelhante aos demais personagens, possui capital simbólico próprio, associado às demandas e desejos inerentes ao amor, ao sexo, ao sentimento. Por outro lado, pensando essa personagem como arquétipo de grupos sociais marginalizados ou subalternos que a Umbanda sacraliza, as pomba-giras representam as mulheres, relegadas aos ideais de uma sociedade machista, na qual ela deve ser passiva, submissa, dedicada a família e, sobretudo, casta. As pombas-gira quebram esses tabus e alçam a mulher a uma condição de liberdade, de superioridade.

Dessa forma, entendo presentes os constructos que a tornam um personagem autônomo como os demais personagens que formam o panteão umbandista. Em síntese, esta personagem possui: um arquétipo próprio, um estereótipo particular e um inerente capital simbólico. Portanto, parece-me ser, assim, a pomba-gira uma personagem autônoma não podendo ser considerada como um exu feminino, um “exu-mulher”.

Durante as “*giras*” toma bebidas doces, como Champagne, ao contrário dos exus que bebem bebidas mais fortes como whisky e cachaça. Fumam cigarros, normalmente com piteiras, diferentes dos exus que ou fumam charutos ou cigarros sem piteira. Igualmente, entre as conversas com os consulentes, costuma, a exemplo dos exus, soltar também altas gargalhadas.

Diferente de outras entidades e dos Orixás, cujos sítios de domínio localizam-se na natureza – mata, rio/praias, cachoeira etc. -, exu e pomba-gira possuem como domínio as encruzilhadas, os cemitérios, locais onde geralmente são feitos os “*trabalhos*” para essas entidades.

Ambos os personagens são as entidades mais próximas do homem comum, relacionando-se com esse de uma forma direta, sem metáforas ou parábolas. Além de no imaginário social vigorar a ideia de que os exus e pombas-gira são entidades que quando encarnadas padeceram dos mesmos sofrimentos que os homens comuns (BARROS, 2012, p. 303). É o que nos relata um de nossos interlocutores, o adepto Flavio, “*exu pra mim é o*

*guardião, porque ele está mais perto da gente, assim, é o povo da rua, eles sabem onde o mal tá, porque enquanto em vida muitos deles até praticaram o mal.”* (Caderno de campo, 2018).

Para o médium Almeida o exu “*grosso modo, ele é o “Almeida” desencarnado, então ele tá por dentro de tudo que acontece ao nosso redor.”* (Caderno de campo, 2018). Atribuindo-lhe, assim, o sentido de ser um espírito comum, de qualquer pessoa, que poderá a vir se tornar um exu.

Mas, se de um lado os exus são personagens próximo dos homens, que entendem suas necessidades, suas aflições, suas mazelas e seus desejos - os mais íntimos e obscuros-, de outro lado ocupam uma posição bastante distante. Para alguns integrantes da Umbanda são eles uma “*polícia de choque*” (*Ibid.*, p. 303), podendo transitar livremente das esferas mais celestiais as mais infernais. São os responsáveis pelo cumprimento das leis espirituais, a exemplo da “*lei do karma*”, cumprindo as determinações de entidades superiores.

São eles, os exus, também os responsáveis pelos movimentos terrestres, em outras palavras, são os exus os responsáveis pela criação/execução/transformação de tudo aqui na Terra, possuindo grande sabedoria, daí a famosa expressão muito utilizada pelos umbandistas: “*sem exu não se faz nada*”, a qual é refrão de um ponto cantado.

Nesse sentido, João explica que, “*a Umbanda precisa da esquerda sem ela não existe, porque são eles que fazem as coisas, eles é que movimentam as coisas da terra, os caboclos agem mais mentalmente.*” (Caderno de campo, 2018).

A médium Rosa nos descreve da seguinte forma exu:

Vixe! a esquerda é demais, a primeira vez que eu soube que eles existiam eu me assustei muito, mas depois que eu comecei a entender quem eram os exus, eu entendi que sem exu não se faz nada. São eles que auxiliam os trabalhos de preto-velho, caboclo simplesmente por causa da energia. (Caderno de campo, 2018)

Esse imaginário nos remete ao mito de exu – ou a um deles pelo menos! -, no qual apreende-se as qualidades marcadamente humanas de exu, como brigão, turbulento, ciumento, e nos dá o sentido de que não se pode fazer nada sem que exu esteja a frente e permita.

O Rei do Congo" tinha três filhos, Xangô, Ogum e Exu.  
 Este último não era exatamente um mau rapaz, mas era retardado e por isso mesmo turbulento, brigão e lutador. Depois de sua morte, sempre que os africanos faziam um Sacrifício aos espíritos, ou celebravam uma festa religiosa, nada dava certo; as preces dirigidas aos Orixás não eram ouvidas; os rebanhos foram dizimados por epidemias; as colheitas secaram sem produzir frutos, os homens caíam doentes.  
 Que tabu teria sido violado?  
 O Babalaô consultou os "obis" e estes responderam que Exu tinha ciúmes, querendo sua parte nos sacrifícios.  
 Como as calamidades não cessaram, continuando a assolar o país, o povo voltou a consultar o "Babalaô".  
 Mais uma vez tiraram a sorte e a resposta não tardou a vir: "Exu quer ser servido em primeiro lugar".  
 — Mas quem é esse Exu?"

— "Como? Não vos lembrais mais dele"?

— "Ah, sim, aquele pretinho tão amolante". — "Exatamente esse".

E foi assim que dali por diante, não se pôde fazer nenhuma obrigação, nenhuma festa, nenhum sacrifício sem que Exu fosse servido em primeiro lugar. Estava assim estabelecido o padê de Exu realizado tanto nos Terreiros Umbandista quanto nos de Candomblé". (SOBRINHO, 1985, p. 204).

Todas essas visões dos exus, que se estendem as pombas-gira, denotam ser eles personagens cujo imaginário social identificou-os com os homens, suas mazelas e seus desejos mais íntimos, tornando-os além de populares e temidos (observa-se que sua “*gira*” no terreiro de caboclo Tupinambá é uma das mais frequentadas). São personagens que possibilitam a oferta de múltiplos bens e serviços simbólicos.

As pombas-gira, mais especificamente, invertem o ideário social da mulher recatada, submissa, esposa e procriadora (BARROS, 2012, p.304). Pomba-gira com seu estereótipo de “mulher da vida” quebra o tabu e o preconceito sexual, permitindo que seus/suas consulentes expressem os mais secretos sentimentos, emoções e desejos. Aliás, segundo o médium João, “*os exus trabalham com o lado emocional das pessoas, com as emoções.*” (Caderno de campo, 2018).

Exu e pomba-gira representam o que há de mais íntimo, oculto, obscuro e secreto nos homens, tanto do lado altruístico como do lado egoístico, se assim podemos dizer, pois para exu, e aí incluo as pombas-gira, bem/mal, sagrado/profano, e todas os dualismos dicotômicos dos pares cartesianos subjacentes a natureza/cultura se dissolvem. Na cosmologia umbandista a posição de exu está além do bem e do mal. Exu trabalha em um único movimento de criação/execução/transformação de energias para a materialização dos mais sublimes pedidos aos mais inferiores desejos humanos, por isso sua energia é chamada pelos adeptos e intelectuais da religião de “terra-a-terra”.

Assim, é possível apreender-se dos interlocutores, que a oferta de bens e serviços simbólicos por exu e pomba-gira é, em grande medida, uma das mais diversificadas de todo o panteão umbandista, pode-se incluir: a limpeza de energias negativas (*quizilas*), proteção contra os inimigos vivos e mortos, abertura de caminhos materiais e espirituais, trabalho, dinheiro, prosperidade, encontrar amor, prender marido/mulher (*amarração*), desfazer casamentos, unir casal, cura de doenças, quebrar demandas (desfazer *macumba*) ou demandar (fazer *macumba*) para o bem ou para o mal, enfim, exu e pomba-gira lidam com todas as necessidades, mazelas e desejos humanos, independentemente de qualquer juízo axiológico.

De modo geral, pode-se dizer que esses personagens, caboclos, pretos-velhos, crianças, baianos, boiadeiros, exus e pombas-gira etc., enfim, todas essas entidades aludem a seguimentos marginalizados da sociedade brasileira (SILVA, 2000, p. 124), cuja Umbanda os



transforma, “por um processo de inversão, em heróis dotados de força espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam.” (MAGNANI, 1986, p. 48).

Nessa perspectiva, o panteão umbandista, possuidor de atitudes, hábitos, comportamentos e do pertencimento a categorias sociais marginalizadas, enquanto representações coletivas constituem fatores sociais projetados e vividos pelos homens comuns (BARROS, 2012, p. 315). Independentemente de suas idiossincrasias, possui um universo simbólico comum, claramente delineado e associado ao imaginário social (NEGRÃO, 1996, p. 146). Dessa forma, cada uma dessas categorias não é um significante livre, mas arrasta consigo significações que são os lugares que ocupa no *corpus* narrativo da cultura brasileira. (BRUMANA, MARTINEZ, 1991, p. 256).

Em suma, significa dizer que, cada uma dessas entidades, consideradas em si mesmas, ou em seu conjunto, possuem um alto poder de agenciamento, criando reflexos no imaginário social, dada as representações coletivas que seu universo simbólico proporciona, como bem citou Negrão (1996) criando um “*corpus* narrativo da cultura brasileira”.

Pela perspectiva da semiótica, são significantes carregados de significados, ou a cultura como estrutura conceitual simbólica em torno da qual as ações humanas ganham sentido, é a cultura concebida como uma teia carregada de significados (GEERTZ, 1973: 1989), a qual inscrita no imaginário social, coloca estes personagens em posição de manipuladores de uma força mágico-religiosa capaz de ressignificar e reinterpretar os conflitos pessoais e sociais consubstanciados nas desordens individuais, das mais diversas matizes, de forma a oferecer, dentro de sua lógica própria – a potência mágica-, bens e serviços simbólicos para a solução das necessidades e dos desejos individuais.

### **2.3 Os Pontos Riscados e Cantados**

Ponto riscado, como Sá Junior (2005) o definiu é o “desenho feito no chão dos terreiros ou em tábuas contendo diversos símbolos – flecha, estrela, lua, sol, folha etc. – que tem a finalidade de identificar o espírito incorporado e ajudar, de forma mágica nos trabalhos” (p. 16).



*Foto 05 - Ponto riscado de "Antonio Baiano" - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).*



*Foto 06 - Ponto riscado "imantado" por "Antonio Baiano" - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).*

As imagens acima retratam duas espécies de pontos riscados, na primeira o ponto não possui objetivo mágico específico a uma determinada pessoa, mas serve como assinatura da entidade e ajuda mágica nos trabalhos da entidade ali incorporada de forma coletiva.

Na segunda imagem, vemos os pontos sendo riscados por um dos personagens do panteão umbandista, os baianos, mais especificamente por "Antônio Baiano", para a realização do ritual da "quebra do coco", no qual os participantes (consulentes) são colocados sobre os referidos pontos. A depender de suas necessidades são colocadas velas sobre determinados símbolos que compõe o ponto.

Nessa segunda espécie de ponto riscado, este já determina um trabalho mágico específico, pois irá atuar magicamente nos trabalhos para a ajuda das necessidades individuais

dos participantes do ritual. Isto é, cada ponto riscado terá a finalidade, por exemplo, de: abrir caminhos, ajudar nas questões financeiras, amorosas, “*desmanchar macumba*” etc.

Toda essa eficácia mágica pode ser percebida nas palavras de uma médium da casa, Araci (55, funcionária pública), ao observar:

(...) presta atenção no que ele [entidade] canta, no que ele risca que você vai saber o que ele tá fazendo para aquela pessoa [...] cada ponto daquele é um pedido daquela pessoa, são diferentes...[...] por exemplo, o coração é para o amor, tem também o risco de Xangô... (Caderno de campo, 2018).

Portanto, cada símbolo do ponto riscado é desenhado para servir especificamente a determinado propósito mágico, contendo símbolos específicos que estão relacionados a solução mágica dos problemas ou desejos dos participantes do trabalho. Outros são representativos da própria categoria de personagens, no caso os baianos, como os símbolos do cangaço: o chapéu, os coqueiros, o coco, por exemplo. Outros, ainda, representam os personagens do panteão. Tais símbolos teriam a capacidade de manipular forças naturais e sobrenaturais na tentativa de alcançar o que cada pessoa almeja.

Em conjunto com outras práticas, o ponto riscado se constitui em uma das mais importantes *mirongas* dos trabalhos da religiosidade umbandista. Estando presente na maioria dos rituais dessa religião.

Outra classe de prática mágica inerente aos trabalhos de umbanda são os pontos cantados. Eles são hinos ou canções pelas quais se leva aos Orixás ou aos guias louvores, petítórios, afirmações etc., acompanhados de instrumentos de percussão, normalmente o atabaque.

O responsável por tocar o atabaque ou eventualmente outro instrumento denomina-se *Ogã*, e exerce uma posição de extrema relevância no terreiro, pois é responsável por dar início aos pontos de acordo com o momento do ritual, dar continuidade àqueles que são iniciados – *puxados* – pelas entidades espirituais, bem como de *puxar* pontos específicos de acordo com a necessidade dos trabalhos realizados pelo *guias*.

Os pontos cantados estão presentes em todos os momentos do culto umbandista, desde o ritual de *firmeza* – proteção do terreiro -, até o encerramento dos trabalhos. Passa, assim, pelos vários momentos específicos do ritual, como o momento da defumação, da abertura, da chegada dos *guias* – incorporação dos médiuns -, e durante toda a *gira*.

Esses hinos ou canções, cada qual com sua finalidade específica servem como rezas, orações, petítórios, a fim de levar aos Orixás ou determinadas entidades as necessidades daquele momento ou de uma determinada pessoa ou de um grupo específico. A título de exemplo, temos

como um dos pontos de firmeza do terreiro a invocação de exu, entidade de *esquerda* que exerce a proteção do terreiro e, portanto, dos trabalhos, contra intromissão de maus espíritos.

O sino da igreja,  
Faz belém, blém... blóm  
Deu meia-noite, o galo já cantou,  
Seu Tranca-Rua que é o dono da gira,  
Oi corre gira que Ogum mandou.  
Seu Tranca-Rua que é o dono da gira,  
Segura a gira que Ogum mandou.

O ponto abaixo transcrito é utilizado para a chamada do *guia* do chefe do terreiro, caboclo Tupinambá.

Estava na beira do rio  
Sem poder atravessar  
Chamei pelo caboclo  
caboclo Tupinambá  
Tupinambá chamei  
Chamei tornei a chamar e a  
Tupinambá chamei  
Chamei tornei a chamar e a

Cito agora alguns pontos, os quais servem de petitórios, rezas, orações para os trabalhos realizados, mais especificamente a determinada pessoa ou grupo de pessoas a depender de suas necessidades, pois, assim como os pontos riscados, os pontos cantados são *puxados* de acordo com as demandas a serem resolvidas:

**(Ponto para defesa/proteção)**  
Ogum é o chefe da cavalaria  
Tem sete espadas com quem nos defendia  
Mas tenho Ogum em minha companhia.

