

ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

**AS RELAÇÕES ENTRE FILHOS/AS DE SANTO E
ESPÍRITOS NO COSMO RELIGIOSO UMBANDISTA**

Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL

Orientador: Prof. Doutor José Carlos Calazans

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais

Lisboa

2012

ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

**AS RELAÇÕES ENTRE FILHOS/AS DE SANTO E
ESPÍRITOS NO COSMO RELIGIOSO UMBANDISTA**

Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL

Dissertação apresentada para obtenção do Grau de Mestre em Ciência das Religiões no Curso de Mestrado em Ciência das Religiões, conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

Orientador: Prof. Doutor José Carlos Calazans

Co-Orientador: Prof. Doutor Paulo Mendes Pinto

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais

Lisboa

2012

*A Umbanda não é só Religião; ela é um palco do
Brasil.*

Dr. Reginaldo Prandi.

Ao meu estimado e honrado pai, Antônio Trajano; homem forte e batalhador, exemplo de honestidade e humanidade. À minha mãe, Terezinha Trajano, mulher forte e determinada, ventre abençoado. Dedico-lhes por inteiro este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Deixo patente, nestas palavras, meus agradecimentos a Jesus Libertador pelo o companheirismo de sempre;

À minha estimada Família, razão de ser da minha existência. Ao meu pai, Antônio Trajano, minha mãe Terezinha Trajano, aos meus irmãos queridos e estimados, Alexandre, Andréia, Aline e Alexsandro. A toda família Trajano na cidade de Pirpirituba/PB;

Aos terreiros de Umbanda viçosenses pelo acolhimento e compreensão;

A todos os filhos e filhas de santo, Pais e Mães de santo pelas sinceras contribuições;

Aos Professores, Dr. Paulo Mendes Pintos e Dr. José Carlos Calazans, pelo processo de orientação científica e coordenação;

À Professora, Dr^a. Dalva de Andrade Monteiro – UFBA, pela Co-Orientação e apoio;

À Professora, Cristina Nóbrega, pela sua atenção e companheirismo;

Ao amigo, Davi Vasconcelos, pelo apoio nas pesquisas;

À minha noiva, Marcella Pimentel, meu chão.

A Todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a realização desta pesquisa. Minha sincera gratidão.

RESUMO

Contundentemente, espíritos do cosmo religioso umbandista estão e interferem na vida dos filhos/as de santo ou como proclama a religiosidade umbandista, nos seus ‘cavalos’. Este trabalho pesquisa oito terreiros de Umbanda inseridos no município de Viçosa/Alagoas, por meio das relações existentes entre filhos/as de santo e espíritos neste cosmo religioso ímpar e multifacetado. Para o desenvolvimento desta pesquisa, fez-se uso de um aparato metodológico que possibilitou compreender fenomenologicamente este processo análogo circunscrito em discursos sobre ‘marcas’ ou ‘sofrimentos’ resultantes das atitudes negligenciais dos filhos/as de santo que constituem a memória umbandista viçosense. Pretendeu-se mostrar também que o imbricamento dos aspectos relacionais como: reverência, temor, devoção, respeito, esperança, fidelidade, dedicação e obediência às entidades cultuadas, configuram-se nessa dinâmica relacional. Este cosmo religioso traz em seu arcabouço existencial discursos e situações vivenciadas em todas as esferas da vida desses filhos/as de santo, principalmente religiosa. O presente trabalho apontou, portanto, a relação de interdependência existente como fruto dessa religiosidade marcada por fé e mistérios.

PALAVRAS-CHAVE

Umbanda, espíritos, filhos/as de santo, terreiros, memória umbandista viçosense.

ABSTRACT

Strikingly, Umbanda religious spirits of the cosmos and are interfering in the lives of children/as the holy or as Umbanda religion proclaims, in their 'horses'. This research work eight yards of Umbanda inserted in Viçosa / Alagoas, through the relationships between children/as the spirit of this holy and religious cosmos unique and multifaceted. For this research, was made use of a methodological apparatus that allowed us to understand this process phenomenologically similar circumscribed in discourses about 'brands' or 'suffering' attitudes negligenciais resulting from the children/as of the saint who constitute the memory umbandista viçosense. It was intended to also show that the overlapping of the relational aspects as: reverence, awe, devotion, respect, hope, loyalty, dedication and obedience to the entities worshiped, are configured in this relational dynamic. This brings in their cosmos religious framework existential discourses and situations experienced in all spheres of life of children/as the saint, especially religious. The present work indicates, however, the relationship of interdependence as a result of this religiosity marked by faith and mysteries.

KEY-WORDS

Umbanda, spirits, children/as of the saint, yards, memory umbandista viçosense.

ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO.	15
CAPÍTULO 1 – A UMBANDA NO ESTADO DE ALAGOAS E VIÇOSA/AL	23
1.1. Breve histórico da Umbanda	26
1.2. 1912: O “Quebra de Xangô” e o quadro umbandista atual (2009-2010).	28
1.3. A Umbanda em Viçosa/Alagoas	30
1.4. Pais e Mães de santo - liderança umbandista em Viçosa/Alagoas.	33
CAPÍTULO 2 – O PANTEÃO UMBANDISTA	35
2.1. Natureza dos espíritos.	39
2.1.1. Natureza dos Orixás	41
2.1.2. Natureza dos Exus	42
2.1.3. Natureza das Pombagiras	44
2.1.4. Processo sincrético	46
2.1.5. Umbanda e neopentecostalismo: similitudes e absorções	49
2.2. A designação “filhos/as de santo”	52
2.3. Rituais umbandistas.	54
2.3.1. Sacrifícios de animais na Umbanda.	57
2.3.2. Síntese funcional dos rituais.	58
2.3.3. Quadro do cosmo religioso umbandista	59
2.3.4. Classificação espiritual das <i>linhas</i> na Umbanda.....	61
2.3.5. Distribuição dos Exus na Quimbanda	62
2.3.6. O Mundo em seus três domínios distintos no pensamento umbandista.	65
CAPÍTULO 3 – METODOLOGIA DE INVESTIGAÇÃO	68
3.1. Situando-se no campo de pesquisa.....	70
3.2. Universo da pesquisa.	71

3.3. O viés de Religião na pesquisa.	75
3.4. Terreiros pesquisados.	76
3.4.1. Centro afro-brasileiro São Jerônimo – Pai de santo, Cosmos.	77
3.4.2. Centro afro-brasileiro São Jorge – Mãe de santo, Ana.	78
3.4.3. Centro afro-brasileiro São João Batista – Pai de santo, Édson.	79
3.4.4. Centro afro-brasileiro Senhor do Bonfim – Mãe de santo, Nazaré.	80
3.4.5. Centro Espírita Palácio de Ogum – Pai de santo, Rosalvo.	81
3.4.6. Centro afro de Umbanda NS ^a da Guia – Mãe de santo, Neguinha.	82
3.4.7. Centro Espírita Preto Velho – Pai de santo, Emídio.....	83
3.4.8. Salão Palácio da Oxum Menina – Mãe de santo, Bastiana.....	83
3.4.9. Balanço dos terreiros.	85
CAPÍTULO 4 – AMOSTRA DOS RESULTADOS	86
4.1. A fidelidade umbandista.	91
4.2. Relação entre filhos/as de santo e espíritos.	92
4.3. Tarefas religiosas.....	93
4.4. Discursos dos filhos/as de santo.....	97
4. 5. Discursos dos Pais e Mães de santo	99
4.6. ‘Fala’ dos espíritos.....	98
4.7. ‘Punições’ dos espíritos.	104
4.8. ‘Males’ dos espíritos ‘.....	109
4.9. Espíritos mais ‘exigentes’.....	110
4.10. ‘Cobrança’ dos espíritos.	112
4.11. ‘Sofrimentos’ nos filhos/as de santo.....	114
4.12. ‘Medo’ dos espíritos.	116
4.13. ‘Morada’ dos espíritos.	117
4.14. Prece, cobrança e ‘corrente branca’.....	118

4.15. Mesa Branca' e lavagem de amaci.	118
4.16. Festa a Zé Pelintra e aos Exus.	120
4.17. Devoção a 'Rainha' do mar.	122
4.18. Celebração a Oxóssi.	124
4.19. Celebração aos Orixás.....	125
4.20. Celebração aos Exus e Pombagiras.....	126
CAPÍTULO 5 - DESVELANDO EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS	128
5.1. Desvelando religiosidade na pesquisa.....	133
5.2. Um olhar sobre os terreiros.	134
5.3. Oferendas, 'obrigações' e despachos.	139
5.4. Transe de posseção.	141
5.5. O papel do corpo.....	145
5.6. 'sofrimentos', 'marcas' e 'cobranças'.....	150
5.7. Discursos dos filhos de santo.	157
5.8. 'Punições' dos espíritos.	158
CONCLUSÃO	161
BIBLIOGRAFIA.	165
GLOSSÁRIO	174
APÊNDICES.	i
ANEXOS.	iv

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1. Linhas na Umbanda	59
Quadro 2. Exus na Umbanda	61
Quadro 3. Domínios dos espíritos na Umbanda	62
Quadro 4. Resposta dos filhos/as de santo sobre a Umbanda.	87
Quadro 5. Entrevista com os Pais e Mães de santo sobre a relação com os espíritos.	91
Quadro 6. Entrevista com os Pais e Mães de santo acerca das tarefas religiosas.....	92
Quadro 7. Entrevista com os filhos/as de santo sobre as ‘obrigações’ aos espíritos.....	94
Quadro 8. Entrevista com os Pais e Mães de santo sobre a ‘cobrança’ dos espírito.....	98
Quadro 9. ‘Fala’ dos espíritos julgados pelos terreiros, incorporados.....	100
Quadro 10. Entrevista com os filhos/as de santo acerca das ‘punições’ dos espíritos....	104
Quadro 11. Entrevista com os Pais e Mães de santo acerca dos ‘males’ dos espíritos... 	109
Quadro 12. Entrevista com os filhos/as de santo sobre as ‘exigências’ dos espíritos.	110
Quadro 13. Entrevista com os Pais e Mães de santo sobre os casos de ‘cobrança’ dos espíritos.....	112
Quadro 14. Entrevista com os filhos/as de santo sobre a ‘cobrança’ dos espíritos.	114
Quadro 15. Entrevista com os filhos/as de santo sobre o ‘medo’ dos espíritos.....	116
Quadro 16. ‘Entrevista’ com os espíritos julgados pelos terreiros, incorporados.....	117

ÍNDICE DE IMAGENS

Anexo 1. Mapa do município de Viçosa/AL.	v
Anexo 2. Vista parcial da cidade de Viçosa/AL.	v
Anexo 3. Oferendas aos Exus.	vi
Anexo 4. Ritual do Zé Pelintra.	vi
Anexo 5. Exu após ter recebido oferendas.	vii
Anexo 6. Pombagira.	vii
Anexo 7. Zé Pelintra.	viii
Anexo 8. ‘Toque’ de Exu.	viii
Anexo 9. Filho de santo incorporando Pombagira.	xix
Anexo 10. Exu.	xix
Anexo 11. Festa a Oxum.	x
Anexo 12. Oferenda aos Orixás.	x
Anexo 13. Xangô.	xi
Anexo 14. Oxum Menina.	xi
Anexo 15. Cabocla da Mata.	xii
Anexo 16. Padrinho Zé da Pinga.	xii
Anexo 17. Odé.	xiii
Anexo 18. ‘Mesa Branca’.	xiii
Anexo 19. Cabocla da Jurema.	xiv
Anexo 20. Exu Boiadeiro.	xiv
Anexo 21. Exu Marabô.	xv
Anexo 22. Pombagira Cigana.	xv
Anexo 23. Oferenda a Pombagira.	xvi
Anexo 24. Exu Lôdo.	xvi

Anexo 25. Clientes se consultando com Maria Padilha.	xvii
Anexo 26. Exu Corre Campo.....	xvii
Anexo 27. Caminho à Mata da Serra.....	xviii
Anexo 28. Exu Tatamulambo.	xviii
Anexo 29. Pombagira Sete Saias.	xix
Anexo 30. Reverência aos Exus - Congá.....	xix
Anexo 31. Reverência aos Orixás - Peji.	xx
Anexo 32. Preparação para a lavagem de amaci.	xx
Anexo 33. Filha de santo durante a lavagem de amaci.	xxi
Anexo 34. Exu Mirim.	xxi
Anexo 35. Exu recebendo obrigação.	xxii
Anexo 36. Celebração a Oxóssi.....	xxii
Anexo 37. Entrevista com Pai de santo.....	xxiii
Anexo 38. Exu Boiadeiro.....	xxiii
Anexo 39. Maria Padilha.	xxiv
Anexo 40. Altar na Umbanda – Peji.	xxiv
Anexo 41. Altar na Umbanda – Congá.....	xxv
Anexo 42. Transe de possessão.	xxv
Anexo 43. Exu Caveira.....	xxvi
Anexo 44. Preta Velha.	xxvi
Anexo 45. ‘Toque’ de Santo.....	xxvii
Anexo 46. Filho de santo após transe de possessão.....	xxvii
Anexo 47. Reverência à Iemanjá.	xxviii
Anexo 48. Celebração à Iemanjá.....	xxviii
Anexo 49. Preto Velho.	xxix
Anexo 50. Filha de santo desacordada após transe de possessão.	xxix

Anexo 51. Entrevista com filha de santo.	xxx
Anexo 52. Banquete aos Exus.	xxx
Anexo 53. Momento antes do ‘Toque de Exus’.....	xxxi
Anexo 54. Alvarás de funcionamento dos terreiros.....	xxxi

INTRODUÇÃO

“Na umbanda, a própria idéia de religião implica essa noção de trabalho mágico, pois sem a atuação direta dos espíritos na vida dos devotos a religião não se completa”.

(Prandi, 2005, p. 79)

Apesar de a pesquisa estar circunscrita empiricamente ao universo religioso umbandista no município de Viçosa, entende-se ser possível generalizações, basta observar Prandi (2005, 2004b), Gonçalves da Silva (2005, 2002), Birman (1983), Ortiz, (1991), Magnani (1991), Negrão (1996) e Rabelo (2009), para elucidar tal concepção conforme será apresentado nos resultados desta pesquisa. Acredita-se, sobretudo, partindo da leitura de Negrão (1996), que esta pesquisa poderá ser endógena ou reveladora de alguns dos principais aspectos da religiosidade umbandista em sua generalidade. O intuito é tornar mais bem conhecida a Umbanda viçosense, uma vez que, conforme se verá, não existe literatura neste município que aborde o aspecto religioso umbandista. Dessa forma, compreende-se estar contribuindo para uma melhor compreensão fenomenológica da religião investigada na Zona da Mata alagoana. Assinala-se, ainda, com base em Magnani (1986, pp. 22-23), que a Umbanda apenas se institucionalizou ou se organizou no Brasil na década de 1920, ou seja, que, apesar de ter sofrido um processo de institucionalização, ainda continua metamorfoseando-se.

Como uma das tarefas desta pesquisa, compreendeu-se ser mais conveniente, isto seguindo o exemplo, em parte, de Negrão (1996), preservar em <<*ipsis verbis*>>¹ as linguagens dos informantes, a fim de falarem por si só. Em Merleau-Ponty, (1945/1999) observa-se que as atitudes e intencionalidades das práticas axiológicas desses grupos religiosos, bem como sua constituição, seus processos de subjetivação experimentados nessas práticas, construção da realidade nas quais se apresentam e suas realidades práticas, fundamentam-se e fundam-se na fenomenologia religiosa, isto é, no ato de “retornar as coisas mesmas” (Merleau-Ponty², 1945/1999, p. 19). “... eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera” (p. 251). Merleau-Ponty escreve que “A aquisição de um hábito é sim a apreensão de uma significação, mas de uma significação motora” (1945/1999, p. 192). Para ele, o hábito constitui-se um saber corporal, além das fronteiras do abstrato, para a unicidade do ser estudado. Entende-se que o escopo fenomenal é a única realidade em que se pode vivenciar e descrever a religiosidade umbandista do ponto de vista desse campo metodológico. Apreende-se também que o campo fenomenal oferece à pesquisa “não uma representação do mundo, mas o próprio mundo” (Merleau-Ponty, 1945/1999, pp. 206-208).

¹ Todas as palavras que estiverem dentro desses símbolos constarão seus significados no Glossário.

² Título Original: Título original: *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*. 1ª Ed. 1945. Copyright© Éditions Gailimard, 1945. Copyright. © Livraria Martins Fontes Editora Ltda, São Paulo, 1994, para a presente edição. (Texto original publicado em 1945).

Verifica-se que este método de pesquisa explicita a fonte de acesso a qualquer ser concebível, reconhecendo sua experiência da realidade vivida correlativamente.

Conforme Merleau-Ponty (1945/1999, pp. 1-3), tudo se compreende a partir de fatos, isto é, sua “facticidade”. Gestos e significações da linguagem são indissociáveis, as quais se transfiguram no corpo (pp. 261-267). O lugar fenomenal do corpo é definido por sua tarefa e por sua situação (pp. 136-137). A consciência é o “eu posso” e não o “eu penso que”. A expressão é um fenômeno que não depende do “eu penso”, mas do “eu posso”, enfatiza Merleau-Ponty (1945/1999, pp.191-192). O anterior à fala é apenas uma significação, uma necessidade muda, cujo destino é a palavra como seu acabamento. Entre o sentido mudo e as palavras haveria uma lacuna, um certo vazio que busca completar-se na medida em que a intenção de comunicar tende à expressão (p. 238).

Com base neste autor, entende-se que a pesquisa trata de descrever, não apenas de analisar, nem de explicar (pp.3-4); o sujeito fala (pp.241-242), a linguagem é, neste caso, acompanhamento exterior do pensamento, (pp. 241), “o mundo já está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (pp. 5-6). Trata-se de apresentar o fenômeno tal como ele aparece ou se configura no sujeito da pesquisa (p. 19). Faz-se necessário buscar compreender a partir das análises de Bastide³ (1958/2001), Verger⁴ (1998/2000), Prandi (2005), Birman (1983), Negrão (1996), Gonçalves da Silva (2005), Magnani (1991) e Ortiz (1991) o Candomblé, Umbanda e Quimbanda, a fim de obter uma visão geral desses fenômenos e, conseqüentemente, compreender o estabelecimento da Umbanda. Não compete a esta pesquisa adentrar numa análise histórica pormenorizada dessas manifestações religiosas presentes na alma brasileira (Prandi, 2005), pelo contrário, cabe notar de maneira panorâmica suas manifestações, importância religiosa e, acima de tudo, suas semelhanças como religiões à moda brasileira (Gonçalves da Silva, 2005, p. 15; Prandi, 2005, p. 93).

A partir do tema ‘*As relações entre filhos/as de santo e espíritos⁵ no cosmo⁶ religioso umbandista: uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/Alagoas*’, pretende-se

³ Bastide, Roger. (2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Título original em francês: *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. 1ª edição 1958. Copyright by Mouton & Co, Paris-La Haye; bay plon.

⁴ Verger, Pierre Fatumbi. (2000). *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil*. Título do original em francês: *Notes sur Le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, La Baie de tous les Saints, OU Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Copyright 1998 by Fundação Pierre Verger. 1ª Ed. 1999.

⁵ Os espíritos na Umbanda também são chamados de guias, santos, Orixás, Exus, entidades, divindades, forças espirituais e deuses, distribuídos em diversas linhas e, por sua vez, subdivididas em várias falanges. (Maggie, 2001; Ortiz, 1991). No decorrer deste trabalho, opta-se por empregar o termo *espíritos*.

compreender o processo de relação entre filhos/as de santo e espíritos dentro de oito centros afro-brasileiros, inseridos no município de Viçosa/Alagoas, região Nordeste do Brasil, mais precisamente no setor leste alagoano, bem como as experiências da fé religiosa dos seus adeptos e espíritos dentro da sua gama de rituais.

Não obstante, este processo de relação conduz o presente projeto à seguinte problemática: no cosmo religioso umbandista há diferentes expectativas dos médiuns com as diferentes categorias de espíritos: temor em relação aos Exus e Pombagiras, afeto em relação aos Pretos-Velhos, Caboclos e Ciganos; respeito em relação aos Orixás, ternura e inocência em relação aos espíritos de crianças - Odés. Enfim, as relações são marcadas pela diversidade de entidades e de seus filhos/as de santo, ou seja, as tarefas religiosas prescritas pelos grupos precisam ser cumpridas à risca como constituintes da vida religiosa pessoal e coletiva. A realidade cotidiana desses filhos/as de santo e espíritos está marcada pelo imbricamento dos aspectos relacionais como: reverência, temor, devoção, respeito, esperança, fidelidade, dedicação e obediência às entidades cultuadas, configurando-se nessa dinâmica relacional. Essas diferentes expectativas mediúnicas fazem com que as tarefas religiosas tornem-se reguladoras do cotidiano desses filhos/as de santo, cujo processo análogo resulta na realidade vivencial de todos. Ou seja, esses espíritos cultuados parecem deixar características físicas, mentais e espirituais marcantes para os filhos/as de santo relapsos, principalmente com os espíritos julgados, pelo cosmo religioso umbandista, como os da *linha* de esquerda - Exus e Pombagiras. Desse modo, está posta a relação de troca estabelecida entre filhos/as de santo e esses espíritos, pois os espíritos considerarão e tratarão seus problemas a depender dos cumprimentos das obrigações religiosas exigidas.

Partindo da problemática precitada, a hipótese poderá ser posta no sentido de se somar à concepção dos filhos/as de santo umbandistas, entendendo-se, neste caso, ser uma relação marcada por extrema obediência e esperança nas forças espirituais reguladoras do cotidiano desses filhos/as de santo, em que o não cumprimento das oferendas e tarefas religiosas aos espíritos, poderá resultar em uma série de ‘cobranças’, podendo culminar, em diversas formas de ‘sofrimentos’, conforme se apresentam nos discursos dos consulentes. Assim sendo, apresenta-se a visão de diversos teóricos no assunto e de maneira específica, dos <<Babalorixás>> Pai ou <<Ialorixás>> Mãe de santo, responsáveis pelos oito terreiros investigados e seus demais adeptos. Evidentemente, será abordada a dimensão da

⁶ Termo empregado e explorado por Ortiz, (1991, pp. 69-86) e Montero (1985, pp.175-248), significando todo o universo dessa religião representado em suas práticas, crenças, espíritos e costumes religiosos.

religiosidade umbandista, sobretudo no município de Viçosa/Alagoas, a fim de explorar, bem como sintetizar, a temática proposta.

As diferenças e semelhanças dessas manifestações distribuem-se nos rituais praticados em cada terreiro, pois, conforme se verá adiante, cada terreiro é singular e cada Pai ou Mãe de santo possui características próprias de culto como vestimentas, elementos mágicos, invocações, danças, sacrifícios, louvações e diferentes ostentações nessas casas de culto. Enquanto o Candomblé apresenta traços culturais mais próximos dos mitos africanos, a Umbanda, semelhantemente, vem imbuída de características mais brasileiras fomentando o surgimento da prática da Quimbanda, cuja ramificação, *linha* de Exus e Pombagiras, também é praticada, tanto no Candomblé - não em todos -, quanto na Umbanda, nesta, com maior frequência de culto. (Gonçalves da Silva, 2005; Prandi, 2005; Negrão, 1996, Birman, 1983; Magnani, 1991; Ortiz, 1991). Dessa forma, com base em Prandi, (2005, pp. 92-95), torna-se possível perceber o sincretismo existente entre essas práticas de matriz africana.

À primeira vista, historicamente, o Candomblé serve como uma espécie de organização social, familiar e espiritual, frente às marcas deixadas pela escravidão. Lendo Prandi (2005, pp. 52-53), percebe-se que a religião dos Orixás africanos hoje em dia, tem se transformado e se tornado cada vez mais brasileira. Segundo Prandi, o Candomblé não pode mais ser considerado uma pequena África fora da sociedade, conforme descreveu Bastide na primeira metade do século XX e Verger, citados anteriormente. Conforme Prandi (2005, p. 52), tornou-se uma religião para todos, adaptada aos demais credos religiosos e aberta no atual mercado religioso brasileiro. Para ele, o Candomblé se espalha e prospera, resultando na fragmentação e dissipação do tempo africano. Ou como descreve Ortiz (1991, pp. 34-40), passou pelo processo de embranquecimento nas últimas décadas. De notar, a herança escravocrata na construção sócio-religiosa desse fenômeno.

Passa-se a entender que não se pode deixar de considerar que a expansão do Candomblé por todo o Brasil deu-se a partir de uma base umbandista que se formou antes da transformação do Candomblé. Segundo Prandi, a cada dia há um repertório umbandista que cada vez mais se agrega ao Candomblé, resultando na expressão híbrida: umbandomblé. A expressão umbandomblé, impressa no livro de Prandi, também leva a perceber a influência do Candomblé nos terreiros de Umbanda e seus empréstimos ritualísticos, que não são poucos, como por exemplo, as imagens de Exus e sua dupla natureza. O entrelaçamento das práticas afro-brasileiras, neste caso, Candomblé e Umbanda proposto por Prandi, também conduz à

linha da Quimbanda, ramificação do culto umbandista, trazendo em seu arcabouço ritualístico elementos de ambas as religiões, principalmente da Umbanda como, por exemplo, Exus e Pombagiras e organização dos terreiros. Partindo de Prandi, (2005, pp. 90; 135), compreende-se que, atualmente, o Candomblé, em sua maioria, Umbanda e Quimbanda, ‘tocam <<giras>>’ para Exus e Pombagiras num mercado de bens mágicos e profunda metamorfose religiosa. Assim, levando-se em conta a postura prandiana, verifica-se que a temática do sincretismo torna-se bastante relevante neste íterim. No que concerne ao Candomblé, Verger escreve:

“representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião dos seus senhores” (Verger, 1998/2000, p. 24).

