



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Serra, Ordep

No Caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada

Afro-Ásia, núm. 26, 2001, pp. 215-256

Universidade Federal da Bahia

Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77002606>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**NO CAMINHO DE ARUANDA:
A UMBANDA CANDANGA REVISITADA**

Ordep Serra^{*}

Os mais antigos centros de umbanda do Distrito Federal surgiram em 1958, dois anos antes da inauguração oficial de Brasília. O Mestre João Laus (já falecido) abriu sua tenda no Plano Piloto, na W3 Sul; o *Babá* Sebastião Calazans (que também morreu) fundou seu centro em terreno doado por Juscelino Kubitscheck, numa área hoje compreendida na cidade satélite de Ceilândia. De acordo com o atual Presidente da Federação Brasiliense de Candomblé e Umbanda, *Babalaô* José Paiva de Oliveira, dos 2.563 centros de culto afiliados a esta entidade, cerca de dois mil são de umbanda. Na década de 70, quando realizei minhas primeiras pesquisas sobre o assunto, a umbanda já era a religião mais florescente no Distrito Federal, mas não muito estudada na Novacap. Meu trabalho sobre a umbanda candanga foi pioneiro.¹ Só anos depois da minha primeira ida ao campo, tive notícia de um estudo iniciado por Carlos Eduardo Mills, na época aluno do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UnB, sobre “pontos riscados” recolhidos em terreiros brasilienses e, tanto quanto sei, permanecem inéditos os resultados de suas análises. Mais tarde, tomei conhecimento de uma interessante dissertação de mestrado apresentada, em julho de 1974, pela Prof^a

^{*} Professor do Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

¹ Ordep José Trindade Serra, “A Umbanda em Brasília”, *Dois estudos afro-brasileiros*, Salvador, Ed.Ufba, 1988.

Eurípedes da Cunha Dias ao Programa de Pós-graduação do Museu Nacional da UFRJ, tratando da Cidade Eclética, onde a autora realizou pesquisas nos anos de 1971-3.² Essa leitura deixou-me um pouco frustrado, pois Eurípedes C. Dias negligenciou a forte ligação do modelo de culto da comunidade por ela estudada com a umbanda, que teve significativo papel inspirador na formação da doutrina e da ritologia dos *fraternários* de Yokaanam.³ Ela nem mesmo se deu conta do problema, todavia interessantíssimo, da relação entre um culto como o umbandista (que já Cândido Procópio F. de Camargo, no seu estudo clássico, dizia voltado para a integração dos adeptos no contexto da sociedade urbano-industrial)⁴ e um movimento messiânico de *renunciadores*. Discuti muitas vezes o assunto com a antropóloga Ana Lúcia Galinkin, que estudava um outro culto com características milenaristas. Ela realizou suas pesquisas, entre 1975 e 1977, na comunidade do Vale do Amanhecer, fundada pela *Ordem Espiritualista Cristã*, sob a direção da famosa *Tia Neiva*,⁵ a *Clarividente*, que mobilizou multidões pregando a mensagem do *Pai Seta Branca*: o próximo advento do Apocalipse e da Civilização do Terceiro Milênio. Ana Lúcia Galinkin soube advertir a influência da umbanda na gênese do culto do Vale do Amanhecer, mas não se aprofundou na abordagem desta relação.⁶ Pesquisei diretamente a umbanda candanga, nos anos de 1971 a 1973, no Plano Piloto e em cidades-satélites; acabei por deter-me em Taguatinga, onde centrei minhas atenções em dois *gongás*. Em 1976, fiz novas incursões no mesmo campo. Realizei, ainda, diversas entrevistas com líderes religiosos candangos desse culto em visitas que fiz a Brasília, muito tempo depois (em 1988, 1989 e 1992). Volto aqui ao assunto com base nesses estudos e nas dis-

² Eurípedes Cunha Dias, *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal: tentativa de interpretação de um movimento messiânico*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1974.

³ Era este o nome que o líder da comunidade adotou em sua vida religiosa.

⁴ Cf. Procópio F. de Camargo, *Kardecismo e umbanda*, São Paulo, Pioneira, 1961.

⁵ Esta comunidade estabeleceu-se em 1970 no Distrito Federal, num sítio localizado no Km 10 da Rodovia DF-15, a 5 Km de Planaltina (cidade-satélite de Brasília), e teve um florescimento extraordinário.

⁶ Ana Lúcia Gallinkin, "Vale do Amanhecer: um caso de milenarismo no Distrito Federal", *Religião e sociedade*, 16/1-2 (1992), pp.60-80. O artigo em apreço apresenta a dissertação em forma resumida.

cussões de uma comunicação debatida em um seminário sobre a teologia da umbanda, realizado na sede de *Koinonia, Presença Ecumênica e Serviços*, no Rio de Janeiro, em 1997.

A umbanda e a cidade: o mito de Brasília

A variação dos ritos e crenças umbandistas parece acentuar-se em Brasília, onde há *centros* fundados por goianos, mineiros, paulistas, cariocas e outros — com “estilos” religiosos algo diferentes, mas em constante intercomunicação —, e há *candomblés*, *xangôs* etc. em contato próximo com eles. Os frequentadores dos *gongás* da Novacap muitas vezes também o são de outros ritos. Mostram-se receptivos a múltiplas crenças *espiritualistas*, *esotéricas* e de diferentes tradições. Isto não acontece apenas no DF, mas lá essa interação parece particularmente intensa, e tem a reforçá-la uma crença compartilhada por adeptos de distintos credos: a idéia de que Brasília vem a ser um lugar espiritualmente privilegiado, marcado pelo destino para o início de uma nova civilização ou ciclo espiritual, cujo início se dará com a fusão de todas as religiões. Este mito do *milênio candango*, como resolvi chamá-lo, eu o encontrei, em numerosas variantes, difundido não apenas entre os adeptos de cultos messiânicos (como o da célebre Cidade Eclética, instalada desde os anos de 1950 nas proximidades de Brasília, no município de Luizânia, no Planalto Goiano), mas também em centros espíritas, *canzuás*, comunidades hippies, círculos esotéricos e de *ufólogos* etc. Mesmo católicos tradicionais acolhem essa crença, por causa das famosas profecias de Dom Bosco. Notei que esse mito difuso favorece muito à intercomunicação dos *místicos* brasilienses.⁷

Espiritismo e umbanda: a razão mágica

O kardecismo teve grande influência na configuração da umbanda, e, sobre este ponto, há já muitos estudos esclarecedores.⁸ Quero aqui ape-

⁷ *Místicos* parece ser o rótulo geral aceito por todos esses grupos. O culto umbandista tem uma grande projeção nesse variado espectro religioso candango.

⁸ As pesquisas de Diana Brown sobre a origem da umbanda foram muito importantes também neste particular, isto é, no que tange à abordagem da inspiração kardecista dos fundadores/organizadores do rito em apreço, tal como ele hoje se conhece. Ver a propósito Diana E. Brown, “O papel da classe

nas destacar alguns aspectos dessa relação. O espiritismo surgiu, no século passado, em ambiente cientificista: vicejou primeiro na Europa e nos Estados Unidos, em sociedades tecnologicamente muito avançadas, onde imperava a idéia do progresso. Buscou (re)implantar, nesse meio, as crenças na metempsicose e na possibilidade de comunicação entre mortos e vivos, mas procurou fazê-lo revestindo-se de uma aura *racionalista*: buscava assegurar-se um prestígio de ciência nova. Seus pioneiros apóstolos dedicavam-se a promover *experiências* e *demonstrações* de suas teses; viam-se como *pesquisadores*, empenhados no *progresso espiritual*; buscaram, e por vezes conseguiram, a simpatia de cientistas. Seus adeptos sempre foram laboriosos criadores de teorias que mimam a ciência. O espiritismo também tratou de apresentar-se como a síntese de vários credos e filosofias de todos os tempos.⁹ Um notável ecletismo veio a caracterizar as numerosas correntes espíritas, cujo divergir também se deve a variações na dosagem dos múltiplos empréstimos. Elementos mágicos foram englobados nesta perspectiva, que os reordenou segundo um código *paracientífico*, erigindo novas construções nos domínios das chamadas *ciências ocultas*: passou-se, por exemplo, a atribuir a inspiração de benévolas almas *desencarnadas* à eficácia de antigas formas de mântica. Em pouco tempo, o espiritismo veio a ser proposto como chave para a explicação de toda a espécie de fenômenos *misteriosos* — inclusive aqueles que eram considerados domínio tradicional da *feitiçaria*. Os teóricos umbandistas adotaram com entusiasmo este caminho de racionalização dos procedimentos mágicos, procurando, assim, conferir novo sentido e prestígio a velhas práticas

média na formação da umbanda”, *Religião e sociedade*, n. 1 (1977), p. 31-42. Cf. também de Diana E. Brown, “Uma história da umbanda no Rio”, *Cadernos do ISEER*, 18 (1985); e também Diana E. Brown, *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*, Ann Arbor, UMI Research Press, 1986; cf. ainda Diana E. Brown & Mario Bick, “Religion, class and context: continuities and discontinuities in Brazilian umbanda”, *American Ethnologist*, vol 4, n. 1 (1987), pp. 73-79. Coteje-se Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*, Petrópolis, Editora Vozes, 1978, com um ponto de vista um tanto diferente a respeito da formação da umbanda, mas com a mesma atenção ao papel do kardecismo neste processo. (Ortiz retoma, de um outro modo, a perspectiva de Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1973). A propósito, veja-se ainda Donald Warren Jr., “Notes on the historical origins of umbanda”, Salvador, *Universitas*, n. 6-7 (1970), pp. 155-163; Maria Helena Villas-Boas Concone, *Umbanda, uma religião brasileira*, São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1987.

⁹ Por exemplo, invocando, a propósito da metempsicose, Platão, os pitagóricos, a sabedoria da Índia etc.

psicagógicas.¹⁰ Absorveram o ecletismo espírita, e o aprofundaram. Introduziram assim em seu culto um elemento que inclina à variação, enquanto proclama o lema universalista.

Ecletismo e sincretismo na umbanda

Na umbanda, o ideal eclético remodela antigos sincretismos. Este ideal corresponde a um projeto consciente, a um desiderato, a um empenho decidido de interligar elementos religiosos de distintas origens, com vistas a uma síntese, a um credo conciliador universal. Já o sincretismo é espontâneo, e muitas vezes inconsciente. Não constitui, de forma necessária, uma doutrina. Tampouco corresponde sempre a uma orientação universalista (freqüentemente, não). É claro que processos sincréticos marcam o horizonte da umbanda, mas é o desiderato eclético que a distingue entre as religiões afro-brasileiras e dá novo sentido aos sincretismos de que ela é partícipe, protagonista ou tributária. Dentre os *filhos de fé* candangos que mostravam maior interesse pelo estudo de sua religião, encontrei muito difundida a idéia de que a umbanda irá se tornar a religião universal. Aos olhos desses fiéis, o apelo da unidade por vir justifica a irrequieta variação de agora: esta corresponde ao imperativo de uma abertura requerida pelo próprio ideal eclético. Ora, a umbanda candanga situa-se num espectro religioso singularmente rico, em cujo seio se conecta até com cultos milenaristas, para cuja formação contribuiu.¹¹ Fatores de variação da umbanda foram sua extraordinária expansão — ela difundiu-se por todo o país e já lhe ultrapassou as fronteiras¹² — e

¹⁰ O mesmo ocorreu em outros espaços afro-americanos. Cf. Mavette Pérez Garcia, "Spiritism, historical development in France and Puerto Rico", *Revista/Review Interamericana*, Puerto Rico, vol. 16 (1986), p. 67-76, .

¹¹ Mesmo Gallinkin, que, ao contrário de Dias, pelo menos soube advertir o problema, não chegou a dar-lhe a merecida consideração; isto exigiria que ela pusesse em questão pelo menos a possibilidade de encontrar algum *germe escatológico* na umbanda. Acredito reconhecê-lo na crença dos *filhos de fé* que vêem sua religião *em processo*: caminhando para ser, no futuro, *a religião universal*. É óbvio que isto faz pensar num *éskhaton*.

¹² Ver, a propósito, Ari Pedro Oro, "A desterritorialização das religiões afro-brasileiras", *Horizontes antropológicos* 3 (1995), pp. 69-79. Quanto à expansão dos cultos afro-brasileiros na América Latina, ver Angelina Pollak-Eltze, *Umbanda en Venezuela*, Caracas, Fondo Editorial Acta Científica, 1993; Ari Pedro Oro (org.), "As religiões afro-brasileiras no Cone Sul", *Cadernos de Antropologia*, n. 10 (1993), Porto Alegre, UFRGS, 1993; Reginaldo Prandi, "Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires", *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21 (1991), p. 157-165.

sua concomitante interpenetração com outros ritos afro-brasileiros. Esta se deve tanto à influência da umbanda sobre cultos congêneres (no seu avanço por áreas onde os encontrou dominantes) quanto a movimentos que a atingiram desde o campo desses ritos similares.¹³ Hoje parece consolidar-se uma *koiné* religiosa afro-brasileira, e a umbanda tem na sua formação um papel decisivo: ela talvez seja o *dialeto* mais influente entre os que se fundem nessa *koiné*. O caso candango ilustra bem a elasticidade e o poder de penetração da linguagem ritual umbandista: aí se deu o mais singular transbordamento de uma expressão religiosa afro-brasileira: o raio de influência da umbanda candanga alcançou até um horizonte messiânico.