\*\*\*\*\*

**(Ponto contra demanda)**  
Estava sentado na pedra  
Conversando com meu Pai Xangô  
Xangô de Aruanda  
Xangô da quimbanda  
Na mesa de Umbanda  
Santo Antônio venceu demanda.

\*\*\*\*\*

**(Ponto para abrir os caminhos)**  
Na Bahia tem  
Eu vou mandar buscar  
Lampião de vidro  
Ôi sá Dona  
É para clarear.

Os pontos cantados são utilizados pelas entidades espirituais em tudo o que realizam. Nas práticas consideradas mais simples como o dar passes/benzer, ou mesmo no simples decorrer da gira quando não estão atendendo. Assim, a prática do ponto cantado é algo constante durante toda a sessão, alcançando do coletivo ao particular.

Pelos pontos cantados é possível compreender a sua lógica própria, pela qual busca ressignificar certas necessidades individuais, estabelecendo categorias para elas. Nessa ordem de ideias, a Umbanda, por meio dessa prática mágica, não se interessa por essas determinadas necessidades em si mesmas. Se preocupa com suas origens, a reinterpreta, e a (re)classifica como provenientes de certas categorias como, inveja/olho grande, demanda/feitiçaria/macumba, doença como provação divina ou carnica, caminhos fechados/embaraços/dificuldades na vida e desordens provenientes da mediunidade mal ou ainda não desenvolvida.

A potência mágica subjacente aos pontos cantados não se encontra apenas em sua letra, mas no conjunto formado pela melodia, pelo acompanhamento musical do atabaque, além da força produzida pelo canto coletivo. Esteja ou não acompanhado do passe e do ponto riscado produz grande energia. Sua eficácia está relacionada a toda performance dos atores envolvidos, o que torna os pontos cantados de uma vibração contagiante que se faz sentir no corpo e na “alma”. A nível inconsciente, o discurso mágico-religioso contido neles, por toda simbologia produzida, é capaz de criar ou modificar os significados até então introjetados no sujeito.

Nesse sentido, Monteiro discorrendo sobre os processos de doença/desordem afirma, exemplificando o acima exposto:

O que importa para o pensamento mágico-religioso não é a compreensão do processo físico que se desenvolve num estado mórbido, nem sua causação puramente biológica. A doença se torna elemento significante somente quando associada a idéia de uma negatividade genérica, a noção de uma desordem que extrapola o corpo individual ao abranger as relações sociais e a própria organização do mundo sobrenatural. (2005, p. 141)

E a seguir explica: “a manifestação do mal é menos importante do que suas causas e a “cura” só se torna possível quando o rito produz essa conjunção sintoma-desordem”. (*Ibid.*, p. 141).

Portanto, é possível concluir que a eficácia mágica dos pontos cantados, ou seja, do conjunto de toda a performance ritualística, se dê na exata medida que a representação da desordem é reinterpretada e ressignificada por meio do pensamento mágico. Há o deslocamento axiomático das consequências/sintomas da desordem para suas causas sendo reinterpretada e ressignificada em novas categorias, o que leva a uma reorganização emocional e física do sujeito.

## 2.4 A Macumba

Por *macumba* podemos inferir vários significados, como de um sistema religioso precedente a própria Umbanda, muito praticada no Estado do Rio de Janeiro (SILVA, 2000). A Umbanda desta incorporou variadas práticas místicas (BRUMANA, MARTINEZ, 1991). Também como termo que designa de forma genérica as religiões de possessão (Umbanda e Candomblé), faz exceção o Kardecismo. Pode a palavra *macumba* ser “sinônimo de feitiçaria, de *trabalhos de esquerda, de quimbanda*” (*Ibid.*, p. 345). E, ainda, é nome de um instrumento musical.

O termo *macumba* ganhou uma conotação pejorativa, que ademais das diferenças de significado e práticas existentes, como “*oferenda*”, “*despacho*” e “*trabalhos*” (*entregas*), abarcou todas sem distinção, tornando-as sinônimo de feitiçaria.

Com efeito, é inegável que em sua significação popular acabou por adotar sua prática, em suas diferentes formas, como práticas mágicas. Sem dúvida, a Umbanda como religião que adota práticas místicas em seus rituais possui como uma de suas principais práticas a *macumba*, que aqui será entendida como as realizações de *oferendas, despachos e entregas*.

Dessa sorte, cumpre, primeiramente, estabelecer a diferença entre as práticas acima citadas. As *oferendas*, são ofertas de objetos e/ou alimentos – específicos -, que os umbandistas destinam a determinados Orixás ou guias. É o que tão comumente se vê nas praias no ano novo sendo feitas em homenagem a Iemanjá.

Tais ofertas são realizadas em lugares especiais, normalmente na natureza, no local de domínio natural do Orixá. Assim, são realizadas nas matas, nas cachoeiras, nos rios, nas pedreiras, nas praias, nas encruzilhadas, nos cemitérios, podendo, ainda ser realizadas no próprio terreiro.

Podem assumir variados objetivos de acordo com a intenção de quem as oferece. Assim, seu sentido pode variar desde o simples agradecimento pelo recebimento de bençãos, pedidos altruísticos, obrigações quanto ao desenvolvimento da mediunidade do médium que a realiza, a outros de natureza mais egoística e malfazeja, se confundindo, neste caso, com as *entregas*.

As *oferendas* podem ser feitas de forma pública ou privada, individual ou coletiva, como por exemplo uma mesa de frutas dedicada a Oxóssi, no próprio terreiro, como devoção e pedido de fartura para toda a coletividade presente. Neste caso, ao final do rito de *oferenda*, as frutas podem ser comidas pelos participantes do culto - trabalhadores e assistência. Para cada

Orixá ou guia há objetos e alimentos específicos – comida e bebida -, tendo cada oferenda a sua especificidade de acordo como a divindade para a qual será ofertada.

As oferendas, mesmo quando feitas para entidades de *esquerda* - exus e pombas-gira -, podem possuir o mesmo sentido e significado que para as entidades da *direita*, com uma diferença, pedidos cujo objetivo estejam relacionados a fazer o “mal”, a retribuir ou devolver o “mal” a quem primeiro o fez devem ser necessariamente direcionados a essas entidades de *esquerda*.

A título de exemplo descrevo uma oferenda feita a exu, essa realizada na *tronqueira*<sup>34</sup> do terreiro de forma privada e particular. A oferenda foi bastante simples em sua confecção. Levou os seguintes ingredientes: em um alguidar foi colocado farofa preparada com pouco sal, pimenta e frango em pedaços. Na tronqueira foi ofertada a exu juntamente com cachaça (*marafó*) servida em um copo, além de um maço de cigarro e acessa uma vela branca de 07 dias. A pessoa que ofertava a exu cantava pontos específicos dessa entidade, e murmurava algumas palavras que me pareceu ser em outra língua, como “*mojubá*”. A impressão que tive, em decorrência da etimologia desta palavra é que as demais também poderiam ser yorubá<sup>35</sup>. Derramou azeite de dendê e após mel. Este último, tanto no prato como em alguns símbolos que juntamente com as imagens ornamentam a tronqueira. Tais símbolos na grande maioria de ferro, representam tridentes, garfos, espetos entrelaçados. Seu significado foi para a abertura de caminhos, isto é, fluidez das coisas.

Outra oferenda que presenciei, essa já pública e coletiva, foi para Oxóssi, composta de várias frutas, laranja, pera, maçã, goiaba, abacaxi, ameixa, melancia etc.. Todas as frutas foram cortadas em pedaços, exceto as que não são possíveis de serem fatiadas como as ameixas, por exemplo, e levadas para a frente do altar durante a gira de caboclos. Em certo momento da gira, foram acessas 03 velas palitos, branca, verde e amarela, em frente à mesa que se formava no chão coberto por mantos brancos. Ao serem benzidas pelos caboclos era adicionado mel. Cada médium ofertava ao redor dessa mesa uma vela verde com seu nome escrito três vezes em um pedaço de papel que ficava entre o pires untado de mel e a vela. Ao final de cada sessão de passes dados pelos caboclos, as pessoas pegavam as frutas que desejavam comer. Ao final daquela gira o restante das frutas foi oferecido a todos os presentes.

<sup>34</sup> Tronqueira é um local, cômodo, localizado fora do local onde o culto ocorre, mas disposto de forma que as pessoas passem por ela antes de entrar no salão de culto, como uma forma inicial de limpeza e segurança do terreiro contra as energias negativas ou eguns (espíritos, encosto, obsessores) que a pessoa traga consigo. Além de servir de local sagrado para reverência dessa categoria de entidades pelos adeptos do culto. Na tronqueira ficam as imagens dos exus e das pombas-gira, e eventuais oferendas a eles oferecidas.

<sup>35</sup> Yorubá ou iorubá é uma língua falada pelo povo iorubá, proveniente da África Ocidental, mas especificamente da Nigéria. (Dicionário *on-line* Priberam <<https://www.priberam.pt/dlpo/iorub%C3%A1>>.

Nessa oferenda para Oxóssi era desejado que todos os presentes tivessem naquele ano fartura. Que nunca faltasse alimento em suas casas, tendo em vista que esse Orixá, cujo domínio são as matas e, portanto, toda a vegetação, relaciona-se a essa espécie de pedido: a fartura.

Passo a falar agora do despacho. Embora o termo seja comumente utilizado como sinônimo de macumba e oferenda, ele possui características próprias, é o mais simples e singelo dos rituais. Como termo usado no terreiro de caboclo Tupinambá, este consiste apenas no descarte de coisas, objetos que não são mais utilizados. Como por exemplo, imagens quebradas, guias<sup>36</sup> arrebitadas, resíduos das ervas utilizadas para banho, as oferendas após certo tempo, em regra 07 dias de realizadas, quando não feitas em locais da natureza etc.. A guisa de exemplo, os cocos quebrados durante o ritual da “quebra do coco”, de que tratarei no próximo capítulo, devem ser despachados em água corrente ou na mata. Isso é feito nos dias seguintes a realização do ritual.

Na crença umbandista, todas essas coisas não pode ser simplesmente jogadas no lixo. Devem ser descartadas, deixando tais objetos em determinados lugares e sendo oferecidos aos próprios guias. Acredita-se que por esse ritual os objetos que ainda estariam “imantados”, ou seja, carregados de energia, seriam, então, pelos guias “desimantados”, podendo, assim, ser descartados definitivamente.

Dessa forma, as ervas usadas para banhos devem ser jogadas em água corrente. As oferendas devem ser depositadas no local do domínio natural do Orixá para qual foi realizada, para Iemanjá, os rios ou praias, para Xangô, as pedreiras, para exu e pomba-gira, as encruzilhadas das ruas.

Nesse último caso – das encruzilhadas das ruas – tão comum de se ver, torna-se muito comum confundir um simples despacho com um *trabalho*, ou seja, com uma *entrega* para essa entidade.

Por fim, a *entrega* ou *trabalho* como mais comumente se fala. Uma prática mágica destinada a manipular forças ou espíritos a fim de provocar uma alteração no meio ambiente, fenomenológica, alteração esta que atenda ao desejo daquele que a faz. Nesse sentido, Joana relata: “foi feito um trabalho para exu, este foi para a venda de um imóvel (...) um trabalho muito bonito (...) houve uma comoção, uma energia fora do normal”. (Caderno de campo, 2018).

---

<sup>36</sup> O termo guias aqui referem-se a colares feitos de certos tipos de material, o mais comum é a miçanga.



Maria relata ter feitos vários trabalhos, “*um trabalho feito para caboclos, este foi para a mediunidade, outros para exu, para o financeiro (...) um foi no cemitério, acho que foi para cortar um trabalho feito (...) ou abrir caminho*”. (Caderno de campo, 2018).

Os discursos produzidos acima pelas interlocutoras demonstram as razões da realização dos *trabalhos (macumbas)*, demonstrando, também, nessa prática mágica, a lógica subjacente na oferta de bens e serviços simbólicos pela religiosidade umbandista: a manipulação do sobrenatural para a produção ou modificação fenomenológica do meio ambiente, ou seja, a potência mágica.

A categoria *macumba*, agrupa práticas, como as descritas acima, classificadas como de magia branca. Contudo, também a integram àquelas espécies voltadas para o mal, estas já consideradas como de magia negra<sup>37</sup> ou feitiçaria.

Em relação a feitiçaria, muito embora tenha sido tratada por diversos autores, talvez o de maior destaque tenha sido Evans Pritchard em sua obra: *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, onde destaca toda uma lógica própria a fundamentar a crença na feitiçaria.

Contudo, para Brumana e Martínez:

as crenças em *w. and s.* apareciam nos escritos dos pesquisadores exclusivamente como indicador, útil para o observador, da estrutura e das tensões de uma sociedade e como um mecanismo desta para cumprir determinados objetivos (...) Porém, sem levar em conta a forma pela qual era concretamente real e eficiente na vida “nativa” (...) A irracionalidade da crença como sistema de pensamento é convertida sem mediações em racionalidade social. (1991, p. 348)

Assim, para os autores acima citados, tais pesquisadores ao tratarem da feitiçaria, se limitaram a estudá-la como um mecanismo de controle das tensões sociais. Um mero sistema de acusações estruturante das relações sociais, e não levaram em consideração sua “capacidade de produção de efeitos materiais, a “eficácia simbólica” (LÉVI-SATRUS, 1949), a “produtividade do rito” (DOUGLAS, 1966)”, como “centro do fenômeno” (BRUMANA, MARTÍNEZ, 1991, p. 349).

Embora não tenha presenciado a realização de nenhum tipo de *macumba* nesse sentido, ouvi alguns relatos, como de pessoas que pedem seja feito trabalhos para: *amarração* (macumba destinada a fazer alguém se apaixonar ou não se separar); ganhar causas judiciais; prejudicar

---

<sup>37</sup> Os termos “magia branca” e “magia negra” estão associados a um período histórico no qual para as autoridades brasileiras o espiritismo estava dividido em “alto espiritismo” e “baixo espiritismo”. O primeiro com práticas de “magia branca”, estava representado pelos centros kardecistas, de viés branco, cristão e mantidos e frequentados por pessoas de classes médias e altas (NEGRÃO, 1993, p. 73). O segundo, aquele praticado pelos negros e de classes inferiores, portanto praticantes da “magia negra”. Portanto, tais termos estão ligados a questões raciais e de classe social.

certa pessoa, seja como contra-ataque a *macumba* feita para ela, seja por ser seu desafeto, ou por vingança etc..

Importa observar que a categoria *macumba* em suas duas classificações: magia branca e magia negra constituem-se como prática mágico-religiosa umbandista, e é potencialmente utilizada como práxis na oferta dos bens e serviços simbólicos. Assim, se por um lado a *macumba* é meio que serve a determinados fins, como solução de certas necessidades do sujeito, a exemplo da cura de doenças, abertura de caminhos, problemas amorosos etc., de outro, ela é em si mesma um bem/serviço simbólico ofertado, quando sua realização serve a propósitos espúrios, confundida no imaginário social, como efeito e causa.