No que concerne à Umbanda, Prandi (2005, p. 79) fala: “Na umbanda, a própria idéia de religião implica essa noção de trabalho mágico, pois sem a atuação direta dos espíritos na vida dos devotos a religião não se completa”. A gênese umbandista, conforme assinala Prandi, foi organizada em torno da prática do “bem”, uma religião que só trabalha para o “bem de todos”. Tal pensamento compactua com o pensamento de Negrão, (1996, p. 370), o qual apresenta a Umbanda como uma religião da caridade, pois, praticá-la significa fazer o bem aos vivos e aos mortos, único caminho para a evolução espiritual. Conforme Gonçalves da Silva (2005, pp. 132-133), a Umbanda sintetizou em seu plano mítico-religioso a integração de todas as categorias sociais, com exclusividade, as marginalizadas, abrindo-se às formas populares da religiosidade afro-brasileira, constituindo-se uma religião nacional que abarca imagens tipicamente brasileiras, como por exemplo, o espírito do pernambucano Zé Pelintra - imagem do homem nordestino, sertanejo, rude, autoritário e trabalhador – virilidade masculina.

Interessante notar que o pensamento de Gonçalves da Silva remete-se a Negrão (1996, p. 145), o qual delinea com coerência as idiosincrasias do universo simbólico umbandista, associando-o à criatividade do imaginário popular brasileiro, apresentando o terreiro de Umbanda como o *locus* [o grifo é dos autores acima citados] por excelência da produção e reprodução do sagrado.

De acordo com Prandi,

“A umbanda é resultante de um processo de síntese, de uniformização. A inclusão em seu panteão de personagens dos cultos caboclos regionais teve que obedecer ao modelo dicotômico de direita e esquerda, e isso provocou transformações radicais em muitas entidades que migraram para a umbanda. Assim, Zé Pelintra, por exemplo, que na origem é um mestre do catimbó (...) transmutado em exu, trabalhando para a esquerda (...) Igualmente, Maria Padilha, originalmente, mestra da jurema, foi feita pombagira de renome e sucesso (...)” (Prandi, 2005, p. 135).

Tendo em vista este processo de síntese e uniformização, bem como sua transmutação e idiossincrasias metamorfoseadas ao longo da história, ainda com base nesse processo de evolução espiritual e releituras de seus personagens, percebe-se que a religião umbandista sofreu sua institucionalização em solo brasileiro a partir do início do século XX, conforme aponta Giumbelle (2002, p. 195). Com relação à Quimbanda, Prandi escreve que “Não há limites para os guias de quimbanda, tudo lhes é possível (...) mesmo aquilo que os outros chamam de mal pode ser usado para o bem do devoto e do cliente, os fins justificando os meios” (2005, p. 82). Conforme Prandi, (2005, p. 86), por quase duas décadas as sessões de Quimbanda - sinônimo de umbanda - com o seu universo dos Exus e Pombagiras, eram praticamente secretas, realizadas à porta fechada e nas avançadas horas da noite. Prandi (2005, pp. 86-87) escreve que a Quimbanda nasceu como um “departamento subterrâneo da Umbanda, justamente por causa das *linhas* dos espíritos julgados mediadores do mal ou da magia negra, termo este significando “os especialistas em malefícios” (Ortiz, 1991, p. 132).

A despeito da brasilidade da Umbanda, Prandi (2004a, p. 305), ressalta a existência de uma identificação generalizada, composta por inúmeros personagens da vida cotidiana dos brasileiros, constituindo-se assim, sua dramatização, sob o rótulo de “quimbanda”. Neste caso, conforme aborda o referido autor, a Quimbanda propriamente rotulada, representa um palco de dramatizações da realidade do povo brasileiro. Para Rivas Neto, intelectual umbandista e diretor-geral da Faculdade de Teologia Umbandista – FTU (2007, p. 230), a Quimbanda pode ser considerada uma das linhas de vivência da Umbanda, com a face de uma religião destinada à massa, neste caso, bem mais popular do que a Umbanda. Negrão (1996, p. 221) considera a Quimbanda uma das práticas predecessoras da Umbanda, egressa da <<Macumba>>. Negrão escreve que na Quimbanda os Exus e Pombagiras são utilizados para práticas maléficas em troca de bebidas, cigarros e comidas. Na Quimbanda, as práticas

consideradas de esquerda, são contra desafetos, ‘caminhos fechados’ na vida pessoal e profissional, doenças, prejuízos materiais, ‘amarrações’ e tudo o que esteja prejudicando o consulente, parecem encontrar respostas para todos os males ou os males para todas as respostas.

Basta ler Ortiz (1991, p. 88) e logo se percebe que as sete linhas da Umbanda correspondem às linhas da Quimbanda, desse modo, comprovando o sincretismo existente. Portanto, após seguir um itinerário parcial dos referidos autores, opta-se por admitir a existência de mais um possível fenômeno religioso no Brasil; ou, no dizer de Magnani (1996, pp. 41-49), Umbandas⁷, ou, ainda no dizer de Negrão (1996, p. 316) e Prandi (2005, p. 92), Umbandomblé. Opta-se, portanto, por empregar neste contexto, o termo Umbanquindomblé, tendo em vista os sincretismos latentes conforme apontados acima. Com base no exposto, o termo pode representar traços do Candomblé, Umbanda e Quimbanda, isto é, fenômeno sincrético em plena complementaridade ritualística. Negrão (1996, p. 338) não descarta esse sincretismo existente na Umbanda do Estado de São Paulo. Identificam-se nos discursos das lideranças, atitudes híbridas entre esses fenômenos, pois cada Pai ou Mãe de santo, deixa transparecer certa confusão quanto à tarefa de distinção dessas práticas. Para eles, cada terreiro organiza-se de uma forma; para isso, os Pais e Mães de santo viçosenses enfatizam categoricamente: “*Tem terreiro iguá não sinhô, cada um faz de um jeito, como queira...*” (os oito representantes são unânimes quanto a esta questão). Tudo isso remonta ao fator heterogêneo deste fenômeno multifacetado. Assim, ficou explícito o sincretismo existente em todos os terreiros pesquisados, principalmente na concepção de seus legítimos representantes.

Este trabalho tem como objetivo geral, descrever as diversas experiências de relações vividas entre filhos/as de santo e espíritos no cosmo religioso umbandista no Estado de Alagoas, visando a uma melhor compreensão do fenômeno umbandista presente no município de Viçosa. E como objetivos específicos: identificar dados sobre a história das religiões afro-brasileiras no Estado de Alagoas, a partir de uma ênfase no interior desse Estado, sobretudo, no município de Viçosa; desenvolver, de maneira empírica, como estão as relações e experiências com os espíritos, vivenciadas pelos filhos/as de santo nos rituais umbandistas praticados em terreiros no município de Viçosa/Alagoas; caracterizar a percepção e experiências que esses filhos/as de santo têm na relação com os espíritos cultuados; assim sendo, expõe-se a visão dos filhos/as de santo, dos Pais e Mães de santo responsáveis pelos

⁷ O grifo é do autor da pesquisa.

terreiros investigados; compreender as relações de submissão e reverência dos filhos/as de santo na Umbanda viçosense em relação aos espíritos cultuados; identificar as experiências cúltricas concernentes às oferendas e suas tarefas religiosas entre filhos/as de santo e espíritos na religiosidade umbandista e, por fim, compreender as ‘cobranças’ ou ‘marcas’ dos espíritos nos filhos/as de santo, bem como as ‘consequências’, ou seja, experiências acarretadas pelo não cumprimento das tarefas religiosas solicitadas pelas forças espirituais.

Assim constitui-se a trajetória deste trabalho, organizado e apresentado em cinco capítulos de acordo com as normas para a elaboração e apresentação de Dissertação de Mestrado obedecendo o que dispõe a American Psychiatric Association – APA, versão 2001⁸. No primeiro capítulo, discute-se panoramicamente a presença da Umbanda no Estado de Alagoas e, por sua vez, no município de Viçosa. No segundo capítulo, verifica-se a cosmologia umbandista em seus rituais, experiências, práticas, crenças e relação com os espíritos. Já no terceiro capítulo, apresentam-se os métodos de investigação utilizados para o desenvolvimento da pesquisa, bem como seu universo e concepções de religião e religiosidade a serem adotadas na investigação dos terreiros apresentados. No quarto capítulo, as amostras dos resultados colhidos em campo e suas análises. Em suma, conclui-se apreensivamente, com algumas ponderações, a despeito da memória umbandista viçosense em seu processo análogo entre filhos/as de santo e espíritos com identificações dos seus discursos e concepções acerca desse processo religioso singular. No último capítulo, procura-se abordar as experiências espirituais umbandistas, inclusive as análises dos discursos dos depoentes desta pesquisa.

⁸ Por meio do Despacho Reitoral nº 52/2008, de 12 de maio. Texto elaborado e organizado por: Mateus, Diogo; Primo, Judite. (2008). *Normas para elaboração e apresentação de teses de doutoramento*: Aplicável às dissertações de mestrado. Versão 4. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – ULHT - 101 p.

Capítulo 1 – A UMBANDA NO ESTADO DE ALAGOAS E VIÇOSA/AL

“A Umbanda aparece, pois como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita”.
(Ortiz, 1991, p. 48).

A história das religiões afro-brasileiras no Estado de Alagoas, trata-se de uma área carente de informações (Cavalcanti, Fernandes & Barros, 2008, p. 3). Conforme Cavalcanti & Rogério, a compreensão e, conseqüentemente, os estudos em torno das manifestações culturais e religiosas negro-alagoanas vieram à tona ou foram “redescobertas” a partir do episódio de 1912 que se verá adiante (Cavalcanti & Rogério In Cavalcanti et al., 2008, p. 9).

Para Cavalcante & Rogério,

“Do expressivo volume da produção científica brasileira sobre as religiões de matriz africana no decorrer do século XX e início deste, muito pouco diz respeito a dados oriundos da observação dos terreiros alagoanos ou maceioenses. Assim, trata-se de uma realidade que reclama por ser compreendida em suas características históricas, sociais e simbólicas, ainda a merecer a devida atenção de estudos tanto sobre seu passado quanto acerca do presente. Vários fatores colaboram para esse cenário de esquecimento da memória negro-alagoana por parte dos estudiosos locais que poderiam ter efetuado maior registro documental sobre a matéria. O maior deles sendo essa espécie de trauma social advindo dos terríveis acontecimentos de fevereiro de 1912, a saber, a agressão física aos terreiros e a seus líderes religiosos, que dificultou a afirmação afro-religiosa na cidade por décadas e desencorajou o envolvimento com o tema visando o seu estudo” (Cavalcanti & Rogério In.: Cavalcanti et al., 2008, p. 9).

Em um âmbito mais restrito, no Estado de Alagoas, por exemplo, ocorreu o que se conhece hoje por 1912 – O Quebra de <<Xangô>>. Em 1912, principalmente na capital, Maceió, ocorreram inúmeras tentativas, por parte dos políticos dominantes, donos de engenhos e populares de extinguirem as religiões afro-brasileiras do cenário religioso alagoano por julgarem como práticas de feitiçarias. Tal perseguição resultou na emigração de diversos representantes desses terreiros e, conseqüentemente, de seus adeptos para o interior do Estado (Amorim & Santos, 2006). A resistência dos Xangôs no Estado de Alagoas a partir de 1912 reproduz-se na diversidade dos cultos, na adaptação espacial, temporal e nas novas formas de comunicação, crenças e funções simbólicas específicas, ligadas à fé cristã e às práticas mágico-religiosas indígenas e africanas, desenvolvidas durante o Brasil escravocrata. (Amorim & Santos 2006; Rafael, 2004; Cavalcanti et. al., 2008; Saraceni, 2002).

Estima-se, hoje, que existam mais de dois mil terreiros cadastrados em todo o território alagoano, sem contar com os que funcionam na clandestinidade. (Amorim & Santos, 2006; Rafael, 2004; Cavalcanti et. al., 2008). Se se considerarem os primeiros estudos sobre as religiões afro-brasileiras datados da época de Nina Rodrigues e Artur Ramos, século XIX e XX, pode-se dizer que esta historiografia não é tão recente. Vale lembrar ainda que as

religiões afro-brasileiras, além das discriminações sofridas eram e, em alguns casos, ainda são estereotipadas de religiões do diabo na mídia televisiva e os terreiros, às vezes, visitados pela força policial (Assunção, 2006).

1.1. Breve histórico da Umbanda

Autores como: Giumbelli (2002), Negrão (1996), Gonçalves da Silva (2000; 2002), Ortiz (1991), Magnani (1986), Prandi & Souza (2004) e Prandi (2004; 2005; 2007) abordam os antecedentes da Umbanda, sua formação e desenvolvimento dentro das mudanças sociais, reelaborações em determinadas conjunturas históricas, sua gênese e estigmas de origem, estes por sua vez, bastante explorados e defrontados nas literaturas que tratam da origem da Umbanda. Com base nos autores acima citados em particular, Giumbelli (2002, pp. 189-190) atribui a fundação da Umbanda à figura do médium Zélio de Moraes, entre as décadas de 20 e 30 no contexto carioca. Trata-se de uma construção tardia, pois, este reconhecimento como figura seminal perscruta em registros posteriores à década de 1960 em sua maioria, referências contemporâneas a partir de 1975 e principalmente na década de 1980. Com isso, Giumbelli escreve que a imposição, de maneira inexorável, da sua dispersão doutrinária e ritualística e suas divisões institucionais, retratam sua construção histórica tardia.

Os autores Ortiz (1991, pp.31-49) e Magnani (1986, pp.21-28) em análises do ponto de vista socioantropológico afirmam que a consolidação da nova ordem social na década de 30, classificada como movimento de transformação global da sociedade, construção de novas redes sociais, consolidação de uma sociedade urbano-industrial e contexto de rápidas transformações sociais, principalmente no sudeste do país, ocorreu com o que os autores classificam como organização (Ortiz, p. 32) e institucionalização (Magnani, p. 23) da “nova” religião cujo contexto político social representava ruptura com o passado, passado simbólico, o qual permitiu reinterpretar as antigas tradições religiosas, impondo-lhes novas estruturas e discursos. Conforme abordado, as referidas análises são estritamente socioantropológicas, o que descaracterizam, neste sentido, as influências sincréticas. Ortiz escreve:

“A Umbanda aparece, pois, como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais,

segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações socioeconômicas que ocorrem em determinado momento da história brasileira; ausência de um local de origem bem definido ilustra este aspecto do problema (...) Não existe, a princípio, a consciência de um movimento que se propõe a formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, mas tendo o mesmo sentido ideológico, que a religião se preocupa em se organizar” (Ortiz, 1991, p. 48).

É preciso atentar para a década de 1940 em que a modalidade religiosa umbandista atrelada à prática popular transforma-se, desenvolve-se e adapta-se à ideologia da sociedade em mudança. Conforme Gonçalves da Silva (2000, p. 106), é preciso entender que as décadas de 1920 e 1930 apenas serviram para ilustrar a organização de culto e padrões predominantes de religião atualmente aceitos, para assim adquirir um contorno mais definido de religião que se conhece hoje. Segundo ele, antes desse contorno, elementos do universo religioso e imaginário popular já estavam presentes desde o final do século XIX, sobretudo nas práticas bantos, o culto da cabula, por exemplo, associado às práticas <<*gegenagô*>>, deu origem à macumba carioca já nos fins do século XIX. Ortiz e Gonçalves da Silva descrevem que as sessões de cabula eram secretas, cujos chefes espirituais chamavam de *embanda* e suas reuniões de *engira*. Essas sessões eram chamadas de *mesa*; posteriormente, esses chefes de mesa foram chamados de “pais” ou “mães” de “mesa” a partir da década de 1930, apontam (Ortiz, 1991, p. 37; Gonçalves da Silva, 2000, p. 106). Para Gonçalves da Silva, possivelmente a origem do nome Umbanda traduzido por “o limitado no ilimitado”, “princípio divino”, “luz radiante”, “fonte de vida eterna” e “evolução constante” esteja ligado à ação desses antigos líderes em suas celebrações secretas, mais tarde denominadas de ‘giras’ de Umbanda. (Jensen, 2001).

De acordo com Gonçalves da Silva, nas décadas comumente apresentadas, a Umbanda sofreu significativamente uma codificação e reinterpretação da doutrina Kardecista. Para ele, “A Umbanda constitui-se, portanto, como uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes” (Gonçalves da Silva, 2000, pp. 112-113). Conforme Souza (2004, p. 305), a Umbanda tem consideravelmente essa capacidade de absorver e redefinir traços religiosos diversos e ajustar-se eficientemente em diferentes contextos sociais, o que se chama de “empreitada de adaptação”.

Para Giumbelli, em congruência com Ortiz, atribuir o lugar de fundador da Umbanda a Zélio de Moraes como uma construção tardia não significa descaracterizar seu papel na

história, pelo contrário, suas leituras ajudam a descobrir caminhos que contribuem para cobrir as lacunas históricas desse fenômeno (Giumbelli, 2002, p. 210; Rohde, 2009). Certamente, pode-se inferir o seguinte: “De todo modo, a importância cultural da umbanda, no cenário cultural brasileiro tem sido sempre maior que seu alcance demográfico em termos da efetiva filiação de seguidores... Sua contribuição às mais diferentes áreas da cultura brasileira é riquíssima...” Isto é o que constata Prandi (2004; 2005; 2007): “Fazer ‘história da Umbanda’ é um assunto delicado, pois, envolve muito mais do que uma busca no terreno do passado” Já para Giumbelli (2002, p. 195). Para este autor, a história da origem da Umbanda, trata-se de um processo “rizomático”, “descentralizado”, dominado pelo movimento de institucionalização e sistematização dos elementos codificados do Kardecismo nas primeiras décadas do século XX no Brasil (Giumbelli, 2002, pp. 209-211). Assim, conclui-se afirmando que a questão da origem da Umbanda e suas peculiaridades sempre mobilizou e ainda mobiliza diversas opiniões entre seus adeptos e estudiosos do assunto (Giumbelli, 2002, pp. 183-218; Rohde, 2009).

1.2. 1912: O “Quebra de Xangô” e o quadro umbandista atual (2009-2010).

O documentário⁹ **1912 - O “Quebra de Xangô”**, é um roteiro vencedor da primeira edição Doc TV Alagoas em Cena 2006, dos antropólogos e fotógrafos da Universidade Federal de Alagoas, Siloé Amorim e Joabson Santos. O documentário retrata um dos mais terríveis golpes para a cultura negra em Alagoas, fato que aconteceu em dois de fevereiro de 1912, quando Pais e Mães de santo e filhos/as de santo alagoanos foram perseguidos, surrados e assassinados. Terreiros foram invadidos, paramentos e utensílios ritualísticos recolhidos e exibidos em passeatas pelas ruas de Maceió. Esse documentário mostra enfaticamente a opressão sofrida pelos negros, a partir da devassa de 1912, em Maceió, o que fez recuarem as práticas religiosas e culturais dos afro-brasileiros em Alagoas, para o confinamento¹⁰.

Ulisses Neves Rafael, em sua tese de doutorado apresentada na Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, no ano de 2004, classifica o episódio do “Quebra de 1912” como

⁹ Seu conteúdo conta com a participação de sociólogos, antropólogos, historiadores, diversas lideranças estaduais de terreiros e representante de uma das Federações umbandistas do Estado de Alagoas. Várias instituições estiveram envolvidas na sua elaboração, dentre elas, a Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Instituto Histórico de Alagoas – IHAL e Biblioteca do Estado.

¹⁰ Dados disponíveis em: <<http://www.cultura.al.gov.br/destaques/quebra-de-xango-e-exibido-no-memorial-a-republica>>. Acedido a 25 de março de 2009.

um dos episódios mais violentos da história dos cultos afro-brasileiros. Em seu trabalho, Rafael (2004) aborda o contexto sociopolítico e religioso dessa época, sobretudo, o poder político como detentor da “verdade”. Na época, o então Governador Euclides Malta, foi acusado pelos seus adversários políticos, cujo representante era Fernandes Lima, de praticar feitiçaria para se perpetuar no poder. A Liga dos Republicanos Combatentes – sociedade dos políticos carbonários destinados à agitação popular contra o Governador do Estado – planejou e executou, em 02 de fevereiro de 1912¹¹, dia de Oxum, a operação denominada Xangô ou quebra dos Xangôs alagoanos como são popularmente conhecidos seus locais de cultos. (Rafael, 2004; Amorim & Santos, 2006). Essas ações que visavam à derrota política de Euclides Malta, acusado de feiticeiro e protetor dos Xangôs maceioenses, começou a ser planejada em meados do final de 1911. A Liga dos Republicanos Combatentes, presidida pelo Manoel Luiz da Paz, com vínculos estreitos com o partido democrático de Fernandes Lima, uma milícia que se formou especificamente para diminuir o poder político de Malta, cuja propaganda ecoou negativamente na população que era preparada secularmente para não gostar dessas práticas religiosas ligadas à africanidade, iniciou a perseguição contras as casas de cultos ou Xangôs, conforme destaca o presente documentário. A partir daí, a acusação contra o Governador Euclides Malta e seus correligionários, acusados de praticar feitiçaria, cujo contexto religioso era extremamente católico e intolerante com as práticas do chamado espiritismo, resultou na destruição de inúmeras casas de Xangôs e mortes de suas lideranças e participantes. O levante teve início primeiro pela Liga e depois pela força policial. No entanto, escapa ao foco dessa pesquisa buscar compreender minuciosamente este episódio, mas, apenas apresentá-lo panoramicamente a fim de situar-se no campo de pesquisa.

Este levante resultou na evasão de vários líderes e filhos/as de santo para o interior do Estado. Após o ocorrido episódio batizado por 1912, o “Quebra de Xangô”, em que terreiros foram destruídos, Pais e Mães de santo e filhos/as de santo assassinados e surrados, utensílios ritualísticos recolhidos e exibidos com desdém em plena praça pública, ocorreu o processo de dispersão dessa liderança religiosa. A dispersão dos líderes ou fechamento dos terreiros resultou na emigração interiorana. (Amorim & Santos, 2006; Rafael, 2004; Cavalcanti et. al., 2008). Desse modo, nos anos posteriores a 1912, vários grupos religiosos afro-brasileiros

¹¹ Em 02 de fevereiro de 2012, Terreiros de todo o Estado celebraram na Praça dos Martírios, no centro da capital, os 100 anos do ‘Quebra’. O evento foi marcado por várias celebrações, apresentações culturais, folclóricas, artísticas e também por protestos de várias instituições de combate ao preconceito religioso, terreiros e federações de culto afro-brasileiro presentes no Estado. Na ocasião, o atual Governador pediu perdão pelo triste episódio ocorrido na história das religiões em Alagoas.

instalaram-se nos quatro cantos do Estado, destacando-se os municípios mais alcançados, dentre eles: Santa Luzia do Norte, Limoeiro de Anadia, Atalaia, Cajueiro, Água Branca, Viçosa¹², dentre outros. Como causa dessa forçada emigração religiosa, atualmente, no município de Viçosa, conforme dados orais dos entrevistados, existem cadastrados e funcionando regularmente, cerca de treze centros de Umbanda, distribuídos em três Federações, sem contar com os que funcionam nos arredores do município, sem nenhum vínculo a estas Federações ou abertos a cerimônias públicas. Ou seja, oferecendo “consultas espirituais em casa”, enfatizam os depoentes.

1.3. A Umbanda em Viçosa/Alagoas

No município de Viçosa esses treze terreiros cadastrados estão distribuídos em três Federações, com duas em Maceió e uma em Arapiraca, que regularizam e fiscalizam os cultos umbandistas no município, as quais são: Federação dos Cultos Afro-Umbandistas de Alagoas – Presidente, Pai de santo, Marciel; Federação Zeladora dos Cultos em Geral no Estado de Alagoas – Presidente, Pai de santo, Paulo e Federação Espírita Alagoana para todo o Território Nacional – Presidente, Pai de santo, Roberto. Todas essas Federações fornecem uma espécie de alvará¹³ de funcionamento para todos esses terreiros, os quais são fixados visivelmente na parede frontal interna dos mesmos, bem como uma carteira que habilita o representante a dirigir legalmente um terreiro. Ainda, conforme (Cavalcanti & Rogério In.: Cavalcanti et al., 2008, p. 11) existem mais duas Federações: a Federação Umbandista de Cultos Áfricos de Alagoas, em Maceió e a Federação Umbandista Cavaleiro do Espaço de Alagoas, em Chã do Pilar – município do Pilar.

As Federações são organizações criadas para fins de proteção jurídica e assistencial aos terreiros, a fim de obter sua legitimidade moral. Elas designam toda manifestação religiosa onde há transe e ritual com tambor. Esses órgãos são inúmeros, podendo ser nacionais, regionais, estaduais e até mesmo municipais ou locais. Trata-se de um quadro bastante heterogêneo, indispensável para a tentativa de sistematizar o produto umbandista. As Federações foram criadas com o intuito de evitar as distorções e os abusos que são cometidos em nome da Umbanda zelando, assim, pelo seu bom nome público. (Negrão, 1993), (Otiz,

¹² O grifo é do autor da pesquisa.