¹³ De acordo com Reginaldo Prandi, por volta de 1950, a umbanda já se tinha consolidado no Rio de Janeiro e em São Paulo, alcançara Minas Gerais, onde também vicejou logo, e se expandia por todo o país. Seu poderoso impacto sobre outros cultos congêneres foi logo sentido. Ver Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*, São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 1991. A difusão do umbandismo se deu de um modo mais imediato na região Sudeste, mas logo alcançou o Sul e o centro do país; também não demorou a se propagar pelo Norte-Nordeste. Muitos estudos hoje mostram a forte penetração da umbanda nas plagas norteadas e seu influxo no universo dos ritos afro-brasileiros desta região. A respeito veja-se, por exemplo, Ismael Pordeus Júnior, “Macumba cearense e festa de possessão”, Fortaleza, Secretaria da Cultura e Desportos do Ceará, 1993; sobre a *umbandização* de xangôs e candomblés, ver Maria do Carmo Brandão, *Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados no Recife* (Tese de Doutorado), São Paulo, USP, 1986; Roberto Motta, “Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife”, in Roberto Motta (org.) *Os Afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-brasileiro*, Recife, Massangana, 1985, pp. 179-186; Carlos Caroso Soares & Núbia Bento Rodrigues, “Os candomblés de caboclo no Litoral Norte da Bahia”, *VIII Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina*, São Paulo, 1998. A penetração da umbanda na área do Batuque foi também registrada em significativos estudos; ver a propósito Ari Pedro Oro (org.), *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, Editora da Universidade, UFRGS, 1994. Um bom apanhado do novo espectro de cultos afro-brasileiros pode encontrar-se em Reginaldo Prandi, *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*, São Paulo Hucitec, 1996; cf. ainda Reginaldo Prandi “Cidade em transe: religiões populares no Brasil no fim do século da razão”, *Revista USP*, São Paulo, n. 11, (1991) pp. 65-70. A Reginaldo Prandi também se deve a consideração do impacto sobre a umbanda de uma “nova voga” do candomblé no Sudeste, iniciada na década de 60. Como ele resumiu num interessante artigo, “Durante os anos de 1960, alguma coisa surpreendente começou a acontecer. Com a larga migração do Nordeste em busca das grandes cidades industrializadas no Sudeste, o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da umbanda, e velhos umbandistas começaram a se iniciar no candomblé, muitos deles abandonando os ritos da umbanda para se estabelecer como pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais de culto aos orixás. Neste movimento, a umbanda é remetida de novo ao candomblé, sua velha e ‘verdadeira’ raiz original, considerada pelos novos seguidores como sendo mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente”. Cf. Reginaldo Prandi, “Deuses africanos no Brasil contemporâneo”, *Horizontes antropológicos*, n. 3 (1995), pp. 10-30. (A citação é da página 10).

Variedades: a branca, a mista, a preta

Como dizem os próprios *filhos de fé* candangos, em Brasília, pode-se encontrar tanto a umbanda *branca* quanto a *mista* e a *preta*. É fácil identificar o traço contrastante dos centros de umbanda *branca*: neles, a liturgia é muito simplificada, sem o vistoso aparato que em outras *tendas* caracteriza a celebração dos espíritos. Aí são proibidos os sacrifícios, não se fazem oferendas ou libações, e há casos em que mesmo os defumadores são dispensados, assim como os atabaques, os charutos, as *guias* coloridas.¹⁴ Poucas particularidades distinguem os ofícios celebrados nessas tendas das sessões dos centros kardecistas: o uso de uniforme branco, os *pontos cantados* e, principalmente, o tipo de almas invocadas: na umbanda branca manifestam-se (ainda que num contexto mais asséptico, e com maior disciplina) *entidades*, como os *caboclos* e os *pretos-velhos*, que não acham fácil acolhida nas “mesas de Kardeck”. Os *filhos de fé* da umbanda branca criticam muito os outros umbandistas pelo emprego da parafernália de que se valem nos terreiros *impuros*, acusando-os de reforçar, com isso, o apego dos espíritos às coisas terrenas, e impedir a evolução das almas desencarnadas. Lamentam a *contaminação* pelo *fetichismo* do culto que afirmam ser os únicos a observar corretamente; negam, de forma peremptória, as origens africanas de sua religião. Alguns de seus teóricos dizem que a palavra umbanda deriva do sânscrito, e designa a antiga religião universal, que nada teria a ver com as “rudes práticas de magia primitivas dos negros”.¹⁵

Os centros de umbanda mista são, em Brasília, maioria absoluta. Difícil mesmo foi encontrar *gongás* da umbanda preta. Eles apenas existem enquanto apontados por gente de fora. Nas minhas peregrinações pelos terreiros candangos, não achei um só *canzuá* cujos membros se

¹⁴ Chamam-se de *guias* (nesta acepção, o vocábulo é feminino) colares de miçangas consagrados aos orixás.

¹⁵ Teóricos umbandistas afirmam, por exemplo, que os espíritos chamados de *Pretos Velhos* não são almas de negros desencarnados, mas almas de antigos senhores de escravos que tomam esta forma para purgar seus pecados “fazendo caridade” nas *tendas*; conforme aí se “explica”, os negros, por sua condição inferior, não poderiam nunca exercer este elevado papel, que seus perversos amos de outrora desempenham, assumindo, em espírito, sua aparência. A propósito, veja-se a obra assinada por O solitário da Academia Eclética Esotérica, *O evangelho* de umbanda, RJ, s.d. Cf. principalmente seu capítulo II.

declarassem adeptos desta variedade de umbanda. Mesmo quando cor-religionários de outros centros eram unânimes em atribuir-lhes tal classificação, isso não se confirmava pela boca dos apontados. Muitos, porém, dizem praticar uma umbanda *cruzada* ou *trançada* com candomblé — o que *os outros* “traduzem” logo por umbanda *preta*.

A recusa do rótulo assinalado pela cor preta, a ampla aceitação da superioridade da forma *branca* e a adesão majoritária à condição *mista* traduzem perfeitamente um sistema de atitudes característico da ideologia racista brasileira, até na ambigüidade com que esta articula o conato do *branqueamento* com a celebração da mestiçagem.

Umbanda e quimbanda

Ao situar-se no seu universo religioso, os *filhos de fé* fazem ainda outro recorte, que parece ainda mais problemático. Refiro-me à oposição umbanda x quimbanda, de modo invariável traduzida como *linha branca* (ou *linha do bem*) x *linha negra* (ou *linha do mal*). Os *quimbandeiros* são sempre *os outros*: os desafetos, os estranhos, os membros de grupos rivais — que, como algumas vezes pude verificar, têm quem assim os qualifica justo na mesma conta.¹⁶ Muitos umbandistas disseram-me, também, que a quimbanda corresponde aos *cultos de nação*, ou seja, a outros cultos afro-brasileiros, concorrentes no mesmo mercado religioso.¹⁷

A referência à quimbanda é um componente significativo da representação que de si mesmos fazem, por contraposição, os *filhos de fé*. Isso está associado à estratégia das *demandas*, cuja vivência é parte da história mística da maioria desses fiéis. A demanda vem a ser uma espé-

¹⁶ Fiquei muito surpreso quando, finalmente, encontrei um adepto confesso da quimbanda: um cavalheiro que se dedicava ao culto exclusivo de uma *pomba-gira*, num pequeno sítio em Sobradinho, muito freqüentado. (Na umbanda, a pomba-gira vem a ser uma espécie de demônio feminino: o espírito de uma pessoa de sexo feminino que teve uma vida devassa, desregrada, eventualmente criminosa, e por isso habita, no outro mundo, o *astral inferior*, uma região de trevas; mas pode evoluir fazendo caridade nos centros de umbanda). Mas ele professava devotar-se à *caridade*, e era elogiado pelas curas que fazia, com ajuda de sua diaba. Sabia que inspirava medo a muita gente, e parecia gostar disso, mas também se mostrava prestativo, generoso. A personagem que ele regularmente encarnava me fez a mesma impressão. Esse *quimbandeiro* disse-me que usava a força de Exu para *desfazer* feitiçaria. Apenas admitia que sua *entidade* gostava de *dar o troco*, pois era mesmo barra-pesada.

¹⁷ A exemplo dos xangôs e candomblés que também se acham representados em Brasília.

cie de guerra mágica, proclamada e deflagrada num progresso de acusações em que, por princípio, só têm lugar o discurso do ofendido (a ofensiva pode ser tomada, mas não declarada) e a voz de apoio das entidades mobilizadas em sua defesa.¹⁸ Quem fala em demanda, coloca-se sempre como vítima de um ataque de alguém: de um desafeto, que, por suposto, é ou tornou-se um quimbandeiro. Acredito que quimbandeiro e quimbanda passaram a simbolizar, numa das vertentes ideológicas constitutivas da religião umbandista, as imagens rejeitadas do negro e da sua cultura: não por acaso se relaciona a quimbanda com a *magia negra*¹⁹ e, simultaneamente, com os *cultos de nação*, isto é, com as *seitas* das *nações africanas*; ou se usa como sinônimos de quimbanda e quimbandeiro os termos macumba e macumbeiro.²⁰

A distinção entre centros de linha branca e linha negra, ou seja, a hipótese de que há, de um lado, *tendas* dedicadas à prática do bem, e, de outro, *terreiros* onde só se pratica o mal, corresponde ainda ao desejo de estabelecer um exato paralelo entre o nosso e o outro mundo, que os *filhos de fé* concebem dividido em regiões opostas, habitadas, respectivamente, pelas almas iluminadas (umbanda) e pelos *espíritos rudes* que uma cega ignorância torna perversos (quimbanda). O domínio desses últimos se considera, aí, tangente à Terra: quanto mais atrasados, ou *ignorantes*, mais eles se mostrariam presos a este planeta, em cujas entranhas os piores de todos ficariam encerrados. Enquanto os *tenebrosos* supostamente pululam na esfera sublunar, os *espíritos de luz* se distribuem por outros planetas, outros céus e zonas do astral, à distância tanto maior do nosso mundo quanto mais *evoluídos* eles forem.

¹⁸ A propósito, veja-se Yvonne A. Maggi, *Guerra de orixá*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

¹⁹ Nos círculos de adeptos da umbanda branca, a rigor *magia negra* corresponde a *magia de negros*: pois eles consideram os candomblés, xangôs, batuques, macumbas etc. como centros de *magia negra*.

²⁰ A macumba está nas origens da umbanda e assinala um culto outrora praticado pelos negros das comunidades periféricas, nas grandes metrópoles do Sul do país. A correspondência originária entre quimbanda e macumba é claramente mostrada em um livro muito discutido de M. A. Luz e G. Lapassade, onde os autores defendem a quimbanda como a forma mais autêntica da floração religiosa na qual desponta a umbanda também. (Cf. Marco Aurélio Luz & George Lapassade, *O segredo da macumba*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972). Segundo Prandi, o termo *macumba* perdeu o sentido pejorativo e tornou-se de uso corrente, tanto no Sudeste como no Nordeste, para designar as “religiões dos orixás”. (Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo*, Hucitec, 1991). Mas em Brasília ainda encontrei os termos *macumba* e *macumbeiro* usados com uma acepção negativa em centros de umbanda (branca).

Por vezes, além dos reinos espirituais da umbanda e da quimbanda, situados, respectivamente, no *astral superior* e no *inferior*, com suas hostes opostas, menciona-se um outro domínio, o mais excelso: a *Aruanda*, onde se achariam os *orixás* e outros espíritos esplêndidos, aos pés de Deus. Mas predomina a repartição do cosmo espiritual nesses dois *hemisférios* (umbanda e quimbanda), admitindo alguns fiéis a existência de zonas intermediárias. Neste caso, à imagem assim enriquecida do mundo dos espíritos corresponde, também, a uma visão um pouco mais matizada do universo das *seitas*: além da umbanda terrena (toda dedicada ao bem) e da quimbanda de *gente viva* (completamente devotada ao mal), assinala-se, então, uma faixa ocupada por outros cultos, como o candomblé, por exemplo, “onde se pratica tanto o bem quanto o mal”.

Segundo a crença generalizada, os domínios *astrais* dos espíritos da umbanda e da quimbanda se comunicam: os espíritos superiores podem recorrer, para a execução dos seus benévolos projetos, aos serviços dos *mais atrasados*. Usam mesmo os *exus* (os quimbandeiros por excelência). Isso poupa aos seres sublimes o desgaste do contato com a terra.

Segundo crêem os *filhos de fé*, desde as obscuras profundezas, e desde o ponto ínfimo da escala espiritual, as almas podem alcançar os lugares mais elevados. O princípio da metempsicose e a lei da evolução dinamizam o *Weltbild* umbandista, que inclui a representação de um movimento incessante das almas a migrar de um para outro plano, ou a nascer e perecer de formas renovadas, num cosmo que compreende muitos mundos *emboités*. A condição para todo progresso é o exercício da caridade, que os médiuns tornam possível também para as almas desencarnadas, ganhando eles próprios um precioso crédito no outro mundo. (Se, contudo, o *aparelho* se serve da *entidade* para a prática do mal, ou vice-versa, expõem-se ambos a um rebaixamento, imediato no caso do morto. Ocorre, pois, a involução, de modo que, mesmo espíritos *graduados*, podem *perder a luz* e decair).²¹

²¹ Fala-se também de alguns espíritos que oscilam um bocado, apresentando-se ora num, ora nou-
tro plano, no *astral inferior* e no *superior*; chama-se a isto *virar a banda*.