A *macumba* encerra em si mesma significante e significado, e como sistema de acusação retroalimenta a potência mágica do mercado de bens e serviços simbólicos. Em outras palavras, é a *macumba* ao mesmo tempo causa e solução. É simultaneamente causa dos infortúnios do sujeito e modo de solução destes.

Deste modo, a *macumba* me parece ser uma prática mágico-religiosa que quebra o paradigma da dicotomia bem/mal, uma vez que ela se movimenta nessas duas dimensões simultaneamente. Aliás, não se pode falar em um dualismo da *macumba*, basta pensar que para se desmanchar uma *macumba* se faz uma *macumba*.

Por fim, cumpre salientar que no imaginário social, de todas as práticas mágico-religiosas, sem dúvida, a *macumba* é a mais conhecida, mas também a mais enigmática e a mais temida. Sua representação está de modo tão intrinsecamente relacionada a magia/feitiçaria que se tornou sinônimo e símbolo. Tal é o alcance e expressividade social desta prática que ela se confunde com a própria religião umbandista, o que leva muitos a chamarem seus adeptos e praticantes de macumbeiros.

Com efeito, a *macumba* resta inscrita e (re)alimentada no imaginário social, não apenas pela religiosidade umbandista, mas por diversas outras religiões que, a utilizando como instrumento de (re)afirmação de poder, acabam por reiterar sua efetividade, concedendo a ela uma indiscutível eficácia.

Não se pode perder de vista que entre os adeptos, e mesmo em certos grupos sociais, a *macumba* exerce um papel simbólico de grande eficácia. Poder-se-ia até mesmo afirmar, partindo-se do pensamento de Mauss (2008) sobre ser a magia uma crença universal, um fato social, cuja *macumba* como representação simbólica máxima da magia encontra-se inscrita no imaginário social nacional. Daí a poder considerá-la uma prática além de mística, mágico-religiosa, lhe outorgando inegável eficácia.

Todas as práticas mágico-religiosas aqui abordadas, isoladas ou em conjunto – como serão vistas no próximo capítulo -, exercem no interior da religiosidade umbandista um papel preponderante na oferta de bens e serviços simbólicos. Tais práticas, atravessadas pela magia, são os meios pelos quais a Umbanda da efetividade na solução das demandas a ela trazidas pelos sujeitos. Igualmente, é por meio dessas práticas que resta possível a Umbanda ressignificar e reinterpretar os conflitos pessoais, psicológicos e sociais, a que Monteiro (1995) atribui com a noção de desordem, estabelecendo certas classes de categorias simbólicas. Enfim, todas essas práticas constituem-se na própria essência de uma “terapêutica” umbandista, na exata medida que são capazes de reequilibrar os sujeitos em vista aos conflitos por eles experienciados.

Resta-nos, assim, verificar como essas práticas interagem e suas representações quando utilizadas de forma interconectada por meio de um rito. Para tanto, tratarei a seguir de um ritual chamado “*ritual da quebra do coco*”, realizado por um dos personagens mais intrigantes e instigantes de todo o panteão umbandista, os *baianos*.

### Capítulo III – O “*Ritual da Quebra do Coco*” realizados pelos *baianos*

O lua nova que clareia o mundo  
Que clareia o mundo  
Que clareia o mar  
O lua nova que clareia o terreiro  
Para baiano e cangaceiro trabalhar

O ritual que constitui o título deste capítulo - “*Ritual da quebra do coco*” -, é realizado por uma classe de personagens do panteão umbandista chamados de *baianos*. Antes de descrever o ritual, se faz importante trazer algumas considerações sobre esses personagens, já que o ritual por eles realizado é carregado de simbolismos inerentes a seu estereótipo. Assim, a compreensão do ritual passa pelo conhecimento dessa classe de personagens.

#### 3.1 Os Baianos

Os baianos são personagens representativos dos nordestinos que migraram para os grandes centros, principalmente para São Paulo, em busca de uma oportunidade de vida melhor. Embora, sejam chamados de baianos – generalização feita a todo nordestino, principalmente em São Paulo e Rio de Janeiro-, tem procedência dos vários estados no nordeste brasileiro.



Foto 07 – “Antonio Baiano”- Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).



Foto 08 - Gira de Baianos - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).

Em sua grande maioria, esse personagem teria sido em sua vida encarnada nordestinos pobres, brigões, alguns cangaceiros, outros pais e mães-de-santo, macumbeiros, mestres do catimbó e da pajelança (BARROS, 2012, p. 309). Alguns baianos se apresentam como cangaceiros do grupo de Lampião, como “Antonio Baiano”, nome usado por essa entidade – incorporada no médium Tião -, que diz ter sido um cangaceiro do grupo de Lampião. Se de um lado eles traduzem a miséria e a opressão sofrida em sua terra natal, marginalizados nos grandes centros, tidos como socialmente inferiores, atrasados, e, por isso objeto de preconceitos e ridicularizações, por outro é símbolo de admiração, de resistência perante as dificuldades e adversidades da vida (*Ibid.*, p. 309).

Vários médiuns e adeptos os veem como entidades festeiras, alegres, sempre gratos por estarem ali ajudando o próximo, fortes, com muita força espiritual, a exemplo de Joana e Maria, para quem os baianos são “*um estado de euforia, de felicidade pura*”. Entretanto, apesar desta visão, estes mesmos médiuns e adeptos, os enxergam, enquanto seres humanos encarnados que foram, como símbolo do sofrimento e da tristeza, dadas as mazelas pelo que passaram.

Assim, a Umbanda, analogamente a outros personagens como os pretos-velhos e caboclos, subverteu esse grupo para que eles atuem como importantes entidades auxiliadoras das mazelas das mesmas classes que acabaram outrora por inferioriza-los.

Os baianos são relativamente novos na Umbanda, esses personagens não nascem juntamente com a religião umbandista, como os caboclos, pretos-velhos e *êres*. Sua incorporação ao panteão umbandista é de difícil precisão, segundo Casali:

(...) na 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. (2010, p. 12)

Acredita-se ter sido nos anos 1950 o marco do aparecimento desse personagem (NEGRÃO, 1996, p. 203; ISAIA 2011, p. 309), pois esse período coincide com o crescimento do fluxo migratório nordestino.

Não obstante o período temporal de surgimento dos baianos na Umbanda, essa classe de personagens possui hoje relevante importância para a religiosidade umbandista. É, de todo o seu panteão, a mais eclética em termos de oferta de bens e serviços simbólicos.

Os baianos, tratam de todas as mazelas e sofrimentos humanos. A cura física e espiritual de doenças, a solução de problemas amorosos, financeiros, de trabalho, desfazimento de macumbas, quebra de olho-grande, inveja, abertura de caminhos materiais e espirituais, entre outras que venha a surgir. Enfim, são entidades que tratam de qualquer ordem de necessidades e desejos humanos.

Se caracterizam por uma roupagem própria, sempre alegres, brincam com os adeptos em geral. Vestem-se com as cores amarela, vermelha, branca; usam chapéus de couro, alguns típicos do cangaço; usam colares (*guias*) de coquinho, em regra duas entrecruzadas; punhais na cintura; bebem normalmente cachaça e fumam cigarros comuns ou mais comumente palheiros (cigarros de palha).

As baianas possuem quase a mesma caracterização dos baianos. Usam longas saias as quais durante a *gira* seguram uma de suas pontas com os dedos. As saias servem para dar passes/benzer os consulentes. Não há diferenças entre os baianos e as baianas. Ambos possuem as mesmas atribuições no sentido de habilidades e competências na solução das demandas. Não há qualquer hierarquia entre eles - baianos e baianas.

Em uma *gira* de baianos, percebe-se que embora ambos – baianos e baianas – dançam durante o culto, as baianas os fazem em maior quantidade e intensidade. A relevância disso está em que as baianas se utilizam da dança, mais do que os baianos, para dissipar energias negativas

ou mais densas dos sujeitos participantes do culto, enquanto os baianos dificilmente usam essa técnica.

Uma segunda particularidade é a utilização pelos baianos do chapéu, que teria a mesma finalidade da saia para as baianas. Como os caboclos e os prestos-velhos, os baianos também fazem uso da fumaça do cigarro e da bebida para dar os passes/benzer os consulentes, são símbolos mágicos.

Esse personagem no terreiro de caboclo Tupinambá possui *gira* própria. E, em regra, exclusiva. Ou seja, dificilmente na *gira* de baiano “desce” outra entidade, salvo “Seu Zé Pilintra”, que embora não seja considerado um baiano, fazendo parte da categoria “malandros”, trabalha junto com eles.

Mas, quem são esses personagens cuja atuação abarca todos os bens e serviços simbólicos oferecidos pela Umbanda, enquanto outros personagens possuem um mais ou menos restrito conjunto de bens? Aliás, enquanto o panteão umbandista se divide na oferta desses bens e serviços circunscritos em uma dicotomia: “bem/mal”, “direita/esquerda”, os baianos parecem flutuar, transcender acima dessa binariedade, tanto atendendo a demandas típicas de *direita* como conseguem penetrar nas demandas consideradas de *esquerda*. Isso sendo um personagem cuja *gira* encontra-se na *direita*, junto com as dos caboclos e pretos-velhos, e extremando-se dos exus, entidades de *gira* da *esquerda*.

Nessa ordem de ideias, como os baianos são vistos e explicados pelos médiuns e adeptos da religião umbandista?

Sá Junior, já observando esses personagens, percebe sua semelhança com os exus:

Minhas primeiras pesquisas levaram-me a uma identificação preliminar dos baianos com outro membro do panteão umbandista: o exu. Essa associação deveu-se ao fato do caráter *trickster* dos baianos, que muito assemelhava-se a essa característica dos exus. O uso de bebidas alcoólicas em grande quantidade, as expressões de baixo calão utilizadas e o caráter de mulherengos desses espíritos, corroboravam com a aproximação que realizei entre esses dois arquétipos da Umbanda. (2005, p. 03)

A maior parte dos médiuns acredita ser os baianos verdadeiros exus, somente em um grau mais evoluído, e, portanto, hábeis a trabalhar com as demandas de *direita* e de *esquerda*. Ele é praticamente um intermediário entre o “bem/mal”. Agrupa características e poderes de ambos os lados, conseguem abarcar uma grande oferta de bens e serviços simbólicos. Em outras palavras, sendo os baianos um “exu de direita”, se assim posso defini-lo, esse personagem, por estar no limiar “direita/esquerda”, tem a capacidade de atender toda ordem de pedidos, tanto aqueles ofertados pelos personagens típicos de *direita*, como caboclos e pretos-velhos – cura de doenças, por exemplo -, como pelos de *esquerda*, mais ligado aos desejos, sentimentos e

necessidades materiais. Nas palavras de Tião, os baianos são “*eguns*<sup>38</sup>, *os baianos são eguns que vem buscando a luz.*”

Assim, os baianos seriam espíritos de mortos que já estiveram encarnados como os demais personagens do panteão umbandista. O que os diferencia dos demais é seu grau evolutivo, onde encontramos os caboclos como os de maior grau hierárquico e o exu de menor. O que podemos apreender dos discursos produzidos por nossos interlocutores é que os baianos seriam eguns em grau evolutivo acima dos exus, mas hierarquicamente – em grau evolutivo -, inferior as demais entidades do panteão. Teriam sido outrora exus que subiram a escala hierárquica, portanto, a sua assimilação como exus mais evoluídos, o que lhes permite trabalhar na linha da *direita*.

Uma segunda observação seria que os baianos estariam ligados à África, muito embora seu estereótipo seja de nordestinos brasileiros. Esse fato é constante no imaginário social, entre médiuns e alguns adeptos, embora não consigam dar uma explicação para isso. Almeida aduz ao falar de uma origem espiritual dos baianos: “*parece ter origem africana, pois trabalham muito na linha africana, cultuam muito a linha africana, as entidades africanas*” (Caderno de campo, 2019).

Realmente, parecem ter os baianos uma ligação bastante estreita com a África, e com os personagens a ela associados, como por exemplo os pretos-velhos. Tal percepção se faz comum no decorrer de uma *gira* de baianos, e está muito presente por meio dos pontos cantados que fazem alusões a este continente.

A guisa de exemplo, transcrevo alguns desses pontos:

Bahia, ô África, vem cá vem, nos ajudar!  
Bahia, ô África, vem cá vem, nos ajudar!  
Força baiana, força africana,  
força divina vem cá, vem cá!  
Força baiana, força africana,  
força divina vem cá, vem cá!

\*\*\*\*\*

A vovó Chica vem de longe,  
oi de tão longe,  
Mais até que aqui chegou,  
Seu corpo está marcado sinhazinha,  
Oh pelo chicote do senhor.  
Mas quanta dor quanta tristeza que a velha traz no coração,  
Quando ainda ela se lembra do tempo da escravidão,  
Oh, Deus nos salve a estrela guia do tempo da redenção.

\*\*\*\*\*

Vovó Catarina que sabe e mais ninguém,

---

<sup>38</sup> Egum é a denominação dada aos espíritos dos mortos que já encarnaram, em oposição aos Orixás que são potestades que nunca encarnaram. Todos os personagens do panteão umbandista são eguns.



Lá vem a vovó com sua sacola fazendo mironga no nosso Congá,  
 Lá vem vovó descendo a cerra com uma sacola,  
 É com seu patuá e com sua mironga ela vem de Angola,  
 Eu quero ver, que quero ver se na sua sacola tem dendê.

Acredito que esta ligação esteja relacionada a própria história do Brasil e o processo de gestação das religiões afro-brasileiras. O Nordeste ocupou lugar de destaque na recepção dos escravos vindos de África, e por conseguinte, recebeu grande influência de sua cultura. Desse modo, os baianos, como oriundos dessa região trazem a marca característica desta influência, representada pela figura dos pretos-velhos, arquétipos dos escravos africanos.

Prandi aponta que “(...) o Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar” (1998, p. 152). Além do fato de que, quando a Umbanda nasce, apenas três personagens inicialmente formam seu panteão, entre eles os pretos-velhos, cuja origem seria os escravos oriundos de várias localidades africanas. A soma desses fatos fez com que os baianos ao serem incorporados pela Umbanda, como entidades nordestinas, trouxessem uma ligação direta com a África e sua entidade mais representativa, os pretos-velhos.

No que se refere a oferta de bens e serviços simbólicos, comenta o médium Almeida (43 anos dedicados a Umbanda): “*os baianos atendem de tudo, é o faz tudo da umbanda. Quando ele fala não é não, mas você já viu alguma vez ele falar não?*” (Caderno de campo, 2019).

O imaginário social referente aos baianos nos remete a um personagem que dentro da religiosidade umbandista é visto como uma classe de entidades espirituais com grande poder de magia. O ponto abaixo reflete esse imaginário:

Baiana feiticeira  
 Filha de nagô  
 Trabalha com pó de pemba  
 Pra ajudá babalaô.