¹³ Vide anexo 54.

1991). De acordo com a Federação Brasileira de Umbanda – FBU, as Federações umbandistas têm “como função primordial legalizar os Templos, fornecendo Alvará de Funcionamento, Estatutos e demais documentações necessárias ao exercício das atividades religiosas e sociais dos mesmos.”¹⁴

Vale ressaltar que não consta no universo acadêmico e, nem tampouco, nos acervos bibliotecários do município citado acima, nenhuma referência bibliográfica acerca das religiões afro-brasileiras. Segundo Rafael (2004, p.263), não é estranho reconhecer que em Alagoas, infelizmente, poucos autores têm dado atenção às manifestações de matriz africana. De acordo com Amorim & Santos (2006) e Rafael (2004), em meados do final do século XIX, ao que se sabe, existia em Alagoas a prática do Candomblé nagô, cuja concentração estava na capital do Estado, Maceió. Para esses antropólogos, no ano de 1912 existiam, só em Maceió, mais de cinquenta terreiros comumente chamados de Xangôs; assim, em rincões mais longínquos da capital, existia pelo menos, uma casa de Xangô (Cavalcanti & Rogério In Cavalcanti et al., 2008, pp. 13-16).

Para os representantes mais antigos da Umbanda viçosense, sendo o mais velho com setenta e cinco anos, a Umbanda viçosense tem seu nascedouro no município vizinho de Cajueiro/AL.¹⁵ Ressalte-se que, dos oito representantes dos terreiros entrevistados, seis foram iniciados na Umbanda do município de Cajueiro. Tomando-se por base o levantamento de dados orais desses terreiros, acredita-se que a religiosidade Umbandista viçosense exista há mais de noventa anos. As entrevistas realizadas mostram o preconceito, por parte da classe média da cidade, bem como do poderio do catolicismo romano ao longo da história. Relata uma das Mães de santo, emocionada, que, em meados do início dos anos 80, houve um episódio no cenário religioso viçosense, no qual a Igreja Católica romana iniciou uma campanha contra as práticas umbandistas no município.

Segundo o relato desta Mãe de santo, o episódio mobilizou setores da igreja local a fim de destruir os objetos sagrados dos terreiros espalhados nos quatro cantos da cidade, bem como converter os adeptos à doutrina católica. Houve alguns filhos/as de santo que abandonaram as práticas umbandistas, outros levaram seus objetos de culto para serem expostos nas celebrações dominicais, como sinal de recusa e conversão à ‘santa’ doutrina

¹⁴ Informação retirada: <<http://www.fbu.com.br/fbu.html>>. Acedido a 28 de outubro de 2010.

¹⁵ O município faz limite com a cidade de Viçosa, dista 74 quilômetros da capital, Maceió, e apenas 12 quilômetros de Viçosa. Informações retiradas: <http://www.wikialagoas.al.org.br/index.php/Cajueiro>. Acedido em 24 de maio de 2010.

católico-romana. É oportuno elucidar que este relato foi confirmado por outros Pais e Mães de santo e alguns filhos/as de santo mais antigos. Lamentavelmente, ao que se sabe, nada consta desse episódio nas literaturas históricas do município. A resistência dos Xangôs no Estado de Alagoas a partir de 1912 resultou, também, na escolha de Viçosa como local de refúgio e liberdade de culto. No município existem comunidades quilombolas desde o século XVIII, dentre elas as de Sabalanga - maior reduto quilombola - Mata Escura e Caçamba. Existe também a região rural da Serra Dois Irmãos que, de acordo com dados históricos, foi palco da morte do líder quilombola, Zumbi dos Palmares¹⁶. Historicamente, conforme abordado, a região de Viçosa tem sua matriz quilombola, cuja lenda quanto à origem do nome da cidade, deve-se a um caçador por nome Preto Velho, representando, talvez, forte coincidência com sua suposta africanidade. (Amorim & Santos, 2006; Rafael, 2004). Verifica-se que o imaginário demonológico construído historicamente serviu para instituir a religiosidade negra e os próprios negros como agentes do diabo desde os primeiros séculos da era cristã, principalmente nos pais da Igreja à chegada dos primeiros escravos africanos em Portugal a partir do século XVI, desembocando na cultura brasileira o imaginário discriminatório até os dias atuais. E, mais, a religiosidade afro-brasileira, bem como qualquer tipo de manifestação negro-brasileira ainda é vista como atividade suspeita, estranha e anormal (Soares do Bem, 2008, pp. 69-83). O município de Viçosa não poderia escapar a este preconceito latente. Estabelecidos esses pressupostos, constata-se que o ambiente religioso afro-brasileiro viçosense traz em seu bojo cultural manifestações afro-indígenas, práticas espíritas Kardecistas e, por sua vez, religiosidade popular católico-romana ainda pouco conhecidas da população.

1.4. Pais e Mães de santo – liderança umbandista em Viçosa/Alagoas

A liderança religiosa da Umbanda viçosense é composta por pessoas sem instrução, autônomas, cuja maioria se iniciou no município vizinho de Cajueiro, conforme abordado acima. Trata-se de pessoas simples e pacatas que ainda se deslocam até Cajueiro para se

¹⁶ Maior herói negro da história do Brasil no século XVII. A Serra Dois Irmãos em Viçosa/AL, nas matas alagoanas parecia com um povoado africano, povoado fortificado por quilombolas (guerreiros temidos) guardiães entre palmeiras dos ideais de liberdade nesse “novo reino”, “novo sobrado” ou “Ngola Janga” – reino dos negros, uma referência aos reinos existentes no Congo e Angola do século XVII. Nota retirada do livro: Narloch, L. (2009). *Guia politicamente incorreto de história do Brasil*. São Paulo: Leya. pp. 73-78.

consultar com seus Pais e Mães de santo ou Padrinhos e Madrinhas espirituais. Parte dessa liderança já nasceu em familiares umbandistas, outra parte se iniciou ainda na adolescência como é o caso do Pai Cosmos – Centro afro brasileiro São Jerônimo, Pai Emídio – Centro espírita Preto Velho e Pai Rosalvo - Centro espírita Palácio de Ogum. O Pai de santo mais jovem que ocupa a liderança de um terreiro é o Pai Édson, conhecido popularmente por Pai Balaio, este se iniciou na Umbanda em Cajueiro ainda jovem, vindo a exercer a mediunidade, ou seja, a abrir seu próprio terreiro em meados de 2004.

Com base em dados orais, principalmente dos filhos/as de santo mais velhos e respectiva liderança a exemplo do Pai Cosmos, Emídio e Rosalvo, as práticas da Umbanda existem neste município há mais de noventa anos. Se levar em conta a origem do município em 1790 e sua emancipação em 1892, conforme visto, e muito antes disso, retrata a história que Viçosa, mais precisamente na Serra Dois Irmãos, ponto mais alto da região, serviu de refúgio para os negros quilombolas. E, mais, as várias comunidades quilombolas espalhadas nos quatro cantos do município, por exemplo, a comunidade de Sabalanga¹⁷, fundada nos anos 1700, a própria migração religiosa a partir do ano 1912, bem como a presença dos tradicionais grupos folclóricos como os folguedos da Baiana, pastoril, Guerreiros e Reisado, ambos com fortes elementos de matriz africana e religiosidade popular. E ainda, a existência de mais de uma dezena de terreiros, conforme constatou-se, pode-se aferir que essa modalidade religiosa exista há décadas, que lamentavelmente, os livros de história do município, ao que se sabe, não fizeram nenhuma alusão.

Os terreiros são pequenos, espalhados pela periferia da cidade, com exceção do terreiro do Pai Cosmos que fica nas proximidades do centro da cidade, mas que funciona nos fundos da sua residência de maneira bem discreta. Os Pais e Mães de santo incorporados dirigem as sessões, são as autoridades máximas, respeitados e venerados dentro e fora dos terreiros. As sessões ou ‘giras’ funcionam de maneira fluida, simples e bem organizada. Em algumas ‘giras’ a clientela vai se consultar, outros assistem por curiosidade ou atendendo ao convite de algum filho de santo. Trata-se de cerimônias simples que demonstram claramente a assimetria e autoritarismo dos Pais e Mães de santo no processo relacional com os seus filhos e filhas de santo. Essa liderança dá consulta na casa dos filhos/as de santo e clientela que procura ajuda nos terreiros. É comum se deparar com consulentes trazendo suas oferendas aos

¹⁷ Maior reduto quilombola do município. Ao que se sabe, nesta localidade, não existe terreiro funcionando publicamente.

espíritos que baixam nos terreiros. Conforme os Pais e Mães de santo, parte da clientela que busca ajuda nos terreiros é da classe média, que não quer ser identificada.

Neste capítulo tornou-se possível abordar panoramicamente o fenômeno umbandista no Estado de Alagoas, seu percurso histórico, principalmente, a partir do triste episódio de 1912, bem como sua emigração para o interior do Estado e, conseqüentemente, seu estabelecimento no município de Viçosa e suas respectivas lideranças. Assim, passa-se a adentrar-se neste panteão formado por personagens espirituais reguladores da vida dos filhos/as de santo.

Capítulo 2 – O PANTEÃO UMBANDISTA

“A umbanda é resultante de um processo de síntese, de uniformização. A inclusão em seu panteão de personagens dos cultos caboclos regionais teve que obedecer ao modelo dicotômico de direita e esquerda, e isso provocou transformações radicais em muitas entidades que migraram para a umbanda.”

(Prandi, 2005, p. 135).

Para a *memória umbandista viçosense*, a obediência é fator primordial na relação com os espíritos ou entidades que baixam nos terreiros. De acordo com os inúmeros relatos colhidos em campo, trata-se de uma relação de extrema reverência e respeito às forças consideradas por eles de sobrenaturais, invisíveis, do além ou conforme todos explicitam: “*coisa dos espíritos*”. Os espíritos, de acordo com a tradição umbandista, descem nas ‘giras’ incorporando-se nos filhos/as de santo, principalmente nos Pais e Mães de santo, onde são invocados e despedidos através dos seus cantos ou toadas, ao som dos seus atabaques e palmas ritmadas. Vale lembrar que, na Umbanda, cada espírito cuida de tarefas específicas (Prandi, 2005, p. 83).

Normalmente, lendo Negrão (1996, pp. 197-260), percebe-se que tanto os Orixás, originários do panteão africano, e os Exus e Caboclos, representantes da brasilidade umbandista, descem segundo a tradição, para serem homenageados, incorporando-se e dançando, recebendo a importância que lhes é atribuída historicamente. Prandi (2005, pp. 73-74), observa que os Orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, dos fenômenos da natureza a todos os viventes. Os orixás requerem atenção dos seus descendentes, isto é, dos seres humanos, determinando-lhes conselhos e normas para a vida. Sobre o aspecto da possessão, é importante elucidar o que escreve Magnani (1986), sugerindo que a possessão indica “uma forma de contato com o sobrenatural através da incorporação de entidades espirituais que nos iniciados (...) passam a agir sob a influência daquelas entidades (...)”. Tanto Magnani (1986) quanto Birman (2005) afirmam que na Umbanda o transe encontra-se entre as representações individuais e míticas dos espíritos, pois para os adeptos dessa religião, a presença desses espíritos é “real”, que se manifestam na pessoa, de maneira similar ao que ocorre no Candomblé.

Para esses religiosos ou filhos/as de santo, conforme apresentam os autores, tais espíritos atualizam personagens que se encontram presentes no cotidiano e na memória popular do povo brasileiro (Bastide, 1971; 1978), tais como os Pretos-Velhos - imagem do escravo fiel -, Pombagiras - a da mulher inferiorizada -, Exu-Boiadeiro - imagem típica do sertanejo - e Exus-mirins - delinquências das crianças de rua -. Com base em Bastide (1978), Magnani (1991) e Birman (2005), acredita-se que os espíritos na Umbanda encontram-se próximos do mundo material, com afinidade, próximos dos filhos/as de santo, com suas aflições e incertezas, representando a condição social desses indivíduos. Este projeto parte da premissa de que esses cultos aos espíritos no fulcro umbandista, de acordo com Bastide

1958/2001, p. 24) “não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia, enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.” Para Bastide (1958/2001, p. 30), “essas ‘divindades’ só podem volver na medida em que se manifestam no corpo dos fiéis.” Obviamente que Bastide analisa o Candomblé da Bahia, mais especificamente o de nação nagô, queto ou ijexá na década de 1950. De acordo com Bastide (1958/2001, p. 29) o termo: “nações” refere-se às comunidades negras que formavam os Candomblés da Bahia a partir do século XVIII, conservando traços culturais irreduzíveis. As “nações” pertencem a tradições diferentes como: Angola, Congo, jeje ou euê, nagô, negros de fala iorubá, queto e ijexá. Para o autor, torna-se possível distinguir essas “nações” pela seguinte maneira: toque dos tambores - com a mão ou varetas -, música - letras -, idioma dos cânticos, vestes ritualísticas e traços rituais. Bastide ainda deixa bem claro que as “nações iorubás também são encontradas em outras regiões do Brasil, tais como: Recife, São Luís do Maranhão e Rio Grande do Sul” (Bastide, 1958/2001).

Não obstante, compreende-se que a análise bastidiana não se distancia da realidade umbandista em foco, pois, os “toques”, costumes e rituais religiosos, dentre eles, o uso de instrumentos, dialetos africanos no transe de possessão, como línguas estranhas, expressões africanas nas louvações, bem como alguns tipos de vestimentas com suas cores representando divindades do antigo panteão africano permeiam os rituais estudados. Segundo o referido autor, a religião de tradição africana não faz parte apenas das cerimônias públicas e privadas, mas colore e controla a existência de seus adeptos, indo além dos rituais, tornando-se parte de suas vidas. Prandi escreve que

“As entidades sobrenaturais da umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, *espíritos do homem comum numa variedade que expressa diversidade cultural do próprio país* (...) a umbanda não é só uma religião, ela é um palco do Brasil” (Prandi, 2005, p. 132. O grifo é do autor da pesquisa).

Fundamentando-se neste autor, compreende-se, com efeito, que os espíritos regulam a existência dos filhos/as de santo, envolvendo-os, colorindo-os e, sobretudo, controlando-os em todas as esferas de suas vidas. Tal compreensão remete-se a Prandi & Souza (2004a, p. 299), os quais retratam essa vivência no universo mágico da Umbanda. Faz-se necessário aludir que cada espírito ocupa lugar central e especial no cosmo religioso umbandista, manifestando-se por meio de crises extáticas, montado em seu <<cavalo>>, cada qual com sua particularidade

e especialidade religiosa. Conforme Rivas Neto (2007, p. 14), esses espíritos na Umbanda, são os Ancestres Ilustres, isto é, Mestres Astralizados, os quais representam todas as culturas, encontrando-se na espiritualidade umbandista ou no movimento umbandista, conforme ele explicita em seu teor.

Ainda, com base em Rivas Neto, esses Ancestres Ilustres necessitavam de um ponto de entrada para atuar entre os encarnados. Para isso, utilizaram-se dos cultos miscigenados para incutir suas diretrizes em um contexto religioso marcado pelo fetichismo e credences variadas. Para o referido autor, esses arquétipos espirituais da espiritualidade umbandista são horizontes que descortinam qualquer animismo fetichista ou fenômeno folclórico, incorporados como parte do aspecto regional e das adaptações necessárias à realidade religiosa brasileira, podendo ter funções, tanto particulares, quanto universais (Rivas Neto, 2007, p. 14). Neste aspecto, de acordo com o autor citado acima, a religião da Umbanda apenas ressurgiu no Brasil; mas, destina-se à humanidade. Lendo Rivas Neto, compreende-se que esses espíritos, especificamente Caboclos, Boiadeiros, Pretos Velhos e de Crianças, poderiam ser adaptados e revividos à luz das incorporações, dentro de um contexto europeu ou asiático, por exemplo, representando, desse modo, a intenção universalista dessa religião.

Na Umbanda, encontram-se margens estabelecidas de alguns personagens espirituais como parte do infinito universo espiritual umbandista como: Zé Pelintra, Pretos Velhos e Pretas Velhas, Pombagiras, Ciganos, Exus, Caboclos e Caboclas, Boiadeiros, Marinheiros, além de outros que alocam seu imaginário. Evidentemente, esses espíritos são retirados da realidade nacional. A Umbanda é uma religião que mergulha profundamente na realidade brasileira, buscando aí sua fonte de inspiração, transformando em ícones espirituais, figuras do cotidiano popular; buscando com seu estilo próprio, dar significados sobrenaturais mais profundos (Prandi & Souza, 2004, p. 282). Dessa maneira, tomando-se a alusão desses autores, esses espíritos, os Caboclos, por exemplo, poderiam representar Guerreiros europeus ou Velhos Mestres orientais, simbolizando arquétipos universais repletos de valores, estando no inconsciente de todos os seres; isto seria o ponto de vista espiritual da Umbanda, alude os autores acima. Como pôde ser visto, o cosmo religioso umbandista adapta-se, sobremaneira, à realidade brasileira.

2.1. Natureza dos espíritos.

Prandi (2005, p. 33), ao descrever com autoridade o mito iorubá, escreve que cada ser humano tem dentro de si seu Orixá em essencialidade, que não é a mesma coisa para todos. Referindo-se a um mundo espiritual, fora dos limites dos humanos, ao qual se ascende pelo processo de transe religioso; reitera no cotidiano a memória ancestral, apresentando a religião como fonte de identidade.

Ademais, isso levaria a crer, de acordo com o autor citado acima que,

“...quando a filha de santo entra em transe e o orixá se manifesta em seu corpo, essa devota assume uma nova identidade, marcada pela dança característica que lembra as aventuras míticas dessa divindade; é o passado remoto, coletivo, que aflora no presente para se mostrar vivo, o transe ritual repetindo o passado no presente, numa representação em carne e osso da memória coletiva [...] A memória é, portanto, cada vez mais memória mítica elaborada como fundamento religioso, como verdade religiosa [...] Tudo isso... Constitui o corpo mítico da religião (...)” (Prandi, 2005, pp. 33-34).

Assim sendo, o espírito ou Orixá, conforme denomina Prandi, revive através do transe, identidade e memória mítico-religiosa no corpo dos filhos/as de santo, num processo de comunicação concreta entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Sobre esse aspecto, vale lembrar Magnani quando escreve que

“As entidades umbandistas são, portanto, espíritos de mortos – ainda que não individualizados – para quem a missão de ajudar os homens é um meio de expiar faltas passadas de acordo com a doutrina do carma e assim progredir em busca da perfeição. Tem-se, assim, a crença na comunicação concreta e real entre o mundo dos vivos e dos mortos; estes o fazem em virtude da necessidade de evoluir espiritualmente, para o que necessitam da materialidade do corpo físico dos iniciados” (Magnani, 2002, p. 3).

Dessa maneira, de acordo com a ótica umbandista, os espíritos são mestres de outro mundo, os quais são invocados, neste caso, nos diversos rituais dentro e fora dos terreiros, cujo objetivo é trazer auxílio mágico aos viventes (Prandi *apud* Assunção, 2006, p.110).

Prandi escreve que

“A umbanda adotou, não sem contradições e incompletudes, certa noção moral de controle da atividade religiosa voltada para a prática da virtude cristã da caridade, concepção estranha ao candomblé [...] O culto umbandista foi organizado em torno dessa prática, como se dá no Kardecismo, com a constituição de um panteão brasileiro, subordinado aos orixás, formados de espíritos *que ajudam os humanos a resolver seus problemas*, que são caboclos, pretos velhos e outras categorias de mortais desencarnados” (Prandi, 2005, p. 79. O grifo é do autor da pesquisa).

Interessante notar que esses espíritos têm atuação direta na vida dos filhos/as de santo, resultando, desse modo, na submissão e total obediência aos seus poderes mágicos. Com efeito, partindo dessa pressuposição baseada em Prandi, compreende-se que os espíritos atuam no corpo através dos trabalhos mágicos realizados pelos devotos, com o intuito de legitimar a religião e torná-la completa na vida. Conforme Prandi & Souza (2004), além da atuação cotidiana desses espíritos na vida dos filhos/as de santo, há os momentos de cerimônia ou ‘giras’, em que esses espíritos são, com mais ênfase, privilegiados e sacralizados, constituindo a relação personagem/receptor.

De acordo com Prandi, a maior parte dos filhos/as de santo encara as atividades desses espíritos como sendo “... uma ‘missão’ e muitos como uma missão sofrida, sacrificada, a qual não se escolhe, nem se desempenha levianamente, mas para a qual se é escolhida e se deve cumprir com seriedade” (Prandi & Souza, 2004a, p. 299). Segundo a tradição dos Orixás, todos esses espíritos só trabalham para o bem (Prandi, 2005, p. 79). Tais espíritos no panteão umbandista descem para trabalhar, dar passes e consultas, ouvir as queixas, responder as perguntas, orientar os filhos/as de santo e prescrever os procedimentos a ser adotados na resolução dos problemas dos filhos/as de santo; os espíritos falam com seus ‘cavalos’ – filhos/as -; mantêm contato, a fim de auxiliá-los (Negrão, 1996, pp. 202-204; Gama, 2007).

Com efeito, mediante o exposto, constata-se que tal construção implica domínio do corpo e da mente, isto é, física e psicologicamente para o exercício dos rituais e vivência diária desses filhos/as de santo.

2.1.1. Natureza dos Orixás

O clássico livro de Prandi acerca dos mitos iorubanos e afro-americanos, o qual reúne trezentos e um mitos, constitui-se uma das alavancas teóricas para a construção do presente projeto de pesquisa. Nesta obra, o referido autor apresenta a tradição iorubana partindo das histórias dos mitos, muito bem esboçadas em seu livro. Passa-se a entender, então, que os Orixás são causa e efeito ao mesmo tempo, ou seja, o mito que provoca é o mesmo que resolve. Para este autor, baseia-se a premissa de que o zelo, a reverência, o respeito, a dedicação, o compromisso e, principalmente, os tabus ou segundo a tradição, os <<ebós>>, devem reger a vida na terra ou <<aiê>>, como exercício de poder dos Orixás (Prandi, 2001, pp. 43; 119; 145; 352; 565),

De acordo com a tradição iorubana e afro-americana, não se torna possível receber algo em troca, sem antes entregar ou dar algo aos Orixás. Os trechos míticos ilustram que os Orixás poderosos podem levar a vitórias e a derrotas, ambas servindo de lições para o cumprimento dos tabus estabelecidos a todos os viventes. Dessa maneira, compreende-se que o não cumprimento ou rompimento das designações da força dos Orixás, pode tornar-se decisivo para o insucesso da vida terrestre. Prandi, em seu prólogo (2001, pp. 18-20), afirma que os mitos interpretam a realidade do mundo, oferecem verdades iorubanas afirmadas e reafirmadas que regulam a vida, com o intuito de proporcionar a sorte e um futuro de sucesso na vida. De acordo com o <<mito de Bará>> ou Exu, todo mundo precisa dos favores deles; os mitos atuam, são vivenciados na tradição, revelam, abrem horizontes, avisam, estabelecem condutas, mostram caminhos, disciplinam; em síntese, alertam para que não se sofra punição nesta vida ou no além. Vale ressaltar que o médium poderá incorporar, tanto um ente bom, quanto um “ruim”, podendo trabalhar tanto para fazer o “mal”, quanto fazer o bem. (Prandi, 2001).

Neste sentido, as histórias míticas dos Orixás revelam em seu teor, a intervenção e atuação desses personagens míticos, conduzindo a pensar com bem mais cuidado, a religião dos espíritos como relação recíproca entre o mundo terreno e o espaço habitado por eles, enfim, como os Orixás se espraiam na vida dos filhos/as de santo.

Partindo de Barros & Teixeira (2000, pp. 111-113), desse modo, torna-se possível pensar cada espírito na Umbanda como sendo um arquétipo, o qual informa e fornece aos filhos/as de santo, padrões temperamentais e comportamentais. Pelo exposto, identifica-se a

existência de um vínculo religioso piramidal em que o divino ou sobrenatural sobrepõe o material, melhor dizendo, o visível. Dessa maneira, as narrativas colhidas nos terreiros e cotidianos dos filhos/as de santo, procuram reconstituir uma experiência real retratada em suas experiências e idiosincrasias com esses espíritos. Segundo Verger (1998/2000, p. 32), as relações entre os espíritos ou Orisá, conforme ele escreve, e os filhos/as de santo ou seres vivos, possuem um caráter intimamente familiar, pois essas divindades retornam à terra com o intuito de receberem oferendas e sacrifícios e, conseqüentemente, ceder-lhes paz e proteção, ou melhor, energia ou <<axé>>.

Tomando-se por base Loyola (1983), pode-se dizer que

“a Umbanda e o Candomblé repousam sobre o culto dos espíritos e que o fenômeno da possessão tem em seus cultos e rituais um papel preponderante; com efeito, é por seu intermédio que a doutrina se concretiza e se atualiza. Nessas religiões, tudo acontece como se a existência se processasse simultaneamente em dois planos: o mundo do universo físico habitado por seres naturais, e um outro, abstrato, indefinido, ilimitado, habitado por seres sobrenaturais, do qual fazem parte as entidades divinas, os ancestrais e os homólogos espirituais de tudo que tem existência concreta no universo” (Loyola, pp. 48-49).