Quimbanda na umbanda

Mesmo nos centros mais *puros*, os exus se fazem presentes: nos exorcismos, ou em sessões realizadas de quando em quando. Para que compareçam, cerra-se uma cortina que esconde o altar com as imagens dos santos. Ainda que os espíritos *da esquerda* venham fazer caridade e *receber doutrina*, em benefício de sua evolução, é preciso separá-los das *falanges do bem*. Na imensa maioria dos centros umbandistas, estas sessões de *Exu* acontecem de forma regular: é comum que, nos cultos quotidianos, à meia-noite, o *Babá* desça o pano pudico sobre as imagens pias e, a partir de então, os médiuns (os mesmos que pouco antes recebiam os *espíritos de luz*) passam a encarnar os representantes da legião tenebrosa. Assim, todo centro de umbanda *vira* sede da quimbanda, com maior ou menor periodicidade.

Este é um ponto decisivo para a compreensão do modelo religioso umbandista. A oposição umbanda x quimbanda pode ser considerada uma sua estrutura mítica fundamental. Ela informa o seu grande mito *cosmológico*, constituído por inúmeras variantes: esquemas da hierarquia dos espíritos, distribuídos pelas diversas regiões do *astral inferior* e do *superior*, e ordenados, tanto num *plano* como no outro, em sete *linhas*, subdivididas, cada qual, em sete *falanges*. Os *pontos riscados* constituem enunciados gráficos do mesmo grande mito.

Orixás e encantados

Além de espíritos dos mortos, os umbandistas cultuam outros que consideram mais elevados, como os *orixás*²² e os *encantados* em geral. O

²² Na umbanda, *Oxalá*, que perdeu suas características bissexuais, equiparou-se ao Deus supremo: apenas acolhe as preces dos fiéis, não se manifesta de maneira alguma nas *tendas*. Os outros *voduns*, conforme aí se diz, tampouco *descem à Terra*, mas pelo menos *irradiam*: isto é, não se encarnam de fato nos médiuns, por serem espíritos demasiados sublimes; apenas emitem uma energia que induz um transe muito especial. *Exu* ao mesmo tempo se diabolizou e se humanizou, pois os umbandistas designam com seu nome perversas almas de humanos mortos. Por causa de suas ligações com a peste e a morte, *Omolu* também foi situado na *quimbanda*, cujo governo, segundo os *filhos de fé*, divide com o *Maioral*, ou seja, com *Lúcifer*, também chamado de *Seu Belo*. *Omolu* vem a ser, na umbanda, o Senhor dos Cemitérios, das larvas horríveis. Os espíritos que o servem são chamados genericamente de *exus*, mas se distinguem por nomes próprios expressivos, que, muitas vezes, têm relação com seu domínio: um deles é *Tatá Caveira*. Há *filhos de fé* que atribuem

dirigente de um *gongá* explicou-me que *encantados* “são almas que nunca tiveram encarnação: é o caso de alguns *Caboclos*, de algumas *Crianças...*” Esses espíritos (os *orixás* e os *encantados*) distinguem-se ainda por exercer função de patronos natos dos indivíduos humanos. De acordo com os *filhos de fé*, não só os médiuns, que lhes *dão passagem*,²³ mas todas as pessoas vivas têm, a todo hora, uma companhia espiritual: no mínimo, a de seu *orixá* e a de sua *escora* (ou seja, do *exu* seu guardador “da parte da esquerda”); mas diversos *espíritos de luz*, *encantados* e outros, podem tornar-se *guias* de um vivente. Vários umbandistas afirmam que cada pessoa é acompanhada por dois *orixás*, pelo menos: um masculino e outro feminino, a quem deve chamar de *pai* e *mãe*. Alguns declaram ter ainda *padrinho* e *madrinha* da mesma casta.

Atribui-se na umbanda grande importância à determinação dos espíritos patronos de cada indivíduo. Todo o mundo se interessa em saber quem é seu *dono de cabeça*. Mas os vínculos entre os *orixás*²⁴ e a pessoa sob sua guarda parecem aí ser considerados menos estreitos que no candomblé: o médium umbandista não se limita, como a *iaô*, a *receber* apenas os seus próprios *santos*. E pode-se ter outros *guias* além dos *orixás* e *caboclos*.

a *Omolu* um status mais elevado: consideram-no o dirigente da *linha das almas* e um espírito em transição “a caminho de Aruanda”). *Exu*, além de ser humanizado/diabolizado, sofreu uma grande multiplicação: seu nome tornou-se o de uma categoria de “espíritos inferiores” tão vasta que preenche um dos hemisférios do mundo espiritual dos umbandistas. Há também muitos nomes, as *entidades* femininas, que fazem par com os *exus*. Os personativos de quase todas (com poucas exceções, como *Maria Padilha* e *Maria Olalha*) associam epicleses a um teônimo quimbundo que de *bombonjira* passou a *pomba-gira*: estão, dentre as mais conhecidas, a *pomba-gira das almas*, a *do lodo*, a *dos sete maridos*, a *dos rios*, a *dos molambos*. Seriam almas de prostitutas ou cafetinas falecidas. Veja-se, a propósito, José Ribeiro, *Eu, Maria Padilha*, Rio de Janeiro,

²³ Ou seja, permitem sua incorporação.

²⁴ As pessoas muito sentimentais e lacrimosas consideram-se, na umbanda, *filhas de Oxum*, a senhora das cascatas; os que manifestam inteligência viva e gosto pelos estudos filiam-se a *Xangô*, o sábio São Jerônimo; alegres, infantis, um tanto irresponsáveis, dizem-se os que têm a proteção dos *Beije* (ou *Ibeji*, os gêmeos divinos, identificados com Cosme e Damião); pudicos, sensíveis e reservados seriam os que *Iemanjá* protege (assimilada a Maria, esta antiga *Magna Mater* ioruba tornou-se na umbanda uma Virgem recatada, sempre bonançosa); lerdos, caladões, esquisitos e solitários seriam os pupilos da velha *Nanã*. Estima-se que *Iansã* dota suas protegidas de muita sensualidade. O *filho de Omolu* é geralmente considerado uma pessoa soturna, com gosto pelo macabro. Os umbandistas admitem que uma pessoa pode mudar de *dono de cabeça* no curso da vida, de uma forma espontânea ou dirigida: num dos *gongás* que estudei por mais tempo, uma *filha de Iansã* foi transferida por seu pai-de-santo para a tutela de *Omolu*, como recurso para salvá-lo de um câncer que já lhe tinha consumido um seio. O mesmo *Baba* providenciou a entrega da cabeça de um *filho de Omolu* a *Xangô*, argumentando que este último vem a ser um guia mais elevado.

Na umbanda, os *pretos-velhos* e os *caboclos* são *espíritos de luz* ainda mais populares que os *orixás*, embora considerados hierarquicamente inferiores a estes.²⁵ Há também uma classe muito variada de espíritos que formam a “falange” dos *orientais*, de crescente prestígio. Destacam-se entre estes os que se apresentam como *hindus* e *ciganos*. Já a *Falange das Crianças* corresponde a uma reinterpretação das figuras dos *erês* do candomblé: espíritos semidivinos caracterizados como infantis.²⁶

Em diversos *gongás*, mas principalmente em tendas de umbanda branca, apresentam-se ainda *entidades* que se identificam com *espíritos iluminados* de muito prestígio em centros kardecistas (*André Luiz*, por exemplo). Costumam fazer pequenas pregações, ou manifestar-se de maneira silenciosa, através de médiuns que *psicografam* suas mensagens.

Estruturas rituais: o sinal do despacho

Apesar de todas as variações e contrastes, é possível reconhecer estruturas rituais elementares que informam o discurso dramático da umbanda. Justifica-se a construção de esquemas onde suas características básicas sejam postas em destaque, com vistas à identificação de paradigmas articulados num sistema ritual. Para isso, não se requer um inventário exaustivo: o exame de um *corpus* mínimo já permite esboçar a gramática de um código simbólico. Vou adiante reportar-me aos tipos de ofício religioso que documentei na umbanda candanga, tentando identificar um mo-

²⁵ Os *pretos-velhos* correspondem ao estereótipo romântico do *bom crioulo*, do *Pai João*. Assim como os *caboclos* conversam entre si em supostas línguas indígenas, os *cacurucaí* usam um patuá semelhante a um *pidgin* luso-africano. O predicado essencial que os umbandistas lhes atribuem é a ciência mágica, em que seriam doutores consumados: muitos *pretos-velhos* se identificam como antigos chefes de terreiros. Têm uma postura característica: apresentam-se encurvados, vacilantes, incapazes de manter-se de pé por muito tempo: não dispensam um tamborete. Os *caboclos* geralmente são exemplares perfeitos do “*bon sauvage*”, cheios das virtudes alencarianas. Esses *espíritos de índios* geralmente atendem os fiéis de pé, numa pose altaneira, às vezes caminhando de um lado para o outro, com a cabeça erguida e o peito estufado. Mostram sempre uma atitude galharda. No panteão umbandista, classificam-se também como *caboclos* entidades que representam idealizações de tipos regionais brasileiros, ou de grupos de trabalho muito prestigiados na tradição popular: é o caso dos *baianos*, por um lado, e, por outro, dos *boiadeiros* e *marujos*.

²⁶ Muitos umbandistas chamam também de *erês* as *crianças* do seu culto. Elas são invocadas em sessões especiais, ou senão em sua festa, que muitos *gongás* celebram no dia 27 de setembro, consagrado aos santos Cosme e Damião — na umbanda chamados de *Beije*, *Beijinho* ou *Beijada* (este nome também se aplica a toda a *falange* por eles presidida).

delo básico, correspondente ao ordinário da liturgia regular mais simples. Procederei por abstração, de modo que os elementos invariantes se destaquem como estruturas da *célula* ritual. Uma indicação preciosa se encontra no primeiro ato dessa liturgia: ele aponta para a configuração simbólica do espaço ritual.

O início de uma sessão de umbanda comum envolve a execução de um rito propiciatório dirigido a *Exu*. A forma mais simples desse rito, geralmente conhecido pelos nomes de *despacho de abertura*, ou só *despacho* (e ainda *padê*, ou *padê de Exu*, nos terreiros de umbanda *cruzada* com candomblé) resume-se a um gesto com qualquer coisa de oferenda, mas com um sentido aversivo: um pouco de água, num copo, é transportado (por um *cambono*) e lançado na rua, às vezes em seguida a uma breve prece.²⁷ Este rito pode enriquecer-se de muitos outros elementos. Tem maior complexidade nos terreiros “cruzados”, onde envolve sacrifícios e cânticos especiais, pelo menos quando se realiza uma *gira de Exu* — a quem se pede, então, “para abrir o terreiro e fechar a rua”.²⁸ Na verdade, o “despacho” constitui o termo de uma seqüência de ritos preliminares. Para compreendê-lo melhor, há que pensar mais detidamente no desenho ritual do espaço, do campo religioso umbandista.

Sagrado e profano, umbanda e quimbanda

Em geral, um templo umbandista compreende um precinto e um recinto. Este, por sua vez, se divide em duas áreas de algum modo demarcadas — por exemplo, por um murinho de mais ou menos um metro de altura, onde aberturas laterais (quase sempre com portinholas, para melhor controle do fluxo dos fiéis) intercomunicam os espaços assim configurados. Na área mais interior do recinto, que vou chamar de fano²⁹, ficam os médiuns, os oficiantes do culto; a assistência ocupa a outra, distribuindo-se (como o fazem os médiuns no seu campo, no início da função) de

²⁷ O copo com água também pode ser apenas depositado junto ao *assento* de *Exu*, à entrada do *gongá*.

²⁸ A fórmula é invertida no encerramento dos trabalhos.

²⁹ É o lugar sagrado por excelência, onde ocorre a manifestação das *entidades do além*. A velha palavra *fano* tem o significado de templo, e até por sua etimologia se relaciona com a idéia de manifestação, aparição. Não faz parte do vocabulário umbandista.

forma ordenada: homens à direita, mulheres à esquerda. No limite posterior do fano propriamente dito (ou seja, da área ocupada pelos médiuns durante o ofício), fica pelo menos um altar (muitas vezes são três, o do meio ladeado por uma “pedreira de *Xangô*”, com uma “fonte de *Oxum*”, e por um “peji dos *pretos-velhos*”; os laterais ficam ambos a-rés-do-chão). Geralmente, há portas que comunicam o espaço do fano com outros, mais interiores e reservados: um vestiário dos médiuns, cômodos onde ficam guardados instrumentos de culto etc. (num terreiro *cruzado*, deve haver também uma *camarinha*³⁰ e uma cozinha sagrada, onde se preparam certos oblatos). No limite extremo do precinto, costumam haver dois pequenos santuários, a *Casa de Exu* e a *Casa das Almas*, que idealmente devem flanquear a entrada: quem penetra no terreno onde se situa o templo tem de passar entre eles. O limite oposto (da mesma área) é, evidentemente, a porta de acesso ao recinto (em geral chamado de *tenda* ou *barracão*). No interior do recinto, essa porta principal se acha, às vezes, ladeada por nichos mínimos (tipo casinhas)³¹ dedicados igualmente a *Exu* e às *almas*.³² Assim, o ingresso num terreiro de umbanda geralmente implica no percurso de uma “faixa de transição” que liga o espaço sagrado ao profano através de um discurso simbólico.

A casa e a rua, o sagrado e o profano

Exu é o homem da rua. As *pombas-giras* (*exus* femininos) se apresentam como meretrizes, ou seja, *mulheres da rua*. *Exus* e *pombas-giras* freqüentam, principalmente, as encruzilhadas, onde podem “abrir e fechar caminhos”; aí se reúnem também as *almas penadas*. Há, pois, uma relação metafórica entre a rua e o domínio dos espíritos errantes, violentos, perturbadores, impuros, descontrolados — a quimbanda. A umban-

³⁰ Peça em que se realizam ritos iniciáticos: aí os neófitos observam um breve período de clausura.