Conseguem transmitir aos frequentadores do culto uma grande alegria; por meio de suas brincadeiras e piadas transformam a vida em festa apesar dos sofrimentos individuais, passando a forte impressão de perseverança e esperança. Contudo, apesar das brincadeiras em suas *giras*, os baianos também passam aos consulentes o sentimento de força espiritual, de sabedoria, de conhecimentos mágicos e de poder mágico capaz de solucionar os mais variados problemas.

Essa sensação transmitida pelos baianos está, sobretudo, ligada a um ritual pelo qual esses personagens usam de toda a sua força em prol das necessidades das pessoas que lhe procuram. O referido ritual chama-se “*ritual da quebra do coco*”, o qual descreverei a seguir.

Chamo a atenção para o fato de que embora a presença desse personagem esteja disseminada na maioria, se não em todos os terreiros de Umbanda em Dourados/MS, é somente no terreiro de caboclo Tupinambá que existe a realização desse ritual como será aqui descrito.

### **3.2 O Ritual da quebra do coco**

O referido ritual tem surgimento no terreiro de Caboclo Tupinambá por volta do ano de 1990, quando após a transição do antigo pai-de-santo, o terreiro é herdado e passa a ser chefiado pelo médium Sebastião Augusto da Silva – Tião -, atual chefe desse terreiro.

Segundo informações colhidas do próprio Tião, de outros médiuns contemporâneos e de médiuns mais novos, após Tião tornar-se chefe desse terreiro, “Antonio Baiano”, introduz na *gira* dos baianos, já existente, esse ritual. Passa a ensinar a outros baianos todo seu processo, pontos riscados, pontos cantados etc., enfim, toda a performance ritualística.

Passo a descrever o ritual. Para uma melhor compreensão deste divido-o em fases ou etapas, cujo objetivo é levar o(a) leitor(a) a entender desde a ordem de participação dos sujeitos até seu encerramento. Assim, dividi o ritual em 2 etapas: “*a preparação ritual*”, onde descrevo o caminho percorrido pelas pessoas até a sua efetiva participação e como o ritual é previamente preparado. No tópico “*o ritual*”, descrevo desde o início de sua realização, passando pelo momento de sua maior eficácia, seu ápice, a quebra do coco, e a partir daí seu gradativo declínio até ser finalizado. Após, faço uma análise da ação ritual e sua simbologia, a que Turner (1974, p. 29) denomina de “moléculas do ritual” e por fim de sua eficácia.

#### **3.2.1 A preparação ritual**

Em regra, quando uma pessoa vai pela primeira vez ao terreiro levando seu pedido daquilo que necessita, ela será encaminhada a falar com o caboclo Tupinambá. No campo espiritual ele é o “dono” do terreiro, líder, dirigente espiritual da casa. Instrui-se, então, a pessoa para primeiro conversar com essa entidade, levando uma vela branca para que ele “*firme*” o anjo-de-guarda dessa pessoa.

Ao expor seu problema para esse personagem – como em uma triagem -, ele poderá atende-la ou passar a solução de seu caso para outro caboclo, ou a qualquer outro personagem,

como um preto-velho, um baiano ou até para exu, a depender da espécie de demanda que o sujeito traz.

Interessante notar que, tal procedimento denota, como já mencionado em outro lugar aqui, o diálogo entre os personagens do panteão umbandista. Uma certa polifonia, em que até o sujeito portador do problema participa, é comum em muitos casos que ele já chegue com o próprio “diagnóstico”: “sou vítima de macumba” ou “meu problema é trabalho feito” ou “todos tem muito olho grande, inveja de mim”. Igualmente, denota um direcionamento mais estrito aos bens simbólicos ofertados por cada categoria de personagens.

Caso o caboclo Tupinambá verifique ser a demanda é caso para os baianos resolverem, a pessoa será encaminhada a conversar com um dos baianos que por sua vez poderá encaminhá-la a participar do ritual da quebra do coco a ser realizado naquela *gira* ou em próxima. Ou mesmo, já conduzi-la à participação do ritual. Nessa orientação já é solicitado a pessoa que leve um coco seco bem bonito e com bastante água – como se diz: *formoso* -, uma vela de determinada cor – a cor dependerá do tipo de problema, necessidade ou desejo do indivíduo e está diretamente associada a um Orixá ou *guia* -, e pétalas de rosa branca – preferencialmente não as de floricultura. Embora também faça parte desse “quite” 09 moedas - sem terminação de valor-, normalmente não são solicitadas, haja vista o terreiro tê-las em quantidade suficiente para atender os participantes.

Observo, entretanto, que essa é a regra geral para a participação no ritual, o que não exclui outras formas de inclusão dos sujeitos. A participação pode, também, ocorrer pela recomendação de outras entidades. Assim, um baiano poderá indicar a seu consulente que realize o ritual, um outro caboclo, que não Tupinambá também, até mesmo um exu poderá recomendar a realização do ritual.

Ainda quanto a inclusão dos participantes, essa poderá ocorrer por escolha do caboclo Tupinambá, quando da preparação do ritual, entre as pessoas da assistência. Isso sempre irá acontecer quando o número de partícipes do ritual não for ímpar. Isto porque, segundo “Antonio Baiano” entidade dirigente do ritual, a numeração ímpar se relacionada as forças da *esquerda*, as quais são potencializadoras e úteis na solução de alguns problemas.

A preparação do ritual tem início com as pessoas que irão participar dele levando aos baianos “Antonio Baiano” e “José Coco” (entidade espirituais) – únicas entidades a “*firmarem*” as velas para esse ritual -, o coco, um pequeno pedaço de papel com seu nome escrito 3 vezes, as pétalas de rosas e a vela de 7 dias da cor solicitada. Dessa forma, essas duas entidades irão receber o coco, que após ser disposta a vela com os demais itens, será devolvido para a pessoa.



*Foto 09 – “José Coco” preparando para firmar as velas – Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte Haroldo P.C. Medeiros (2018).*



*Foto 10 – “Antonio Baiano” firmando as velas - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).*

O *firmar* a vela segue a um rito próprio. A vela será colocada sobre um pires untado com mel de abelha e o papel com o nome da pessoa escrito, colocando-se ao seu redor as moedas e em seguida as pétalas de rosa. Tudo em cima de um banco de madeira coberto por um pano branco.

Feito isso, as entidades acima mencionadas desenhavam no chão do terreiro, de frente para o altar, os pontos riscados, os quais são chamados por Tião de pontos imantados, em virtude de seus desenhos representarem símbolos mágicos específicos direcionados as necessidades de cada participante. Há mais duas entidades hábeis a desenhar os pontos, “Antonio Manoel” e “Zé”, (ambas incorporam no médium Almeida). Somente essas entidades atualmente desenhavam os pontos riscados (Antonio Baiano, José Coco, Antonio Manuel e Zé).



*Foto 11 – “Antonio Baiano” riscando ponto - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).*

Os pontos riscados nesse ritual podem se constituir em uma série de símbolos, como sol, lua, raio, estrela, coração, coqueiro, coco, chapéu de cangaceiro, balança, espada, flecha, garfo (tridente) etc.. Cada símbolo ou conjunto de símbolos que compõe os pontos possui uma finalidade específica ligada a uma divindade do panteão.



Foto 12- Ponto riscado - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).

A função ritualística dos pontos riscados é mágica, servindo para levar até os espíritos mais elevados e competentes (Orixás e *guias*) os pedidos específicos dos sujeitos participantes do ritual.

Sobre os pontos riscados serão colocadas as velas, as quais serão nesse momento acesas – o conjunto todo montado no pires como descrito acima -, também serão dispostos nos pontos os participantes do ritual, que deverão pisar neste com o pé direito primeiro. No conjunto, os participantes formam um semicírculo, uma forma de ferradura, ao redor do altar. A disposição das velas e dos participantes sobre os pontos não é feita de forma aleatória, cada sujeito ficará juntamente com sua vela em símbolos determinados que terão o propósito mágico de auxílio de suas demandas. Quem determina o lugar tanto das velas como dos participantes são somente essas três entidades já mencionadas.

A partir desse ponto, o ritual tem início com esses personagens pedindo aos participantes que firmem a mente naquilo que vieram buscar, que os baianos ajudarão a alcançar os objetivos fazendo a parte deles. É dando ênfase de que o fundamento de todo o trabalho – ritual -, está na fé do participante. É ela que dará a maior eficácia aos trabalhos, tendo fé e

acreditando que será atendido naquilo que cada um veio buscar. A ênfase está na fé, pois sem a fé de nada resultará o trabalho.



Foto 13 – Participantes do ritual sobre os pontos riscados - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).

Como me explicou Júnior, o *Ogan* do terreiro, fazendo alusão a um ponto cantado: “*O fundamento é a fé, é ter fé que vai conseguir o que veio buscar, os baianos ‘pedem para as almas, as almas pedem para os santos, os santos para Deus, e Ele faz milagre’*” (Caderno de campo, 2019).

Assim, com todas as pessoas e velas em seus devidos lugares e dada essa instrução preliminar, o ritual tem início.

### 3.2.2 O ritual

O ritual inicia com os pontos cantados, cuja ordem segue determinado padrão. São cantados – *puxados* -, pelos baianos que participam do ritual, são eles que *puxam* os pontos, sempre acompanhados pelo *Ogan* que canta e toca o atabaque. O *Ogan*, além de ocupar um relevante papel na Umbanda, pois é o responsável por além de acompanhar e dar continuidade aos pontos cantados pelas entidades, também de *puxar* os pontos necessários a *gira*. Como por exemplo, chamar as entidades para *baixarem* no terreiro, avisá-las que devem *subir* (desincorporar de seus médiuns), ou, ainda, *puxando* pontos dentro das necessidades da *gira*.

Assim, o *Ogan* deve conhecer a finalidade de cada ponto e o momento de ser cantado. Aliás, o *Ogan* possui caráter de médium que não incorpora, mas que é guiado por uma intensa intuição.

No ritual ora descrito, o *Ogan* exerce fundamental importância, pois é conhecedor dos pontos riscados, e por meio de seus símbolos torna-se capaz de *puxar* o ponto adequado, na hora certa para cada participante, contribuindo imensamente para a harmonia do ritual. Além do que o ritmo e o acompanhamento dos pontos ao som do atabaque trazem ao ritual uma maior intensidade, permitindo uma imersão dos sujeitos em um espaço-temporal próprio deste ritual.

Simultaneamente aos pontos cantados, os baianos dão passes/benzem individualmente cada participante do ritual, inclusive utilizando-se do coco que eles trouxeram. O coco passa a ser um instrumento mágico-religioso na absorção das energias negativas dos corpos dos participantes.

Nessa etapa, outros baianos, além dos já mencionados, tem participação. Entretanto, essa participação se limita a dar passes/benzer os partícipes do ritual e engrossar o coro dos pontos cantados. Alguns terão autorização de “Antonio Baiano”, para, em momento adequado, quebrar o coco aos pés dos participantes.

Os pontos cantados, como citado, seguem a uma ordem. Primeiro serão cantados pontos que fazem referência a solução/ajuda para as demandas individuais dos participantes do ritual.

São exemplos desses pontos:

**(Saúde/paz)**

Quando eu sai da Bahia,  
Eu implorei aos pés do senhor do Bonfim,  
Que ele me ajudasse,  
A seguir a umbanda, seus caminhos até o fim,  
Meu senhor do Bonfim eu preciso de paz e saúde.

\*\*\*\*\*

**(Abrir caminhos)**

Esse coco da Bahia oi tem dendê,  
Desamarra o carretel que eu quero ver.  
Esse coco da Bahia oi tem dendê,  
Desamarra o carretel que eu quero ver.

\*\*\*\*\*

**(Proteção)**

Bate cancela ronca morão,  
Ó Deus que nos proteja com raios e trovão,  
O baiano quebra coco, baiano serra madeira  
Eh o baiano no terreiro não aceita brincadeira.

\*\*\*\*\*

**(Quebra demanda)**

Pau que manda pau, aroeira,  
Pelos caminhos que eu passar, aroeira,  
Oi não demanda com meus filhos, aroeira,



Que eu também sei demandar, aroeira,  
 Pau que manda pau, aroeira,  
 Pelos caminhos que eu passar, aroeira,  
 Oi não demanda com meus filhos, aroeira,  
 Sou filho de cacazuá.

Fora do ritual propriamente dito, que ocorre dentro *gira*, outros personagens dessa categoria que não participam diretamente do ritual, exercem suas atividades normalmente, dando consulta, passes/benzedo.

Após ser cantado os pontos para cada categoria ou classe de necessidades individuais, serão *puxados* pontos específicos dessa categoria de personagens. Pontos que contam sua história, exortam seus feitos, invocam sua atuação. Em seguida serão entoados pontos de “quebra-demandas”, os quais estão relacionados a pedidos de proteção a personagens ligados a *esquerda*, e ao contra-ataque de macumba.

Ilustrativamente, colaciono alguns:

La encima daquela mesa tem um copo de dendê,  
 Tem duas vela acesa para baiano te benzer,  
 Leleo saravá, leleo saravá,  
 oh, oh, oh, oh, oh,  
 oh, oh, oh, oh, oh,  
 valei-me meu pai valei-me Xangô,  
 valei-me meu pai valei-me Xangô.

\*\*\*\*\*

Vamo baianada oi pisar no catimbó,  
 Amarrar os inimigos é na pontinha do cipó,  
 Vamo baianada oi pisar no catimbó,  
 Amarrar os inimigos é na pontinha da peixeira,  
 Oh Maria eh oh Maria ah,  
 Chamar a baianada que pra vim me ajudar.

\*\*\*\*\*

Olho coco dendê, olha o coco, sinhá,  
 Esse coco é maduro, oh tá bom de apanha,  
 Olho coco dendê, olha o coco, sinhá,  
 Esse coco é maduro, oh tá bom de quebrar.  
 Oi quebra a cabaça, oi joga semente,  
 Semeia nesse povo que não gosta da gente.

\*\*\*\*\*

Zé do Coco chegou da Bahia, oi quebra coco no congá,  
 Zé do Coco chegou da Bahia, oi quebra coco no congá,  
 Quebra coco Zé do Coco, pra demanda que vem lá,  
 Quebra coco Zé do Coco, pra demanda que vem lá,  
 Ele bate martelo ele joga punhal, chegou Zé do Coco pra trabalhar,  
 Quem pode com ele é Deus, depois de Deus é a morte,  
 É ele, é ele, é Zé do Coco lá do norte,  
 É ele, é ele, é Zé do Coco lá do norte.

\*\*\*\*\*

Olé, Mulher Rendeira,  
 Olé mulhé rendá

Tu me ensina a fazer renda,  
 eu te ensino a namorá.  
 Olé, Mulher Rendeira,  
 Olé mulhé rendá,  
 Tu me ensina a fazer renda,  
 Eu te ensino a namorá.

\*\*\*\*\*

Ensina paizinho ensina,  
 Ensina paizinho ensina,  
 Ensina seus filhos andar,  
 Descalço e de pé no chão,  
 Sem eles se machucar.  
 Descalço e de pé no chão,  
 Sem eles se machucar.