Assim sendo, compreende-se que esses espíritos constituintes do panteão umbandista, descem como agentes reguladores da vida dos adeptos dessas religiões de matriz africana. Entende-se que, tanto o mundo dos humanos quanto o dos espíritos, está inextricavelmente ligado, resultando, por conseguinte, em prescrições e práticas ritualísticas norteadoras da doutrina ou normas religiosas dessa religião.

2.1.2. Natureza dos Exus

No que concerne aos Exus, entende-se, com base em Prandi (2005, p. 67-80) e Alvarenga (2006), que historicamente eles passaram por um longo processo de demonização. Segundo Prandi, o Orixá Exu, originário dos cultos dos iorubás, na África, é venerado pelos fons, ou seja, povos fons vindo da região de Dahomé e pelos povos mahins, como eram chamados pelos nagôs, cujas divindades centrais eram voduns. Legba ou Elegbara, cujos povos atribuíam-lhe uma dupla identidade, a do deus fálico, de tradição Greco-romana, o Príapo, e a da figura do diabo, expressa na tradição judaico-cristã. Conforme a tradição

iorubá, Exu é transportador, principal veículo de comunicação entre os mortais e os Orixás. Os Exus têm o encargo de transportar as oferendas até o mundo dos deuses; os alimentos dos deuses; nada acontece sem o trabalho intermediário dos Exus, isto é, mensageiros de todos os Orixás (Prandi, 2005, p. 73). Segundo sua origem histórica, é de notar que o Orixá Exu, conforme narra a tradição mítica iorubá, sempre mostra o Orixá que contraria as regras gerais de conduta aceitas socialmente, daí a ideia da atribuição cristã como a figura de satã.

Verger *apud* Prandi escreve:

“Exu tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, e indecente. Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus” (Prandi, 2005, p. 68).

Lendo Prandi, torna-se explícito que entre os séculos XVIII e XIX, com a chegada dos viajantes, missionários e observadores no continente africano, todos eles de cultura cristã, os quais percorreram os territórios dos povos iorubás e fons na antiga África, sempre ressaltaram Exu na ótica cristã ocidental, como aquele ser demoníaco ou maligno, tendo em vista sua origem mítica de trabalhar, tanto para o bem, quanto para o mal. A partir daí, pôde-se observar os primeiros escritos cristãos acerca do “Exu-Diabo” em meados do final do século XVIII e metade do século XIX, predominando, até na cultura religiosa brasileira principalmente, a partir da década de 1950. Para o autor citado acima, o Orixá Exu nunca mais se livraria dessa imputação do mal, condenado a ser o Orixá caluniado e incompreendido visto no panteão umbandista brasileiro, influenciado pela religiosidade imposta e reinterpretada do cristianismo na formação do modelo sincrético que serviu de arcabouço para a religião dos Orixás em solo brasileiro (Prandi, 2006, pp. 72-73; Alvarenga, 2006).

A partir do século XIX, quando a religião dos Orixás passou a ser cultuada no Brasil por negros, inclusive católicos, todo o aparato cristão de pensar o mundo deu um novo formato à religião dos Orixás. Esse contexto religioso moldado pela teologia cristã, conforme apontado por Prandi (2005, p. 77) e Ortiz (1991, pp. 131-149) facilita a compreensão dos Exus no cosmo religioso umbandista, pois, para esses autores o universo religioso da Umbanda divide-se em dois: o domínio do bem – Umbanda; o domínio do mal – Quimbanda. Para este autor, o Exu “é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira. Eliminar o mal reduz-se, portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-

brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes” (Ortiz, 1991, p. 134). Classificar a *linha* dos Exus como *linha de esquerda* - inferior, espíritos menos evoluídos na escala espiritual -, significa enxergar o lugar que ela ocupou no processo sincrético que verá a seguir. Segundo Ortiz (1991, p. 138), “Exu se apresenta como uma divindade ambivalente, podendo realizar tanto o bem quanto o mal”. Trata-se de espíritos refratários ao progresso espiritual, marginalizados do espaço sagrado umbandista, ou melhor, representam, no dizer de Ortiz: “Negros, mulatos... à miséria da cor soma-se a miséria de classe; a favela torna-se o foco do feitiço...onde se agrupa uma classe marginal à sociedade... imigrantes que não conseguem integrar-se imediatamente na sociedade...” (Ortiz, 1991, pp. 35; 91; Alvarenga, 2006).

2.1.3. Natureza das Pombagiras

No que diz respeito às imagens da Pombagira, Augras (2000, pp. 32-33) e Montero (1985, pp. 205-230) escrevem que as significações simbólicas e transformações da imagem da Pombagira, estão longe de sistematizações, ainda merecem estudo específico. Para esta autora, não se dispõe de dados históricos que permitam, com exatidão, o aparecimento desse fenômeno, mas, apenas aproximações. Uma dessas aproximações, segundo ela, está no mito da Bombojira, equivalente ao mito iorubá, congo do Exu, deus fálico, mediador em divindade feminina, representação de feminilidade, o que resultou num processo de dissimilação que no primeiro momento recebeu o nome de Bombojira, depois Bombajira e nas primeiras décadas do século XX de Pombagira, ou seja, a imagem feminina de Exu, mito ligado à sexualidade dentro das religiões africanas (Augras, 2000, pp. 30-35). Para Augras, a Pombagira é uma invenção brasileira promovida pela Umbanda “síntese dos aspectos mais escandalosos que pode representar a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais” (Augras, 2000, p. 18).

A imagem da Bombajira ou Pombagira aparece na imaginação mítica desses terreiros, a qual foi produzida em função das experiências religiosas cotidianas dos umbandistas, escreve Negrão (1996, pp. 251-253). Para este autor ao referir-se aos Exus e Pombagiras diz que “São eles que melhor expressam os anseios e as necessidades de sua aflita e carente clientela” (Negrão, 2000, p. 252). Quanto às manifestações da Pombagira nos terreiros, a pesquisa de Negrão entra em congruência com os terreiros viçosenses pesquisados. Para ele, identifica-se que muitos terreiros estudados não admitem a incorporação das Pombagiras em

peessoas do sexo masculino. Muitos Pais e Mães de santo não aceitam essa prática, pois alegam controlar e doutrinar esses espíritos para não assumirem atitudes inconvenientes. A pesquisa de Negrão mostra também que há certa preocupação desses terreiros com as acusações de cultivo da homossexualidade e da licenciosidade sexual (Negrão, 2000, pp. 334-335). Na maioria dos terreiros viçosenses tornou-se possível identificar esta mesma linha de pensamento apontada por Negrão, isto com algumas ressalvas.

Em ‘giras’ de Exus as Pombagiras incorporavam apenas em mulheres e homossexuais declarados. A ressalva a ser feita é que em um terreiro apenas, Pombagira incorporou no Pai de Santo. Perguntado se era comum Pombagira incorporar em pessoas do sexo masculino, ele foi enfático: “*Ela domina... ela manda... por que não? Pombagira incorpora, sim, em homem também...*”. Em outros dois terreiros, os Pais de santo perguntados acerca desse mesmo fenômeno, apresentam as mesmas respostas, mas com um detalhe importante: “*Pombagira não incorpora em hõmi não... só em muié, por que ela é muié, entendeu?* Outro Pai de santo responde: “*Pombagira só incorpora em muié ou em viado, gay,... entende? Hõmi que gosta de outro hõmi.. eu mermo num gosto dessas coisa aqui no meu terreiro não, pode ter noutro, mais aqui quero isso não sinhô*”, enfatiza o Pai de santo. Essas experiências em campo só confirmam o que Negrão (1996, p. 337) chamou de a “moralização de toda religião”. A velha axiologia entre bem e mal divide a Umbanda entre esquerda e direita, esta identificada pela presença dos guias de luz, mentores espirituais, espíritos bons e santos, isto é, Orixás, Caboclos e Pretos Velhos; aquele, nicho original de Exus, Pombagiras e Zés Pelintras, estes, paradoxalmente podendo também trabalhar na direita. Intrinsecamente não são maus, mas podem fazer o mal, a depender do pedido e obrigações espirituais, são amorais (Negrão, 1996, pp. 338-340). “Além de suas funções mais imediatas, terapêuticas e de solução de problemas variados de uma clientela flutuante, creio preencher a Umbanda, em suas ‘giras’, uma função lúdica nada desprezível” (Negrão, 1996, p. 251).

Interessante observar que no interior de cada terreiro estudado, o *Congá* - Altar dos Exus e Pombagiras - Exus femininos - está localizado ao lado esquerdo do salão de culto, o que leva a crer em uma representação simbólica da sua qualificação espiritual no espaço sagrado de culto. Assim, a expressão *linha de esquerda* muito falada nos terreiros pode representar, do ponto de vista sociológico, parafraseando Ortiz, “a posição inferior do negro no sistema escravocrata brasileiro” (p. 33), representando, assim, uma classe social excluída e privada de tudo, principalmente de liberdade religiosa.

2.1.4. Processo sincrético

Para Ferretti (1995), Prandi & Souza (2004a), Prandi (2005) e Canevacci (1996) o sincretismo constitui-se uma ferramenta de impacto na religião hegemônica – Cristianismo - a qual historicamente mostrou-se sempre resistente às práticas de matriz africana, por julgá-las anticristãs e associadas ao mal, pensamento embasado na mentalidade da teologia cristã com seu dualismo: Deus e diabo. Nas análises feitas por Ferretti (1995, p. 91) acerca do sincretismo na Casa das Minas¹⁸, no Maranhão, aquele apresenta três variantes que ele julga indispensáveis para a compreensão desse conceito, a saber:

- 0 – separação, não-sincretismo (hipotético);
- 1 – mistura, junção, ou fusão;
- 2 – paralelismo ou justaposição;
- 3 – convergência ou adaptação.

Com base na análise de Ferretti pode-se dizer que num mesmo terreiro e em outras manifestações afro-brasileiras é possível encontrar, sim, separações, misturas, paralelismos e convergências assumindo características específicas. No que diz respeito ao culto aos Caboclos, Prandi & Souza escrevem:

“Na passagem da umbanda ao candomblé, os terreiros redefiniram vários elementos rituais e simbólicos, inclusive no âmbito do sincretismo católico, mas não deixaram de lado o culto ao caboclo. O encontro do culto de caboclo do antigo candomblé com o Kardecismo gerou no passado a Umbanda” (Prandi & Souza, 2004a, p. 144).

Os Caboclos na Umbanda representam os espíritos de antigos indígenas, filhos/as de Orixás que povoaram as terras brasileiras há dezenas de anos, são os verdadeiros ancestrais em terras nativas, guardiães da natureza e das matas. Os cultos aos Caboclos estariam ligados aos rituais dos antigos negros de origem banto, na antiga África em seus cultos às divindades africanas presas à terra que, incorporados no Brasil tornaram-se - processo sincrético - indígenas desbravadores das terras brasileiras (Prandi & Souza, 2004a, pp. 121-122).

¹⁸ Casa de culto afro-brasileiro localizada em São Luís do Maranhão, chamada de a casa jeje de São Luís, organizada na primeira metade do século XIX, por negros minas, procedentes de Daomé – África. (Ferretti, 1995, p. 117).

De acordo com Prandi,

“O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representa o simples disfarce católico que os negros davam aos orixás para poder cultuá-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas até hoje. O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois pólos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África” (Prandi, 2005, pp. 75-76).

Mediante o exposto, tem-se a seguinte compreensão: o lado do bem ficou representado pelos Orixás e santos católicos, enquanto o lado do mal ficou representado pelos Exus e Pombagiras, espíritos julgados por este processo sincrético judaico-cristão, das profundezas e abismos escuros, isto é, figuram-se na imagem do diabo e suas legiões de demônios. Prandi escreve que foi sem dúvida um processo de cristianização das tradições banto que empurrou os Exus para o domínio do inferno cristão (Prandi, 2005, p. 77). Cabe aqui apresentar as imagens das Pombagiras que, no imaginário cristão, vestiram-se de prostitutas e pecaminosas. De acordo com Prandi, este partindo das análises de Augras (2000) em seu livro (2005, p.77), as figuras características das grandes mulheres deusas africanas passaram a compor a imagem de pecaminosas personificando, assim, o diabo. Quanto aos Exus masculinos, tiveram que passar por algumas mudanças para se adequarem ao novo contexto cultural brasileiro que, diga-se de passagem, hegemonicamente cristão. Desse modo, diante da forte repressão de ordem sexual existente e predomínio teológico judaico-cristão, acima de tudo, católico, os Exus ganharam chifres, rabos, garfos e até mesmo pés de bodes e cores de sangue ganhando coroamento final como senhores do inferno na organização da Umbanda no século XX (Prandi, 2005, pp. 79-80).

A análise de Prandi apresentada acima remete-se ao teor de Negrão, (1996, pp. 202-220), o qual afirma que o universo mítico umbandista dividiu-se em duas categorias distintas, esquerda e direita. Trata-se, de acordo com o referido autor, da moral e ética na religião da Umbanda, como o próprio título do seu livro sugere, a Umbanda ficou “entre a cruz e a encruzilhada”. Com efeito, o dualismo estava posto, a religião foi obrigada a ter e aprender a conviver em seu universo mítico, com as questões do bem e do mal; os dois lados passaram a permear o imaginário umbandista. Apesar da incorporação cristã, conforme verá a seguir; a

Umbanda, na verdade, nunca conseguiu se cristianizar completamente (Prandi, 2005, p. 80; Negrão, 1996, p. 203), pois, sempre afirma trabalhar somente para o bem, mas, influenciada pela noção do bem e mal, conforme o ideal da magia, inclusive aquele ilícito ou não aceito socialmente, território este, chamado de magia negra ou Quimbanda, muito explorado por Ortiz (1991, pp. 125-162), permeia o território mágico da Umbanda.

Assim, ao se ajustar à tradição cristã brasileira, o ritual de origem africana, evidentemente, faltou preencher o tradicional dualismo cristão, céu-inferno, salvação-condenação, Deus-diabo, bem-mal e certo-errado, à luz da fé. Para isso, basta ler Prandi (2005, p. 77) que passa-se a compreender que o lado satânico desse esquema encaixou perfeitamente nos rituais e no modo de pensar dos adeptos dessas religiões dos Orixás a partir do início do século XIX, com o ressurgimento ou sistematização da Umbanda. Enquanto os Orixás ou santos da Umbanda como comumente são chamados, assumiam o terreno do bem, muito bem representados nas imagens dos Pretos Velhos e Caboclos, os Exus, agora pluralizados, assumiriam o papel de espíritos de condutas questionáveis, figuras do mal. Desse modo, o caráter ambivalente da religiosidade umbandista percorreria historicamente o imaginário tradicional dessa religião ressurgida em solo brasileiro a partir do início do século XX, conforme abordado anteriormente. Ante o exposto, compreende-se que o Cristianismo se encarregou de demonizar as práticas afro-brasileiras com o intuito de permear a ideologia cristã à moda ocidental elitista, esta muito bem representada no espiritismo Kardecista do sudeste do país, nas primeiras décadas do século XX.

Lendo Prandi (2005, p. 82), de notar que, à moda ocidental, a Umbanda interpretou o sexo feminino como estigma de perdição; pecado do sexo; tentação do homem e dissoluto. Nesse sentido, Exu também foi feito mulher; Pombagiras, mulheres sem honra, estereotipadas de prostitutas, verdadeiras dissolutas. Assim, tem-se o que veio a ser chamada de Quimbanda, conforme citado acima, ou seja, uma ramificação do interior da Umbanda, uma espécie de magia dos Exus masculinos e femininos presentes também na prática umbandista. Segundo Prandi (2005, p. 82), “não há limites para os guias da quimbanda, tudo lhes é possível (...) tudo leva ao bem, e mesmo aquilo que os outros chamam de mal pode ser usado para o bem do devoto e do cliente (...)”. Para este autor, essas práticas nada têm a ver com o Exu mensageiro que reza a tradição iorubá; são precursoras do Candomblé no século XIX. Talvez, esse processo sincrético contraditório represente muito bem o que Canevacci chama de uma “antropologia da mudança”, a qual embala uma ordem tradicional existente, para em seguida,

recolocá-la em um ambiente diferente com outra ordem. Aí estão os contrastes desses novos itinerários religiosos: catolicismo popular e manifestações de matriz africana (Canevacci, 1996, p. 35). Por isso, esse processo sincrético não pode ser visto de maneira simplista, conforme apontou Prandi anteriormente.

2.1.5. Umbanda e neopentecostalismo: similitudes e absorções

Partindo dos autores que aqui serão abordados, entende-se que a tipologia neopentecostal no Brasil, trata-se de uma expressão recente, segunda metade da década de 70 em diante, servindo para designar, sobretudo, algo novo no campo evangélico brasileiro especificamente referente às igrejas: Universal do Reino de Deus – IURD -, Deus é Amor, Internacional da Graça de Deus, Sara Nossa Terra e Igreja do Evangelho Quadrangular que apesar de surgir na década de 50, os autores aqui estudados não a enquadram na tipologia do pentecostalismo clássico.

A presente abordagem parte especificamente das leituras de Benedito (2006), Gonçalves da Silva (2007), Oro (1997) e Mariano (2007), os quais fornecem suporte teórico o suficiente para assim abordar panoramicamente, as relações de proximidades existentes entre alguns elementos da prática umbandista e cultos dos movimentos neopentecostais no Brasil. Segundo Mariano (2007, p.32), o neopentecostalismo é considerado a terceira onda do pentecostalismo brasileiro, surgido no sudeste do Brasil a partir das décadas de 70, 80 e 90, crescendo e fortalecendo-se, sobretudo, nas décadas de 80 e 90. Oro (1997, pp. 15-18) escreve que o discurso neopentecostal está imbuído de agressões e acusações, a priori, verbais seguindo o confronto belicoso com registros em várias partes do país de agressões não simbólicas, aponta Oro. Para Mariano (2007, p. 36), um dos principais baluartes doutrinários que caracteriza o neopentecostalismo é a exacerbação da guerra espiritual contra o diabo e seu séquito de anjos caídos. Desse modo, o movimento neopentecostal vê nas religiões afro-brasileiras um reduto de demônios que precisa ser combatido.

Lendo Mariano, compreende-se que o neopentecostalismo mesmo apresentando um discurso extremamente acusatório, apropria-se, ampliando e reforçando alguns aspectos dos rituais umbandistas reiterando-se dos objetos e símbolos que fazem parte dessa modalidade religiosa. Oro (1997, pp. 20-25) aponta o seguinte: sal, azeite, água benzida ou consagrada,

velas, rosas, mantos e perfumes compõem a tradição dos objetos e símbolos. No que concerne ao aspecto da resolução de problemas cotidianos, têm-se as correntes de cura e libertação, banhos e descarrego. No aspecto do transe de possessão, elemento cerne e basilar da cosmologia umbandista, faz-se uso constante da evocação e insistência de manifestações dos espíritos cultuados nos terreiros e, por fim, causa uma ruptura com o modelo protestante comunitário tradicional, tornando-o quase ‘clientelista’ com seus seguidores, em grande parte, cristãos nominais.

A ênfase na possessão e exorcismo constitui-se o cerne das celebrações neopentecostais que em seu interior não mais configuram-se características mediúnicas, mas passam a ser expurgado como expressões de seres malignos, circulação do mal, espíritos das trevas. Conforme Oro,

“... a eficácia do discurso acusatório neopentecostal deriva dessa sua capacidade ao mesmo tempo de tocar, atingir, dialogar, lidar e de ressignificar, magistralmente, alguns elementos e crenças presentes no universo simbólico de referência de parcelas significativas da população que dominam ou conhecem os códigos e as crenças afro-brasileiras e católicas tradicionais” (Oro, 1997, pp. 28-31).

Percebe-se aqui, parafraseando o referido autor, que o neopentecostalismo como detrator dos rituais umbandistas alimenta-se dessa ‘guerra’ deflagrada por ele mesmo para assim existir e reproduzir-se como igreja cristã, o que significa dizer que quanto mais combate o inimigo espiritual, neste caso, a Umbanda, mais dela se aproxima e com ela se identifica. Ary Oro em seu estudo, partindo especificamente do caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), conduz à interpretação de que o neopentecostalismo em determinados aspectos, até certo ponto, está provocando o que ele propõe chamar de a “umbandização” da Igreja (Oro, 1997, p. 33). Benedito (2006), ao abordar o estudo acerca da Igreja Universal do Reino de Deus -IURD - aponta para os cânticos evocativos presentes nos cultos neopentecostais, pois para ele,

“Ao contrário dos cânticos dos católicos ou dos evangélicos tradicionais, normalmente longos e de difícil aprendizado, os universais se inspiraram na facilidade de memorização e nas rimas curtas dos pontos de Macumba para criar sua própria categoria musical: os ‘corinhos de poder’ (...) *Tranca-Rua e Pomba-Gira fizeram combinação. Combinaram acabar com a vida do cristão. Torce, retorce, você não pode, não. Eu tenho Jesus Cristo dentro do meu coração.* (Benedito, 2006. O grifo é do autor da pesquisa).

O corinho transcrito acima por Benedito conduz à compreensão de que o ‘aparato litúrgico’ das igrejas neopentecostais apresenta um reconhecimento e, por sua vez, aceitação da existência dos espíritos do cosmo religioso umbandista, conseqüentemente, faz do imaginário umbandista principal mote de sua ação evangelizadora. Como parte do cabedal de objetos mágicos difundidos e comercializados no seio dessas comunidades tem-se também a apropriação de patuás, amuletos e vestes brancas em seu processo de simbiose ritualística (Benedito, 2006). A experiência do avivamento religioso presente no pentecostalismo assume no neopentecostalismo uma experiência vivida no próprio corpo, característica esta que sempre esteve sob a hegemonia afro-brasileira e Kardecista (Gonçalves da Silva, 2007, p. 194). Segundo Gonçalves da Silva, entre o neopentecostalismo e as religiões afro-brasileiras, existem “muito mais proximidades do que distâncias” (p. 194). Até aqui se tornou possível compreender o desenvolvimento do neopentecostalismo aproximando-se sobremaneira da Umbanda e de outras religiões afro-brasileiras, pois, “ainda que seja para negá-las, passou a traduzir para seu próprio sistema o *ethos* da manipulação mágica e pessoal, mas, agora *sob nova direção*, colocando o ‘direito’ no lugar do ‘favor’ “ (Gonçalves da Silva, 2007, p. 206. grifo do autor).

De acordo com o autor citado, a prática ritualística neopentecostal, sobretudo em sua Teologia da Prosperidade¹⁹ e no falar em línguas estranhas, aproxima-se bastante dos rituais afro-brasileiros em particular, da Umbanda. Segundo ele, a fidelidade do adepto a Deus, constitui-se fator indispensável para o crente fiel ser abençoado sem medida dentro da perspectiva da Teologia da Prosperidade. Caso semelhante ocorre na Umbanda, conforme apontado nesta pesquisa, em que os filhos/as de santo precisam ser fiéis aos espíritos para, assim, receberem mais axé. Já o falar em línguas de fogo do Espírito Santo, aproxima-se do poder de realização dos Exus, agentes cuja fala nos terreiros é predominante – línguas estranhas ou dialetos africanos. (Gonçalves da Silva, 2007, pp. 210-222). Desse modo, a presente discussão panorâmica permite entender que existem dentro desses universos religiosos: lógica interna, trânsito de concepções, valores entres ambos e crenças fluidas (Gonçalves da Silva, 2007, p. 219). Assim, retoma-se o que foi abordado acima, entre esses dois universos religiosos existem “*muito mais proximidades do que distâncias*”.²⁰

¹⁹ Conforme Gonçalves da Silva (2007, p. 209), “a prosperidade, saúde, bom emprego, riqueza, bens de consumo, prestígio social etc. Atesta a fé e coloca o adepto numa relação de ‘negociação’ com Deus, na qual ter sucesso na vida significa ser merecedor legítimo deste sucesso”. Pensamento bem parecido com a barganha espiritual no mundo mágico da Umbanda.

²⁰ O grifo é do autor da pesquisa.

2.2. A designação “filhos/as de santo”.

Tomando-se por base Barros & Teixeira (2000, p. 112), incumbe adentrar-se panoramicamente no contexto histórico produtor das designações: filhos/as de santo, família de santo, irmãos de santo, povo de santo, Pai e Mãe de santo. Além dos referidos autores e Moura (2000;1998), para certos autores, como Negrão (2006), Prandi (2005), Magnani (1991) e Bastide (1958/2001), passa-se a entender que a lógica está na ideologia da “pertença”. Para os autores citados acima, a ideia da “pertença” aos espíritos ou Orixás, fica implícita na desagregação familiar inerente ao sistema escravocrata no Brasil, principalmente a partir do século XVIII. Com efeito, a escravidão destruiu as estruturas familiares tradicionais dos negros. Os negros trazidos da África para o Brasil pertenciam a múltiplas tribos, as quais foram dispersas, mas cada qual com sua forma de adoração a seus Orixás.

Tendo em vista os constrangimentos da escravidão, deu-se origem ao que Bastide (1958/2001, p. 96), chama de “processo de desafricanização”. Neste ínterim, os Candomblés fecham e, conseqüentemente, os escravos foram obrigados a obedecer às ordens impostas pelos seus senhores. Ainda, de acordo com Bastide, durante muito tempo acreditou-se que o culto aos antepassados havia sido extinto do território brasileiro, uma vez que, conforme abordado acima, as estruturas familiares tradicionais haviam sido completamente destruídas.