³¹ Ou por imagens de espíritos da quimbanda: com mais freqüência, encontra-se junto a esse limiar só um *assento* de *Exu*. Bem antes do início da sessão, um cambono deve acender velas (e, às vezes, renovar a água dos vasos votivos) nos *assentos* de *Exu* e das *almas*. Há casos em que, embora falem os *assentos*, as velas são acesas onde eles *estariam*. Em terreiros *traçados* (com mistura de candomblé), nas *giras* de *Exu*, é obrigatória a realização de sacrifícios prévios, cujas vítimas (galos e galinhas) são dedicadas na *casa de Exu*, em seus *assentos*.

³² A propósito, veja-se Horst H. Figger, *Umbanda: religião, magia e possessão*, Teresópolis, Jaguary Editores, 1983; cf. Maria Helena Concone, op. cit.

da, por oposição, figura um espaço doméstico: corresponde a espíritos com quem se estabelece relações de parentesco simbólico (são pais, mães, padrinhos, madrinhas, irmãos do além). Eles sugerem pureza, confiabilidade, calma, afetos ordenados.

Contraposto à rua (= quimbanda), todo o terreno do *gongá* é sagrado (é umbanda); mas o espaço do precinto, onde se entra passando pelas casas *de Exu* e *das almas* (marcos da morte e do inferno), simboliza a quimbanda — se contraposto ao recinto, ao templo propriamente dito. Esta ambigüidade caracteriza a área do precinto como uma faixa liminar: o ingresso num *centro* onde existe essa divisão já tem qualquer coisa de rito de passagem. Se comparados com os *exus da rua*, os que guardam o terreiro são superiores, mais iluminados (*batizados*, como também se diz; os outros são *pagãos*). Têm ainda a característica de espíritos violentos, mas exercem, em face dos *de fora*, uma violência legítima: comparam-se a policiais. O *despacho* se endereça a esses *exus* superiores, *batizados*. O ato de lançar fora (ou depositar no limite do terreiro) uma porção de água constitui um gesto de demarcação simbólica, de reafirmação da fronteira que separa o domínio sagrado das *trevas exteriores*.

A simbólica da divisão espacial num centro de umbanda reitera, muitas vezes, a mesma oposição, a princípio traçada entre *sagrado* e *profano*, mas a que se superpõe uma outra, segundo uma analogia com o *weltbild* espiritual: o sagrado está para o profano assim como a umbanda cósmica está para a quimbanda do além. E pode-se ainda acrescentar, na mesma perspectiva ideológica: assim como o culto dos umbandistas terrenos está para o dos quimbandeiros.

Do mesmo jeito que o templo todo se opõe à rua, o recinto se define em face do precinto³³; já no recinto, o espaço da celebração se destaca do lugar da assistência (que é o “profano” mais imediato). Pode-se ir mais longe: quando o *Babá* corre a cortina à frente do altar, logo antes de uma *gira de Exu*, é a área velada que corresponde à umbanda: a quimbanda avançou para o fano. Ora, o véu divisor já se vê que tem

³³ Em centros de umbanda mais *puros, brancos*, os *exus* não podem baixar no interior do templo, mas apenas na área que chamo de “precinto”.

eficácia também nas almas dos médiuns: no que o *diretor do centro* encobre as imagens dos iluminados, os *aparelhos* predispõem-se à ocupação pelos espíritos das trevas, “fazem lugar” para eles no seu íntimo. Cabe, pois, estender a analogia ao *espaço* psíquico interior, ao microcosmo individual.

Posições, oposições

Ainda tem outro corte a divisão espacial referida. No recinto de um templo umbandista, tanto os médiuns quanto a assistência se distribuem, nas áreas que cada grupo ocupa, de uma forma ordenada: mulheres à esquerda, homens à direita. Caracteriza-se, assim, a vigência simbólica da oposição *direita x esquerda*, com um paralelo imediatamente dado no contraste de *masculino e feminino*. Ora, os umbandistas traduzem a oposição entre umbanda e quimbanda em termos que se referem a dois *eixos* topológicos: em termos de alto x baixo e de direita x esquerda: dizem sempre que a umbanda corresponde ao astral *superior* e a quimbanda ao *inferior*, mas falam ainda que os *exus* e os quimbandeiros em geral são *a esquerda*, assim como a umbanda, a linha do bem, é a direita. Depreende-se com clareza a equivalência: alto, baixo; direita, esquerda; masculino, feminino; umbanda, quimbanda.³⁴

O despacho e a corrente: demarcações

Volto agora ao *despacho*. Como eu dizia, ele corresponde ao termo de uma série de ritos preliminares. O próprio ingresso no *terreiro* pode ser entendido como um rito preliminar: os devotos não se esquecem de saudar as *entidades* que guardam o lugar sagrado (na *Casa de Exu*, na *Casa das Almas*), enquanto atravessam o recinto rumo à *tenda* propriamente dita. Quase sempre, os médiuns dirigem-se primeiro ao vestiário, onde

³⁴ Pode surpreender a associação entre *mulher* e quimbanda. Mas os *filhos de fé* acreditam na superioridade masculina. Meus informantes alegavam, em defesa dessa tese, que o homem é *o cabeça* em todo lar; e que “isso vem da natureza”, pois o macho “sempre fica por cima” (na posição de coito estimada *normal*). O mênstruo também afeta a mulher com impureza: uma médium menstruada está impedida de receber *espíritos de luz*, mas não os da quimbanda. Segundo me explicou uma informante, “é de sangue mesmo que *Exu* gosta”. Nessa perspectiva, a mulher é *naturalmente* mais impura e *crua* que o homem: é *mais* quimbanda.

põem o uniforme apropriado para a função, ou pelo menos colocam (se já chegam com roupas adequadas, ou se não há rigorosa exigência de uma indumentária especial) os colares sagrados chamados *guias*; depois, saúdam os altares e os *irmãos* mais graduados; feito isso, distribuem-se de acordo com a ordem hierárquica, obedecendo também à regra de posicionamento segundo o sexo. Os *cambonos* e os dirigentes realizam, em seguida, a defumação do *gongá*, cujo espaço por vezes também purificam com a aspersão de água consagrada. Mas a sessão só começa de fato depois do *despacho*.

O verdadeiro início dos trabalhos é uma oração pronunciada pelo *abá*, que se dirige a Deus e aos espíritos de luz em geral, destacando os patronos da casa. Terminada a prece, ele pode fazer uma pequena homilia.

Concluindo esse intróito, tem lugar a *corrente*. Trata-se de um rito profilático realizado em benefício da assistência, dos fiéis e dos necessitados em geral (inclusive pessoas ausentes cujos nomes são entregues escritos aos *cambonos*, e lidos antes da operação). Resume-se o rito numa espécie de conjuro/esconjuro, feito através de uma prece, e de cânticos especiais: a força dos carmes (e, muitas vezes, o estímulo mágico da explosão de um pequeno punhado de pólvora) compele a manifestar-se, e em seguida a apartar-se, os *obsessores*, ou seja, os *espíritos ignorantes* que, por suposto, estiverem acompanhando os beneficiários do rito. Esses espíritos se manifestam em médiuns que, para tanto, se preparam dando-se as mãos. Os *aparelhos* vêm-se logo sacudidos por convulsões, gemem e urram de forma dolorosa. O diretor dos trabalhos pronuncia, então, uma reza apropriada para aliviar (dando-lhes “um pouco de luz”) as “almas infelizes” — e em seguida as expulsa. O comando da expulsão pode também ser reforçado com a ajuda simbólica da pólvora. É fácil ver que este rito estabelece um confronto agônico, positivamente resolvido, entre a umbanda e a quimbanda.

Os atos centrais do drama ritual

Depois da *corrente*, têm lugar as invocações, de extensão e complexidade variáveis: podem incluir cânticos, toques de atabaque e orações, ou apenas cânticos; podem dirigir-se, de forma sucessiva, a diversas classes

de *entidades*, ou apenas a uma determinada. A invocação resulta na manifestação dos espíritos chamados, que é viabilizada pelos médiuns e, quando nada em seu início, costuma evidenciar-se através de discursos cinéticos mais ou menos complexos, ou seja, através de danças (com grau variável de elaboração, em maior ou menor duração) ou através de enunciados gestuais mínimos (pequenas *claves* coreográficas). A *manifestação* inclui, pois, uma série de falas corporais que visibilizam o transe, e correspondem a semas da identidade do espírito em questão. Pode incluir ainda a produção de signos gráficos (os *pontos riscados*) igualmente identificadores dos espíritos.

Dá-se, depois disso, o episódio nuclear de uma sessão ordinária de umbanda: o atendimento aos fiéis pelas *entidades*. Os *camponos* franqueiam, para tanto, o acesso ao fano, a que os consulentes se dirigem, tirando primeiro os sapatos.

O início da *consulta* é uma saudação a que o *espírito* responde com uma fórmula de bênção. Em geral, a *entidade* toma a iniciativa de indagar se o consulente *está formoso* (está bem). A resposta afirmativa é rara: a fórmula referida constitui uma espécie de invitation à queixa, que o interessado logo expõe: quem frequenta os centros de umbanda, na imensa maioria dos casos, vai à procura de remédio para alguma aflição.³⁵ Segue-se à queixa do consulente um *passe*, técnica terapêutica e rito de purificação característico da umbanda, em cuja execução o médium *incorporado* (o *guia*) faz gestos que sugerem a retirada de impure-

³⁵ Representam as exceções comuns, pessoas curiosas, ou muito devotas dos *guias* (o correspondente umbandista dos *carolas*); mas a frequência a *terreiros* ou *tendas* “por pura curiosidade” deve ser insólita; e a devoção tem como fundamento a certeza de uma ajuda considerada sempre necessária. Embora eu tornasse claro que o desejo de conhecer a umbanda era o motivo da minha ida aos *centros*, o simples fato de frequentá-los com assiduidade tornava-me, aos olhos de todos, um *filho de fé*; e os *guias* tratavam-me como um paciente, ainda que eu não fizesse queixas. O fato de eu não me queixar apenas me caracterizava como um atribulado tímido. Como a minha tagarelice de perguntador desmentisse a timidez, passei a ser considerado uma alma muito aflita, mas incerta quanto a sua própria aflição. Isso me punha confuso, pois no referido meio também me achavam jovial. Descobri depois que este último traço, a juízo de meus amigos umbandistas, era um indicador da minha imaturidade. O meu declarado interesse em conhecer bem a umbanda interpretava-se aí como carência de ensinamento religioso: muitos o relacionavam com o meu *karma*, isto é, suspeitavam de que eu trazia, de uma existência anterior, um monte de pecados mal purgados e uma mediunidade não desenvolvida. Ora, no sistema umbandista, a mediunidade, enquanto não se “desenvolve”, constitui um problema, e até mais: uma fonte de inúmeros problemas. Assim, o papel de paciente me foi aos poucos ensinado nos *gongás* onde pesquisei.

zas aderidas ao corpo do paciente, que, ao mesmo tempo, defuma com as baforadas de um charuto ou cachimbo.³⁶ Em geral, o processo descrito tem um efeito calmante; mas não é nada incomum que leve o paciente ao transe.

Findo o *passe*, a consulta pode ser reiniciada ou encerrada, conforme o caso. O prosseguimento implica num exame mais profundo da *situação espiritual* do paciente. Isso pode ser feito de diversos modos. Por exemplo: a *entidade* põe as mãos sobre a cabeça da pessoa a seus cuidados e, cerrando os olhos, “estuda suas vibrações”. Pode ainda o espírito *ler*, num copo d’água trazido por um *cambono*, o espectro das aflições de quem o consulta. Seguem-se um diagnóstico e as prescrições do *guia*. Com frequência, o *guia* acha necessário um *descarrego* imediato, e logo o promove: convoca médiuns auxiliares e os alinha com as mãos nos ombros uns dos outros, o primeiro a tocar na espádua do paciente; a *entidade* faz então uma prece, depois ateia fogo em um pouco de pólvora; com isso, os médiuns auxiliares entram em transe, passando a encarnar os *obsessores* da pessoa assim *descarregada*, a qual vai, ato contínuo, conversar com os *espíritos* de que sofre a perseguição, sendo nisso ajudada pelo *guia*, seu agente, e por um *cambono* (que funciona como *tradutor* em toda a consulta).

Outras operações mágicas podem ser realizadas pelo *guia* em benefício de seu paciente, ainda no espaço da consulta; mas em geral ele então só prescreve a *mironga*.³⁷ Em *centros* maiores, a receita é anotada por um acólito e entregue ao fiel, que, em seguida, volta ao seu lugar na assistência, após uma última troca de saudações com o benfeitor.

Concluindo o episódio da consulta, entoam-se cantos especiais para a despedida dos *guias* que então se *desincorporam* dos médiuns. Estes, em seguida, fazem preces e saúdam o altar, pedindo aos *espíritos de luz* que purifiquem sua *aura*, para que não sofram contágio dos miasmas dos sofredores de quem os *guias* trataram usando-lhes o *aparelho* (o corpo). A purificação dos médiuns auxiliares (mais expostos, ao contágio dos *sofredores*) é feita através de passes especiais ministrados pelas *entidades* maiores da Casa, que são as últimas a despedir-se. A

³⁶ Há espíritos que usam cigarros de filtro: as pombas-giras e ciganas, por exemplo.