No decorrer dessa fase do ritual os cocos serão quebrados aos pés da pessoa que o trouxe. Esse quebrar do coco assume várias simbologias, e é o ápice do ritual. Segundo, “*José Coco*”, (entidade espiritual):

Se o coco quebra no meio significa que o trabalho foi aceito. Se ele quebra fora do meio ou sem água dentro, deve-se repetir o trabalho [ritual]. Caso esteja podre, é que a energia tá ruim, aí é muitas vezes preciso fazer outro tipo de trabalho (Caderno de campo, 2019).



Foto 14- A quebra do coco - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).

Outra representação da quebra do coco está relacionada com o barulho que faz ao ser quebrado no chão. De certa forma lembra os trabalhos que utilizam pólvora. Nestes, sua função ritual seria além da limpeza do campo energético da pessoa, o afastamento de entidades malfazejas, o que ocorre pelo estampido e deslocamento de ar provocado pela sua queima. A

quebra do coco seguiria as mesmas disposições, ao ser arremessado ao solo provoca o deslocamento de ar e seu estampido teria a mesma função da queima da pólvora.

Por fim, não podemos nos esquecer de sua água, que lava os pés da pessoa solvendo e limpando todas as energias negativas. Essa limpeza possibilita, então, a realização do pedido vez que simbolicamente retira as amarras que impediam a pessoa de obter a solução de seu problema ou a realização de um desejo.

Após todos os cocos serem quebrados, serão recolhidos em um canto do terreiro e marca o término do ritual. Esses cocos quebrados serão *despachados* na mata ou em água de um rio, como explicado anteriormente no Capítulo II, no tópico *macumba*, quando falarmos do ritual do *despacho*.



Foto 15- A quebra do coco - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).



Foto 16 - A quebra do coco - Tenda de Umbanda Caboclo Tupinambá. Fonte: Haroldo P.C. Medeiros (2018).

Ao estarem todos os cocos quebrados, e recolhidos, e esgotados todos os pontos cantados necessários ao trabalho, “Antonio Baiano” pede aos participantes que façam uma corrente dando as mãos e se faz a prece de encerramento, abaixo transcrita:

Prece ao anjo Ismael.

Glória a Deus nas alturas, paz aos homens na Terra! Jesus, bom e amado Mestre, sustenta os teus humildes irmãos pecadores nas lutas deste mundo.

Anjo bendito do Senhor, abre para nós os teus compassivos braços; abriga-nos do mal, levanta os nossos espíritos à Majestade do teu reino, e infunde em todos os nossos sentidos a luz do teu imenso amor.

Jesus, pelo teu sublime sacrifício, pelos teus martírios na Cruz, dá, a esses que se acham ligados ao pesado fardo da matéria, orientação perfeita do caminho e da virtude, o único pelo qual podemos te encontrar.

Jesus, paz a eles, misericórdia aos nossos inimigos e recebe em teu seio bendito a prece dos últimos dos teus servos.

Bendita Estrela, Farol das imortais falanges, purifica-nos com teus raios divinos; lava-nos de todas as culpas, atraí-nos para junto do teu seio, santuário bendito de todos os amores.

Se o mundo com seus erros, paixões e ódios, alastra o caminho de espinhos, escurecendo o nosso horizonte com as trevas do pecado, rebrilha mais com Tua misericórdia, para que seguros e apoiados no Teu Evangelho, possamos trilhar e vencer as escabrosidades do carreiro e chegar às moradas do teu reino.

Amiga Estrela, Farol dos pecadores e dos justos, abre Teu seio divino e recebe a nossa súplica pela Humanidade inteira.

Que Assim Seja!

Feita a prece, e sendo, ainda, entoados alguns pontos cantados, cada um dos baianos que presidiram o ritual retiram as pessoas do ponto riscado, para tanto lhe dão um último passe/benzimento e solicitam que saiam de seus lugares com o pé direito.

O ritual chega ao seu fim quando todos estão fora dos pontos riscados, os quais serão apagados, sendo que a *gira* seguirá seu curso até seu encerramento ou cruzamento com outras entidades, como boiadeiros e marinheiros.

### 3.3 A ação ritual

Feita a descrição desse ritual, passo a falar das minhas impressões, as quais se constituem em um misto de observação, explicações dadas pelos nativos e por partícipes com ou sem muito conhecimento a respeito dele e também pela minha própria experiência e “afetação”, posto ter um lugar nesse “sistema de lugares” que constitui a Umbanda (FAVRETTA-SAADA, 2005). Aliás, o pertencimento ao terreiro, não simplesmente como adepto da religião, mas como médium trabalhador, ou seja, ocupando um lugar dentro dele, bem como realizar parte da pesquisa participando como ator ativo nos trabalhos foi fundamental para uma maior e mais minuciosa percepção deste ritual, pois permitiu acesso a locais, diálogos e informações que dificilmente um pesquisador de fora teria. Isso porque muitas das informações não são transmitidas a pessoas de fora, assim como o acesso a determinados lugares somente é possível a quem possui um lugar dentro dele ou está afetado.

No que se refere a ação ritualística, não se pode perder de vista que os ritos “são modos de ação determinados”, os quais “nos prescreve maneiras de agir”. Assim, para “caracterizar o rito se faz necessário caracterizar seu próprio objeto” (DURKHEIM, 2007, p. 19).

Entretanto, a “compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada. Ela precisa ser etnográfica, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa.” (PEIRANO, 2003, p. 8).

Considero ser o ritual um fenômeno social passível de revelar as representações simbólicas, os valores e conflitos de um grupo social, ou como nos diz a referida autora: “rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais.” (*Ibid.*, p. 8).

A análise que passo a realizar desse ritual parte desses princípios. O ritual da quebra do coco acima descrito une de maneira mágico-religiosa, todas as práticas mágicas as quais descrevi no capítulo anterior. Interconecta de forma pragmática todo simbolismo contido no ponto riscado, no ponto cantado, nos passes/benzimentos e na própria macumba, perpassadas

pelas representações simbólicas dos personagens do panteão umbandista, tanto da classe dos espíritos dos mortos - *guias* -, como dos Orixás, sobretudo dos baianos, personagens principais desse ritual, os quais por sua performance faz emergir a força, o poder mágico do ritual na solução de problemas e alcance de desejos. Tais personagens são capazes de reunir os mais variados símbolos ligados as representações do imaginário sociais dos outros personagens do panteão umbandista, bem como dos Orixás (machado, espada, estrela, velas de determinadas cores, pontos cantados etc.) e conecta-los harmoniosamente durante todo o ritual, (re)inscrevendo nos participantes o poder mágico desses símbolos e do próprio panteão umbandista.

Observo, ainda, por relevante, que dado os baianos serem possuidores de grande capital simbólico, ter-se-á uma significativa oferta de bens e serviços disponíveis. Em outras palavras, haverá nesse ritual, por parte de seus participantes, a procura pela solução mágica das mais diversas demandas.

Fixados esses pontos, todo ritual ocorre por meio da intersecção entre as representações inscritas no imaginário nos participantes em relação aos guias e Orixás e as práticas rituais – mágicas-, que se retroalimentam, resultando na produção de um discurso mágico-religioso capaz de reinterpretar e ressignificar as representações dos sujeitos quanto a seus problemas individuais em determinadas categorias próprias da religiosidade umbandista, a qual desloca sua importância dos “sintomas” à “causas” específicas.

Nesse sentido, Monteiro discorrendo a respeito da noção de doença-desordem, afirmar que, “o rito produz essa conjunção sintoma-desordem. Suprimir a morbidez não significa, pois, eliminar "tecnicamente" um sintoma, mas ressignificá-lo inserindo-o num sistema explicativo mais abrangente” (1995, p. 141).

Exemplificativamente, um problema de saúde com sintomas físicos/psíquicos pode ser reinterpretado pelo discurso religioso como um problema advindo de macumba (causa); um problema financeiro ou desemprego (sintoma) poderá ser reinterpretado como problema espiritual (causa); bem como a procura de amor (não conseguir encontrar – sintoma) poderá ser oriunda de uma mediunidade ainda não desenvolvida ou má desenvolvida (causa). Essas categorias podem variar independentemente do problema ser o mesmo ou não. Assim é comum que duas pessoas com o mesmo problema tenham “diagnósticos” diferentes. Mas resta examinar-se como o ritual reinterpreta todas essas representações.

Com efeito, o ritual da quebra do coco utiliza-se das representações simbólicas de seu panteão naquilo em que mais estão inscritas no imaginário social. Os símbolos dos pontos riscados, as louvações e invocações realizadas pelos pontos cantados, as cores das velas,

estabelece uma estrita ligação com as divindades. Reflexo direto das representações dos Orixás e *guias*, por meio de seus objetos mágicos, suas cores e suas potências mágicas que, por sua vez representam sua fonte de poder na natureza, bem como o capital de bens e serviços simbólicos próprios de cada um.

São essas representações simbólicas que legitimam todo o rito. E por sua vez é o rito que retroalimenta tais representações. É dizer que o rito inscreve e fixa toda a simbologia no imaginário social e esta valida o rito.

No ritual da quebra do coco, ao serem as pessoas e suas respectivas velas – aliás, as velas já indicam, por suas cores, a que divindade - Orixá ou *guia* -, será “endereçado” seus pedidos -, dispostas sobre os desenhos feitos no chão do terreiro (pontos riscados), inicia-se a primeira (re)interpretação de seus problemas. Aquele desenho desempenhará sobre o sujeito uma influência, posto representar uma força simbólica atribuída à divindade.

Nesse primeiro contato com o ritual, o sujeito já sofre a influência de toda uma simbologia ligada a uma potência mágica, a qual desempenhará um importante papel, a de auxiliar em suas necessidades. É dizer que se inicia uma relação ou “metarelções” entre sujeitos e um meio ambiente próprio umbandista, entrecortado por espíritos, divindades, magia, feitiçaria etc., ao que bem poderíamos chamar, pensando com Bateson (1986) de um “Eco-mágico”, um meio ambiente mágico próprio da religiosidade umbandista, no sentido de “uma ecologia da mente”.

Entendo por “ecologia da mente” todas as relações entre mente, corpo e meio ambiente, cujas relações humanas e não-humanas – e aí incluo toda sorte de não-humanidade, como seres mágicos, espíritos, divindade etc, enfim o sagrado), estão interligadas, formando uma unidade capaz de no limiar (re)significar e/ou (re)interpretar as representações simbólicas do sujeito.

Nesse espectro de possibilidades, há uma identificação, um encontro, entre o sujeito e a potência mágica, uma integração entre parte e todo, ressignificando e reinterpretando as representações individuais às categorias próprias da religiosidade umbandista. Como quando um sujeito cuja queixa é “que nada dá certo em sua vida, está tudo amarrado”, leva uma vela de cor branca/vermelha (representativa do Orixá Ogum) é colocado em um conjunto de pontos riscados nos quais possui entre outros o desenho de uma espada, uma cruz, um garfo (tridente), um coqueiro (representativo de Ogum, dos exus e dos baianos, respetivamente). Ogum é o Orixá da guerra, representa o general que vence a batalha, com sua espada ele abre os caminhos para a vitória. A cruz e o garfo representam os exus, entidades competentes para desmanchar macumba. Já os baianos a força de quem sabe fazer ou desmanchar macumba. Assim, essa

categoria “emprego/trabalho” é ressignificada, reinterpretada, como “abrir caminhos/vencer demandas/desmanchar macumba”.

Outro aspecto de grande importância desse ritual que forma conjunto com os pontos riscados são os pontos cantados. Eles remetem os sujeitos a uma esfera do simbólico mais forte ou determinada que a do ponto riscado, pois as letras dos pontos cantados fazem a invocação aos *guias* e Orixás com referências diretas e indiretas as necessidades dos sujeitos, ligando-os às potências mágicas capazes de atenderem a seus pedidos.

Seguindo o exemplo dado anteriormente, a força simbólica dos pontos cantados que transcrevo refletem de forma significativa o argumento articulado:

Me botaram um feitiço na encruzilhada pra me derrubar, mas não adianta, não adianta eu também sou de lá.  
Se o meu pai é Ogum, meu pai é Ogum minha mãe Iemanjá.  
Vou falei com seu 7 ele é meu compadre ele vai me ajudar.  
Se você está devendo, vai pagar, se você está devendo, você vai pagar.

\*\*\*\*\*

Sexta feira meia noite  
Eu fui numa encruzilhada  
Acendi duas velas  
Chamei o meu Pai da pesada  
Saravá Saravá a força do meu Pai Xangô  
caô caô Xangô é o meu protetor !  
No fundo do mar ... tem areia !  
Segura esse ponto se não bambeia

Com efeito, “os rituais dão uma certa unidade à nossa experiência. (...) Por meio deles, as estruturas simbólicas são elaboradas e exibidas à luz do dia. No quadro destas estruturas, os elementos díspares são relacionados e as experiências díspares adquirem sentido.” (DOUGLAS, 1966:1991, p. 7).

Em conjunto a toda essa simbologia ligada aos pontos riscados e cantados. Há nesse ritual os passes/benzimentos que integram simultaneamente todo o rito descrito. Esses se fazem aqui como um instrumento em especial, o qual por sua magnitude chamo a atenção, o coco, possuindo um simbolismo polissêmico, é o mais relevante de todos os instrumentos mágicos presentes nesse ritual.

O coco assume relevante papel simbólico entre todos os demais instrumentos possíveis de serem utilizados (como a fumaça do cigarro e a cachaça, que servem como instrumentos mágicos de limpeza de energias negativas). O coco com sua água representa o poder mágico desses personagens, os baianos, pois no imaginário social é o próprio símbolo do nordeste brasileiro, da própria Bahia. Sua água representa o solvente universal, isto é, um dos quatro elementos da natureza, àquele que absorve, lava, limpa toda a sujeira, as impurezas, as coisas



ruins, as doenças, as *quizilas*<sup>39</sup>. O coco ao ser quebrado aos pés dos participantes, representa o ápice desse ritual. Com seu som característico e correspondente pode assumir vários significados, como a quebra de mandingas, a depuração dos problemas, a limpeza das energias negativas com a dissipação das angustias e aflições, a absorção e ao mesmo tempo a dissipação de todo um estado anterior de sofrimento. Igualmente, simboliza a abertura dos caminhos, a passagem a um novo estado pessoal do qual resultará a solução dos problemas e o atendimento dos anseios do indivíduo, ou como um dos pontos cantados nos diz “Este coco da Bahia oi tem dendê, desamarra esse carretel que eu quero ver” o qual é repetido várias vezes.

A polissemia simbólica do “quebrar o coco” é tão significativa que serve de referencial do trabalho realizado para a própria classe de personagens, posto que a forma como se quebram é indicativo se o trabalho foi realizado com sucesso, se os pedidos foram aceitos ou não, ou, ainda, se ele deverá ser repetido.

Nesse sentido o ritual da quebra do coco é uma manifestação carregada de representações simbólicas associadas ao momento de crise de um grupo ou de indivíduos, capaz de reequilibrá-los, pois, ao suscitar um estado liminar nos sujeitos, consegue que estes reelaborem seus conflitos, provocando mudanças nesses indivíduos ou grupo (TURNER 2005).