Passa-se a entender que tal contexto propiciou o surgimento do sincretismo religioso, bem como o retorno aos laços familiares outrora perdidos. Acredita-se que as nações diversas passaram, então, a dar sentido novo à caminhada dos seus ancestrais. Para os autores já citados, a diáspora africana fez os negros darem novos rumos à forma de cultuar os seus ancestrais em terras brasileiras, principalmente os oriundos das fazendas. O estudo sugere entender que a própria condição humana desses escravos, bem como a desagregação familiar, acompanhada de proibições de qualquer manifestação religiosa e o anseio por proteção e dias melhores, fizeram com que o sentimento religioso passasse a ser ressignificado, reinterpretado, reaproximado e revivido por essas comunidades. A presente linha de raciocínio conduz a Berger (1969/1985, pp. 15-41), o qual apresenta a religião como o ponto máximo da auto-exteriorização do humano, fornecendo-lhe uma espécie de escudo contra a anomia. Desse modo, a partir desse drama sociohistórico, deixa-se transparecer que os religiosos afro-brasileiros dirigem-se ao encontro do transcendente, isto é, do Sagrado (Berger, 1969/1985, p. 38), colocando-se diante Dele, dotando suas vidas de significados.

Como pode ser visto, tanto em Bastide (1958/2001), quanto em Berger (1969/1985), compreende-se que as designações filiais herdadas nos terreiros, talvez sejam uma construção social da anomia segregacionista dos séculos passados que ainda perpassam os limites histórico-temporais.

Além das análises sociológicas propostas por Bastide e Berger, volta-se também o olhar para o aparato sincrético muito bem explorado por Prandi (2005, pp. 67-68), o qual apresenta coerentemente o sincretismo como uma chave decisiva para a reconstituição das religiões africanas no Brasil. Conforme o referido autor, a própria palavra “santo” serviu de tradução para Orixá, bem como os seus congêneres, como Pais e Mães de santo, povo de santo e tantos outros; ressalte-se que este santo é cristão, mais precisamente do catolicismo do século XIX imbuído na cultura brasileira por meio da colonização européia. Prandi (2005, p. 67) deixa bem claro que, tendo em vista o contexto sociocultural, cujo predomínio foi a fé católica neste período, o sincretismo dotou aos valores africanos pensamentos cristãos, impondo-os, inclusive ao discurso católico, isto muito bem representado na expressão ‘santo’ e às imagens dos Exus como representações das esferas infernais.

Assim, em Bastide (1958/2001), na interlocução de Berger (1969/1985), entende-se que a re-aproximação resultou na reelaboração das suas práticas cúlticas e reajuntamento familiar. Para isso, as divindades africanas assumiram o lugar central de subterfúgio, segurança e intimidade primordial com o indivíduo. Daí a lógica histórica da reconstrução da família mítica como tentativa de minorar, talvez, a onerosa lacuna da desagregação. Ademais, isso levaria a crer que as imagens de filhos/as de santo, família de santo, irmãos de santo, povo de santo, Pai e Mãe de santo, conforme abordado acima representam desse modo, essa ideia de reconstrução da família mítica, bem como uma busca por baluartes espirituais protetores. Tal projeção constitui-se, desse modo, no drama sociohistórico vivido pelos seus ancestrais, revelando o estado de carência paterna e materna, projetado latentemente nas divindades cultuadas nos terreiros até os dias de hoje (Barros & Teixeira, 2000, pp. 112-114).

Ante o exposto, de qualquer forma, os pressupostos apresentados parecem coadunar-se com o discurso dos depoentes. Conforme visto, nos terreiros reproduz-se uma relação familiar, cultural e social, revivendo aspectos puramente culturais como o *compadrio*, numa espécie de empreendimento familiar: padrinho, madrinha, filho/a, pai e mãe, conforme observado nas relações dos terreiros (Victoriano, 2005, pp. 16-17). Geralmente, os filhos/as de santo desses terreiros tratam seus Pais e Mães de santo como padrinhos e madrinhas ou pai

e mãe espirituais, sempre saudando-os com um abraço carinhoso e gestos de total respeito e reconhecimento espiritual. A partir deste ponto, opta-se por relatar brevemente, os rituais umbandistas.

2.3. Rituais umbandistas.

Torna-se perceptível a reverência, o temor, a devoção, o respeito, a fidelidade e a obediência às entidades cultuadas nos terreiros. Os filhos/as de santo afirmam que, no momento do transe de possessão, o corpo “*fica fora de si*”, pois passa a funcionar apenas o coração e, após a incorporação, não se lembram de nada do que aconteceu. Os filhos/as de santo se consultam e ouvem atentamente os conselhos dos espíritos julgados incorporados nos terreiros. Trata-se de um momento ímpar em cada terreiro e nas cerimônias religiosas. Os rituais no município estudado são divididos e distinguidos em dias e meses específicos de acordo com cada terreiro. Em Viçosa/AL, os rituais são chamados por todos de “trabalho”, comumente chamam os dias de sessões de “*dia de trabalho*”. Os cultos afro-viçosenses são conhecidos por “toque” ou “gira de santo”, “toque” ou “gira de Exus” e “sessão de mesa branca”.

De acordo com Ortiz (1991, p. 109), “as sessões umbandistas se caracterizam, sobretudo, pelo seu cunho pragmático, desenvolvendo-se o culto num sentido essencialmente utilitário”. Verifica-se no universo da pesquisa que a *memória umbandista viçosense* considera a Umbanda dentro desse contexto, uma <<Umbanda traçada>>. Isto fica comprovado nas entrevistas dos depoentes, inclusive dos representantes dos terreiros, na dificuldade de diferenciar as três práticas afro-brasileiras: Candomblé, Umbanda e Quimbanda. Partindo de Ortiz (1991, p. 93), compreende-se que se torna tarefa quase impossível apreender a multiplicidade da prática religiosa umbandista, uma vez que seu universo ritualístico é totalmente amplo e diversificado, uma verdadeira massa de elementos culturais e religiosos. Para Ortiz, o interessante na pesquisa não é tanto os elementos que compõem o gradiente religioso umbandista, mas, compreender seus significados e o sentido social que eles adquirem no rito religioso. É justamente a linha da compreensão a partir dos dados observados que comporá o universo do rito neste teor.

A análise de Ortiz é estritamente sociológica, cuja apreensão parte de dois pólos: o menos ocidentalizado e o mais ocidentalizado. Segundo ele, a complexidade do ritual umbandista só permitirá estabelecer um critério partindo desses dois polos. A expressão menos ocidentalizada representa a aproximação das práticas afro-brasileiras, enquanto a mais ocidentalizada tende a distanciar-se dessas práticas. Tais polos podem referir-se às posições que os adeptos têm na sociedade brasileira (1991, pp. 97-98). Ao referir-se a menos ocidentalizado, Ortiz quis substituí-lo por mais africanizado, enquanto o mais ocidentalizado refere-se à maior integração com a ideologia dominante. Com efeito, Ortiz afirma que se torna tarefa difícil escrever sobre a aproximação da Umbanda com a África, pois segundo sua análise, há, sobretudo, um distanciamento no sentido de cultos ou práticas. Ortiz, longe de exclusividades, propõe uma abordagem tipológica diferente do fenômeno religioso umbandista, a das classes populares e a da classe média, esta representada pelos indivíduos de cor, presentes nas grandes cidades, principalmente no sudeste do país, aquelas representadas pelos negros, pobres e pessoas da periferia desses grandes centros (Ortiz, p. 98).

Nos rituais ou sessões, evidencia-se uma conciliação transcendente intrínseca entre os filhos/as de santo e os espíritos através do corpo, resultando em profunda intimidade com os mesmos. De acordo com Prandi (2005), os espíritos atribuídos a cada filho de santo influenciam sobremaneira o comportamento dele, bem como lhes impõe sua personalidade, imbuindo-os com suas próprias características comportamentais. Desse modo, partindo da visão do referido autor, os espíritos partilham os traços da personalidade dos adeptos dessa religião. Nos rituais, diante da <<disfonia>>, <<disfemia>> e <<dislalia>>, isto é, diante da rouquidão, gagueira e trocar das letras dos espíritos, que, segundo reza a tradição, estavam incorporados nos filhos/as de santo, foi possível colher algumas entrevistas desses espíritos, tanto Orixás, quanto Exus, Pombagiras, Caboclos, Caboclas, Pretos Velhos e Pretas Velhas, que serão classificadas no quadro mais adiante no quarto capítulo.

Conforme Prandi (2005, pp. 110; 142), a relação entre filhos/as de santo e forças espirituais desemboca em um peculiar individualismo, uma vez que cada consulente possui seu santo de cabeça ou de frente, conforme reza a tradição espiritual, uma espécie de guia espiritual, norteador da vida do ingresso. Outro aspecto é o da emoção e fruição coletivas apresentado pelo autor; trata-se dos rituais ou as chamadas ‘giras’ ou ‘toques’ de Santos e Exus, plenos de inúmeros simbolismos e significados míticos. Lendo Birman (1983, pp. 28-60), é de notar que nos rituais umbandistas a subalternidade das entidades ocupa um valor

positivo. Para Birman, as entidades mais valorizadas na Umbanda são pensadas como seres inferiores e subalternos aos homens. Esse poder religioso decorre de uma inversão simbólica de valores em que, do ponto de vista estrutural, são julgados inferiores na sociedade, no ritual são detentores de poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem.

Segundo Birman, esta inversão de valores da hierarquia espiritual constitui-se no triunfo religioso da Umbanda em que os fracos e socialmente despossuídos vão ter, por meio do poder mágico, sabedoria, força e atuação, legitimadas pela religião. Assim, a Umbanda retira do estigma de seres inferiores e menos evoluídos, sua vitalidade. Um exemplo disso está explícito nas figuras dos Exus e Pombagiras, os quais recebem louvação, admiração e temor dentro e fora dos terreiros. Birman escreve que esse aspecto paradoxal, ou esta inversão simbólica assume um caráter de transgressão, renovando outra fonte de poder na sociedade - as 'giras'; desse modo, reúnem todas as entidades em terra por meio de um poder mágico inigualável.

Em congruência com Barbosa & Bairrão (2008; Bairrão, 2004; 2005; 2002), pode-se cogitar que as sensações, elementos de esforço e sentidos corporais nos rituais umbandistas caracterizam-se por estados internos, isto é, sentimentos, ideias, estado de espírito e palavras. Barbosa e Bairrão, partindo do método Laban²¹, analisam o movimento corporal em diversos rituais umbandistas e acrescentam que a experiência religiosa umbandista é vivida, sentida e compreendida corporalmente. Para os autores, as classes de espíritos selecionados na pesquisa como: Exus, Pombagiras, Marinheiros, Boiadeiros, Pretos Velhos, Caboclos e Crianças, codificam e corporificam significações religiosas, encarnadas e moduladas em significações e compreensões não-verbais, ou seja, matizadas por um colorido histórico-cultural. Os rituais envolvendo as 'giras', consultas e todas as celebrações umbandistas, constituem-se um mecanismo de pertença ou adesão ao poder ou status religioso adquirido, reforçando esse poder adquirido para os consulentes (Victoriano, 2005, p. 45). Para este autor, a Umbanda é uma religião marcada pela sua plasticidade, com tendências e significados que podem ser adaptados às novas situações (Victoriano, 2005, pp. 46-47).

²¹ Rudolf von Laban desenvolve o Método de estudo do movimento, buscando os sentidos corporais. Laban entende que todo movimento é funcional e expressivo do pensamento e dos sentimentos.

2.3.1. Sacrifícios de animais na Umbanda.²²

No que diz respeito aos sacrifícios de animais nos terreiros, Bastide escreve que

“...é por meio do banho de sangue que se estabelecem, no mundo africano da Bahia, todas as relações entre os objetos, os seres humanos e os orixás; fazem-se todas as participações, todas as mudanças de força. O terreiro construído nos subúrbios da cidade pode imitar a África, mas não passaria de caricatura se também não participasse do mundo sobrenatural” (Bastide, 2001, p. 77).

Negrão, ao referir-se ao conteúdo de Liana Trindade²³ acerca do imaginário das religiões afro-brasileiras, escreve que “desde o século XIX os jornais registram práticas rituais angolanas, como os sacrifícios de animais ofertados às divindades junto a árvores, o uso de ervas, o ritual de fechamento de corpo, o jogo de búzios” (Negrão, 1996, pp. 36-37). Para ele, ainda apoiando-se em Liana Trindade, a Umbanda atual representa a inclusão dos rituais de adoração aos Orixás, materiais culturais diversificados, religiosidades banto, sudanesa, sobretudo, da Macumba rural, Cabula e cultos afro-brasileiros, incluindo elementos mágicos e espíritos europeus reinterpretados pela tradição banto, e centrados nas noções de ancestralidade e de força vital para os fiéis. Neste caso, o banho de sangue representaria vitalidade espiritual e ações imediatas benéficas às forças espirituais para com seus ‘cavalos’ (Negrão, 1996, p. 36).

Para Gonçalves da Silva (2005, p. 35), os sacerdotes afro-brasileiros acreditam que os sacrifícios de animais, como outras formas mágicas, colocam os adeptos em contato com as divindades, as quais passam a conhecer o futuro, a curar doenças, a serem revigoradas, a melhorar a sorte e transformar os destinos das suas “cabeças espirituais”. Prandi, ao descrever o antigo oráculo iorubano, aponta para as velhas ideias e noções reproduzidas na cultura religiosa afro-brasileira na atualidade, dentre elas, os sacrifícios de animais interpretados pela tradição como sendo um meio de sanar os males que afligem os consulentes. Para ele, “Nada é novo, tudo se refaz” (Prandi, 2005, pp. 38-41). Segundo ele, “... esses antigos africanos ofereciam sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças, doando a própria comida como tributo que selava um pacto de submissão aos deuses...” (Prandi, 2005, p. 102). Os referidos autores

²² Vide anexos 3 e 4.

²³ Dr^a. Liana Maria Salvia Trindade é Antropóloga Social, Prof^a da Universidade de São Paulo – USP com vários livros escritos na área do imaginário umbandista.

atentam para as discussões referentes às práticas de matanças de animais nos rituais umbandistas em vários cantos do Brasil, que, ao longo da história e ainda hoje, não alcançaram um consenso entre as Federações, lideranças umbandistas e dezenas de adeptos dessa religião.

2.3.2. Síntese funcional dos rituais.

Partindo dos rituais observados, na ótica de Barbosa & Bairrão (2008; Bairrão, 2004; 2005; 2002), os Exus trazem à memória, abandono e resistência; já as Pombagiras, trazem à memória, trajetória e caminho; os Marinheiros, flexibilidade, movimentação; quanto aos Boiadeiros, trazem à memória, liberdade, leveza; Pretos Velhos, rigidez e tensão; Os Caboclos, força e agilidade; e os espíritos de crianças trazem à memória, relaxamento e exageros. As análises dos referidos autores só confirmam a afirmação de Ortiz (1991, p. 93), já citada no corpo deste trabalho, o qual afirma que “A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas entidades.” Para Ortiz, cada estereótipo corresponde a uma individualidade espiritual, personalidade própria, identificada pelo nome (p. 91). A Umbanda, portanto, apresenta ser uma religião extremamente complexa e ritualística, envolta em brasilianismos e pluralidades dos Xangôs.

2.3.3. Quadro do cosmo religioso umbandista

Partindo de Ortiz (1991, pp. 80-82) e Birman (1983, p. 32), os quadros a seguir, tornam-se possível classificar panoramicamente o conjunto de santos e Orixás divididos em sete <<linhas>> que, por sua vez, subdividem-se em mais sete *linhas* que se subdividem consequentemente. Para esses autores, a Umbanda, apesar de ser uma religião monoteísta, está representada por diferentes divindades. De acordo com Ortiz (1991, pp. 83-85), a cosmologia umbandista é muito complexa, pois, as subdivisões das *linhas* e <<falanges>> remetem-se a outras sete *falanges* dentro dessas *linhas* em que cada uma é composta por um guardião e seis chefes responsáveis pela intercomunicação sagrada. Segundo Birman (1983, p. 31), as diversas *linhas* ainda se subdividem em “reinos” ou “falanges”. As *linhas* da Umbanda são exércitos de espíritos obedientes aos Orixás, aponta Ortiz (p. 79). O quadro abaixo é uma

transcrição do modelo apresentado por Ortiz, com base em Matta e Silva, que, segundo ele, representa bem melhor uma racionalização do universo espiritual umbandista, bem mais coerente e profundo que outros autores. Observe abaixo, o Quadro 1:

2.3.4. Classificação espiritual das *linhas* na Umbanda

Quadro 1. Linhas na Umbanda

1.	Linha (ou Vibração) de Oxalá
2.	Linha (ou Vibração) de Iemanjá
3.	Linha (ou Vibração) de Xangô
4.	Linha (ou Vibração) de Ogum
5.	Linha (ou Vibração) de Oxóssi
6.	Linha (ou Vibração) das crianças
7.	Linha (ou Vibração) dos pretos-velhos
“Cada ‘linha’ é composta de sete legiões, dirigidas por sete Orixás principais que não ‘descem’, isto é, não se manifestam no corpo dos adeptos. São eles”:	
Linha de Oxalá	
1.	Caboclo Urubatão
2.	Caboclo Ubirajara
3.	Caboclo Ubiratã
4.	Caboclo Aymoré
5.	Caboclo Guaracy
6.	Caboclo Guarany
7.	Caboclo Tupy
a) Linha de Iemanjá	
1.	Cabocla Yara
2.	Cabocla Yndayá
3.	Cabocla Nanã-Burucu
4.	Cabocla Estrela do Mar
5.	Cabocla Oxum
6.	Cabocla Iansã
7.	Cabocla Sereia do Mar
b) Linha de Xangô	
1.	Xangô Kaô
2.	Xangô 7 Montanhas
3.	Xangô 7 Pedreiras
4.	Xangô Pedra Preta
5.	Xangô Pedra Branca
6.	Xangô 7 Cachoeiras
7.	Xangô Agodô
c) Linha de Ogum	
1.	Ogum de Lei
2.	Ogum Yara
3.	Ogum Megê
4.	Ogum Romper-Mato
5.	Ogum Malê
6.	Ogum Beira-Mar
7.	Ogum Matinata

d)	<i>Linha de Oxóssi</i>
1.	Caboclo Arranca-Toco
2.	Caboclo Jurema
3.	Caboclo Araribóia
4.	Caboclo Guiné
5.	Caboclo Arruda
6.	Caboclo Pena-Branca
7.	Caboclo Cobra-Coral
e)	<i>Linha das crianças</i>
1.	Tupãzinho
2.	Ori
3.	Yariri
4.	Doum
5.	Yari
6.	Damião
7.	Cosme
f)	<i>Linha dos pretos-velhos</i>
1.	Pai Guiné
2.	Pai Tomé
3.	Pai Arruda
4.	Pai Congo de Aruanda
5.	Maria Congá
6.	Pai Benedito
7.	Pai Joaquim
Fonte - Matta e Silva, W. W. (1970). <i>Umbanda de Todos Nós</i>. São Paulo: Livraria Freitas Bastos. In: Ortiz, Renato. (1991). <i>A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira</i>. São Paulo: Brasiliense. (pp. 80-82).	

Ainda transcrevendo o cosmo religioso umbandista apresentado por Ortiz, as sete *linhas* da Umbanda correspondem às sete *linhas* da Quimbanda, comandadas pelos Exus. Nos terreiros pesquisados foi possível identificar este liame de continuidade entre os polos opostos: Orixás e Exus. Segundo Ortiz, “Analogamente ao hemisfério da Umbanda, na parte inferior... encontram-se os espíritos refratários ao progresso espiritual; eles representam os miseráveis do espaço sagrado umbandista” (1991, p. 91). Observe essa distribuição abaixo, no Quadro 2:

2.3.5. Distribuição dos Exus na Quimbanda

Quadro 2. Exus na Umbanda

1.	Exu 7 Encruzilhadas
2.	Exu Pomba-Gira
3.	Exu Tiriri
4.	Exu Gira-Mundo
5.	Exu Tranca-Ruas

6.	Exu Marabô
7.	Exu Pinga Fogo
“Cada Exu, no seu plano espiritual, comanda seis chefes de legiões; por outro lado, eles se comunicam com as linhas da Umbanda, o que torna mais complexa a rede de mensagens divinas. A distribuição dos Exus na Quimbanda é a seguinte”:	
a)	<i>Correspondência com a linha de Oxalá</i>
1.	Exu 7 Encruzilhadas – Caboclo Urubatão
2.	Exu 7 Pemas – Caboclo Ubiratã
3.	Exu 7 Ventanias – Caboclo Ubirajara
4.	Exu 7 Poeiras – Caboclo Guaracy
5.	Exu 7 Chaves – Caboclo Aymoré
6.	Exu 7 Capas – Caboclo Tupy
7.	Exu 7 Cruzes – Caboclo Guarany
b)	<i>Correspondência com a linha de Iemanjá</i>
1.	Exu Pombagira – Cabocla Yara
2.	Exu do Mar – Cabocla Oxum
3.	Exu Maré – Cabocla Iansã
4.	Exu Má-Canjira – Cabocla Sereia do Mar
5.	Exu Carangola – Cabocla Estrela do Mar
6.	Exu Gererê – Cabocla Nanã-Burucu
7.	Exu Nanguê – Cabocla Indayá
c)	<i>Correspondência com a linha de Xangô</i>
1.	Exu Gira-Mundo – Xangô Kaô
2.	Exu Pedreira – Xangô – Agodô
3.	Exu Corcunda – Xangô – 7 Montanhas
4.	Exu Ventania – Xangô – 7 Pedreiras
5.	Exu Meia-Noite – Xangô – Pedra Preta
6.	Exu Mangueira – Xangô – Pedra Branca
7.	Exu Calunga – Xangô – Cachoeiras
d)	<i>Correspondência com a linha de Ogum</i>
1.	Exu Tranca-Ruas – Ogum de Lei
2.	Exu Tranca-Gira – Ogum Yara
3.	Exu Tira-Toco - Ogum – Beira-Mar
4.	Exu Tira-Teima - Ogum – Matinata
5.	Exu Limpa-Trilhos - Ogum – megê
6.	Exu Veludo - Ogum — Rompe-Mato
7.	Exu Porteira - Ogum– Ogum Malê
e)	<i>Correspondência com a linha de Oxóssi</i>
1.	Exu Marabô – Caboclo Arranca-Toco
2.	Exu das Matas – Caboclo Pena-Branca
3.	Exu Campina – Caboclo Arruda
4.	Exu Capa Preta – Caboclo Cobra Coral
5.	Exu Pemba – Caboclo Arariboia
6.	Exu Lonã – Caboclo Guiné
7.	Exu Bauru – Cabocla Jurema
f)	<i>Correspondência com a linha das crianças</i>
1.	Exu Tiriri – Tupãzinho
2.	Exu Mirim – Yariri
3.	Exu Tiquinho – Ori
4.	Exu Ganga – Yari
5.	Exu Lalu – Doum
6.	Exu Veludinho – Cosme

7.	Exu manguinho – Damião
g)	<i>Correspondência com a linha dos Pretos-Velhos</i>
1.	Exu Pinga-Fogo - Pai Guiné
2.	Exu Brasa – Pai Arruda
3.	Exu Come-Fogo – Pai Tomé
4.	Exu Alebá – Pai Benedito
5.	Exu Bara – Pai Joaquim
6.	Exu Lodo – Pai Condo do Aruanda
7.	Exu Caveira – Pai Maria Congá
Fonte - Matta e Silva, W. W. (1970). <i>Umbanda de Todos Nós</i> . São Paulo: Livraria Freitas Bastos. In: Ortiz, Renato. (1991). <i>A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira</i> . São Paulo: Brasiliense. (pp. 88-90).	

2.3.6. O Mundo em seus três domínios distintos no pensamento umbandista

De acordo com Birman (1983, pp. 38, 44), o pensamento umbandista redimensiona a natureza através de três domínios distintos regidos pelas divindades, formando um conjunto que se ordena pela natureza, mundo civilizado e mundo marginal. Assim, tem-se a seguinte transcrição apresentada por Birman, veja abaixo, o Quadro 3:

Tipos de espíritos originários de três domínios

Quadro 3. Domínios dos espíritos na Umbanda

Natureza	Mundo civilizado	Mundo Marginal
Caboclos	pretos-velhos crianças	exus
Natureza (caboclos) selvagens orgulhosos independentes do homem branco	Mundo civilizado (pretos-velhos crianças) domesticados humildes (escravos) irreverentes (crianças) dependentes do homem branco	Mundo Marginal (exus) avessos à ordem desobedientes marginais

Fonte – Birman, Patrícia. (1983). *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense. (pp. 38,44).

Compreende-se, desse modo, conforme apresenta o quadro 3, que haja uma subalternidade dos tipos pertinentes aos domínios. Para Birman, “a subalternidade tem um valor positivo para a religião” (p. 45), pois, o poder religioso umbandista decorre dessa inversão simbólica em que os marginalizados na sociedade são detentores de poder mágico

advindos da própria condição que possuem. Segundo a autora, o trunfo da Umbanda é este: “a inversão de valores da hierarquia que ordena os espíritos... inversão simbólica, fonte de poder dos santos da fonte que emite os valores morais cultivados e aceitos” (p. 48). Assim, entende-se que a presença desses espíritos nas ‘giras’ de Umbanda renova para os filhos/as de santo ou seus ‘cavalos’ outra fonte de poder e prestígio na sociedade.