³⁷ Ou feitiço: a medida mágica indicada para a solução do caso.

sessão é encerrada com orações e cânticos adequados. As derradeiras solicitam o beneplácito dos *espíritos* para *fechar o centro* e abrir os caminhos de volta ao cotidiano.

Em muitos terreiros de umbanda, o ofício religioso mais comum tem uma forma de sessão dupla: até a meia-noite, trabalha-se com *espíritos da direita*; da meia-noite em diante, com os da *esquerda*. Na hora zero, a sessão acaba e recomeça — de acordo com os mesmos trâmites, adequados ao domínio espiritual então adicionado. O “rito preliminar” do recomeço é o cerrar da cortina diante do altar, ocultando os santos.³⁸ O cânon dessa liturgia costuma variar conforme os *guias* invocados: por

³⁸ Em diversos *centros*, em vez da segunda metade desse (*duplo*) ofício ordinário, há uma sessão especial de quimbanda, ou *gira de Exu*, que se realiza às sextas-feiras. As *giras de Exu* destacam-se como as de maior movimento; mas também, neste caso, o grau da animação varia muito. Há centros em que as *entidades da esquerda* são policiadas com rigor para que não se comportem de forma inconveniente, não digam palavrões nem façam gestos de mau gosto. Aí nunca lhes servem bebidas, nem lhes permitem dançar; sequer são toleradas suas roupas espalhafatosas. No máximo, esses *exus família* lançam, de vez em quando, olhares sinistros à assistência, e soltam alguma risada extravagante, ou rosnam a meio-tom. Nesse caso, as *pombas-giras* também são mais *finas*: têm ar de puta respeitosa. Em compensação, há terreiros onde as *sessões de quimbanda* são realmente espetaculares. Nesses centros, já o transe da chegada dos *exus* tem um impacto considerável: o corpo do médium é sacudido por fortes convulsões, depois se enrijece um pouco, num efeito dramático: o possesso fica meio encurvado, com as pernas abertas, os ombros alteados e as mãos em garra voltadas para trás. Uma gargalhada medonha anuncia que o diabo acabou de instalar-se no *aparelho*, que perde aos poucos a rigidez, e logo desenvolve gestos largos. O rosto do *cavala de Exu* se contrai, a princípio, em *ricтус* estranho, com um brilho feroz nos olhos arregalados; fixa, depois, a máscara que identifica a *entidade*, o tipo demoníaco tornando presente. Para mostrar que são *batizados*, esses tenebrosos espíritos saúdam primeiro a Deus, mas com uma fórmula evasiva, uma espécie de *eufemismo* de capetas - *salve quem pode mais!* Depois, cumprimentam os humanos, às vezes de forma pouco cerimoniosa: é quando chamam todo o mundo de *filho da puta*. Assim que os *exus* se manifestam, os *camponos* acorrem com a cachaça, que eles às vezes consomem em quantidades inacreditáveis. Mas algumas *pombas-giras* preferem tomar uma champanha barata. Essas *quimbandeiras* se comportam de acordo com o estereótipo da prostituta debochada, com rebolados de vedete, ares provocantes, num estilo kitsch-sacana que varia desde o modelo *perua* ao tipo *piranha braba*. Não hesitam em falar todo gênero de pornéias. *Camponos*, *zeladores*, pessoas dotadas de autoridade no *centro*, às vezes as vigiam um pouco, para que não comprometam demais as (os) médiuns. Os *exus* gostam de vestir-se com capas pretas, às vezes cobrindo a cabeça com toucas vermelhas ornadas de chifrinhos de pano. O vermelho e o negro prevalecem também no figurino das *pombas-giras*, que freqüentemente usam maquiagem pesada, saias muito rodadas e coloridas, mantilhas, miçangas e piteiras. Certas médiuns mais devotas, antes de *receberem* suas *escoras*, cobrem as unhas de esmalte preto, pintam os lábios de roxo e colocam penduricalhos variados. Essas *diabas* representam sua lascívia com um requinte ingênuo de damas de cabaré de subúrbio. A quimbanda tem, nesses casos, um toque de inferninho um tanto carnavalesco. Dentre os dois modelos de *sessão de quimbanda* que descrevi, há todo um espectro de variantes intermediários. A mesma coisa pode-se dizer quanto às máscaras das *entidades da esquerda*: conheci *pombas-giras* alegremente maliciosas, porém discretas, e *exus* elegantes do tipo *malandro antigo*, muito simpáticos.

vezes, há dias certos na semana para a “gira de *caboclo*” e para a dos *pretos-velhos* (os espíritos chamados com maior frequência), assim como datas periodicamente estabelecidas para o culto dos *orientais* etc.³⁹

Cerimônias externas

As festas mais espetaculares da umbanda são as que se realizam fora dos *terreiros*. Consistem nas oferendas pomposas aos *orixás*, em locais a eles consagrados, em datas fixas, ao som dos cânticos que os *filhos de fé* entoam e dos tambores sagrados cujo som atrai os seres do além. Na maioria dos casos, os fastos da umbanda se regem pelo calendário católico.⁴⁰ Em lugares sagrados fora dos templos, é costume realizar ainda oferendas comuns, não-festivas, sem data predeterminada.⁴¹ Certas cerimônias religiosas podem realizar-se em sítios profanos⁴², como é o caso dos *descarregos* e *limpezas* que têm por finalidade exorcizarem *espíritos* *sofredores* cuja presença lhes sejam atribuídos o *ambiente negativo* por suposto verificado em um local qualquer. O *descarrego* se faz por indicação de uma *entidade*, e pode realizar-se tanto no próprio *gongá* quanto no domicílio do beneficiário (em casos de maior complicação). O rito de *descarrego* mais simples consiste em *sacudir com folhas* o paciente,

³⁹ Em todo o caso, nada proíbe a aparição de um *preto-velho* nas *giras de caboclo*, ou vice-versa, e assim por diante.

⁴⁰ A mais conhecida das cerimônias festivas umbandistas realizadas em área pública é a do *Presente de Iemanjá*, festa celebrada no primeiro dia de cada ano. Em Brasília, propicia-se então a Rainha dos Mares depositando flores, perfumes, sabonetes, produtos de beleza e bijuterias nas águas do lago Paranoá, em cujas margens os fiéis dançam e cantam; os médiuns que sofrem as *irradiações* da santa, ou encarnam espíritos de sua falange, bebem ritualmente um pouco de champanha. Alguns umbandistas associam *Nanã* ao festejo, pois consideram-na a verdadeira dona dos lagos. No dia de São Sebastião (20 de janeiro), os *filhos de fé* candangos festejam *Oxóssi*, com ritos que alguns *canzuás* celebram em bosques da cidade. O 23 de abril está consagrado pelos umbandistas a S. Jorge/Ogum, muito cultuado no DF.

⁴¹ Nas *matas* (em hortos e parques, ou nas veredas do cerrado), são propiciados os *caboclos* e *Oxóssi*; nas cachoeiras, recebem presentes tanto *Xangô* (no alto) como *Oxum* e *Iansã* (na bacia onde tomba a cascata); em qualquer fonte, ou até mesmo no lago, depositam-se oblatos para *Iemanjá*, *Oxum* e *Nanã*, assim como para os incontáveis *Marujos*, *Janaínas*, *Ondinas* e *Sereias* que integram a mitologia da umbanda. *Omolu*, com a tenebrosa corte das almas penadas, acolhe dádivas e pedidos nos cemitérios; *exus* e *pombas-giras* recebem *agrados* nas encruzilhadas.

⁴² Contam-se muitas histórias sobre médiuns que são tomados pelas *entidades* em sua casa, no trabalho ou até mesmo na rua. Embora isso pareça ocorrer com certa frequência, é considerado *anormal*, sintoma de perturbação nos meios onde o *aparelho* vive.

que fica de pé, descalço, sobre um pano branco, enquanto um médium graduado o golpeia de leve no peito, nas costas e nas pernas, com um ramo de planta consagrada, estimada própria para *limpeza* da *aura*; enquanto faz isso, o médium reza. Por vezes, o autor desse *sacudimento* acusa tonturas, arrepios, dores de cabeça — sinais de que a *carga* (de *irradiações*, *influências negativas* ou *miasmas* aderidos ao paciente) estava *muito forte*.⁴³

Funções especiais

Há certas funções religiosas que se desenvolvem com grande regularidade, mas extrapolam os limites do ordinário da liturgia comum (no âmbito das “sessões” propriamente ditas): é o caso da *função de consulta* e da *função de cura*. Pelo que observei, há dois tipos de *função de consulta*: (1) aquela em que o oficiante (um *babá*, ou um médium muito graduado), *em pessoa* (não alterado pelo transe) atende um consulente, aplicando procedimentos divinatórios para diagnosticar e aconselhar;⁴⁴ (2) aquela em que um médium entra em transe fora do *continuum* de um ofício litúrgico de caráter coletivo, em seguida a uma breve oração, e o *espírito* assim *incorporado* atende a sua clientela em colóquio reservado.⁴⁵ O recurso a processos divinatórios é também de regra neste caso.

⁴³ Dá-se ainda outra forma de *descarrego*, no contexto da sessão ordinária de liturgia comum, durante o atendimento a uma pessoa estimada carente de purificação. Compreende um *passe* demorado que o *espírito* benfeitor arremata desenhando no chão um *ponto riscado*, no centro do qual faz pisar o expurgando, descalço. Uma linha que parte de pouco além desse ponto é coberta de pólvora; em seguida, alguns médiuns são colocados em fila, com as mãos nos ombros uns dos outros, o primeiro a tocar na espádua do paciente; o *espírito* operador atea fogo à pólvora e, ato contínuo, os médiuns auxiliares entram em transe, possuídos, segundo se presume, pelos *exus* que acompanhavam o expurgado. Há um tipo de *descarrego* mais complicado, em uso nos terreiros *traçados*, que requer a celebração de sacrifícios (dirigidos a *Exu* e ou *Omolu*). Não só as vítimas, antes de imoladas, como também punhados de pipocas, farofa de azeite, bifes de fígado, velas coloridas, novelos de linha, charutos etc. são passados no corpo do paciente, que se mantém de pé sobre panos brancos, roxos e negros; traça-se em redor do expurgando um duplo semicírculo de álcool e pólvora, com extremidades a prolongar-se em setas dirigidas para a rua - e, findo o sacrifício, atea-se fogo ao desenho. Os oblatos, tudo quanto se pôs em contato com o corpo do paciente (e até mesmo as roupas que ele usou na circunstância), são levados pelos *camponos* para um ponto previamente indicado pela entidade, ponto este onde se faz seu *despacho*.

⁴⁴ O jogo dos búzios, a cartomancia, a *leitura* no copo com água consagrada etc.

⁴⁵ Portanto, sem que os tambores e ou os cânticos da comunidade tenham invocado seu guia e propiciado sua aparição num momento certo de um ofício (*ordinário* ou *festivo*) celebrado numa assembléia de *filhos de fé*.

A *função (especial) de cura* inicia-se com o transe do médium, em momento desligado de contexto de uma liturgia pública ordinária. Quase sempre pode ser presenciada por pessoas estranhas ao ato (a consulta tem caráter confidencial). Norteia-se por uma intenção profilática (no caso do *fechamento de corpo*) ou terapêutica; compreende uma operação real ou simbólica. No primeiro caso, empregam-se técnicas cirúrgicas primitivas; no segundo, a simulação de uma cirurgia. Consulta e cura também têm lugar em sessões ordinárias de liturgia comum; ocorrem fora desse contexto apenas quando, no *centro* ou *terreiro*, surgem espíritos especializados nessas atividades.

Resta ainda falar de sessões que se realizam no interior dos centros de umbanda, mas são reservadas, não abertas ao público: trata-se das *sessões de desenvolvimento*. Nelas, os candidatos a médium e os novatos aprendem os *pontos*, as danças, a liturgia, e ensaiam o próprio transe.

Tipologia litúrgica: resumo

Vou agora resumir em poucas linhas esses bosquejos sobre a liturgia umbandista. Nos *centros*, *tendas*, *gongás*, *canzuás* ou *terreiros*, como são chamados os templos de umbanda, realizam-se sessões ordinárias, muitas vezes quotidianas, ou quase: alguns só *descansam* no fim da semana, outros apenas nos domingos. Essas sessões podem ser mais ou menos complexas, dedicar-se a muitas, ou a algumas das *falanges*, repartir-se, conforme as categorias de espíritos cultuados, por *linhas* a que se devotam com periodicidade maior ou menor. Em geral, contemplam tanto os espíritos da *direita* quanto os da *esquerda*, dividindo-se em dois períodos, iniciado o último à meia-noite. Além das ordinárias, existem as *sessões de desenvolvimento* e as de caráter festivo, celebradas, estas últimas, seja no próprio templo, seja fora dele, em área pública. Além dos ritos que se perfazem em uma sessão tipo assembléia, existem outros que seguem um cânon litúrgico menos complexo e promovem o atendimento ao público de forma *parcelada*, em condições de maior reserva: é o caso das que chamei de *função especial de consulta* e *função especial de cura*.

A sessão ordinária: análise de sua estrutura ritual

Volto à sessão comum. Primeiro, irei retrazar, de forma esquemática, a seqüência dos *episódios* que ela compreende. Eles correspondem a momentos que se sucedem numa determinada ordem (a qual, por sua vez, gera variantes e possibilita um certo número de arranjos sintáticos). Cada um de tais *momentos* compreende um conjunto de atos que se dirigem num mesmo sentido, convergem formando uma combinação de desempenhos. Eles podem, portanto, ser referidos a paradigmas que se definem a partir do *télos* de cada qual.