Turner (1967) ao se apropriar dos conceitos e classificação de ritual de Van Gennep (1909), e mais especificamente aos ritos de passagem, o que “vai recuperar e tornar mais produtiva a noção de liminaridade” (PEIRANO, 2003, p. 20), afirma que essa espécie de rito indica ou constitui uma “transição entre estados”. A noção de estado para o referido autor “é uma condição relativamente fixa ou estável”, e seu significado se estende as condições pessoais, sejam elas físicas, mentais ou emocionais, e/ou ligado a uma ocupação habitual, posição ou categoria que “indivíduo ou grupo se encontra em determinado momento” (TURNER, 2005, p. 137).

Sobre a fase de liminaridade, observa ele que, nesses rituais sua realização se dá de modo a que as pessoas participantes ocupem um outro espaço-tempo em relação ao seu cotidiano, influenciadas por uma esfera simbólica que ressignifica e transforma seus atributos e *status*. (COSTA, 2013). É esse estado liminar do ritual que possibilita a reinterpretção e a ressignificação das representações das demandas levadas pelos sujeitos, e isso se dá por meio do simbólico, assim, para Costa, o entendimento de Turner é que:

o ato ritual é uma manifestação povoada de simbologias e representações que podem estar associadas a uma cosmogonia ou a aspectos diretamente ligados ao cotidiano da sociedade. Este aspecto é muito importante para a definição de ritual apresentada por

---

<sup>39</sup> Popularmente o termo *quizila* é utilizado para designar coisas ruins que estão com pessoa, como doenças, inveja, dores, impurezas etc.

Turner (1974), pois sem a representação simbólica – através de movimentos, máscaras e outros objetos – não é possível, na visão deste autor, o estabelecimento de uma atmosfera ritual, ou seja, de um ambiente diferenciado da realidade cotidiana, onde o ritual se desenvolve. (COSTA, 2013).

Por fim, os indivíduos ou grupo transporiam essa *margem*, esse *liminar* potencializados pela reinterpretação e ressignificação das representações simbólicas de seu estado, operacionalizada nessa fase *liminar*, proporcionando uma transformação em seu estado inicial.

O ritual da quebra do coco transforma o “quebrar do coco” em um agente místico-mágico-religioso, cuja magnitude conecta-se diretamente ao emocional dos sujeitos, transformando as ansiedades, as aflições em força e esperança. Me parece que o momento da quebra do coco, ápice desse ritual, é o momento de transição capaz de provocar uma mudança de estado pessoal, antes, o de conflito, emocional, psicológico e/ou social, a qual reinterpretado e ressignificado, passa a representar no âmbito emocional do sujeito um equilíbrio, uma integração ao social, mas agora de uma forma que dá sentido à vida.

Não podemos, ainda, esquecer que toda essa transformação se deve ao fato de que “enquanto animal social, o homem é um animal ritual.” (DOUGLAS, 1991, p. 50). Nessa ordem de ideias, me aproprio de uma definição de ritual de Stanley Tambiah trazida por Peirano, o qual vem ao encontro do acima exposto:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional (...); 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação (...) e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance.” (TAMBIAH, 1985, *Apud*, PEIRANO, 2003, p. 09).

Essa noção do ritual coaduna-se com os rituais umbandistas, em especial com o ritual da quebra do coco. É possível apreender-se, uma vez que povoado de simbologias e representações, esse ritual é capaz de transcender os sujeitos de suas realidades a um outro “mundo” que se justapõe ao “mundo” sensível destes, onde permeado por representações, simbologias e pela magia-religiosa, retorna os sujeitos, já transformadas suas representações simbólicas, a um estado diverso do inicial, cujos novos constructos e atributos serão marcantes para a eficácia ritual.

### 3.4 A eficácia ritual

Todo esse processo ao qual nos referimos até o momento encontra-se no âmbito do conteúdo e da sintaxe desse ritual. No entanto, a análise de sua eficácia transborda a esse conteúdo. É necessário que também voltemos o olhar para seu exterior, ou seja, para sua forma, e sua representação feita pelos sujeitos, nativos ou não.

Quando indaguei meus interlocutores sobre a que eles atribuíam a eficácia desse ritual, as respostas me indicaram três elementos constitutivos. Um de forma unanime. O segundo apareceu no discurso de adeptos, não aparecendo nos frequentadores mais novos e o terceiro igualmente ao primeiro, em todos. Dois destes, o primeiro e o segundo, representados literalmente pelas palavras: “fé” e “merecimento”, respectivamente. O terceiro com expressões variadas como “*energia que atua*”, “*espiritualidade que auxilia*”, “*alinhamento de chacras*”, “*força do pensamento*”, “*universo que conspira a favor*”, ou como nos disse Maria: “*eu vejo como uma força sobrenatural, espiritual, uma força de que eu não tenho*” (Caderno de campo, 2018).

Ante a tais respostas, surgiu a necessidade de interpretar o que cada palavra e expressão representa no universo simbólico subjetivo do adepto e do frequentador da religiosidade umbandista, a fim de, só assim, poder precisar o *locus* da eficácia desse ritual.

De antemão é necessário marcarmos um lugar comum, o qual será o nosso ponto de partida. Todos os problemas “tratados” nesse ritual, e poder-se-ia mesmo falar na Umbanda como um todo: cura de doenças, problemas financeiros, procura de amor, ajuda para encontrar emprego/trabalho, quebra de demanda, abrir caminhos etc., embora possuam naturezas aparentemente diferentes, traduzem certo grau de aflição, de sofrimento físico e/ou emocional e/ou psicológico do indivíduo, os quais são reflexos de um desequilíbrio.

Seria a que Monteiro, analisando a noção de doença como caos, e nesse sentido, o conflito social, moral, psicológico, denominou de Desordem:

A "doença", enquanto expressão da negatividade absoluta, se torna paradigma do conflito (social, moral, psicológico), do caos. Enquanto metáfora, ela passa a significar a Desordem por excelência, que se manifesta no corpo físico, mas também no corpo social e no corpo astral. (1995, p. 136)

Com efeito, o pensamento Weberiano trazido por Rivera, nos mostra que:

É indispensável para o ser humano que o mundo tenha um sentido. O caos lhe é insuportável. O ser humano sempre precisou de uma “metafísica” que demonstre que o mundo como uma totalidade e a “vida em particular” têm um sentido. Weber (1984, p. 364ss) analisa essa questão em inúmeras partes de sua obra, por exemplo, quando discute a relação entre profetas, sacerdotes e laicos, colocando a religião como capaz de produzir essa metafísica. (2014, p. 214)

Todas essas noções, de “desordem”, de “caos”, “falta de sentido”, trazidas pelos autores acima mencionados, vêm em direção a aflição e o sofrimento daqueles que procuram no ritual a solução de seus problemas. Dessa forma, independentemente de qual seja sua natureza, este poderá ser considerado como uma desordem, um conflito, um desequilíbrio.

Este desequilíbrio, aparentemente com causas específicas: uma doença, a procura de amor, falta de trabalho ou dinheiro etc., não podem ser vistos de forma isolada. Por uma perspectiva Batesoniana (1996) é possível pensa-lo como uma parte de um grande todo, uma vez que tudo e todos estariam interconectados. Implica dizer que determinado conflito/desordem pressupõe um desequilíbrio geral do ser para com o mundo, o qual aquele é apenas reflexo.

Nessa ordem de ideias, “esta concepção sistêmica vê o mundo em termos de relação de integração e se baseia na consciência do estado de interrelação e interdependência de todos os fenômenos – físicos, biológicos, sociais e culturais” (FERRARI, 2017, p. 100).

Pois bem, com Bateson (1996) é possível estabelecer que, não há problemas, desequilíbrios, conflitos, necessidades – no plural -, bem como as desordens advindas desses não são de variadas naturezas. São meras representações pessoais, partes de um todo maior, no qual mente, corpo, emocional e sociedade são interdependentes. Assim, todas as demandas levadas ao terreiro seriam unas, pois, representativas de um único conflito/desequilíbrio.

Como bem ilustra os discursos de Joana e Maria, a qual peço licença para repeti-los, por pertinente que se faz:

*Fui para umbanda por problemas, desespero, falta de compreensão e essa busca de solução, [...] Por que tanta dificuldade? O que fazer para resolver? [...] Dificuldade financeira, traição, infidelidade, falta de amor próprio, medo...  
O agravante foi o financeiro, não conseguia entender como estava afundando. [...] O início de tudo foi a saúde de meu marido, outra coisa é que não conseguia perdoar ele, achava que o problema de saúde dele era uma desculpa para ele se afastar de mim, me abandonar com os problemas na mão, sozinha... (caderno de campo, 2018).*

Partindo dessa premissa, o ritual da quebra do coco é meio para o alívio desse sofrimento, meio de solução para os conflitos (TURNER, 2005). Por seus agenciamentos, torna-se capaz, de proporcionar o (re)equilíbrio emocional, psicológico e/ou social ao sujeito, pois que lhe instaura uma imediata sensação de solução ou realização daquilo que procura.

Como no caso de uma interlocutora, Simone (29, auxiliar de farmácia), que participa com frequência desse ritual por acreditar que é constantemente vítima de ataques de macumba:

*Eu sempre faço a quebra do coco, quando vejo que a coisa tá feia, quando eu não consigo dormir bem, já sei que mandaram coisa, aí faço a quebra do coco, peço a meu pai Ogum proteção, saio daqui leve, consigo dormir, as coisas melhoram em casa (Caderno de campo, 2019).*

Outra, sofre por se sentir só, sem uma pessoa a que ela ame e a ame também. Ao participar do ritual passa a crer que seu problema/desejo estará sendo resolvido/atendido, que irá aparecer em sua vida “alguém”. Isso lhe devolve o equilíbrio, pois além de diminuir-lhe o sofrimento pela esperança/fé de que irá encontrar a pessoa certa, aumenta sua autoestima, melhora seu convívio social. Ela se manterá mais receptiva a novos relacionamentos amorosos, facilitando o encontrar “alguém”.

Igualmente, o sujeito que chegou ao terreiro com queixas por problemas de saúde. Problema esse que lhe causava além de grande constrangimento uma enorme perturbação familiar e social. Foi “diagnosticado” ser ele alvo de macumba, embora o problema dele ser físico. Após certo “tratamento” e participação no ritual da quebra do coco, sarou completamente. Na exata medida que seu “problema” foi resolvido, a macumba desmanchada.

Em todos esses casos há uma conexão com o pensamento sistêmico de Gregory Bateson (1996), para quem a eficácia na solução dos problemas “atua nas dimensões imbricadas na tríade “contexto-processo-relações” envolvendo os seres vivos e o ambiente, do qual fazemos parte em movimentos recursivos que apontam para transformações congruentes” (PISTÓIA, 2009).

O ambiente umbandista é atravessado por mais que seres vivos, mas por seres não-vivos, espíritos, divindades e outras classes de seres, os quais possuem poder agenciador e muitas vezes são responsáveis tanto pela instalação dos conflitos quanto por sua solução.

Por essa perspectiva, a eficácia do ritual na solução dos conflitos não pode ser vista isoladamente, mas pensada em termos dessa tríade “contexto-processo-relações”. Onde posso situar o “contexto” como o próprio ritual. O “processo” como seu arsenal simbólico, o discurso mágico-religioso produzido e todas as representações simbólicas inscritas ou a serem inscritas no imaginário social. As “relações” como a interconexão, as “metarelações” entre os sujeitos e um meio ambiente mágico, pensando a partir de Bateson (1986), poderíamos chamar de um “Eco-mágico” próprio da religiosidade umbandista.

Assim, mais do que atribuir a eficácia do ritual apenas a redução subjetiva dos diversos conflitos a categoria de desordem, e por meio da lógica umbandista reinterpretar/ressignificar suas causas à determinadas classes de problemas, deslocando seus “sintomas” às “causas” (MONTEIRO, 1985), o ritual da quebra do coco estabelece “metarelações”, ou seja, uma relação entre indivíduo e meio ambiente – “Eco-mágico” -, cujo padrão de relação embora imperceptível ou incompreensível pela mente individual caetesiana, se faz tão intenso que é capaz de restabelecer a ordem, dar sentido à vida, reorganizar o caos, vez que estabelece a religação entre parte e todo (BATESON, 1986).

Portanto, como bem salientou Ferrari (2017), ao referir-se sobre esta concepção sistêmica, essa “metarelacão”:

Através da epistemologia batesoniana, a unidade se instaura entre o sagrado e o Eco (ecológico), que se misturam com o corpo e a mente, ou seja, homem e natureza. Isso se refere à ideia de que todo ser vivo se constitui como um sistema de comunicação e que, portanto, tudo o que vemos é muito mais do que nossa percepção torna possível captar, pois as relações entre as partes é que traz a sincronia e a história, a continuidade e o movimento, e esta não é vista, pois está relacionada à conectividade entre os seres vivos. (p. 100).

De outro lado, partindo-se do pensamento de Geertz (1973), é possível apreender-se que todo esse sistema simbólico cujo ritual se utiliza e que conduz a parcela de sua eficácia está relacionado as representações simbólicas dos atores envolvidos, que em última análise é a própria cultura, posto que o homem se encontra preso a essas teia de significados. Ou, de outra forma, o homem só consegue representar o mundo por meio do sistema simbólico o qual ele mesmo cria, sua cultura.

O conceito de cultura que eu defendo, (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 1989, p. 04).

Desse modo, Rivera interpretando o pensamento de Geertz afirma que a “eficácia do sistema de símbolos religiosos está na sua capacidade de formular uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma “metafísica específica” (2014, p. 215). E continua:

Geertz destaca a capacidade dos símbolos sagrados de sintetizar o “ethos” de um povo, a sua visão de mundo, do quadro do que são as coisas; síntese de suas ideias mais abrangentes sobre uma ordem necessária de seu próprio mundo. (*Ibid.*, p. 215)

Por fim, conclui:

Em Geertz, a eficácia das representações simbólicas para revestir de fatorialidade conceitos de ordem de existência geral, explica porque um sistema simbólico religioso leva ao crer antes de acontecer. Uma pessoa religiosa crê não porque acontece, e sim acontece porque crê. O acontecer confirma o que já se conhecia (*Ibid.*, p. 216).

Ante a isso é possível entender como o universo simbólico umbandista é capaz de reestruturar o universo simbólico subjetivo dos sujeitos, de reorganizá-lo, pois todo esses sistemas fazem parte dessa “teia de significados”, em última palavra, é a própria cultura dos atores envolvidos.

Mas tudo isso, ainda, está intrinsecamente ligado a seu conteúdo. Como dito, sua eficácia vai além. O que me leva a interpretação da noção de fé, como exteriorizada por meus interlocutores. A fé cuja meus interlocutores se referem, embora, recaia no conteúdo do ritual, em suas práticas mágico-religiosas, na possibilidade destas produzirem o resultado, ainda, assim, está diretamente ligada à forma ritual, isto é, a sua performance.