Nesta seção acerca do panteão umbandista foi abordada a essência dos espíritos ou entidades reguladoras dessas práticas religiosas, bem como a natureza familiar de todos os que compõem esses núcleos religiosos. Conforme visto, tanto experiências espirituais, quanto religiosas precisam ser vistas em perspectivas diferentes dentro do contexto dessas celebrações singulares e multifacetadas, as quais desembocam em rituais de obediência extrema, distribuídas em suas comemorações movidas por tarefas religiosas exigidas por esses espíritos. O olhar sobre os terreiros em seus rituais e atitudes de devoção e temor abre caminho para a busca da observação dessas experiências ritualísticas entre seus participantes e espíritos que compõem esse universo religioso umbandista.

Neste capítulo foi apresentado o quadro espiritual da Umbanda constituído de agentes sobrenaturais presentes nas mais variadas práticas religiosas, bem como a relação entre os adeptos desses terreiros e as possíveis semelhanças de evocação desses espíritos nas práticas neopentecostais no Brasil. Assim, prossegue-se, a partir deste ponto, com o método de investigação no universo da pesquisa.

Capítulo 3 – METODOLOGIA DE INVESTIGAÇÃO

“Pesquisar é sempre tematizar o real, dentro de uma dialética do sujeito e do objeto...”.

(Haguette, 1992, p.52)

Enquanto trajetória teórica, este projeto situa-se na perspectiva da técnica qualitativa da Sociologia da Religião, a qual postula que não existe empreendimento científico sem qualidade na observação. Para Haguette (1992, pp.52-68), “Pesquisar é sempre tematizar o real, dentro de uma dialética do sujeito e do objeto, com a ajuda de métodos e técnicas que permitem uma mais completa aproximação de um real inesgotável e móvel, já que se modifica constantemente através da interação”. Segue-se, também, o método fenomenológico da religião, pois, “apesar das críticas a este método²⁴, o debate continua em aberto, longe de definições”. (Filoram & Prandi, 1999, p. 57). Baseia-se, ainda, como suporte teórico fenomenológico, nos autores: Eliade²⁵ (1957/2008), Merleau-Ponty (1945/1999), Filoramo & Prandi (1999) e Camurça (2008), nos quais torna-se possível estudar de maneira indutiva, construir uma interlocução e incrementação entre Ciências Humanas e Ciência das Religiões.

Os terreiros de Umbanda investigados trazem em seu arcabouço ritualístico experiências próprias e singulares; desse modo, tem-se a seguinte composição desse universo da pesquisa: Centro afro-brasileiro São João Batista – Pai de santo, Édson; Centro afro-brasileiro Senhor do Bomfim – Mãe de santo, Nazaré; Centro afro-brasileiro NS^a da Guia – Mãe de santo, Neguinha; Centro afro-brasileiro São Jerônimo – Pai de santo, Cosmos; Centro afro-brasileiro São Jorge – Mãe de santo, Ana; Salão Palácio da Oxum Menina – Mãe de santo, Bastiana; Centro Espírita Preto Velho – Pai de santo, Emídio e Centro Espírita Palácio de Ogum – Pai de santo, Rosalvo. Após a seleção do material, partindo de Minayo; Deslandes & Gomes (2008) e Haguette (1992), foram utilizados como base o método indutivo e a pesquisa descritiva a partir da análise da disposição ordenada dos enunciados gerais. Tais informações foram minuciosamente sistematizadas em uma fundamentação teórica, e alicerçadas nesta última, pois conforme escreve Minayo,

“Todo pesquisador precisa ser um curioso, um perguntador. E essa qualidade deve ser exercida o tempo todo no trabalho de campo, pois, este será tanto melhor e mais frutuoso quanto mais o pesquisador for capaz de confrontar suas teorias e suas hipóteses com a realidade empírica” (Minayo et. al., 2008, p. 62).

Como pode ser visto, tanto as hipóteses quanto os pressupostos, bem como sua contextualização e conceitos elaborados a partir do objeto de investigação, constituem uma

²⁴ Como por exemplo: a busca pelo significado da experiência que desemboca, por sua vez, na questão da subjetividade. Essa busca sempre será o fim último deste método de pesquisa.

²⁵ Eliade, Mircea. Título original: *Le Sacré et le Profane*. Original francês, copyright © by Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, 1957. 1ª edição, 1992. São Paulo, 2008, para a presente edição.

baliza dialética entre o pesquisador e o campo de pesquisa. Por conseguinte, o pesquisador é inserido dentro do universo de sua pesquisa sob sua observação, decorrendo na relação direta com seus interlocutores, bem como na interferência e modificação pessoal, colhendo dados dentro do contexto pesquisado. É oportuno elucidar que

“Nenhuma teoria, por mais bem elaborada que seja, dá conta de explicar ou interpretar todos os fenômenos e processos. Por vários motivos. Primeiro porque a realidade não é transparente e é sempre mais rica e mais complexa do que nosso limitado olhar e nosso limitado saber. Segundo, porque a eficácia da prática científica se estabelece, não por perguntar sobre tudo, e, sim, quando recorta determinado aspecto significativo da realidade, o observa, e, a partir dele, busca suas interconexões sistemáticas com o contexto e com a realidade” (Minayo et. al., 2008, p. 17).

Tomando-se como fundamento evidências desses autores, passa-se a entender que cada realidade constitui-se um fulcro e uma idiosincrasia únicos e singulares no levantamento de dados científicos. Por essa razão, com efeito, o tema proposto remete-se às peculiaridades locais, experiências, cultura, redimensionamentos das práticas, relações entre esses grupos, realidade social, olhares, interpretações, descrições e falas dos interlocutores analisados durante dezessete meses²⁶ de labor científico. Com relação aos depoimentos dos informantes²⁷, colhidos durante estes dezessete meses, optou-se por chamá-los de *memória umbandista viçosense*. Trata-se de um trabalho exaustivo, dedicado como um todo ao longo de mais de dois anos, justificando a necessidade de compreender o processo das relações entre os diversos filhos/as de santo e os inúmeros espíritos no panteão umbandista viçosense. Conforme aludido, optou-se por empregar, ao longo desse trabalho, o termo: *memória umbandista viçosense*, tendo em vista todo o material colhido em campo. Como suporte teórico para tal emprego, utiliza-se o referencial de (Haguette, 1992), o qual se fundamenta na entrevista e na história oral proporcionando-lhe conhecer, analisar e interpretar o fenômeno investigado. Haguette escreve: “... os métodos qualitativos enfatizam as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e sua razão de ser” (1992, p.63).

Com apoio em Ecléa Bosi, entende-se que

²⁶ A pesquisa foi realizada entre janeiro de 2009 e maio de 2010. Geralmente nos dias de domingo, segunda, quinta e sextas-feiras, na maioria das vezes, no turno da noite.

²⁷ Os interlocutores somam quarenta e oito ao todo. Todos, com exceção dos representantes dos terreiros, terão seus nomes preservados, por isso serão descritos com pseudônimos.

“A memória oral, longe da unilateralidade para a qual tendem certas instituições, faz intervir pontos de vista contraditórios, pelo menos distintos entre eles, e aí se encontra a sua maior riqueza. Ela não pode atingir uma teoria da história nem pretender tal fato: ela ilustra o que chamamos hoje a história das mentalidades, a história das sensibilidades. A memória se enraíza no concreto, no espaço, gesto, imagem e objeto (...) A história, que se apóia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios” (2003, p. 15-16).

Ainda apoiando-se em Bosi, passou-se a entender que os filhos/as de santo e suas respectivas lideranças em Viçosa, deveriam tomar a palavra na construção desse cosmo religioso presente nesta pesquisa. Ressalvando, claro, que o depoimento oral necessita de esforço de sistematização e nítidas coordenadas interpretativas (2003, p. 50). Ancorando-se, ainda, em Bosi (p. 53), acredita-se que “a memória é, sim, um trabalho vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo”. Vale ressaltar, com base nos autores já citados, que a *memória umbandista viçosense*, acredita-se nisto, reúne experiências, práticas, ideologias, valores e discursos desse imaginário religioso que interagem em contexto emocional determinado e envolta de significações pessoais e sociais de maneira específica. Ou seja, refere-se à memória coletiva ou cultural desses grupos religiosos pesquisados. Em suma, refere-se à cosmologia (Ortiz, 1991, pp.69-92) umbandista da cidade, uma vez que este número, frisa-se, representa mais da metade dos terreiros instalados em todo o município.

3.1. Situando-se no campo de pesquisa.

O município de Viçosa está localizado a 86 quilômetros da capital Maceió, mesorregião do leste alagoano; microrregião serrana dos quilombos dos palmares.²⁸ Seus principais acessos dão-se pela BR-316, AL-204 e a AL-110, todas asfaltadas e de fácil acesso. No que concerne ao adensamento populacional, Viçosa atualmente registra uma população de 25.444 habitantes²⁹. Quanto à população religiosa, apresenta 21.230 católicos; 1.803 evangélicos; outras religiões, 1.937.³⁰ Torna-se possível encontrar um vasto material

²⁸ Vide anexo 1, mapa do município. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Viçosa-AL.jpg>>. Acedido a 20 de abril de 2010. Dados com base no Censo IBGE 2000.

²⁹ Censo IBGE 2010. Dados disponíveis em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acedido em 09 de dezembro de 2010. C.f. também em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Viçosa\(Alagoas\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Viçosa(Alagoas))>. Acedido a 09 de dezembro de 2010.

³⁰ *Idem*.

bibliográfico³¹ sobre o município de Viçosa/Alagoas, mas nenhum deles atenta para as manifestações afro-brasileiras. O próprio Censo IBGE 2010 apresenta no quesito: população residente, religião Umbanda e Candomblé, nenhum resultado. No quesito: outras religiosidades é apresentado um número de 131 adeptos e na categoria espíritas, um número de 82 adeptos. Mediante os números apresentados, tem-se a seguinte hipótese: talvez, os adeptos da Umbanda viçosense tenham se declarado católicos romanos, espíritas ou terem se enquadrado em outras religiosidades ou, quiçá, em outras religiões. Como suporte bibliográfico acerca do município no qual estão inseridos os terreiros de Umbanda investigados, opta-se por utilizar a mais recente publicação: (Álbum do Centenário de Viçosa, 2008).

Segundo registros históricos, Viçosa/Alagoas foi escolhida pelos quilombolas entre 1556-1695 para servir de refúgio aos negros oriundos de Palmares. Reza a tradição que o local, reduto dos negros quilombolas, foi a Serra Dois Irmãos, cerca de 400 metros de altitude (Álbum do Centenário de Viçosa, 2008, pp. 4-5). Na Serra Dois Irmãos³², em 20 de novembro de 1695, relata a história viçosense que o guerreiro quilombola Zumbi dos Palmares tombou sob o domínio português e foi levado para Recife, capital pernambucana. O Álbum do Centenário de Viçosa (2008, pp. 2-21) elucida também um dos vieses históricos do município que é a lenda do caçador chamado por *Preto Velho*³³, que residia nas margens do riacho limoeiro, o qual batizou de Riacho do meio, por passar na parte central da cidade, vindo logo depois a dar o nome ao núcleo de povoamento em 1790. A partir de meados de 1831, o povoado Riacho do Meio passou a ser chamado de Vila da Assembleia e, em 25 de novembro de 1890, foi renomeada de Vila de Viçosa, devido às belezas de suas matas, lavouras, serras e rios.

³¹ Sobre a história de Viçosa. C.f. *Almanach de Viçosa*. (1914). Viçosa, Tip. Econômica, 1920; Brandão, A. *Viçosa de Alagoas, O município e a cidade..* Recife, Imprensa Industrial; Melo, D. P. de. (1995). *Passagem de Volta..* Maceió, Grafitex Editora LTDA.; Sá, E. .L. B. (2001). *Viçosa-Cidade das Alagoas (Formação e desenvolvimento)*. Maceió, Grafitex Editora LTDA; Sá, E. L. B. (2007). *Velhos Caminhos de Viçosa*. 2. Ed.. Maceió, Imprensa Oficial e Gráfica Graciliano Ramos Vasconcelos, Marcos. *Renascimento Literário*. Maceió, Universal Gráfica, 1985; Vilela, M. B. (1962). *Monografia de Viçosa..* Inédito. Vilela, M. B.. (1960). *Famílias Tronco de Viçosa*. Inédito. Vilela, M. B. (Org). (2008). *Álbum do Centenário*, Viçosa, Typographia Viçosense, 1931 e *Álbum do Centenário de Viçosa: 13 de outubro de 1831..* 2. ed. Brasília, DF: Plátano. (Edição fac-similar). Por meio eletrônico, há uma minuciosa pesquisa sobre o município, disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Viçosa_\(Alagoas\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Viçosa_(Alagoas))>. Acedido a 20 de abril de 2010.

³² Houve uma cerimônia a Xangô e Oxum neste local, em fevereiro de 2009, a qual foi registrada na íntegra. Vide anexos 10 e 11.

³³ Preto Velho é considerado na Umbanda um espírito de negro da Bahia, experiente, paciente e cuidadoso, cuja morada é na Jurema, espécie de jardim celestial. O grifo é do autor da pesquisa.

Vale ressaltar que toda bibliografia histórica viçosense e, especificamente, o livro, *Álbum do Centenário de Viçosa* (2008, pp. 113-121), enfatiza apenas o domínio cristão, mais precisamente, católico-romano, da primeira missa à criação de apostolados, confrarias, sociedades e uniões religiosas. Talvez, isso remonte ao preconceito histórico que as religiões de matriz africana sofrem até hoje, conforme abordado anteriormente.

3.2. Universo da pesquisa.

Compuseram o universo desta pesquisa, quarenta filhos/as de santo e oito Pais e Mães de santo e Mães de santo, todas elas gravadas, algumas em áudio e vídeo. Na participação dos diversos rituais, vários espíritos, julgados incorporados nos filhos/as de santo e suas lideranças, também foram entrevistados, atendendo ao universo da pesquisa em foco. Ainda foram observadas, ao menos, cerca de quarenta sessões ou comumente chamadas de ‘giras’ e mais cerca de dez sessões de mesa branca, em um período de dezessete meses. Houve participação em rituais na mata, Festa de Oxóssi, rio, Festa de Xangô e Oxum e Mar, Festa de Iemanjá.

De acordo com Haguette (1992, p. 22), cabe a todo pesquisador manter um espírito crítico, questionador e dialético no sentido de conduzir a pesquisa à reflexão, a fim de superar os limites do real vivido. Ainda, segundo a autora, todo grupo organizado socialmente está assentado nos “sentidos”, “definições” e “ações” dos indivíduos e grupos no longo processo cotidiano de ‘interação simbólica’ (pp. 66-68). Para tal elucidação, foram realizadas entrevistas semiestruturadas e em profundidade, com apoio em (Minayo et. al., 2008) e Haguette (1992). Foi realizada também a pesquisa descritiva no objeto em foco. Foram escolhidos apenas oito terreiros, em função de, segundo fontes das Federações, serem os mais expressivos em termos de participantes no município e estarem funcionando regularmente. Além das entrevistas no interior dos terreiros, foram levantadas entrevistas individuais nas residências dos seus adeptos. Todo esse levantamento está registrado em dezenas de gravações em áudio e vídeo e em centenas de fotografias digitais arquivadas em Cds e Dvds.

3.3. O viés de Religião na pesquisa.

Conforme apontado acima, esta pesquisa seguirá o aspecto fenomenológico da religião, arvorando-se no universo religioso da pesquisa em loco, de maneira inclusiva e empírica, entendendo que o pressuposto teórico-metodológico desta pesquisa será a experiência da fé religiosa umbandista dentro da heterogeneidade dos terreiros estudados. Compreende-se, com base em Eliade (1957/2008), que se trata de uma abordagem mais correlata com a presente pesquisa, uma vez que se acredita perceber o fenômeno religioso a partir da ótica e experiências dos interlocutores analisados. A fim de compreender melhor a religiosidade umbandista viçosense, recorre-se a Eliade (1957/2008), o qual apresenta o ser humano como “*homo religiosus*” e enfático ao afirmar que “nada pode substituir o exemplo, o fato concreto”, desse fenômeno em si. Faz-se necessário abordar a perspectiva de religião que será utilizada ao longo desta pesquisa e, para isso, apoiar-se-á numa das abordagens exploradas por Morris³⁴ (2006), intercalando-a com Geertz (1989) e Eliade (1957/2008).

Neste aspecto, em particular, no que se refere ao “*homo religiosus*”, faz-se necessário pôr, defronte a Eliade, Michel Meslin³⁵, com o intuito de tirar proveito do labor científico e assim, além de apresentar um breve contraponto, retomar a ótica eliadeana no decorrer da pesquisa. De acordo com Meslin, é quase nada contentar-se o explicar a afirmação de que o homem é, por natureza, um “animal religioso”. Segundo Meslin, são as realidades vividas pelo homem crente e, em seguida, sua dimensão cultural que o torna religioso, levando-se em conta os fatos religiosos como fatos de cultura e todo seu conjunto de elementos que formam o contexto no qual está inserido o homem crente. Para Meslin, o sagrado ou toda experiência religiosa só é compreendida dentro da realidade comunitária desses homens crentes, de acordo com sua tradição hermenêutica, o que significa dizer que toda linguagem religiosa está inextricavelmente ligada à cultura ambiente, ou melhor, a uma linguagem culturalmente definida. (Meslin, 1988/1992, pp. 10-12). Meslin escreve: “Não existe religião que não se

³⁴ Morris, B. Título original: Religion and antropology – A Critical Introduction. Original inglês, Cambridge Univesrity Press, 2006. O autor, em seu texto, apresenta abordagens acerca da religião, as quais se distribuem em sete títulos: Abordagens intelectualistas, emocionalistas, estruturalistas, interpretativas, cognitivas, fenomenológicas e sociológicas. Para ele, todas as abordagens estudadas devem ser consideradas, sem perder, entretanto, o aspecto crítico de cada abordagem. Conforme mencionado no corpo desse trabalho, opta-se por seguir especificamente a abordagem fenomenológica, empírica.

³⁵ Meslin, M. Título original: L'Experience Humaine du Divin. Original francês, copyright de 1988. 1ª edição 1992. Petrópolis, 1992, para a presente edição.

encarne em fiéis imersos em culturas particulares” (1988/1992, p. 52). Meslin conduz à Geertz, conforme se verá mais adiante (1989, p. 128), o qual apresenta a religião como um sistema cultural. Meslin ainda escreve que se trata de um processo de aculturação que, para ser bem sucedido necessita dos empréstimos dos elementos religiosos autóctones (p. 201). Ele não compactua com a teoria do *homo religiosus* de Eliade, pois não se trata de algo atemporal ou do sagrado encarnado no homem, mas de sua realização histórica na humanidade, afinal, “o homem religioso é o lugar onde o divino é percebido” (Meslin, 1988/1992, p. 82-84).

De acordo com Eliade, é a partir dos exemplos precisos que se constrói o espaço sagrado, tornando-o qualitativamente diferente de outros espaços que o cercam. Para ele, a importância está salientada em mostrar a experiência religiosa. A ênfase está nas situações existenciais desses grupos religiosos, ou seja, em suas experiências religiosas cotidianas. Neste caso, partindo de Eliade, entende-se que o viés fenomenológico da presente pesquisa tramitará nos valores religiosos desses terreiros de Umbanda viçosenses. Trata-se de uma experiência não homogênea, primordial, a qual precederá toda reflexão sobre o panteão umbandista (Eliade, 1957/2008, pp. 25-27). O aspecto fenomenológico da religião não significa uma especulação teórica, pelo contrário, vislumbra-se a descrição de um sujeito que se encontra em meio a um mundo concreto, desvelando-se um mundo carregado de sentido (Eliade, 1957/2008, pp. 28-29).

Ancorando-se em Morris (2006), percebe-se que a abordagem fenomenológica assume uma posição neutra, por conseguinte, percebe o fenômeno religioso do ponto de vista das próprias pessoas, ou seja, através da intuição, linguagem e crenças religiosas. Conforme o autor, pelo fato de a religião ser um fenômeno complexo e multifacetado, alguém só poderá compreendê-la completamente, utilizando todas as abordagens que a investigam. Segundo ele, a religião não é a forma mais elementar do humano frente à construção do mundo. Sobre esse aspecto, o texto remete-se para a visão de Geertz (1989, pp. 101-143), o qual explora a religião como sistema cultural. Ele descreve que a perspectiva religiosa difere-se da perspectiva do senso comum e científica. Segundo ele, a perspectiva religiosa ultrapassa a vida cotidiana e suas relações, tendo por base a fé e aceitação na realidade. Com efeito, a perspectiva religiosa difere da perspectiva científica pelo fato de não tornar as realidades da vida cotidiana hipotéticas e probabilísticas, mas, amplas, em vez de análise, o encontro. De acordo com Geertz, a perspectiva religiosa procura criar uma aura de atualidade real, a qual conduz ao ritual, ao além-vida. O autor descreve,

“É no ritual - isto é, no comportamento consagrado que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em uma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. *Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se (...)*” (Geertz, 1989, pp. 128-129. O grifo é do autor da pesquisa).

Ante o exposto, compreende-se que a religião serve como uma espécie de âncora dos recursos simbólicos do humano em sua forma de pensar, expressar, sentir e viver. Para Geertz, o sagrado traz em si o sentido de obrigação intrínseco, pois, além do encorajamento do humano, ele exige e reforça o compromisso emocional. A despeito das simbologias do ritual, Montero (1985, p. 176) diz que “toda manipulação ritual, através de seus gestos e preceitos, revive e coloca em ação todo um universo mítico, povoado de símbolos contidos nesse universo”. O trecho supracitado remete-se a Geertz (1989, pp. 105; 114), onde o autor apresenta os símbolos como formas perceptíveis, formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada como resultado dessas percepções, bem como incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças.

Ainda assinala o autor:

“O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade” (Geertz, 1989, p. 114).

Assim, levando em conta a visão de Geertz, é interessante observar a eficácia simbólica das crenças, expressa principalmente no cotidiano dos interlocutores analisados, inclusive nos terreiros ou centros. Neste sentido, o fenômeno religioso interfere social e psicologicamente na vida dos indivíduos. Sobre esse aspecto, é oportuno elucidar Eliade (1957/2008, pp. 35-36), o qual apresenta o campo religioso como autônomo, isto é, como uma categoria <<*sui generis*>>. Segundo Valle (1998, p. 17), “Os símbolos religiosos são mediações que nunca conduzem ao conhecimento pleno do ‘Todo’ que sinalizam”. Compreende-se, com base em Negrão (1993), que a religião da Umbanda no município de Viçosa, constitui-se uma síntese da religião brasileira dos Orixás e outras divindades africanas

na Bahia do século XIX. E, mais, a Umbanda estaria associada a várias modalidades religiosas, as quais recebem diferentes denominações regionais por todo o território brasileiro; em Alagoas, por exemplo, recebe também a nomenclatura de Xangô, já explicitado anteriormente. Segundo Negrão (1993), a Umbanda representa uma prática religiosa distinta, bem como uma combinação de tradições que abrangem desde o espiritismo até os rituais do Candomblé. Dessa maneira, aglomerou elementos do catolicismo romano branco, das tradições africanas com os seus símbolos e espíritos e dos rituais de referência indígena, inspirando-se na mestiçagem brasileira (Prandi, 2004a).

Retomando-se Eliade (1957/2008), aprende-se que o ser humano tem necessidade em sacralizar sua vida como manifestação de algo além do natural e profano. Já em Merleau-Ponty (1945/1999), entende-se que a pesquisa trata de descrever, não de analisar, nem de explicar (pp.3-4), pois, o sujeito fala (pp.241-242), a linguagem é, neste caso, acompanhamento exterior do pensamento (p. 241), uma vez que “o mundo já está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (pp. 5-6); trata-se, na verdade, de apresentar o fenômeno tal como ele aparece ou configura-se no sujeito da pesquisa (p. 19). De acordo com a fenomenologia merleau-pontyana, admite-se que o próprio gesto humano “é significar para além de sua simples existência de fato, inaugurar um sentido...” (pp. 106-107); admite-se, ainda, que todos os gestos são comparáveis, pois “... cada um deles comporta uma sequência ou recomeços...” (p. 106). Para ele, todo gesto é, a priori, “aliado ou cúmplice de todas as outras tentativas de expressão” (p.106). Assim, passa-se a entender que a Umbanda trata de um campo religioso categoricamente *sui generis*, imbuído de gestos humanos apontando sequencialmente, sentidos, recomeços e expressões ilimitadas.