Não vou reproduzir uma série efetivamente dada de procedimentos rituais (um evento), nem uma prescrição canônica segundo a qual, por convenção das autoridades religiosas, devam realizar-se os ritos de uma sessão de umbanda (uma norma). Os paradigmas abordados encerram virtualidades de que nem todas se atualizam: encerram elementos variáveis e constantes. Representam padrões tradicionais que se aplicam à produção de episódios concretos de um ofício religioso umbandista, do ordinário dessa liturgia. Mas um ofício *real*, como evento, envolve ainda desempenhos não codificados dessa maneira, ou seja, procederes que atendem a uma circunstância ou se elaboram por meio de improviso. A sua estrutura se acha definida pela ordem predeterminada da sucessão dos *episódios* rituais e pela configuração paradigmática deles. Vou designar cada momento com um rótulo breve, uma indicação sumária dos tipos de desempenhos que compreende. Por vezes, será necessário fazer referência a uma articulação de funções, pois algumas se correlacionam de forma muito direta: operam, ou podem verificar-se, de modo simultâneo.⁴⁶

Chamo de *ritos preliminares* todos aqueles procedimentos simbólicos que se destinam a promover a passagem de um espaço e de um tempo profanos para um espaço e um tempo sagrados; ou de um espaço/tempo religiosamente qualificado para outro que lhe é oposto no mesmo

⁴⁶ Seja o caso, por exemplo, do rótulo *invocação/celebração*: os cantos de invocação celebram as entidades a que se dirigem; alguns se destinam especificamente a promover-lhes a chegada, enquanto que outros apenas se sucedem como louvores, saudações ao espírito já presente; mas o canto de louvor freqüente tem poder evocativo: a coincidência das funções muitas vezes se verifica. Numa sessão mais breve e simples, pode-se entoar apenas um cântico que invoca/celebra a entidade, a qual, em seguida, começará logo a *trabalhar*; nas sessões festivas, em geral, a celebração se prolonga muito.

plano. Chamo de *ritos pós-liminares* os que operam igual passagem em sentido inverso.

O *rito de abertura* envolve, no mínimo, uma declaração (cujo enunciado varia) de que o ofício está principiando; pode compreender uma seqüência de desempenhos de diversos atores (v. g. dos médiuns, que então saúdam os altares, os patronos, os líderes de sua comunidade), mas tem um protagonista, a saber, o *pai ou mãe-de-santo, babá, diretor, padrinho (madrinha), ganga, mestre, embanda, tata*, como quer que se chame o condutor dos trabalhos. Este pode, também, pronunciar uma homilia. Às vezes, há toques e ou cânticos especiais de abertura, ou até danças próprias do intróito. O simétrico do rito de abertura é o *rito de encerramento*.

O *rito inicial de purificação* é o que se chama, nos *terreiros* de umbanda, de *a corrente*: algo como um exorcismo prévio: objetiva a *limpeza* da assembléia. Tem como simétrico o rito final de purificação, cujo destinatário maior é o conjunto dos médiuns.

O esquema ritual de *invocação/celebração* compreende uma série de atos que se destinam a induzir a incorporação das *entidades* pelos médiuns e festejar os *espíritos* que assim se manifestem. O elemento da celebração tem ainda lugar após o momento da manifestação, compreendendo toques e ou cânticos, danças e saudações diversas. A *manifestação* é o conjunto de procedimentos simbólicos que tornam visível o transe e identificável a entidade de que se trata.

O esquema ritual simétrico da *invocação/celebração* é o da *despedida/celebração*: um conjunto de cânticos e preces destinado a agradecer a presença dos espíritos incorporados pelos médiuns e a induzir sua desincorporação. O simétrico da manifestação vem a ser a *retirada*, ou seja, o conjunto dos atos rituais relacionados com o transe que assinala o êxodo do espírito incorporado, o retorno do médium a sua identidade própria. Sucede-lhe uma celebração com sentido de despedida, última saudação aos espíritos que já se ausentaram.

Ocupa uma posição axial na série o episódio do *atendimento*, que não tem simétrico. O atendimento é realizado pelos *espíritos*, através dos médiuns, em benefício dos fiéis que então os consultam: dá-se através de colóquios em que vários *espíritos* dialogam com seus consulentes, defron-

tando-se uns e outros em encontros individuais: realizam-se, de modo simultâneo, tantos colóquios dessa natureza quanto o espaço permitir.

Assinalarei abaixo os *episódios* da liturgia focalizada, de forma a indicar correspondências que permitem a estruturação dos arranjos; os números indicam a ordem de sua seqüência, e os colchetes destacam unidades (segmentos) em que eles podem ser agrupados. Identificarei cada segmento com uma letra maiúscula. A letra precedida de asterisco indica que o segmento em apreço *inverte* outro, marcado com a mesma letra, mas sem asterisco.

A [1. Ritos Preliminares 2. Abertura 3. Purificação Inicial]

B [: 4. Invocação/Celebração 5. Manifestação 6. Celebração]

C [7. Atendimento]

* B [8. Despedida/Celebração 9. Retirada 10. Celebração]

* A [11. Purificação Final 12. Encerramento 13. Ritos Pós-liminares]

Vou agora designar cada episódio com uma letra minúscula, que será precedida de um asterisco quando se caracterizar um desses momentos como simétrico de um outro já assinalado. Cada letra minúscula corresponde, em progressão homóloga, ao número que, no esquema anterior, precede o rótulo do episódio.⁴⁷ Pode-se ler assim a seqüência: [a - b - c] - [d - e - f] - g - [*f - *e - *d] - [*c - *b - *a]⁴⁸. Fica evidente a *simetria bilateral* que ordena a série litúrgica onde se distribuem os episódios a partir de um eixo bem definido.

Em cerimônias concretas (eventos), diferentes arranjos sintáticos, que, de qualquer modo, correspondem a essa estrutura, são tornados possíveis pela repetição ou supressão de episódios. Pode-se obter uma representação mais simples da referida estrutura e dos arranjos correspondentes trabalhando com os grupos de episódios (segmentos) que foram assinalados e os rótulos convencionais que lhes apliquei. Eis a estrutura: A - B - C - *B - *A. Um arranjo correspondente a um ofício concreto pode ser: A - B - C - *B - A - C - *B - *A. Seria o caso de uma sessão em que fossem invocados, celebrados e incorporados *espíritos* de

⁴⁷ Ou seja: 1= a; 2= b; 3=c; 4=d; 5=e; 6=f; 7=g; 8=f*; 9=e*; 10=d*; 11=c*; 12 = b*; 13= a*.

⁴⁸ Os colchetes assinalam grupos de episódios.

distintas *falanges*, uma *falange* depois da outra: por exemplo, primeiro *caboclos*, que atenderiam os fiéis e seriam despedidos, depois *pretos-velhos* — que, por seu turno, atenderiam também os fiéis e seriam despedidos, dando lugar à seqüência final da liturgia.

Uma sessão pode ter o seguinte arranjo: A - B - C - *B - *A - A - B - C - *B - *A. É o que acontece quando, até meia-noite, se *trabalha* com as linhas da umbanda, e daí em diante com as da quimbanda. A estrutura do ordinário da liturgia comum serve de base a outras, festivas e especiais. A célula básica é sempre a mesma.

Festas e trabalhos

Há festas de umbanda que são grandes espetáculos, com música de atabaques e pontos cantados, dança entusiástica, procissões, êxtases coletivos, muita animação. Isto se verifica principalmente quando elas se realizam em espaço aberto: por exemplo, nas oferendas realizadas, em Brasília, à beira do lago Paranoá, na área da antiga Prainha, não há muito transformada em Praça de Iemanjá, com 18.000 metros quadrados.⁴⁹ Mas não só extramuros dos gongás, em área pública, como também no interior dos centros de umbanda, certas datas festivas são celebradas de forma jubilosa. Nos ofícios comuns, o ambiente dos templos umbandistas não chega a ser alegre. Nas *giras* comuns *de direita*, já o aspecto dos médiuns (com um uniforme que se parece muito com o dos enfermeiros) faz lembrar um hospital. Nos *gongás cruzados* e de umbanda mista, as *giras de Exu* têm um colorido forte, porém um tanto lúgubre. O clima é noturno.

Logo no começo de uma sessão de umbanda, na hora de *formar a corrente*, são cantadas litanias melancólicas, ou faz-se um silêncio pesado. A partir daí, começa a tensão a descarregar-se. Mas só no final é que todos se mostram realmente descontraídos. A passagem vivida pelos fiéis, no período de uma sessão, da ansiedade inicial a um estado de relaxamento, dá testemunho à eficácia da terapia umbandista. Os fiéis dizem que os espíritos vêm a terra *para trabalhar* no corpo dos médiuns⁵⁰. O *trabalho*

⁴⁹ Deu-se no dia primeiro de janeiro do ano de 1992 a inauguração de um monumento à Mãe d'Água, nesse local.

⁵⁰ Enquanto no candomblé, por exemplo, diz-se que os orixás e *encantados* vêm *brincar* nos terreiros.

terapêutico desenvolvido nos centros é uma luta contra a aflição. Pode tornar-se penoso, como sucede em qualquer agência de saúde.

Na umbanda, afirma-se que a prática da *caridade* (a prestação dos serviços mediúnicos em benefício do próximo) constitui a melhor defesa do sujeito: ele se expõe aos *miasmas*, porém faz jus a uma proteção especial dos *guias* (que se responsabilizam pela sua purificação) e ganha um crédito precioso para a *evolução espiritual*. Assim, a própria mediunidade pode caracterizar-se como um dom e uma aflição: um dote ambíguo que o portador controla cuidando de outros aflitos. Colhi vários depoimentos sobre o início da carreira de *filhos de umbanda*, e pude observar a recorrência de um tema: a descoberta da mediunidade dá-se quase sempre em meio a uma crise que afeta o sujeito, comprometendo-lhe o bem-estar. A isso tenho chamado, nos meus estudos sobre o assunto, *crise de conversão*: um elemento comum a inúmeros cultos que envolvem transe e possessão.⁵¹ A crise de conversão constitui um dado ideológico decisivo para a configuração do modelo da terapia umbandista.

A terapia umbandista

Uso aqui a palavra terapia com o pensamento na riqueza de seu étimo, que reúne as idéias de *serviço*, *culto* e *tratamento*. A umbanda compreende um culto, vê-se como um serviço (prestado aos necessitados), e constitui uma forma de etnomedicina. Para caracterizá-la enquanto etnomedicina, irei valer-me de um esquema concebido pelo antropólogo francês Jean Pouillon⁵². Ele notou que é possível distinguir, quanto a sua estrutura, diferentes modelos de ideologia (e prática) médica em vigor em domínios culturais diversos, segundo os modos como, em cada caso, se relacionam os seguintes elementos: (1) o papel de agente; (2) o papel de paciente; (3) o fator *doença* (ou *crise*, ou *distúrbio*). Esses elementos podem ser representados de modo esquemático, num quadro comparativo, como vértices de um triângulo virtual, cujos lados se *realizam*, ou

⁵¹ A propósito, ver Ordep J. Trindade-Serra, “Caçadores de almas”, *Revista USP*, 25 (1995), pp.130-143.

⁵² Cf. Jean Pouillon, “Malade et médecin: le même et/ou l’autre?”, in *Fétiches sans fétichisme*, Paris, François Maspéro, 1975.

deixam de *se realizar*, conforme as relações a que correspondem (no diagrama) se estabeleçam ou não, em cada caso: daí o nome de *triângulo terapêutico* que o autor deu ao seu esquema. No sistema médico ocidental, só tem cabimento ligar entre si os *vértices* 1 e 2: só se verifica um vínculo constitutivo entre os elementos *paciente* e *doença*. Por outras palavras, aí só o paciente se acha no campo da doença, e assume o papel correlato; isto se dá, de maneira forçosa, apenas com ele. O agente (o terapeuta) até pode estar enfermo enquanto clínica, mas isto não se requer (antes, o contrário é que é desejável); nem ele *precisa*, para assumir este seu papel, de ter passado alguma vez pela condição de paciente (embora possa, claro está, já haver enfermado e sofrido tratamento). Em outros sistemas médicos, o exercício do papel de agente de saúde pressupõe, de forma necessária, a vivência anterior do papel de paciente. Há casos em que no próprio ato da terapia o agente deve assumir a moléstia, crise ou distúrbio da pessoa a seus cuidados.⁵³

Um xamã é um curador; mas antes de se tornar curador ele sofre, necessariamente, uma crise. A iniciação do *medicine man* sucede sempre a um tratamento. Em geral, quem o investe dos poderes xamânicos é o mesmo espírito que lhe causou a aflição: ele assume este papel positivo depois de propiciado, pelo iniciador, através de técnicas de *adorcismo*.⁵⁴ No candomblé e na umbanda, a vivência da crise de conversão, que leva o indivíduo a se iniciar, assim mesmo o capacita para o desempenho de funções terapêuticas.

⁵³ A figura paradigmática do *médico ferido* integra o *corpus* mítico do candomblé e da umbanda. Ver, a propósito, P. Ratis e Silva, “Exu/Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Candomblé - desvendando identidades*, São Paulo, E. M. W. Editores, 1987; cf. Andrea Caprara, “O médico ferido: Omolu e os labirintos das doenças”, Reunião Brasileira de Antropologia, 20, Salvador, 14-18 de abril de 1996.