Para Zumthor, performance “é então um momento da recepção: momento privilegiado, em que um enunciado é realmente recebido” (2009, p. 50), pois, “ela gera uma percepção, e a percepção é, em suma, a instância primeira e máxima de nossa relação com o mundo.” (CHAVES, 2010, p. 20).

Com efeito, a performance desse ritual como de da Umbanda de modo geral está na sua forma exterior, naquilo que é visto, produzido, percebido cognitivamente pelos atores nesse universo. Portanto, sua performance está no conjunto formado pelos pontos cantados, pontos riscados. Pela possessão dos médiuns pelas entidades espirituais. Por todas as caracterizações representativas dos personagens de seu panteão, incluindo aí tanto as vestimentas como cocares, penachos e acessórios. Suas atuações, modo de falar, de andar, sotaques. As imagens sincretizadas dos Orixás e guias. O altar, o espaço do terreiro, enfim, toda a representação, simbolismo e atuação característicos de sua religiosidade.

No ritual está contida toda a performance do culto umbandista. O ritual da quebra do coco maximiza a performance umbandista, uma vez que sua atuação a reproduz em uma série de ações reiteradas e direcionadas a determinada finalidade. Em síntese, a performance do culto como um todo encontra-se sintetizada nesse ritual.

É possível a partir dessa noção apreender que a performance recai sobre o corpo. Esse se torna ao mesmo tempo objeto e instrumento de inscrição de toda a cultura religiosa umbandista. É por meio dele que se experiencia toda a eficácia desse ritual.

De todas as performances umbandistas, destaco a possessão, meio pelo qual uma entidade espiritual da ordem dos espíritos dos mortos – *guias* -, utilizando-se do corpo de um médium, estabelece uma interação com o mundo dos vivos. Sua importância encontra-se no fato de que na religiosidade umbandista a incorporação ou possessão é dentre todas as performances a principal. Recaindo intensamente sobre o corpo, ela representa, sobretudo, a materialização, a ligação e a atuação de dois mundos justapostos.

Em outras palavras, é a possessão que permite a agência desse mundo espiritual sobre o mundo sensível, proporcionando a materialização da cultura dessa religiosidade e potencializando a fé do adepto na eficácia mágico-religiosa de seus rituais. Nesse sentido, assinala Chaves, citando Concone:

A exuberância da *corporeidade umbandista* pode ser observada em vários momentos da vida religiosa (...). Mas para que ela seja exercida em sua plenitude é preciso haver, antes de tudo, a incorporação das entidades pelos médiuns, o que caracteriza o marco mais significativo da religião umbandista. (CONCONE 1987, *apud* CHAVES, 2010, p. 27).

E prossegue o mesmo autor:

O médium que entrega seu corpo, o pai ou mãe-de-santo, é assim, na forma de receptor, o grande intermediário “entre os homens e os espíritos, orixás ou guias, sem cuja interferência, auxílio, conselho, louvação, o ritual e a própria existência da religião perderiam todo seu significado”. (*Ibid.*, p. 27).

É por meio da possessão que toda a performance umbandista, inclusive o ritual da quebra do coco ganha agência, cuja principal é a objetificação da fé.

É nesse contexto que encontramos a representação de “fé” de nossos interlocutores, embora fé seja um estado subjetivo de crença que recai sobre as práticas mágico-religiosas, na Umbanda é pela corporeidade subjacente a performance do ritual que ela se materializa, é experienciada e, assim, potencializada.

Para meus interlocutores, adeptos e frequentadores da religiosidade umbandista, a eficácia do ritual não se encontra somente em sua forma de ação, ou processo ritual, mas reside na fé experienciada por meio da corporeidade que subjaz de sua performance e cuja agência objetifica, materializa e potencializa a fé. Enquanto a ação ritual “faz”, sua performance permite a potencialização da crença nesse “fazer”.

Até aqui se faz perceptível duas dimensões da eficácia ritual, uma, através das práticas mágico-religiosas é possível estabelecer uma “metarelacão” com as divindades, com o “todo”, com um “Eco-mágico”, uma relação onde a parte se integra ao todo e este traz o sentido da vida, proporciona o (re)equilíbrio emocional, psicológico, social. Outra, a potencialização de suas crenças, de sua fé no alcance da solução desejada. Isso pela experiência promovida pela corporeidade presente na performance desse ritual. Mas há ainda uma terceira dimensão, posto que a fé não recai sobre a forma, nem na sintaxe do ritual. Assim, em que recai a fé de meus interlocutores? Respondo, na eficácia mágica ou simplesmente na magia.

Contudo, antes de adentrar nesse tema, cumpre a análise de outro elemento constitutivo da eficácia ritual, o “merecimento”. Por merecimento entendo ter mérito, ser merecedor de algo em virtude desse mérito. Portanto, merecimento é algo pessoal, intransferível, um juízo de valor que recai sobre a conduta do sujeito, sobre seu mérito.

Muito embora, possa ser algo pessoal, do qual eu avalio se tenho ou não merecimento para ser agraciado com algo, nota-se que os sujeitos fazem uma transferência desse juízo. Essa transferência é feita para os Orixás, *guias*, Oxalá ou mesmo Deus. Embora seja uma condição estabelecida pelo sujeito para a plena eficácia do ritual, “*se for merecedor recebo, se não...não recebo*”. Essa constatação quanto ao merecimento, ou não, estará transferida para a “espiritualidade”, é ela que em último caso irá dizer se o sujeito é ou não merecedor, na medida que seus pedidos sejam atendidos.



De outro lado, importante observar que a questão do merecimento somente apareceu como condição a eficácia do ritual pelos interlocutores mais velhos na seara umbandista, não sendo cogitado pelos mais novos. Esse fato me despertou para, de que muito mais do que ser o merecimento um juízo de valor que condiciona a eficácia do ritual, é ele uma inscrição da própria cultura umbandista.

É fato que na religiosidade umbandista muito se prega o merecimento como condição de eficácia dos *trabalhos*. Isso é recorrente tanto nos discursos dos trabalhadores umbandistas quanto das entidades espirituais – *guias*, bem como entre os adeptos. Tanto que o refrão de um ponto cantado para exu nos informa “*quem deve paga, quem merece recebe*”.

A título de ilustração, WW da Mata e Silva (1964) em sua obra “Segredos da Magia de Umbanda e Quimbanda”, discorrendo sobre a magia cita a questão do merecimento:

Assim temos: para os trabalhos, pedidos ou afirmações de qualquer natureza positiva, para o Mar, as Praias, as Cachoeiras, os Rios – **flores brancas**, para que as forças vibratórias invocadas, na ação mágica, em relação com as correntes espirituais ou invisíveis, **devolvam** aquilo que está pedindo, dentro naturalmente da linha justa de um certo merecimento, em estado de pureza etc., ou quando não, pelo menos que dêem, uma solução qualquer, segundo as necessidades. (SILVA, 2006, p. 80).

Percebe-se portanto que, o merecimento é um elemento cultural da religiosidade umbandista, por isso ele só aparece nos discursos daqueles interlocutores em que já houve a construção do “*habitus*” (BOURDIEU, 2007). Para Bourdieu, “*habitus*” é um sistema de disposição duráveis, transmissíveis e adquiridas, que caracterizam um grupo ou classe social. Ele é “aprendido num longo processo de incorporação de usos, costumes, preferências, gostos” (RIVERA, 2014).

Ainda segundo Bourdieu (2007) o “*habitus*” é de um lado uma “estrutura estruturada” vez que uma construção cultural, uma produção do grupo ou classe. De outro, funciona ao mesmo tempo como uma “estrutura estruturante”, pois inscreve a cultura, produz as disposições nos sujeitos pertencentes a esse grupo ou classe.

Desse modo, pensando com Geertz (1989) e Bourdieu (2007), o “merecimento” é mais um símbolo dentro dessa teia de significados que a cultura umbandista inscreve e está inscrito no sistema de símbolos dos sujeitos, conformando o “*habitus*”, do que um juízo axiomático alçado à esfera das divindades.

Por fim, retomo o tema da eficácia mágica pela interpretação das expressões trazidas nos discursos de meus interlocutores de forma unanime, como já mencionado.

Todas as expressões utilizadas: “*energia que atua*”, “*espiritualidade que auxilia*”, “*alinhamento de chacras*”, “*força do pensamento*”, “*universo que conspira a favor*”, “*(...) força sobrenatural, espiritual, (...)*”, (Caderno de campo, 2019), têm por implícita a crença na magia.

Como me disse Joana ao afirmar: “*é um trabalho alquímico, então não deixa de ser magia, (...) manipula as energias, então pra mim é magia*”. (Caderno de campo, 2018).

Percebi durante os diálogos com meus interlocutores que a utilização de outras expressões ou termos no lugar de magia ocorre por uma questão de associação pejorativa entre magia e “magia negra”. Assim, somente quando indagados sobre as expressões utilizadas confirmavam se tratar de magia, ressaltando, entretanto, não se tratar de magia negra, feitiçaria.

Para ilustrar, ao ser questionada sobre determinada expressão utilizada, nossa interlocutora Emília (35, bióloga e doutoranda em biologia) responde: “*é, é magia, mas a gente não fala, pois se não pensa que é magia negra...*” (Caderno de campo, 2019).

Sendo a magia a matriz de todas as práticas religiosas umbandistas é ela a força motriz onde recai a fé dos adeptos e frequentadores.

Também é a magia o elo de ligação entre a parte e o todo, capaz de estabelecer as “metarelações” entre os sujeitos e o “Eco-mágico” umbandista, formando a tríade “contexto-processo-relações” (BATESON, 1996).

Ainda com olhos no pensamento sistêmico de Bateson, cuja natureza caracteriza-se por ser “dinâmica, suas formas não são rígidas, mas manifestações flexíveis que sempre caracterizam um processo” (FERRARI, 2017, p. 101), é possível pensar que que todas as “metarelações” decorrentes do ritual são capazes de reestruturar o próprio processo de pensar, (re)estabelecendo o equilíbrio, por meio de uma religação ao todo, o qual devolve o próprio sentido da vida.

Desse modo, o ritual da quebra do coco, a par de todo culto umbandista ser um ritual, revela, por sua sintaxe, sua performance única e marcadamente exuberante, por seu universo simbólico representado pelo conjunto de suas práticas mágico-religiosas, e pela crença na magia, toda uma agência, potencializada, ainda, pela justaposição de dois mundos, o dos vivos e o dos mortos que interagem simultaneamente, tornando-o eficaz na solução dos mais diversos conflitos emocionais, psicológicos e sociais, representados pelos variados problemas, necessidades e desejos humanos, trazidos para dentro dos terreiro por frequentadores e adeptos da religiosidade umbandista.

## Considerações Finais

*Caboclo pega tua flecha,  
Pega teu bodoque,  
A hora já chegou.  
O galo já cantou lá na Aruanda,  
Oxalá lhe chama,  
Para a sua banda.*

O propósito deste trabalho, mais do que analisar e interpretar a magia da religiosidade umbandista, por meio de sua história, de suas práticas mágico-religiosas, de seu panteão, de seu capital simbólico, de seus rituais e suas relações com a procura de bens e serviços simbólicos, foi de construir a visão de um “mundo”. “Mundo” este que proporciona as pessoas além do exercício de sua fé, a solução de seus conflitos ou o “remédio” para apaziguamento de suas aflições e sofrimentos.

A religião de Umbanda se constitui de práticas mágicas: passes/benzimentos, pontos riscados, pontos cantados, macumba etc., realizadas por meio de seus rituais. Poder-se-ia mesmo dizer que a Umbanda é um ritual que possibilita a manipulação da magia. Esta, operada pelas entidades espirituais representadas e significadas no imaginário social por seus diversos personagens como os caboclos, pretos-velhos, baianos, exus, pomba-giras, entre outros, com seus estereótipos próprios, bem como pelas suas potestades, os Orixás.

É por meio, portanto, de todos esses constructos, simbolismos e representações que, a religiosidade umbandista é capaz de ofertar aos sujeitos, atores desse cenário, médiuns, adeptos e frequentadores, os mais diversos serviços e bens simbólicos, os quais formam seu capital simbólico.

Destaco, nesse sentido, o relevante papel dos personagens dessa religião, cuja performance exuberante em todas as suas práticas e rituais torna-se meio para materializar a fé e consubstanciar a agência da potência mágica no auxílio das mais variadas necessidades humanas.

Aliás, a performance umbandista não está ligada apenas as representações e simbolismos na realização de suas práticas mágicas e rituais, mas a forma de atuação de cada personagem individualmente considerado ou de seu conjunto, seja este conjunto uma categoria específica ou as várias categorias. Exemplo disso é a polifonia existente entre os personagens e pelos próprios sujeitos que lhe procuram – consulentes. Todos os atores envolvidos contribuem para a solução das mais diversas desordens trazidas ao terreiro. Em regra, o último recurso para sua solução.

Como bem salientou Loyola (1984, p. 126), a percepção de saúde/doença está intimamente associada às representações e ao uso funcional do corpo, que certos sujeitos ou grupos fazem. Desse modo, tanto as concepções de saúde como de doença refletem e, ao mesmo tempo, são reflexos do meio social no qual está inserido o indivíduo, bem como dos episódios sociais pelo que passa.

Assim, independentemente da perspectiva pela qual se olhe, sejam os problemas/necessidades/desejos, físicos, emocionais, sentimentais ou sociais, todas convergem ao pressuposto comum de que estes simbolizam uma desordem, um conflito, a gerar sofrimento.

Em especial encontramos a figura dos baianos, personagens limiares entre a noção umbandista de *direita/esquerda*, e por isso detentores de uma variada oferta de bens e serviços simbólicos capazes de dar conta da maioria demandas até eles levadas.

Aspecto importante nessa práxis é a ausência de um juízo axiológico realizado por esses personagens a recair nos sujeitos que lhe trazem seus problemas e, sobretudo, desejos. Notadamente, ao não julgarem os pedidos de seus consulentes, trazem, de um lado, um sentimento de conforto e amparo. De outro, uma identificação, uma proximidade, um sentido de compreensão, entre a entidade espiritual e as mazelas humanas. Fatores que corroboram para o (re)equilíbrio dos sujeitos.

Mas é através do ritual da quebra do coco, realizado por esses personagens, que se tornou acessível apreender a cultura umbandista. Cultura essa inerente a dois mundos: o “mundo dos vivos” e o “mundo dos mortos”, cuja justaposição revela conceitos e lógica próprios a religião de Umbanda (FLAKSMAN, 1982).

Vai mais além, sendo a magia o elemento, a potência que interconecta os indivíduos no trânsito simultâneo entre esses dois “mundos”, sua agentividade torna o ritual, como a própria Umbanda, enquanto conjunto de práticas ritualísticas, capaz de solucionar as mais variadas categorias e classes de conflitos/desordens.

O ritual da quebra do coco é uma “estrutura estruturante”, como nos diz Bourdieu (2007), na medida que sua agência torna possível a reestruturação das representações simbólicas referentes as desordens.

Ele representa e circunscreve toda a lógica umbandista. Significa dizer que o ritual da quebra do coco, individualmente compreendido, contém o conjunto do culto umbandista. Ele reproduz sua performance e suas práticas.