Destarte, redigir um trabalho como este constitui-se num grande desafio para o autor da presente pesquisa. Isso porque, na vivência familiar, era de tradição católico-romana. Na fase juvenil, o autor aderiu à vertente protestante, precisamente pentecostal, em seguida, migrando para a tradição Batista tradicional na qual estudou em seminário teológico vindo a consagrar-se Pastor, estando em pleno exercício pastoral desde o ano de 2004. Atualmente, exercendo a função de professor de Ensino Religioso na rede estadual de ensino. O contato com a bibliografia serviu, a priori, para desmistificar as descrições pejorativas e de má fé, resultantes da falta de informação e convivência acerca das religiões afro-brasileiras, em particular, dos terreiros de Umbanda, conhecidos pejorativamente por “terreiros de macumba” ou “catimbozeiros”. Além dessa desmistificação, serviu também para vitalizar a curiosidade e

despertar o desejo da convivência e estudo empírico. A realização da presente pesquisa só tornou-se possível graças às visitas sistemáticas, realizadas ao longo de dezessete meses, em oito terreiros ou centros de Umbanda, inseridos no município acima citado. Para uma melhor delimitação do objeto de pesquisa, bem como melhor coesão científica do fenômeno estudado, escolheu-se investigar apenas oito terreiros, os quais correspondem a mais de 50% - por cento - dos existentes no município. Estes também são chamados pelos filhos/as de santo, de salão, centro, tenda e barracão. Desse modo, o termo *terreiro* (Maggie, 2001, p. 25) representa bem melhor o objeto de pesquisa. Todos os terreiros foram visitados entre janeiro de 2009 e maio de 2010. A escolha desse objeto de pesquisa como unidade de análise e avaliação, pode ser justificada pelo tipo de fenômeno ou ritual em causa.

3.4. Terreiros pesquisados

Durante a pesquisa, pôde-se acompanhar e constatar minuciosamente as atividades desenvolvidas por estes terreiros que seguem abaixo, de ‘giras’ comuns, mesa branca, às festas de Orixás, Exus, Pombagiras, Caboclos e Pretos Velhos. Foram entrevistados cinco filhos/as de santo de cada terreiro e os oito representantes dos mesmos. As entrevistas ocorreram em suas residências e no próprio interior do terreiro, antes e depois das cerimônias. Houve caso em que foi preciso realizar a entrevista no interior do próprio terreiro, pois, familiares não permitiram realizar em suas residências. Isto remonta o preconceito que muitos filhos/as de santo em Viçosa ainda sofrem por parte da sociedade. Conforme dados orais, muitos filhos/as de santo são tratados com desdém por outros religiosos, inclusive por familiares. Passa-se a apresentar abaixo, os terreiros que compuseram o objeto de pesquisa.

3.4.1. Centro afro-brasileiro São Jerônimo – Pai de santo, Cosmos.

Popularmente conhecido pelos filhos/as de santo como o terreiro do padrinho Cormo, este terreiro existe há quarenta e nove anos e está situado na Rua Evilázio Torres, 111, Centro - Viçosa/Alagoas.

Seu representante é o senhor Cosmos Alves, conhecido carinhosamente pelos filhos/as de santo como padrinho Cormo. O mesmo faz parte da Umbanda há setenta e cinco anos e como Pai de santo, há cinquenta anos.

Este terreiro, atualmente, possui cerca de vinte e um filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária está em torno dos trinta anos, sendo que a filha de santo mais nova com dezoito anos, e a mais velha, com setenta e um anos.

Quanto à instrução, como a maioria absoluta dos terreiros estudados, é de pessoas não-alfabetizadas e analfabetas funcionais. Comumente, as cerimônias cúltricas ou ‘giras’, recebem visitantes; de acordo com as ‘giras’ estudadas, pode-se constatar a presença de até dez visitantes. O nível social dos participantes, de um modo geral, é de pessoas pobres, oriundas da periferia da cidade.

A relação desse terreiro com os demais é de inteira independência, funciona nos fundos da residência do padrinho Cosmos, local bem simples, sem nenhuma ostentação externa que o identifique como um terreiro de Umbanda.

Torna-se difícil identificar este terreiro, pois, conforme abordado acima funciona nos fundos de uma residência, tendo como único acesso os corredores da casa do seu representante. O espaço é um local pequeno, não acomodando mais que trinta pessoas, bastante quente e de baixa luminosidade.

As entrevistas ocorreram em suas residências, algumas de maneira sigilosa, pois alguns filhos/as de santo não se identificam como adeptos da Umbanda, por temer enfrentar preconceito e desdém dos vizinhos.

Houve caso nas entrevistas em que foi preciso realizá-las na cozinha da residência, com o tom de voz baixo, quase sussurrando aos ouvidos, pois, segundo eles, ainda são vítimas de preconceitos dos seus vizinhos.

3.4.2. Centro afro-brasileiro São Jorge – Mãe de santo, Ana.

Conhecida pelos filhos/as de santo como o terreiro da madrinha Ana, este terreiro existe há dezenove anos e está situado na Rua Ademar de Vasconcelos, 166, Centro - Viçosa/Alagoas.

Sua representante é a senhora Ana Maria Nunes dos Santos, conhecida carinhosamente pelos filhos/as de santo como a madrinha Ana, que faz parte da Umbanda há trinta anos e como Mãe de santo, há dezenove anos.

Este terreiro, atualmente, possui cerca de vinte e cinco filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária está em torno dos trinta e cinco anos, tendo a filha de santo mais nova, treze anos e a mais velha, setenta e cinco anos.

O grau de instrução é de pessoas não alfabetizadas e analfabetas funcionais. Há apenas uma pessoa com o ensino médio completo. Comumente, as cerimônias cúlticas ou ‘giras’, recebem visitantes; de acordo com as ‘giras’ estudadas, pode-se constatar a presença de até vinte visitantes.

O nível social dos participantes, de um modo geral, é de pessoas pobres. A relação desse terreiro com os demais é de inteira independência, funciona em um imóvel próprio, residência comum, ao lado da residência da Madrinha Ana, espaço simples.

Torna-se difícil identificar este terreiro, pois conforme abordado acima, funciona praticamente como uma residência, vizinho à residência da Mãe de santo, Ana. O espaço constitui-se em um local razoavelmente grande, não acomodando mais que setenta pessoas, quente e de baixa luminosidade.

Durante a pesquisa, as atividades desenvolvidas por este terreiro, de ‘giras’ comuns, de mesa branca às festas de Orixás, Exus, Pombagiras e Pretos Velhos, também foram acompanhadas minuciosamente.

Foram entrevistados cinco filhos/as de santo; uma dessas pessoas entrevistadas solicitou sigilo, pois, não se identifica como adepta da Umbanda, por temer enfrentar preconceito e desdém dos seus patrões e companheiros de profissão.

3.4.3. Centro afro-brasileiro São João Batista – Pai de santo, Édson.

Os filhos/as de santo chamam de terreiro do padrinho Édson ou Balaio; este terreiro existe há nove anos e está situado na Rua Silvestre Goiana, 59, Mutirão - Viçosa/Alagoas.

O senhor José Édson dos Santos é seu representante, conhecido carinhosamente pelos filhos/as de santo como padrinho Édson ou Balaio, e faz parte da Umbanda há quinze anos e, como Pai de santo, há quase dez anos.

O terreiro atualmente possui cerca de dezesseis filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária está em torno dos trinta e cinco anos, sendo que a filha de santo mais nova tem dezoito anos, e o mais velho, sessenta anos.

A instrução, como na maioria absoluta dos terreiros estudados, é de pessoas não alfabetizadas e analfabetas funcionais. Há apenas duas pessoas com ensino médio completo. Comumente, as cerimônias cúlticas ou ‘giras’, recebem visitantes; de acordo com as ‘giras’ estudadas, pode-se constatar a presença de até dez visitantes.

Quanto aos participantes, o nível social, de um modo geral, é de pessoas pobres, oriundas da periferia da cidade e de cidades vizinhas. A relação desse terreiro com os demais é de inteira independência, funciona na própria sala da residência do padrinho Édson ou Balaio, casa simples e discreta, sem nenhuma ostentação externa que a identifique como um terreiro de Umbanda.

O espaço constitui-se em um local pequeno, não acomodando mais que vinte e cinco pessoas, quente, de luminosidade razoável, ao contrário do primeiro terreiro.

Todos os filhos/as de santo receberam a presente pesquisa de bom grado, inclusive o seu representante, Pai de santo, Édson ou Balaio. Suas atividades foram acompanhadas minuciosamente.

3.4.4. Centro afro-brasileiro Senhor do Bomfim – Mãe de santo, Nazaré.

Popularmente conhecida pelos filhos/as de santo como o terreiro da madrinha Nazaré, este terreiro existe há trinta e seis anos e está situado na Avenida 12 de julho, 60, Área 7, Conj. Cidade de Deus -Viçosa/Alagoas.

Sua representante é a senhora Maria Nazaré dos Santos, conhecida carinhosamente pelos filhos/as de santo como a madrinha Nazaré, que faz parte da Umbanda há cinquenta e seis anos e como Mãe de santo, há trinta e seis anos.

O terreiro possui atualmente cerca de vinte e cinco filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária é em torno dos trinta anos: a filha de santo mais nova, com dezenove anos e a mais velha, com sessenta e cinco anos.

O grau de instrução é de pessoas não alfabetizadas e analfabetas funcionais. Há cerca de três pessoas com o ensino médio completo. Comumente, as cerimônias cúlticas ou ‘giras’, recebem visitantes; de acordo com as ‘giras’ estudadas, constatou-se a presença de até dezoito visitantes.

O nível social dos participantes, de um modo geral, é de pessoas pobres, oriundas da periferia da cidade e da zona rural. Sua relação com os demais é de inteira independência, funciona ao lado da residência da Mãe de santo, Nazaré, uma espécie de complemento da casa, residência comum.

O terreiro funciona praticamente como uma residência comum, ao lado da residência da Mãe de santo, Nazaré. O espaço constitui-se em um local razoavelmente grande, não acomodando mais que sessenta pessoas, quente e de luminosidade razoável.

Como de costume, a presente pesquisa foi bem recebida, inclusive por sua representante. Durante a pesquisa, podem-se acompanhar as atividades deste terreiro: ‘giras’ comuns, mesa branca às festas de Orixás, Exus, Pombagiras e Pretos Velhos.

3.4.5. Centro Espírita Palácio de Ogum – Pai de santo, Rosalvo.

O terreiro do padrinho Rosalvo, como os filhos/as de santo o classificam, existe há trinta e cinco anos e está situado na Rua “A”, 23, Mutirão Pe. Cícero - Viçosa/Alagoas.

O representante é o senhor Rosalvo Ferreira dos Santos, conhecido carinhosamente pelos filhos/as de santo como o Padrinho Rosalvo, o qual faz parte da Umbanda há cinquenta e cinco anos e como Pai de santo, há trinta e cinco anos.

O terreiro atualmente possui cerca de doze filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária é em torno dos trinta e cinco anos, sendo a filha de santo mais nova com vinte e oito anos e a mais velha com cinquenta anos.

Os frequentadores são pessoas não alfabetizadas e analfabetas funcionais. Geralmente, as cerimônias cúlticas, recebem visitantes; de acordo com as ‘giras’ estudadas, pode-se

constatar a presença de até cinco visitantes. As pessoas são pobres, oriundas da periferia da cidade, zona rural e cidades vizinhas.

Vale ressaltar que o terreiro do Pai de santo, Rosalvo não realiza cerimônias periódicas como os demais terreiros, como o próprio representante alega: a falta de um espaço mais adequado, bem como o comodismo dos filhos/as de santo, dificulta a realização das ‘giras’. Conforme o Pai de santo, Rosalvo, as ‘giras’ em seu terreiro ocorrem geralmente entre dois e três meses e, em alguns casos, em datas julgadas sagradas como, por exemplo, no mês de agosto, onde se celebra a festa dos Exus e Pombagiras e, em dezembro, a dos Orixás, principalmente a festa de Iemanjá porque o número de adeptos é significativamente pequeno e alguns só participam de ocasiões festivas.

A relação desse terreiro com os demais é de uma razoável aproximação, sendo o convívio mais aproximado com o terreiro da Mãe de santo, Neguinha, conforme verá a seguir.

O terreiro do Pai de santo, Rosalvo funciona na sala de sua residência, local simples, sem nenhuma ostentação externa que o identifique como um terreiro de Umbanda. O espaço constitui-se em um local muito pequeno, não acomodando mais que vinte pessoas, bastante quente e de luminosidade baixa. A presente pesquisa foi bem aceita, inclusive, pelo seu representante, Pai de santo, Rosalvo. Suas atividades religiosas também foram todas registradas.

3.4.6. Centro afro de Umbanda NS^a da Guia – Mãe de santo, Neguinha.

Conhecida pelos filhos/as de santo como o terreiro da madrinha Neguinha, este terreiro existe há dezenove anos e está situado às margens do Rio Paraíba, linha do trem, Mata Escura, S/N no município de Viçosa/AL.

Sua representante é a senhora Marileide Batista dos Santos, conhecida carinhosamente pelos filhos/as de santo como a madrinha Neguinha, a qual faz parte da Umbanda há trinta e quatro anos e como Mãe de santo, há dezenove anos.

Seu terreiro atualmente possui cerca de doze filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária está em torno dos trinta anos, tendo a filha de santo mais nova, vinte e cinco anos e a mais velha, sessenta e oito anos. São pessoas não alfabetizadas e analfabetas funcionais.

As cerimônias cúlticas, sempre recebem visitantes. De acordo com as visitas realizadas, pôde-se constatar a presença de até dez visitantes.

Vale ressaltar que o terreiro da Mãe de santo, Neguinha não realiza cerimônias periódicas como os demais terreiros, como a própria representante alega, pois, a falta de um espaço mais adequado dificulta a realização das ‘giras’.

O nível social dos participantes, de um modo geral, à semelhança dos outros terreiros, é de pessoas pobres, oriundas da periferia da cidade. A relação desse terreiro com os demais é de uma independência, sendo o convívio mais aproximado com o terreiro do Pai de santo, Rosalvo.

O terreiro da Mãe de santo, Neguinha funciona na sala de sua residência, local simples, sem nenhuma ostentação externa que o identifique como um terreiro de Umbanda.

Torna-se difícil identificar este terreiro, pois, conforme abordado acima, funciona na própria residência da sua representante. O espaço constitui-se em um local muito pequeno, não acomodando mais que vinte pessoas, bastante quente e de luminosidade baixa.

As atividades desenvolvidas neste terreiro e acompanhadas, foram: ‘giras’ comuns, mesa branca às festas de Orixás, Exus, Pombagiras e Pretos Velhos.

3.4.7. Centro Espírita Preto Velho – Pai de santo, Emídio.

O terreiro do padrinho Emídio existe há sessenta e quatro anos e está situado na Rua “J”, 15, no Conj. Frei Damião - Viçosa/Alagoas.

Seu representante é o senhor Emídio Correia da Paz, conhecido carinhosamente pelos filhos/as de santo como o Padrinho Emídio, o qual faz parte da Umbanda há setenta e três anos e como Pai de santo, há cinquenta e oito.

O Centro espírita Preto Velho possui cerca de dez filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária está em torno dos quarenta anos, tendo a filha de santo mais nova, vinte e cinco anos e a mais velha, sessenta anos.

O grau de instrução é de pessoas não alfabetizadas e analfabetas funcionais. Comumente, as ‘giras’ recebem visitantes. De acordo com as ‘giras’ estudadas, constatou-se a presença de até dez visitantes.

Vale ressaltar que o terreiro do Pai de santo, Emídio não realiza cerimônias periódicas como os demais terreiros, pois, como o próprio representante alega, o comodismo dos filhos/as de santo dificulta a realização das ‘giras’.

O nível social dos participantes é de pessoas pobres, oriundas da periferia da cidade e da zona rural. A relação com os demais é de independência, sendo o convívio mais aproximado com o terreiro da Mãe de santo, Bastiana, conforme se verá a seguir.

O terreiro do Pai de santo, Emídio funciona nos fundos de sua residência, cujo acesso, se dá pelos lados, uma espécie de complemento da casa, local simples, sem nenhuma ostentação externa que o identifique como um terreiro de Umbanda.

Torna-se difícil identificar este terreiro, pois, conforme abordado acima, funciona na própria residência do seu representante. O espaço constitui-se em um local muito pequeno, não acomodando mais que vinte pessoas, pouco ventilado e de luminosidade baixa.

3.4.8. Salão Palácio da Oxum Menina – Mãe de santo, Bastiana.

Os filhos/as de santo o chamam de terreiro da madrinha Bastiana, existe há onze anos e está situado na Rua Dourada, 80, Centro - Viçosa/Alagoas.

Sua representante é a senhora Sebastiana Maria da Silva, conhecida carinhosamente pelos filhos/as de santo como a madrinha Bastiana, a qual faz parte da Umbanda há vinte e nove anos e como Mãe de santo, há onze anos.

Este terreiro atualmente possui cerca de quinze filhos/as de santo que frequentam regularmente as chamadas ‘giras’. A faixa etária é em torno dos trinta anos, sendo que a filha de santo mais nova tem vinte e cinco anos, e a mais velha, setenta e dois anos.

O grau de instrução é de pessoas não alfabetizadas e analfabetas funcionais. Há cerca de duas pessoas com o ensino médio completo. Nas ‘giras’ estudadas constatou-se a presença de até quinze visitantes.

O nível social dos participantes, de um modo geral, é de pessoas pobres, oriundas da periferia da cidade. A relação desse terreiro com os demais é de independência, sendo o vínculo mais aproximado com o terreiro do Pai de santo, Emídio.

O Salão funciona nos fundos da residência da Mãe de santo, Bastiana, uma espécie de complemento da casa, residência comum, cujo acesso se dá pelos lados da casa, local simples; sem nenhuma ostentação externa que o identifique como um terreiro de Umbanda. Torna-se difícil identificar este terreiro, pois conforme abordado acima, funciona praticamente como uma residência comum, no quintal da residência da Mãe de santo, Bastiana.

O espaço constitui-se em um local razoavelmente grande, não acomodando mais que quarenta pessoas, quente e de luminosidade razoável.

3.4.9. Balanço dos terreiros

De notar, as semelhanças visíveis entre os terreiros. Vale lembrar que a maioria dos consulentes e clientela, é constituída por pessoas negras ou afrodescendentes, com baixa escolaridade e residentes na região periférica do município. Quanto aos seus representantes legais, todos são leigos, cuja maioria é aposentada, com alguns desenvolvendo atividades na agricultura e autônomas. A complexa diversidade, rupturas e contradições marcaram este cosmo religioso umbandista em seu fenômeno endógeno diverso. Puderam-se registrar dezenas de falas e experiências particulares dos seus frequentadores e respectiva liderança dessa matriz africana.

Mediante a pesquisa, constatou-se o estado de independência entre os terreiros, bem como emulação existente entre suas lideranças espirituais. Foi comum se deparar com Pais e Mães de santo tratando com desdém outros sacerdotes e sacerdotisas afro de Viçosa e das cidades vizinhas. Notaram-se, também, as diferentes interpretações entre ambos, em alguns casos, contraditórias, principalmente no que diz respeito à natureza e ao comportamento dos espíritos e práticas nos terreiros.

As atividades desses terreiros, geralmente, ocorrem uma vez na semana ou quinzenalmente; em alguns casos, mensal e até trimestral, a depender do desempenho e interesse dos seus adeptos e predisposição do líder, pois, parte dessa liderança é de pessoas com idade já avançada. Alguns terreiros não dispõem de ostentação religiosa o suficiente,

como, por exemplo, instrumentos, roupas, tocadores de atabaques e, em casos mais extremos, de espaço físico adequado resultando, assim, em celebrações no próprio cômodo da casa, o que dificulta a acomodação dos filhos/as de santo e consulentes.

Os terreiros estudados, conforme dados orais, existem há mais de sessenta anos, sendo o mais novo com nove anos de atividades. A maioria está na área periférica da cidade, ocorrendo algumas cerimônias na zona rural. Cada terreiro traz em seu arcabouço ritualístico, peculiaridades e idiosincrasias circunscritas neste município ou elementos religiosos autóctones absorvidos, conforme apontou (Meslin, 1988/1992, p.201).

Neste capítulo tornou-se possível apresentar os métodos empregados para o desenvolvimento desta pesquisa, bem como os caminhos percorridos para a coleta de dados do objeto de pesquisa em suas linhas gerais. Assim, segue-se no limiar dos resultados colhidos e observados em campo.

Capítulo 4 – AMOSTRA DOS RESULTADOS

"o sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os traços cerebrais ou psíquicos".

(Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 238)

Com base nos dados orais colhidos em campo a partir da Fenomenologia da Religião de Eliade (1957/2008), o qual apresenta a irreducibilidade das experiências religiosas, neste caso, à Sociologia da Religião, acredita-se que a ligação filial entre religiosos umbandistas e seus espíritos, constitui-se um gesto de fraternidade, reverência, devoção, respeito, fidelidade e temor às coisas espirituais, segundo eles, “invisíveis”. O campo de pesquisa ensina que a família de santo representa laços comunitários, adoração coletiva, respeito e, acima de tudo, obediência aos guias e aos terreiros. Em suma, uma vida de obediência e sacrifício, moldada por particularidades e rituais coletivos. Quando terminam as ‘giras’, geralmente por volta das 22h, - mas que continua sem o som dos atabaques - os espíritos incorporados continuam a dar consultas aos consulentes. Em alguns terreiros, os espíritos, julgados incorporados, jogam búzios e traçam os procedimentos para os filhos/as de santo e rituais a serem realizados posteriormente. Filhos/as de santo buscam se consultar enquanto os espíritos bebem e fumam constantemente nos ‘toques de Exus’. É comum em alguns terreiros pesquisados, as conversas com os espíritos irem até às 23h. Para os filhos/as de santo entrevistados os espíritos são como se fossem uma espécie de Pais espirituais, que se preocupam com os seus filhos/as, exigindo-lhes obediência, sempre.

4.1. A fidelidade umbandista.

De acordo com (Bardin³⁶, 1977/2009, p. 45), a análise de conteúdo de um enunciado deve partir do conhecimento daquilo que está implícito nas palavras sobre as quais se debruça esta análise. Para Bardin, todo pesquisador na tarefa de análise dos resultados deve lidar com os estereótipos. Os estereótipos, segundo a definição de Bardin (1977/2009, p. 53), são as ideias, imagens e representações que o pesquisador tem de coisas, pessoas e ideias partilhadas pelos membros de um determinado grupo social. Segundo a autora, o estereótipo mergulha suas raízes no emocional e afetivo, pois, está ligado à predefinição por ele racionalizada, justificada e criada no labor da análise.

Como diz Bardin:

³⁶ Bardin, Laurence. Título original: L’ Analyse de Contence. Presses Universitaires de France, 1ª edição 1977.

“Qualquer pessoa que faça entrevistas conhece a riqueza desta fala, a sua singularidade individual, mas também a aparência por vezes tortuosa, contraditória, com ‘buracos’, com digressões incompreensíveis, negações incômodas, recuos, atalhos, saídas fugazes ou clarezas enganadoras. Discurso marcado pela multidimensionalidade das significações exprimidas, pela sobre-determinação de algumas palavras ou afins de frases. *Uma entrevista é, em muitos casos, polifônica*” (Bardin, 1977/2009, p. 90. O grifo é do autor da pesquisa).

Seguindo o rigor metodológico explorado nesta pesquisa, verifica-se que a análise qualitativa (Bardin, 1977/2009, pp. 140-143) compreende, com exatidão, o sentido da fala dos indivíduos. Bardin diz que o discurso, neste contexto, é toda comunicação estudada em nível elementar - palavras ditas - e em nível de frases, proposições, enunciados e sequências. Segundo a autora, o discurso é considerado um dado, isto é, “enunciado imobilizado, manipulável, fragmentável” (1977/2009, p. 216). Compreende-se, com base na autora citada, que discurso não é um produto acabado, mas, um momento num processo de elaboração da análise de conteúdo. No decorrer das conversas com os filhos/as de santo, ocorridas aleatoriamente, foi-lhes perguntado o seguinte: mesmo diante das situações vivenciadas, das evidências anunciadas pelo (a) senhor (a), vale a pena continuar na Umbanda? **O (A) senhora (a) sente-se à vontade na Umbanda? Por quê?** Mediante as respostas, tem-se o seguinte Quadro:

Quadro 4. Resposta dos filhos/as de santo sobre a Umbanda.

Filhos/as de santo que admitem valer a pena continuar na Umbanda	
Sim	Não
39	01
Filhos/as de santo que se sentem à vontade na Umbanda	
Sim	Não
38	02
Justificativas ou porquês do ingresso na Umbanda	
Algum tipo de problema (saúde, familiar, conjugal, pessoal e etc.)	25

Influência familiar (antepassados, parentes e etc.)	02
Chamado divino (força dos espíritos, de nascimento)	12
A convite (amigo, parente, vizinho e etc.)	01

Diante das evidências acima apresentadas, de notar que a grande maioria diz valer a pena continuar na religiosidade umbandista, mesmo tendo a plena consciência das ações dos espíritos em suas vidas como um todo. Para trinta e oito filhos/as de santo, a Umbanda lhes proporciona sensação de bem-estar ou, conforme eles responderam: *“mim sinto bem aqui”*. Quanto às justificativas, apresentam quatro características primordiais e responsáveis pelas suas crenças e créditos na Umbanda, que são: alguma perturbação ou problema na vida - correspondente a mais da metade dos depoentes -, este item lembra o fenômeno mórbido descrito muito bem por Montero (1985, pp. 120-121); tradição da família, apenas dois, doze filhos/as acreditam ter o chamado dos espíritos ou, como reza a tradição cristã, se dizem chamados para o espiritismo e apenas um filho afirma estar por causa de um convite de um amigo e primo.