⁵⁴ Inspirando-se em Lévi-Strauss, que criou o termo *adreação* (a partir de *abreação*) para designar o procedimento da cura xamanística, de Heusch (1966), em um belo estudo sobre o mesmo tema, forjou a palavra *adorcismo* (*adorcisme*), a fim de caracterizar a ideologia entusiástica. (Cf. Luc de Heusch, “Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique”, in: Vários autores, *Religions de Salut: Annales du Centre d'Études de Religions*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962). A prática adorcionista consiste não em afastar e esconjurar a entidade julgada responsável pelos males do paciente (exorcismo), mas no contrário disto: em estabelecer vínculos formais, seguros, corretos e definitivos entre eles (espírito visitador e paciente). O espírito perseguidor é conciliado por um especialista no assunto. Assim, o êxtase controlado e benéfico sucede à possessão nefasta, ou o transe violento se regula, e o perseguidor torna-se um protetor; a ex-vítima *ipso facto* capacita-se para o exercício de curas.

O especialista da medicina popular sertaneja, conhecido como *rezador* ou *benzador* em diferentes regiões do Brasil, é iniciado no seu ofício por um outro, que primeiro o trata e depois lhe ensina o tratamento; em momentos-chaves da cena terapêutica que protagoniza (às vezes no meio, mas quase sempre no fim da sua intervenção), o rezador *passa mal* e precisa de se tratar em seguida. Em terreiros de umbanda, documentei um tipo de *descarrego* que coincide, como técnica iátrica, com a operação do *rezador*: o iniciado “em pessoa” (não possesso) fustiga seu paciente, de leve, com ramos de uma planta apropriada enquanto pronuncia uma oração para afastar dele os *miasmas*.⁵⁵ Não é nada incomum que o agente *passa mal*, quando “a carga é muito forte”.

O médium de umbanda pode ter diferentes desempenhos no contexto da terapia a que se dedica: pode desempenhar a função de agente principal, encarnando o *guia* que dirige os trabalhos e promove a operação; pode ainda, na qualidade de auxiliar, tornar-se veículo da apresentação do mal cujo tratamento se objetiva. Esta função, que na maioria das vezes é exercida pelos médiuns menos graduados, vê-se nos centros umbandistas como um ato de caridade e sacrifício: o médium se sujeita a servir de veículo para *espíritos inferiores*, *entrega o aparelho* “para tudo que é tipo de obsessor, exu pagão, alma ignorante, infeliz e atrasada”,⁵⁶ o que pode acarretar-lhe padecimento físico: quando sofre esta possessão, o médium se contorce, grunhe, faz esgares e geme de maneira lamentável. Muitos informantes disseram-me que “no fim, os *guias* tiram tudo”. Mas outros afirmavam sentir o corpo dolorido horas depois, quando “tinha muita carga”. A cena terapêutica de um *descarrego* impressiona. O tratamento desperta grande interesse no paciente, e mobiliza com intensidade seu empenho de se curar. Constitui uma dramatização baseada em dois princípios de grande alcance no universo ideológico da umbanda: o imperativo da representação do mal e o imperativo da negociação.

Ao defrontar-se com o *guia*, o paciente é logo levado a verbalizar sua queixa; em seguida, no momento do passe, ele já percebe o modo como o *guia* “sente” sua situação: se estabelece entre os dois um *feedback*

⁵⁵ A vassourinha, *scoparia dulcis*.

⁵⁶ Termos do depoimento de um informante.

comunicativo. Por fim, através do *descarrego*, ele visibiliza o seu mal, encarnado pelos médiuns auxiliares: vê-lo numa forma em que lhe é dado, de algum modo, enfrentá-lo. O drama transcorre no contexto de uma assembléia solidária. O enfermo, ou aflito, não está sozinho, antes envolvido por uma comunidade que se reúne para resolver problemas da mesma ordem, somando forças. A circunstância revela-se ideal para estabelecer o que chamo de *negociação*. Esta se inicia quando o paciente vai conversar com seu *perseguidor* (ou perseguidores), obrigado(s) pelo *guia* a se apresentar, e mantido(s) sob controle. O diálogo pode não ser muito fluente. Dura bem pouco nas primeiras vezes. O *obsessor* tem dificuldades de se exprimir, e às vezes só deixa claro que não comparece de boa vontade: afinal, foi a pulso que se apresentou diante da vítima. De saída, é mais certo que se limite a grunhir, de forma incompreensível. Já está melhor quando solta uma gargalhada cínica, ou tem, pelo menos, um riso de desprezo para o perseguido. Há ocasiões em que apenas geme; às vezes, solta urros pavorosos. O *guia* e o *cambono* intérprete pressionam o *obsessor* para que se identifique e declare seus propósitos; mas nem sempre o conseguem na primeira manifestação. No que o diálogo acaba, ou se verifica impossível, explica-se ao consulente que é necessário ter paciência; o *guia* lhe aconselha uma oração para iluminar o *irmão das trevas*, que por fim despacha.

Os resultados pobres de uma primeira negociação não desanimam o paciente. Ao contrário, ele ganha ânimo novo: sai da inércia, perde a sensação de impotência em face de seu problema. O mal que o aflige deixou de ser abstrato, frio, distante, incontrolável. Ele já o viu destacado de si, ainda que de forma provisória: convence-se de que pode apartá-lo em definitivo. Até a próxima sessão, irá tomar as providências recomendadas pelo *guia*, e pensará muito no seu mal, preparando-se para o novo encontro com o *sofredor* que representa seu sofrimento. O paciente será, então, com toda a certeza, muito mais eloquente do que na primeira conversa com o *guia*: fará uma queixa mais elaborada e refletida, quiçá menos tímida. Talvez tenha começado a se curar do silêncio e da perplexidade que viu estampadas no médium possessor de sua aflição. Há de mostrar, também, uma disposição nova para entender o *sofredor*: será, assim, menos ignorante a respeito do próprio mal, menos fechado no convívio com ele, menos sujeito a duplicá-lo pelo ressentimento. Ao re-

tornar à cena terapêutica, diante do *guia*, mostrando-se mais explícito, mais refletido, mais tolerante, o paciente encontrará o *irmão das trevas* menos irredutível. Talvez ouça dele, quando nada, uma ameaça — e apreciará este avanço, já sorrindo da manifestação de ignorância do *infeliz*, que perdoará e se empenhará em curar. O perdão devido ao *sofredor* é um ponto importante na terapia umbandista, de uma inteligência inegável. O princípio da negociação e o imperativo da apresentação do mal têm uma importância muito grande em vários aspectos da umbanda.

A umbanda e o mal

Quando comecei a estudar esta religião, uma coisa intrigou-me: no discurso dos informantes, nas prédicas, nos livros dos doutrinadores, assinalava-se de forma vigorosa a *plena* oposição entre umbanda e quimbanda, enquanto domínios cósmicos e esferas de valor: bem e mal, luz e trevas, pureza e impureza, eram, assim, campos separados com absoluta nitidez. Todos se dedicavam à santa verdade da umbanda superior e divina; a todos, declaradamente, aborreciam o erro e a escuridão da quimbanda. Seria de se esperar um culto voltado de forma exclusiva para o domínio onde se concentram, segundo o grêmio inteiro dos fiéis, os valores positivos. Mas isto não ocorre. Dá-se o contrário. Mesmo nos centros que se autodenominam *puros*, os *exus* são invocados e propiciados. Os *filhos de fé* diziam-me que isto se faz para dar combate à quimbanda; porém, eu logo notei que esse combate era feito com recurso a ela mesma, e então a quimbanda passa a ser o foco do culto. O dualismo umbandista parecia-me um bocado estranho. E mais espantado eu ficava ao ver pessoas que, até a meia-noite, tinham reverenciado piedosamente os *espíritos de luz*; a partir da zero hora se dirigirem com reverência aos tenebrosos. Os *exus* e *pombas-giras* chamavam todo mundo de “filho da puta”, tinham atitudes de deboche, mas eram saudados com respeito, e consultados com profunda confiança, ainda que exibissem chifres, espetos, caveiras, e se apresentassem, muito sinceramente, como uns danados mesmo: quando eu pedia a essas *entidades* que falassem de si próprias, diziam com candura: “na vida, fui um assassino... um bandido... uma puta sem vergonha...” Como entender isso?

Primeiro, deve-se observar uma coisa: embora tenha relações com um pensamento cristão, o sistema da umbanda não corresponde às doutrinas do cristianismo, em que a oposição entre Deus e o Diabo, bem e mal, se dá em termos absolutos. Quando a ortodoxia da Igreja Católica tomou posição contra o princípio da apocatástase⁵⁷, dogmatizando a eternidade do inferno, tornou absoluto o mal como o irredutível simétrico do bem, e como igualmente infinito. Diferentemente, o credo espírita retoma a concepção cristã de um mundo dividido entre bem e mal, mas assume essa divisão como provisória, numa perspectiva escatológica otimista. Na visão católica, os pecadores podem se salvar graças à bondade divina e ao arrependimento (cabível dentro de um prazo que é o de uma única existência na Terra): a culpa assumida e expiada por espontânea penitência e ou castigo de Deus, por fim se absolve, de maneira que o cristão, aderindo ao bem, se destaca do mal. Ou se destaca ou fica maligno para sempre...

Já o credo espírita parte do princípio de que o mal tem fim, alcançável de forma progressiva: os seus resíduos se eliminam na seqüência das reencarnações, desde que a culpa *residual* seja assumida e purificada na longa trajetória, através da dor e do conhecimento. Mas note-se: também no espiritismo, para purgar-se do mal é preciso rejeitá-lo absolutamente, aderindo ao bem que o extinguirá no futuro novíssimo: o mal é ainda percebido através do recorte absoluto de um imperativo categórico.

Na umbanda, embora a perspectiva espírita seja o modelo assumido, o mal é mais relativizado. Verifica-se aí uma tensão entre a escatologia gnóstica do espiritismo e o que talvez se possa chamar de *pragmatismo xamânico*: deseja-se a evolução espiritual, mas busca-se também — e de imediato — a remoção das aflições no mundo terreno, na existência do dia a dia, em que o bom e o ruim se aproximam muito, se misturam, tornando necessárias estratégias alternativas para lidar com as coisas situadas entre um e outro marco de valor. Nessa perspectiva, há que aderir ao bem, mas não se pode ignorar o mal. Ele deve ser confrontado, e até simbolicamente organizado pela inteligência mística, de um jeito que permita estabelecer, com sua esfera, relações o menos possível

⁵⁷ Ou seja, contra a tese da redenção de todos os espíritos, no fim dos tempos.

negativas. Pois nesta vida (e enquanto não se chega a Aruanda), não é possível deixar de ter alguma relação com sua tremenda presença. Como me dizia um médium veterano, homem muito inteligente: — “Acho bonito a pessoa dizer que não quer acordo com exu, não quer nada com diabo... mas então, como é que fica? Vai-se entregar *tudo* a ele?...”

Notei que os *filhos de fé* receavam mais os espíritos *desclassificados*, aqueles obsessores que emergiam de trevas incertas, anônimos, não localizáveis, com um mínimo de certeza, a rigor sem identidade: caça difícil até para os *exus batizados*. Em face do mal desordenado, a ordem da quimbanda, com sua hierarquia monstruosa, já se considera um bem relativo. Esse *pragmatismo xamânico* não é de modo algum aético. Dá-se o contrário, como pode mostrar um caso que contarei agora.

Ética e pragmatismo na umbanda

Numa ocasião posterior à primeira fase de minha pesquisa, tendo-me mudado para Salvador, voltei a Brasília por um curto período. Nesta passagem pela Novacap, fui assistir ao filme *O Exorcista*, que estava em cartaz num dos cinemas do Conjunto Nacional. Diverti-me um bocado com o público, que transformou a película numa comédia: todos riam às gargalhadas nas partes mais *diabólicas*. Na saída, encontrei um camarada que eu tinha conhecido num centro de umbanda de Taguatinga. Ao contrário do resto da assistência, o bom homem parecia consternado, abalado pelo espetáculo. Perguntei-lhe o que tinha achado do filme, e ele, prontamente, respondeu-me: “Triste. Mostra direitinho o erro dos católicos.” Pedi-lhe que me explicasse isto, e o *filho de fé* continuou:

— Você viu o esforço daquele padre, coitado, uma boa alma: fez de tudo pra salvar a criança da mão do obsessor... E conseguiu... Mas com um sacrifício horrível! Veja lá se tem cabimento a pessoa se entregar ao demônio e suicidar-se! Não foi uma derrota? Se a história é real, ele pode ter-se atrasado, caído na treva, por que foi caridoso, mas foi ignorante: Deus tenha pena, e lhe dê a luz! Não viu logo que o infeliz do exu queria sangue? Aí se vê como a Umbanda tem mais lógica: se fosse num gongá de força, um terreiro cruzado que nem o meu, o pai-de-santo

conhecia, e dava a providência: entregava um galo, ou até um bode, ao obsessor, em troca da criança. Tem situações em que não se brinca... Um espírito desses não é bolinho! Há casos que nem centro espírita resolve, porque certas almas não se acomodam na base da conversa pura. Só no canzuá se acerta um negócio brabo assim: mas tem de ter força! Por que é muito bonito dizer que não se trabalha com *menga*⁵⁸ não se dá *marafó*⁵⁹ a Exu; mas quando aparece uma situação complicada, como é? Vai enrolar? Chega uma pessoa com um *encosto*,⁶⁰ o médium pega, o sufoco é tão grande que ele engasga e fica roxo, às vezes se estatela no chão; daí vem o Diretor do Centro e dá conselho, doutrina só, por que é Umbanda Branca, tudo superior... No fim, a pessoa vai embora pensando que está formosa e o *encosto* pega outra vez... Já pega para matar, com mais raiva ainda por causa do sermão. Acho isso uma irresponsabilidade! A obrigação de quem lida com esses assuntos é ajudar quem precisa, fazendo o melhor que possa. É uma questão de respeito pela vida alheia.