Por meio do ritual da quebra do coco foi possível apreender e abstrair toda a lógica e práxis umbandista, e mais, legitimar a religião de Umbanda como uma religião de eficácia mágica capaz de atuar e solucionar os mais variados conflitos humanos, ou, como se preferir

dizer, de (re)equilibrar os sujeitos em suas desordens, ou, “curar” as pessoas das mais variadas “doenças”, ou, ainda, como nos diz seu hino, trazer luz, iluminar a todos:

(...) Luz que refletiu na terra  
Luz que refletiu no mar  
Luz que veio, de Aruanda  
Para todos iluminar (...)

Dessa forma, pensar a Umbanda é pensar um “mundo”, que se justapõe ao mundo sensível, tangenciado pela potência mágica, cuja intercessão se encontra na oferta dos bens e serviços simbólicos. Razão pela qual seu capital simbólico acaba por disponibilizar determinadas formas “terapêuticas”.

Por seus aspectos processuais, destaco o ambiente, cujas práticas mágicas remetem o sujeito ao contato com outro “mundo”. Este, atravessado por inúmeros seres, significantes/significados, simbologias e representações. Tais elementos interagem com o sujeito, em uma via de mão-dupla. Assim, cria um efeito de amparo, de força, de proteção, de início de solução dos problemas.

A polifonia, como já citada, é exemplo dessa práxis terapêutica. Na exata medida que várias vozes, incluindo-se aí a do próprio sujeito, contribuem de forma polissêmica a encontrar e apontar soluções diversas para seu problema. Podendo ele aceitar ou não a sugestão dessa polissemia vocal das entidades/personagens a quem recorreu, participando da solução de maneira ativa.

Igualmente, a inexistência de um juízo axiológico realizado pelas entidades/personagens umbandistas, afasta a representação da figura do “padre” e do “juiz” que o terapeuta convencional carrega, constituindo-se, assim, em uma importante prática terapêutica.

Ao mesmo tempo, a própria caracterização do terreiro umbandista ao assemelhar-se aos ambulatórios médicos, são vistos como verdadeiros prontos-socorros (MONTEIRO, 1985, p. 119).

Por fim, somado a tudo isso, a Umbanda por meio da magia de seus rituais é capaz de estabelecer “metarelacionamentos” entre os sujeitos e um meio ambiente mágico próprio de sua religiosidade - um “Eco-mágico” -, capaz de destituindo o caos e dando sentido à vida, restabelecer o equilíbrio dos sujeitos.

Portanto, é possível pensar a Umbanda como uma religião fundada em práticas místico-mágico-religiosas, as quais somadas a fé, torna-se meio a realização de verdadeiras “terapias”, cujas práxis mostram-se flexíveis para em sua completude e complexidade abarcar outros “mundos”, ou melhor, o “mundo” do Outro.

Como toda *gira* é fechada com a expectativa de ser novamente aberta, como fala o ponto cantado: “Adeus Congá. (...) Adeus Congá de ouro. Até um outro dia”, quero fechar esse trabalho, mas consignar que a religião de Umbanda, por toda sua beleza, complexidade, adaptabilidade a novas realidades sociais, proximidade e compreensão de seus personagens e divindades superiores – Orixás -, das mazelas e sofrimentos humanos e, principalmente, pela importância no trato das mais variadas questões intrínsecas ao ser humano, faz por merecer cada vez mais pesquisas e produção de conhecimento capaz de aproximá-la e desestigmatizá-la do imaginário de grande parcela da sociedade. Assim:

*Eu fecho a nossa gira  
Com Deus e Nossa Senhora  
Eu fecho a nossa gira  
Samborê pemba de angola  
Estão fechados os nossos trabalhos e  
nós pedimos a proteção  
A Deus pai todo poderoso e  
a Virgem da Conceição.*

*Epá Babá,  
Ogum Yê,  
Okê Arô,  
Kaô Cabecilê,  
Bejé ó ró La ô,  
Atotô,  
Odocyabá,  
Laroiê.*

*Axé!*

## Referencial Bibliográfico

BARROS, Sullivan Charles. *As Entidades “Brasileiras” da Umbanda*. In: ISAIA, Artur Cesar e MANOEL, Ivan parecido. orgs. *espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora UNESP, 2012. p. 291/317.

BATESON, Gregory. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1986.

\_\_\_\_\_. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da nova guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BROWN, Diana. *Uma história de Umbanda no Rio*. In ISER (org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro, Iser: Marco Zero. 1985.

BRUMANA, Fernando G.; MARTÍNEZ, Elda G. *MARGINÁLIA SAGRADA*. Campinas-SP: UNICAMP, 1991.

CASALI, Rodrigo. *BAIANOS: representação e migração nos rituais afro da cidade de Dourados – MS*, 2010. Fundação Cultural Palmeiras. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/BAIANOS-representa%C3%A7%C3%A3o-e-migra%C3%A7%C3%A3o-nos-rituais-afro-da-cidade-de-Dourados.pdf>>. Acesso em: 25 abr 2019.

CAVALCANTE, Antônio Mourão. *Psiquiatria, outros olhares...ETNOPSQUIATRIA, A CURA PELA CULTURA*. Priory Medical Journals, 2000. Disponível em: <<http://priory.com/psych/mour0300.htm>>. Acesso em: 08 out 2018.

CALVELLI, Haudrey Germiniani. *Um olhar antropológico sobre as benzedeiras, cartomantes e videntes na Zona da Mata mineira*. Revista de C. Humanas, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 359-373, jul./dez. 201. Disponível em: <<http://www.locus.ufv.br/bitstream/handle/123456789/19826/artigo.pdf?sequence=1>>. Acesso em 01 mai 2019.

CHAVES, Kelson Gérison Oliveira. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda*. Dissertação de Mestrado apresentada para o Programa de Pós-Graduação em ciências sociais da Universidade do Rio Grande do Norte, 2010.

CÓDIGO PENAL DA REPUBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL (edição fac-similar), de Oscar de Macedo Soares. SEEP (Secretaria Especial de Editoração e Publicações). Senado Federal. Brasília, 2004. Parte integrante da Coleção *História do Direito Brasileiro - Série Direito Penal* (Volume 6). Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/496205>>. Acesso em: 26 abr 2019.

CONCONE, M. H. V. B. *O ator e seu personagem*. Revista Nures. Versão eletrônica. 2 (4), P. 1-34. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/nures/revista4/nures4\\_mariahelena.pdf](http://www.pucsp.br/nures/revista4/nures4_mariahelena.pdf)>. Acesso em 24 de abr 2019.

COSTA, Grasielle Aires da. *O Conceito de Ritual em Richard Schechner e Victor Turner: Análises e Comparações*. Revista Aspás, V. 3, n. 1, p. 49-60. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/aspas/article/view/68385>>. Acesso em 05 mar 2019.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo. Ensaio sobre a poluição e tabu*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FAVRET-SAADA, Jeanne Favret. *Ser Afetado*. Cadernos de Campo n. 13. p. 155-161, 2005.

FERRARI, Fernanda. *A revolução carismática católica em Dourados/MS: uma etnografia dos rituais de cura*. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade da Grande Dourados. 2017.

FLAKSMAN, Clara. *Culpa e cuidado no candomblé baiano*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 307-323, abr. 2018.

FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro*. Versão ilustrada. Niterói: Zahar Editor, 1982.

GEERT, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 13ª Ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_, Clifford. OBRAS E VIDAS. *O Antropólogo como Autor*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

GIGLIO-JACQUEMOT, Ermelle. *Médicos do astral e médicos da terra. As relações da umbanda com a biomedicina*. Revista das Ciências Sociais, UEL. Antropologia e Saúde, v. 11, n. 2 jul-dez 2006 p. 83/98.

ISAIA, Artur Cesar. *A República e a teleologia histórica do espiritismo*. In: ISAIA, Artur Cesar e MANOEL, Ivan parecido. orgs. *espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora UNESP, 2012. p. 103/117.

LANGDON, Esther Jean. *Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana*. In: SANTOS, RV., e COIMBRA JR., CEA., orgs. *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

\_\_\_\_\_. *Introdução: Xamanismo – Velhas e Novas Práticas*. In: BARUZE, Estther Jean Langdon, org. *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Construção Sociocultural da Doença e Seu Desafio para a Classe Médica*. In: BARUZE, Roberto, e JUNQUEIRA, Carmem, orgs. *Parque Indígena do Xingu*. São Paulo: Editora Terra Virgem, 2005.

Le BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.



- LIMA, Tânia Stolze. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*. MANA 2(2):21-47, 1996
- LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros. Conflito social e saúde*. São Paulo: DIFEL 1985.
- LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. *O Segredo da Macumba*. Rio e Janeiro: Editora Paz e Terra S.A., 1972.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- \_\_\_\_\_, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.
- MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MATTA, Roberto da. *Relativizando*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MATTA, Roberto da. *O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional, 1974.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. 3ª Ed. São Paulo: Cosacnaif, 2008.
- MELLO, Márcio Luiz; OLIVEIRA, Simone Santos. *Saúde, religião e cultura: um diálogo a partir das práticas afro-brasileiras*. Saúde Sociedade, São Paulo, v. 22, n. 04, p. 1024/0135, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-12902013000400006&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-12902013000400006&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 21 out 2017.
- MONTEIRO, Paula. *Da doença à desordem. A magia na Umbanda*. Biblioteca de saúde e sociedade Vol. N. 10. 1ª Ed. Rio de Janeiro: GRAAL, 1985.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1996.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. *Da África para o Brasil, de orixá a egum: as ressignificações de exu no discurso umbandista*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás para obtenção do título de doutor em história, 2017.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. 1ª reimpr. da 2ª Ed. São Paulo: Ed. Brasileira, 1999.
- PEIRANO, Mariza G. S.. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2003.

\_\_\_\_\_, Mariza G. S. *A ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DE RITUAIS*. Série Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

\_\_\_\_\_, Mariza G. S. *Uma introdução Brasileira à Antropologia*. Anuário Antropológico.. Rio de Janeiro: Ed. UFC – Tempo Brasileiro, 1981. Disponível em <[http://www.marizapeirano.com.br/artigos/anuario\\_antropologico\\_81.pdf](http://www.marizapeirano.com.br/artigos/anuario_antropologico_81.pdf)>. Acesso em 12 jul 2018.

PELLEJERO, Eduardo. *Entre dispositivos e agenciamentos: o duplo deleuziano de Foucault*. Revista Margens Interdisciplinar. Universidade Federal do Pará, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/viewFile/2807/2939>>. Acesso em: 08 out 2017.

PINHEIRO, André de Oliveira. Revista Espiritual de Umbanda: *Representações, Mito fundador e diversidade do Campo Umbandista*. In: ISAIA, Artur Cesar e MANOEL, Ivan parecido. orgs. *espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora UNESP, 2012. p. 221/256.

PISTÓIA, Lenise Hens Caçula. *Gregory Bateson e a Educação: Possíveis entrelaçamentos*. Tese Doutorado em Educação UFRGS, Porto Alegre, 2009.

PRANDI, Reginaldo. *REFERÊNCIAS SOCIAIS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: SINCRETISMO, BRANQUEAMENTO, AFRICANIZAÇÃO*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v4n8/0104-7183-ha-4-8-0151.pdf>>. Acesso em 27 de fev 2019.

PRITCHARD, Evans E. E. *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande* (edição resumida). Niterói: Jorge Zahar Editor, 2005.

RESENDE, Eliane Garcia; CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Entre Passes, plantas e Garrafadas: a busca da cura*. In MANOEL, Ivan Aparecido; ISAIA, Artur Cesar. *Espiritismo e religiões afro-brasileiras*. 1ª Ed. São Paulo: UNESP, 2012. p. 203/219.

RIVERA, Paulo Barrera. *Estruturas e teias de significado: “Habitus” e “cultura” nas Ciências da Religião*. Estudos de Religião, v. 28, n. 1 • 204-219 • jan.-jun. 2014 • ISSN Impresso: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078 DOI: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v28n1p204-219>. Acesso em 25 mar 2019.

SÁ JUNIOR, Mario Teixeira de. *BAIANOS E MALANDROS: A SACRALIZAÇÃO DO HUMANO NO PANTEÃO UMBANDISTA DO SÉCULO XX*. Revista Transdisciplinar de Letras, Educação e Cultura da UNIGRAN-MS. Dourados-MS. V.1, N.2. 2005. Jan/jun.

\_\_\_\_\_, Mario Teixeira de. *A invenção do Brasil no mito fundador da Umbanda*. Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 6 n. 11 – UFGD - Dourados jan/jun 2012. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/viewFile/1892/1055>>. Aceso em 19 abr 2019.

\_\_\_\_\_, Mario 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)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História

da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – para a obtenção do título de Mestre em História, 2004.

SARACENI. *Os Decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda*. São Paulo: Madras, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. USP, 2000.

SILVA, Woodrow Wilson da Mata e. *Segredos da Magia de Umbanda e Quimbanda*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1964.

SILVA, Uvanderson Vitor da. *Velhos Caminhos, Novos Destinos: Migrante nordestino na Região Metropolitana de São Paulo*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.

SOBRINHO, Antonio Talora Delgado. *A mitologia umbandista. Perspectivas*: Revista de Ciências Sociais, v. 8, n. 1, 1985.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. *A Magia do Ponto Riscado na Umbanda Esotérica*. Tese de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

STRAUSS, Levi. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naif, 2008.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. Caderno de Leituras N.62, 2017.

TODOROV, João Claudio. *A Psicologia como o Estudo de Interações*. Psicologia: Teoria e Pesquisa 2007, Vol. 23 n. especial, pp. 057-061. <http://www.scielo.br/pdf/ptp/v23nspe/10.pdf>

TURNER, Victor. *O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: Eduff, 2005

TYLOR, Edward Burnett. *A ciência da cultura*. 1871.

VALE, Ana Lia Farias; LIMA, Luís Cruz; BONFIM, Maria Geovaní. *Século XX: 70 anos de migração interna no Brasil*. Revista Texto e Debates. Revista de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima. N. 07. 2004. Disponível em <<https://revista.ufr.br/textosedebates/article/viewFile/1027/841>>. Acesso em 24 abr 2019.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Tradução Mariano Ferreira. 2º edição. Petrópolis: Vozes, 2011.

VELHO, Gilberto. *Observando o Familiar*. In, Edson de Oliveira Nunes (Org). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, Gilberto. *O Desafio da Proximidade*. In. Velho, G. e Kuschnir, Karina. RJ. Pesquisas Urbanas. Desafios do Trabalho antropológico. Ed. Zahar, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A propriedade do conceito*. ANPOCS 2001 / ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena).

\_\_\_\_\_, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivo ameríndio*. *Mana* [online]. 1996, vol.2, n.2, pp.115-144. ISSN 0104-9313. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>>. Acesso em: 12 abr 2019.

ZUMTHOR. Paul. *Performance, Recepção e Leitura*. 2ª Ed. São Paulo: Cosac Naif, 2007.