Eu já tinha observado que, nos centros de umbanda branca, o descarrego segue, geralmente, um cânon sumário: a negociação com o obsessor é suprimida, substituindo-se pela *doutrinação*. Neste caso, o *guia* e o *cambono* pressionam o espírito *sofredor* para forçá-lo a identificar-se, agindo de forma bastante autoritária; em seguida, fazem-lhe uma prédica moral, catequética, e o despacham. O perseguido é convidado a rezar pelo *irmão sofredor*, e também ouve muitos conselhos.

Puros e impuros

Em entrevista sobre o assunto com camaradas ligados à umbanda branca, eles me explicaram a *obsessão*⁶¹ de uma forma teológica muito interessante. Segundo disseram, quase sempre ela é o efeito de uma vingan-

⁵⁸ Sangue (de sacrifícios).

⁵⁹ Cachaça.

⁶⁰ O *encosto* é um *espírito das trevas*, uma espécie de alma penada, ignorante, que se liga a uma pessoa e a persegue o tempo todo. Outro termo para *encosto*, na linguagem da umbanda, é *obsessor*. Cf. W. W. da Matta e Silva, *Umbanda de todos Nós*, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1968.

⁶¹ Na linguagem da umbanda, a *obsessão* é a perseguição de uma pessoa viva por um espírito que a ela se liga e busca tenazmente prejudicá-la.

ça: a alma de uma pessoa que em outra vida foi prejudicada por alguém não consegue livrar-se do ressentimento; por isso, mergulhada na escuridão e no desassossego que lhe tolhe o caminho de um novo berço, volta-se contra o inimigo reencarnado. Este não se lembra da injúria cometida em vida anterior, mas o *karma* existe, e abre caminho à retaliação. Na umbanda branca, o rito de descarrego tende a cingir-se a um exorcismo total: o sofredor deve ser perdoado, mas afastado incontinenti, de maneira completa. Já em outros meios umbandistas, a negociação pode até resultar em uma conversão do perseguidor em aliado.

A umbanda, a meu ver, oscila entre duas diretrizes contraditórias: uma, absorvida do cristianismo, através da doutrina espírita, que sublinha o imperativo da assunção da culpa, e exige a penitência do sujeito; outra, que se funda no princípio oposto, da *excomunhão da culpa* — a qual se transfere, então, para fora do sujeito e do seu *we-group*, através das acusações de feitiçaria. É corolário deste princípio que o mal vem dos maus, dos outros que devem ser afastados e derrotados, ou então convertidos de inimigos em amigos.

Na reforma branca da umbanda, a diretriz *cristã* aparentemente prevaleceu, mas a simétrica assumiu nova forma, através de um esquema *calvinista*, por assim dizer. Os adeptos dos centros *puros* frequentemente me afirmavam que os espíritos maus, de gente cuja vida anterior foi dedicada à perversidade, renascem em condições inferiores: nas classes mais baixas e ou com deficiências físicas, doenças graves etc. Assim, a caridade divina lhes ofereceria ocasião de sofrer para purificar-se. Segundo essa teodicéia cruel, os *ignorantes* renascidos às vezes desperdiçam a nova *chance* de uma forma muito perigosa: apelando para a magia negra, a macumba, a quimbanda, que os alia aos piores, aos mais obscuros dos desencarnados. Daí viria a maior parte das *obsessões*, provocadas, portanto, por *maus sofredores*, de quem, o que importa, é afastar-se. A caridade manda oferecer-lhes o remédio da doutrinação; feito isso, porém, é preciso mantê-los à distância. A umbanda branca vive da oposição à preta, aos quimbandeiros.

Recentemente, todos os umbandistas se tornaram alvo de ataques semelhantes, oriundos de cultos que se desenvolveram no seio do chamado pentecostalismo de missão, mas como parasitas das religiões afro-

brasileiras: os crentes da *Igreja Universal do Reino de Deus*, por exemplo, apropriaram-se de técnicas psicagógicas da umbanda, em particular de seus ritos de exorcismo e *descarrego*, usados como arma contra a religião dos *filhos de fé*. Agora, os pastores dessa espécie de igreja induzem ao transe os catecúmenos (negros, pobres, marginalizados) a fim de “livrá-los” dos “espíritos maus” do culto umbandista, ou do candomblé.⁶² Estes *espíritos* são obrigados a identificar-se (como *exus*, *pombas-giras*, *orixás*, *caboclos*, *pretos-velhos*) e depois a retirar-se, num rito muito significativo: assim, os pobres são induzidos a esperar que, rejeitando sua identidade deteriorada, e fazendo aos apóstolos o sacrifício de tudo quanto possuem, alcançarão o êxito social, um padrão de vida digno: a riqueza capaz de identificá-los como eleitos.

Transe, mediunidade, dom e aflição

A mediunidade é descrita pelos umbandistas em termos que a caracteriza como um dom ligado a uma aflição. Parece estranho... Creio, porém, que faz sentido relacionar aflição e transe. Em contextos que não se referem a qualquer experiência religiosa, por vezes uma pessoa diz: “Naquele transe, eu não estava em mim...”. Quem fala uma coisa dessas, estará relatando uma situação (aflitiva ou agradável) marcada por uma emoção muito forte. Ao relatar um acontecimento prazeroso, acentua, assim, uma intensidade quase insuportável.

A palavra transe tem o significado etimológico de *passagem*. É bem adequada para designar o deslocamento da identidade através de um limbo de alteração. Essa passagem nem sempre será movida por uma emoção que a dispare. O culto entusiástico e o rito xamânico por vezes a realizam de forma convencional, metafórica. O estado originário de aflição do indivíduo, ou do grupo, autoriza a metáfora, concretizada num mimo sacralizador. Tal como qualquer outra, essa metáfora pode ser disparada por um discurso que saiba operá-la, ou a opere sem saber.

⁶² O fenômeno tem paralelo com o que Greenberg estudou focalizando grupos espíritas onde “Mediums now are receiving Umbanda and other Afro-Brazilian spirits, primarily within the context of their ‘disobsession’ healing rituals...” Ver Sydney M. Greenfield, “Syncretism and racism in esoteric umbanda”, *Horizontes Antropológicos*, n. 3 (1995), pp. 57-68.

A criança e o jogo

Certa vez, encontrei-me, na UnB, com duas amigas que lá trabalhavam como serventes. Uma delas perguntou o que eu andava fazendo. Respondi que trabalhava em uma pesquisa sobre a umbanda. A moça interessou-se logo: contou que gostava muito de ir a *centros*, indagou-me se eu era médium. Respondi que não. Mas ela achou que eu estivesse *escondendo o jogo*. Resolvi, então, arrogar-me os poderes que ela insistia em atribuir-me:

— Olhe, Você acertou! Não digo a todo mundo, mas sou um médium vidente. Agora mesmo, vejo uma entidade muito bonita, junto de nossa amiga...”

A senhora a quem se atribui o acompanhamento de um *espírito de luz* apenas sorriu. Mas sua colega voltou-se logo para a direção em que eu apontava, e ficou atenta. A princípio, tinha um ar divertido, mas parecia transfigurar-se à medida que eu enriquecia minha descrição:

— É uma Cabocla linda, não vê? Está vestida só com uma luz que escorre dos cabelos. Tem uma flor na mão, que também começou a brilhar... E os olhos são grandes, pretos, alegres. Ela está sorrindo...

Não fui longe com minha *cabocla*. De repente, a amiga vacilou, estremeceu de alto a baixo e atirou a cabeça para trás, com um gemido forte. Sua colega segurou-lhe os pulsos, repetindo-lhe o nome com uma doçura enérgica, até que ela abriu os olhos e nos perguntou o que se tinha passado.

Eu havia induzido o transe da moça, sugestionando-a sem que o pretendesse. Minha intenção era só fingir que tinha poderes e deixá-la na dúvida quanto a isso, para a encabular um pouquinho. Mas sua reação me pegou de surpresa. Agindo com certa leviandade, toquei uma música que eu mesmo não ouvia. Percebi que a simples idéia da sugestão era insuficiente para explicar o resultado da minha brincadeira. Afinal, por que o sugerido foi aceito? Eu havia feito o apelo a uma imagem que preexistia em um repertório simbólico cujos elementos eu mal conhecia, mas tinham, para minha amiga, uma forte realidade. Ela me respondeu numa linguagem que eu não era capaz de decifrar, com o arrebato de

uma quase — dança sequiosa — parecia chamar pelo sentido do jogo que principiamos. Bem, eu mentia. Isso me encabulou. Tratei de revelar à moça que a havia enganado, e lhe pedi desculpas. Ela me perdoou imediatamente, mas observou: “Quem se engana é você! “

Em seguida, explicou: minha descrição foi falsa (“na intenção”), porque eu brincava; mas foi verdadeira, por dois motivos: por que a *cabocla* existia mesmo, e também porque eu brincava: “Você é governado por Crianças! Brinquedo delas é de verdade...”. Eu sorri e dei-lhe um beijo, como um pedido de paz teológica, mas admiti: “Crianças... É o que todos me dizem! Já começo a acreditar...”

Olhos de brasa: os mortos não dormem

De fato, foi esse o diagnóstico mais constante que o povo da umbanda me aplicou. Na minha pesquisa, nas entrevistas que fazia com *tatas*, *cambonos*, médiuns, diretores de centros, *guias*, *entidades*, eu costumava perguntar quem era o “dono de minha cabeça” — e as respostas, no princípio, variavam um bocado. Primeiro, assinalaram-me *Xangô*, talvez porque eu andasse com livros e cadernos, falando muito em estudo, pesquisa; depois, *Oxossi* — quiçá por causa de um colar xinguano que eu usava, e por ser amigo de índios; mas também *Ogum*, porque eu “vivía rondando”. E ainda *Oxum*: de acordo com o *cambono* que me colocou sob sua proteção, “ela é quem cuida dos hippies” (na época, eu usava cabelo comprido). Quase em última instância, uma sutil médium — talvez um tanto cansada de minhas perguntas — pôs-me sob a guarda da velha *Nana* “...por que ela tem *muita* paciência”. Mas, finalmente, um amigo meu — o melhor de todos os mestres que encontrei nos *gongás* de Brasília — deu um veredito que todos, no seu *terreiro*, consideraram indiscutível: disse que meus patronos eram as *crianças*. (Gostei: os *Beije* autorizavam a curiosidade de que eu tanto precisava para tocar meu projeto). Segundo o pessoal do *gongá*, essa identificação de meus protetores tinha fundamento em sinais muitos claros: minha inquietude, meu modo de rir (considerado idêntico ao dos *erês*), o prazer com que eu ouvia e colecionava histórias, e até a amizade que me ligava ao autor da descoberta, um devoto de Cosme e Damião.

De fato, fiquei muito amigo desse homem: um mulato carioca de sessenta anos, conversador discreto e inteligente, amigo de sutilezas teológicas, com uma imaginação muito viva e uma bondade que iluminava seu rosto em grandes sorrisos acolhedores. Era chofer de táxi e morava em Taguatinga, com uma mulher trinta anos mais nova, católica. No *centro* que freqüentava, o meu amigo era um médium reputado. Um traço comum a todas as *entidades* que ele recebia era uma impecável discrição, temperada de bom humor. Esta qualidade caracterizava também o seu *Exu*, o famoso *Brasa*, que, encarnado nele, era um simpático malandro carioca, irônico, sutil, elegante e curiosamente sóbrio: apenas tomava alguns goles de pinga bem escolhida, num cálice de cristal. Eu o apreciava muito. Meu amigo chegou a dizer-me, certa vez: “Você se entende melhor com ele do que eu!”

O Brasa e seu médium sempre se mostraram generosos comigo, pacientes e compreensivos. Eu me sentia à vontade até para falar-lhes da perturbação em que me punha, de vez em quando, a tentativa de entender a umbanda.

— É coisa da sua mediunidade! — uma vez o Brasa diagnosticou.

— Não sou vidente, não recebo espírito... Então é claro que não sou médium! — respondi, com toda a franqueza. Meu interlocutor deu uma boa risada, e iniciamos uma de nossas muitas discussões teológicas.

Ao múltiplo amigo — ao Brasa e a seu médium — eu falava também de problemas nada metafísicos. Só a eles confiei uma complicação amorosa em que me envolvi no gongá, com uma médium muito bonita — e mal-acompanhada, eles me lembravam.

Não foi essa a única vez em que perturbei o caro mestre umbandista e seu demônio benévolo. Ainda me lembro de uma conversa esquisita que tivemos um dia, quando o encontrei, por acaso, no ponto de táxi do Hotel Nacional. Perguntei-lhe, de supetão:

— Os espíritos sonham?

— De jeito nenhum! — ele riu. — Nunca dormem! Mas donde tirou essa idéia?

— A religião é bem estranha! — eu tornei. — Quer dizer que morrer é perder o sono...

— Lá vem Beje! — suspirou o camarada, atribuindo poeticamente meu destrambelho a uma criança morta.

— ... E nascer é perder a memória! — completei, implacável.

No outro dia, nós nos encontramos no seu canzuá. Era véspera de minha viagem para Salvador, onde eu ficaria por dois anos sem voltar a Brasília. Foi a última vez que vi este amigo. Ele parecia abatido. Quando lhe perguntei por que, explicou:

— Dormi muito mal... Foi uma noite terrível! O tempo todo eu me *lembrava* de Você e *sonhava* com o Brasa...

Dei uma gargalhada, encantado com sua ironia. E meu amigo arrematou, com um sorriso triste:

— Acho que sofri pelos dois.