Percebe-se que a maioria acredita na missão dos espíritos e suas realizações na vida dos terreiros ou dos seus ‘cavalos’, os quais os chamam para desempenharem os mais variados trabalhos espirituais a fim de angariarem, segundo eles, o benfazejo espiritual, concedido unicamente pelos espíritos bem ‘alimentados’. Alguns trechos dessas informações verbais merecem destaques: *“A Umbanda pra mim é coisa do destino, tá neu mermo, descobri isso, até minha fia tem também, eu tenho que seguir...”*. Paradoxo: *“Pra falar a verdade eu não gosto da Umbanda não, mas ao mermo tempo eu mim sinto na obrigação de cumprir aquela missão; eu não sinto prazer mermo não viu; sabe, a gente sofre ali dentro viu; pra receber eles sofre, só vendo...”*. Eis mais um paradoxo: *“gosto da Umbanda, quero continuar porque se eu deixar naum terei saúde, vai ser pior né...”* *“A Umbanda é boa, mim sinto bem lá, é igual a um paraíso, é a doutrina de Deus né...”* *“gosto de lá, mais eu naum queria ficar dançando direto naum, queria dá as obrigação, mais naum tá envolvida direto...”*. Os paradoxos existentes nas diversas falas só revelam o poder agregador e mágico que a *memória umbandista viçosense* vivencia cotidianamente.

Após leitura compreensiva do conjunto do material coletado em campo, supõe-se que um dos pressupostos desta pesquisa seja que, em algum grau, todo filho de santo tem a plena consciência de que a cobrança é inevitável e, conseqüentemente, o não cumprimento acarreta

em sofrimento e, até mesmo, na morte dos filhos/as de santo relapsos. A leitura dos quadros apresentados anteriormente permite fazer uma descrição desses fragmentos. Pode-se dizer, de certo modo, que a relação entre filhos/as de santo e espíritos, constitui-se uma relação de temor, reverência, disciplina rígida e extremo respeito e obediência, caso contrário, terão que arcar com as consequências da negligência ou desatenção espiritual. A partir da inferência, com base na premissa desta pesquisa, tem-se o seguinte teor: os espíritos do universo misterioso da Umbanda protegem, mas, em contrapartida, esperam do filho de santo ou do seu ‘cavalo’, obediência, submissão, respeito e compromisso à risca (Negrão, 1996, pp. 292-296). A conversa dos entrevistados remete-se a Montero (1985, pp. 197-198), em que reside a proximidade desses espíritos com o mundo dos filhos/as de santo. A dicotomização da Umbanda em separar Orixás e Exus - Bem e Mal - conduz à interpretação de que os Exus e Pombagiras, na verdade, encarnam miticamente a realidade social desses grupos excluídos pela sorte e marginalizados pela sociedade.

Para Montero,

“A identificação do fiel com o próprio personagem é evidente. Exu é, portanto, a projeção espiritual do que eles mesmos são, de suas dificuldades, do que desejam e não podem obter, do que vivem e sofrem no seu dia-a-dia de trabalhadores ou desempregados (...) A força dos Exus reside, portanto, na possibilidade, sempre presente, que essas entidades têm de agir no sentido da ‘subversão da ordem natural das coisas’, propondo soluções para os problemas cotidianos nem sempre condizentes com a ética e os valores da sociedade inclusiva” (Montero, 1985, p. 198).

Nesse texto pode-se perceber o universo dos símbolos religiosos oferecendo aos adeptos uma linguagem cognitiva da organização social dessa sociedade. Embora relegados às esferas da esquerda da espiritualidade umbandista, esses espíritos são bastante respeitados e valorizados nos rituais. Identifica-se nos discursos proferidos que essas esferas inibem e, por sua vez, impulsionam esses filhos/as de santo ao cumprimento imediato das obrigações exigidas. Esses depoimentos tornam evidente o fato de que esses espíritos considerados da *linha* de esquerda da Umbanda constituem-se uma espécie de “retrato” social; “descrição condensada” da realidade e condições de vida desses filhos/as de santo às margens da sociedade viçosense. Montero (1985, p. 200).

Esses exemplos permitem observar que “o problema do sofrimento recai facilmente no problema do mal, pois, se o sofrimento é normalmente muito cruel, embora nem sempre, ele é

também considerado moralmente imerecido, pelo menos para o sofredor” (Geertz, 1989, p. 121). Cada discurso apontado nesta pesquisa, acredita-se, revela verdades, omissões, contrastes, realidades e imaginações regadas por uma religiosidade profundamente marcada por uma relação inextricavelmente espiritual ou transcendente que, à luz das interpretações, legitimam e, conseqüentemente, perpetuam esse cosmo mágico e heterogêneo na *memória umbandista viçosense*. A expressão é um fenômeno que não depende do “eu penso”, mas do “eu posso”, enfatiza Merleau-Ponty (1945/1999, p.192). O anterior à fala é apenas uma significação, cujo destino é a palavra como seu acabamento. (...) “há pouco a reprodução da palavra, a revivescência da imagem verbal era o essencial; agora, ela é apenas o invólucro da verdadeira denominação e da fala autêntica, que é uma operação interior” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 240). A linguagem, neste caso, apresenta-se como um artifício secundário do qual dispõe o pensamento no ato da comunicação.

Merleau-Ponty diferencia, nesse sentido, uma “fala falante” de uma “fala falada”. A primeira celebra o ato instituinte e criativo da linguagem, isto é, aquele momento em que ainda não se sabe exatamente o que vai ser comunicado, mas já existe um querer dizer. A “fala falada”, por sua vez, constitui a base da comunicação social, porque é o próprio saber sedimentado na linguagem. Instalada no seio de uma cultura, a linguagem instituída é precursora da fala. (Merleau-Ponty, 1945/1999, pp. 238-240). Entre significante e significado visam afastar qualquer hipótese que opere uma cisão entre a fala e o pensamento, quando, na verdade, “eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 247). Para o autor citado, “aproximando a linguagem das expressões emocionais, não se compromete aquilo que ela tem de específico, se é verdade que já a emoção (...) é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo...” (Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 256). Compreende-se que a linguagem encerra uma porção de significações implícitas e de limites imprecisos que vão além de sua troca comum; sentido esse cujo destino não é outro senão ter seu lugar no movimento de expressão, que retoma a si mesmo para lançar-se além. A expressão da linguagem modifica e transcende o fenômeno dado na percepção, transcendendo-se a si mesmo, uma vez que seu movimento consiste sempre em atirar o objeto nas fronteiras entre o visível e o invisível, sondando as relações entre os dois mundos.

Assim, Merleau-Ponty (1945/1999, p. 238) diz que “o sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os traços cerebrais ou psíquicos”. Deste

modo, a fala é um ser da razão. Assim, a palavra possui, no entender merleau-pontyano, um sentido corporal e afetivo profundo, variando de acordo com os estados de consciência do indivíduo. Foi o que tornou possível identificar nas transcrições aqui apresentadas.

Percebe-se que a fidelidade presente nos filhos/as de santo que se estende ao cotidiano de cada um é marcada por devoção, reverência aos objetos sagrados, aos seus padrinhos e madrinhas espirituais e, principalmente aos seus santos de cabeça ou seus espíritos guias e orientadores de suas vidas. No próximo Quadro passa-se a apresentar a visão dos representantes desses terreiros no que diz respeito ao processo relacional entre os filhos/as de santo e os espíritos cultuados.

4.2. Relação entre filhos/as de santo e espíritos.

Quadro 5. Entrevista com os Pais e Mães de santo sobre a relação com os espíritos.

Como deve ser a relação entre filhos/as de santo e espíritos?
1. <i>“Zelar, confiança, respeito, amor, atenção;”</i>
2. <i>“Dá tudo o que eles pedir, fidelidade, trabáio e respeito;”</i>
3. <i>“Dedicação, cuidado, atenção, amor e carinho;”</i>
4. <i>“Trabáio, copromisso, respeito e atenção;”</i>
5. <i>“Respeito, carinho, copromisso, dedicação, atenção;”</i>
6. <i>“Valorizar, respeito, reverência e trabáio;”</i>
7. <i>“Carinho, cuidado, copromisso e atenção;”</i>
8. <i>“Cuidado, atenção, sinceridade, sério e respeito.”</i>

Baseando-se no conceito de relação de temor e respeito tem-se a seguinte redação: a memória umbandista viçosense é ancorada pelo discurso de suas lideranças espirituais, em razão do liame entre consulentes e espíritos; fidelidade ao extremo, isto é; barganha espiritual.

Partindo das entrevistas acima alçadas, identificam-se, portanto, neste Quadro 5, três características principais nos discursos dessas lideranças:

1ª- Nota-se que a expressão “*respeito*” aparece seis vezes no decorrer das falas, implicando, assim, reconhecimento das ações dos espíritos na religiosidade dos filhos/as de santo e, conseqüentemente, em seus cotidianos;

2ª- À primeira vista percebe-se a expressão “*atenção*” aparecendo seis vezes nas falas acima, o que significa dizer que há uma onerosa fixação sobre as forças espirituais no cosmo religioso umbandista;

3ª- Logo em seguida vem: “*trabáio*”, “*copromisso*” e “*cuidado*”; implicando numa espécie de solicitude espiritual estendendo-se a todas as esferas da vida desses indivíduos.

Quanto às tarefas religiosas, o Quadro 6 apresenta as interpretações dos representantes dos terreiros, conforme se verá a seguir.

4.3. Tarefas religiosas.

Quadro 6. Entrevista com os Pais e Mães de santo acerca das tarefas religiosas.

Por que as tarefas religiosas devem ser cumpridas à risca?
1. “Zelar pelo guia dele pra ir pra frente”, “pra ser mais fiel a eles;”
2. “Os espíritos e a religião são rigoroso de mais”, “os espíritos age mais;”
3. “Eles dão a recompensa pra gente que é pra gente miorá,” “pra eles agir e fazer as coisas;”
4. “Os espíritos come e bebe é que nem a gente”, “pra ficar mais fortes com eles;”
5. “As cobrança vem pra ser cumprida mermo,” “traz sabedoria, cura, alegria;”
6. “É sinal de respeito,” “pra cuidar da gente;”
7. “Pra ele nos ajudar,” “tem que ser cumprida, é um dever;”
8. “Ficar forte e fazer as coisa,” “receber coisas boa.”

É possível amalgamar cada discurso e assim poder construir uma amostra com as manifestações de pensamento dessa liderança umbandista viçosense. Apresentam-se, portanto, os seguintes núcleos significativos para compor esta pesquisa. Partindo das falas apresentadas

acima, destacam-se os três principais motivos como causa de cumprimento das ‘obrigações’ religiosas:

1º Motivo: barganha espiritual. Ou seja, na medida em que os filhos/as de santo cumprem à risca as tarefas exigidas pelos espíritos, conseqüentemente eles são beneficiados ou agraciados pelos feitos desses espíritos. Observa-se: *“ir pra frente”, “pra gente miorá”, “ficar mais fortes”, “traz sabedoria, cura, alegria”, “cuidar da gente”, “receber coisas boa”, “nos ajudar” e “agir e fazer as coisas”*.

2º Motivo: temor e respeito. Observa-se: *“zelar pelo guia”, “ser mais fiel a eles”, “são rigoroso demais”, “os espíritos come e bebe”, “cobrança vem pra ser comprida”, “sinal de respeito”, “tem que ser comprida” e “é um dever”*.

3º Motivo: poder mágico e encorajador. Falas: *“ficar mais fortes com eles”, “ficar forte e fazer as coisa” e “ser mais fiel a eles”*.

Na redação cima, quando sistematizada, aparecem as razões para o fiel cumprimento dessas obrigações espirituais: barganha espiritual, temor, respeito e, principalmente, poder mágico encorajador e vitalizador, conforme aponta Maggie, (2001).

4.4. Discursos³⁷ dos filhos/as de santo.

Segue-se, abaixo, Quadro com roteiro de entrevistas utilizado aleatoriamente com quarenta filhos/as de santo, como instrumento de coleta de dados para o desenvolvimento desta pesquisa.

Quadro 7. ‘Entrevista’³⁸ com os filhos/as de santo sobre as ‘obrigações’ aos espíritos.

O que acontece se não cumprir com as ‘obrigações’ ou tarefas religiosas?
1. <i>“Chega doença causada por eles, cansaço, fica sempre sonhando com eles pedindo nos uvido da gente, fica com atraso na vida;”</i>
2. <i>“Eles cobram assim: a pessoa cair, levar uma queda, quebrar uma perna, isso é o cacete</i>

³⁷ Muitas expressões aqui contidas são tipicamente regionais e, em alguns casos, locais. Por isso, as falas foram reproduzidas em sua íntegra, considerando as expressões dos enunciados de todos os interlocutores. Prezando-se, portanto, pelos saberes autóctones.

³⁸ Entrevistas realizadas entre janeiro de 2009 e maio de 2010, todas registradas em áudio e vídeo.

<i>do espírito, ele vai bater em você, faz você embolar no chão, na beira de um rio, ele lhe derruba, derruba você de um pé de pau, uma doença em cima de uma cama ele le deixa, cego, aleijado;”</i>
3. <i>“Eles castiga a gente, dá <<coro>> na gente, a agente adoce, fecha os caminho, dificuldades aumenta, eu já passei por tudo isso;”</i>
4. <i>“Sofre um acidente, se envolve em coisas erradas, vai pra traz quebra uma custela;”</i>
5. <i>“Se não pagar, acontece doença, dor de cabeça, muitas coisa ruim na gente;”</i>
6. <i>“Se não se ligar pra cumprir, aí vai, vai, vai até morrer, porque não cumpriu a leis;”</i>
7. <i>“Leva coró, é sofrimento, bota em cima de uma cama, debaixo de um carro, qualquer coisa pode acontecer;”</i>
8. <i>“Tem doenças inexplicáveis, morre, gasta muito dinheiro, dá tudo errado, tem Exu que mata esfaqueado, eu já conheci caso desse, o cara se matou porque brincou com o Exu;”</i>
9. <i>“Se ele não comprar, a matéria vai sofrer muito mermo;”</i>
10. <i>“Aí fica me dando coró, dor, porque eles querem comer, querem sangue e eu tenho que arrumar pra eles;”</i>
11. <i>“Bota debaixo de um carro, joga debaixo de qualquer coisa, bota dor de cabeça, ainda hoje sinto dor de cabeça porque falto ainda fazer as obrigação, eles espera, mais tem que dá mermo,”</i>
12. <i>“Aí a vida fica destruída, doente, não é feliz na vida, não tem alegria, fica sem fazer nada, eu mermo caí em riba de uma cama doente;”</i>
13. <i>“Eles mata a pessoa, joga no rio, derruba a pessoa de um pé de pau, endoida a cabeça da pessoa, num deixa a pessoa fazer os cupromissos da pessoa certo, leva a pessoa a fazer coisa que num quer fazer,”</i>
14. <i>“Se num dé adoce mermo, fica mal;”</i>
15. <i>“Eu posso morrer, aí volto e tou aqui pra continuar e fazer direitim o que eles pedem pra eu fazer;”</i>

16. <i>“Dor de cabeça, barriga dágua, soluço, dor nas custela, aquilo ali vai tomando conta da pessoa, se a pessoa não cuidar aí pode morrer;”</i>
17. <i>“Os espíritos passa a pessoa, mata, se ele pede, pede, pede e a pessoa num ligar, aí pesa na vida, a coisa complica;”</i>
18. <i>“Mata afogada, derruba na cama, mata com uma corda no pescoço, acontece vários tipo de acidente, coisas mermo de morte vem pra gente;”</i>
19. <i>“Não deixa a pessoa sossegada, aperreia até a pessoa dá as obrigações, é uma judiança³⁹, maltratança⁴⁰ danada;”</i>
20. <i>“Fica atanzando nos meu uvidos pra eu dá, a pessoa fica sem sossego;”</i>
21. <i>“Teve um caso que Iemanjá tinha baixou numa fia de santo e tinha matado na hora, todo mundo sabe dessa história;”</i>
22. <i>“O cabra num se alevanta, num amiora pra nada mermo. Aí o cabra quebra um braço, como eu já quebrei duas veze, tá aqui a marca, óie pra o sinhô vê;”</i>
23. <i>“Aí leva um coruzinho⁴¹ que é pra ele aprender que com o que invisível não se brinca;”</i>
24. <i>“Elas castiga a pessoa, dá castigo na gente, deixa a pessoa em cima da cama mermo, eu mermo já vi caso, a minha tia mermo já ficou em cima de uma cama porque não cumpriu com as obrigação deles;”</i>
25. <i>“Mais eles num quiere saber não sinhô, pega, pega mermo a pessoa, que nem saber;”</i>
26. <i>“Se num dé apanha mermo, eu mermo doença, doença grave não, mais eles já mim deixaram de cama, porque eles queria as coisas e às veze eu num dava pra eles, sabe, aí eu mudava de repente viu, não falava de ninguém, ficava totalmente isolado, separado do mundo;”</i>
27. <i>“Dá castigo, é cacete, cacete meu filho, tome a judiar com a pessoa, é assim. Eu mermo conheço muita gente que já passou por situação difícil;”</i>
28. <i>“As dores de cabeça vem, aí num passa nunca, tudo dá pra trás na vida da pessoa, já ouvi</i>

³⁹ O mesmo que sofrimento, dor.

⁴⁰ Quer dizer maltratar, debilitar.

⁴¹ Uma surra, é cobrado severamente.

<i>falar em muitos casos de fios de santo que levou coro, teve fio de santo que cortou o corpo todo, passou por situação difícil mermo;”</i>
29. <i>“Fica doente e vai pro médico, aí vai e volta e não tem jeito pra pessoa ficar boa, aí procura o centro espilta pra ver se encontra solução pros problemas;”</i>
30. <i>“Cacete é castigo, corpo aberto, passagem pra espilto branco de cemitério, num dá vontade de a gente comer, dá dor de cabeça. Desânimo na pessoa, aquela preguiça, deixa de fazer tudo, disposição pra nada, dor nos ossos de lascar, a cabeça endoida mermo;”</i>
31. <i>“Se a pessoa abandonar ou disrespeitar mermo sofre um bocado;”</i>
32. <i>“Acontecer castigo todo dia na pessoa;”</i>
33. <i>“Aparece problemas, complicação, dá crise, dores, só melhora quando a gente dá as comidas deles;”</i>
34. <i>“Pode morrer, os espiltos passa ela, cada vez mais ela vai ficando doente, doente, quanto mais você abrir a boca e falar besteira, vai levando coro deles;”</i>
35. <i>“Vai andar pra trás, igual a caranguejo, dá dor de cabeça, dor no corpo, essas coisas assim de ruim;”</i>
36. <i>“Leva cacete, temos que fazer por onde, olhar por eles que eles olha pra nós, fazer o bem que é pra eles fazer o bem se não fizer aí cumprica a situação;”</i>
37. <i>“O coro vem, procuro fazer a minha parte sempre que eles pede pra eu alguma coisa, porque se ratar, leva lapada deles;”</i>
38. <i>“Bota na cama, vem doença, vem coisa ruim pro cabra; leva uma correção boa pra saber fazer direitim as coisas, porque eles é de outro mundo, apanha e não sabe o porque;”</i>
39. <i>“Se a pessoa num dé as oferenda fica doente, com dor de cabeça, caminho fechado, coisa ruim vem pra gente. Coisa má vem e as coisas pra prejudicar a gente sempre;”</i>
40. <i>“Se vacilar, pode esperar o coro, bota coisa ruim, doença que médico num descobri nunca.”</i>

Mediante o exposto, torna-se possível identificar no Quadro 7 a presença dos ‘sofrimentos’, ‘marcas’, ‘cobranças’, ‘punições’ e envio de todos os ‘males’ aos filhos/as de santo que, partindo dos discursos, pode-se dizer pusilânimes.

Aos filhos/as de santo que procedem com pusilanimidade espiritual, eles mesmos confirmam os feitos dos espíritos, que vão de estados de morbidez às sanções extremas.

Apoiando-se em (Montero, 1985; Amatuzzi, 2003; Jaspard, 2004; Loyola, 1983; Koenig, 2007) aponta-se, portanto, o seguinte:

1º Estados de morbidez representados por: *“Chega doença”, “doença em cima de uma cama”, “a gente adocece”, “Tem doenças inexplicáveis”, “Dor de cabeça, barriga dágua, soluço, dor nas custela”, “Fica doente” e “dor no corpo”*.

2º Sanções extremas representadas por: *“Se vacilar, pode esperar o coro”, “coisa ruim vem pra gente”, “Pode morrer”, “sofre um bocado”, “castigo todo dia”, “situação difícil mermo”. Exemplos dessas sanções: “Bota na cama”, “quebrar uma perna, um braço, uma custela”, “le deixa cego, aleijado”, “não tem alegria” e “o cara se matou”*.

4.5. Discursos dos Pais e Mães de santo.⁴²

Um dos casos registrados durante a pesquisa relatado por uma Mãe de santo, foi o de uma filha de santo que morreu embriagada por Exu Tiriri. Segundo a Mãe de santo, a filha de santo desrespeitou o terreiro e não deu crédito às palavras de Exu Tiriri. Como resultado dessas atitudes, ela foi incorporada e Exu a fez ingerir bebida alcoólica até vir a óbito. Este é mais um exemplo da ‘cobrança’ dos espíritos no panteão umbandista viçosense. Segue, abaixo, no Quadro 8, o roteiro de entrevista utilizado aleatoriamente com os oito representantes dos terreiros pesquisados, como instrumento de coleta de dados para o desenvolvimento desta pesquisa.

Quadro 8. Entrevista⁴³ com os Pais e Mães de santo sobre a ‘cobrança’ dos espíritos.

Quem ‘cobra’ mais, Orixás ou Exus?
1. <i>“Exus é o que é mais pesado, bate mais é como se fosse um cão que você tem dentro de</i>

⁴² Vale ressaltar que à semelhança dos filhos/as de santo, todos os Pais e Mães de santo envolvidos na presente pesquisa, também assinaram um **Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - T.C.L.E** – Vide apêndice 1.

⁴³ Entrevistas realizadas entre janeiro de 2009 e maio de 2010, todas registradas em áudio e vídeo.

<i>casa, se você cuidar dele, ele num morde, agora se você maltratar, bater nele, ele vai te mordê;”</i>
2. <i>“Exu é de encruza, de inferno, da esquerda, cobra demais;”</i>
3. <i>“Orixá é mais pesado no lombo, é mais sacrificado, mais sofrida, fica acima dos Exus;”</i>
4. <i>“Orixá e Exu é do mermo jeito, sem Orixá, a gente não somo nada né? E sem Exu tumbém, né? São sei lá, coisa só, sei lá, quentura né? Orixá é mais tranquili; Deus deixou os dois;”</i>
5. <i>“Os Orixá é pior do que os Exu, porque o Orixá já é quem domina o Exu;”</i>
6. <i>“Exu, não presta, Exu não vale nada, mais sem ele eu não posso fazer nada;”</i>
7. <i>“Exu faz pro mal, ele é ótima pessoa, só que ele é falso, é bom pra quem é bom e ruim pra quem é ruim com ele;”</i>
8. <i>“A derrubada do Exu é pior, enquanto num dé as obrigações, eles num pára.”</i>

Com base nas entrevistas alçadas, observam-se quatro características básicas nos depoimentos acima, no Quadro 8.

1ª- Cinco representantes dos terreiros pesquisados apresentam os estigmatizados guias de esquerda – Exus -, como agentes do mal; mais perversos. Destacam-se, neste caso, expressões dos depoentes, tais como: *“pesado”, “não presta”, “faz pro mal”, “derrubada”*. Montero (1985) escreve sobre a estigmatização por meio da fé.

2ª- Orixás e Exus são postos na visão de apenas um representante, no mesmo patamar de cobrança e interveniência na vida dos filhos/as de santo. Destaca-se o seguinte: *“mermo jeito”, “Deus deixou os dois”, “coisa só”*;

3ª- Apenas um representante classifica os Orixás como os mais exigentes e rápidos na cobrança. Observa-se: *“é pior”, “é quem domina”*;

4ª- Dois representantes apresentam contradição em suas falas ao referir-se aos Exus, pois, de acordo com o depoente, os Exus *“não vale nada”, “não presta”, “faz pro mal”*, por outro lado, *“ótima pessoa”, “bom pra quem é bom”*. O sexto e sétimo representantes deixam transparecer que, sem a intervenção deles, seria impossível realizar algum prodígio ou alcançar algo.

Conforme observado acima e com base nos autores citados nesta seção, torna-se patente perceber a interveniência direta dos espíritos do cosmo mítico umbandista na vida dos seus ‘cavalos’, principalmente nos representantes dos terreiros pesquisados. Encontra-se nos discursos dos depoentes a relação de temor e explícito reconhecimento da capacidade de ação dessas forças espirituais.

4.6. ‘Fala’ dos espíritos.⁴⁴

“Se eles num cumprires com deveres, ele nunca alcançares a saúde, paz e felicidades e tudo que fazeis dá errado, num dá nada pra frente, ele só vai pra trás, o Orixá dá pau, é pisa nele, ficar desorientado e nada dá certo” - Fala de Ogum -. Foi a partir de algumas dessas narrativas, tanto dos espíritos, quanto dos filhos/as de santo e seus respectivos Pais e Mães de santo, que se tornou possível inferir o presente trabalho. De acordo com os relatos coletados durante a pesquisa, podem-se descrever parcialmente os relatos e diálogos de alguns dos espíritos do panteão umbandista. O próximo Quadro traz as transcrições das possíveis ‘falas’ de alguns espíritos, julgados incorporados, cultuados nos terreiros acerca das ‘obrigações’ não cumpridas exigidas por eles aos filhos/as de santo.

Quadro 9. ‘Fala’ dos espíritos julgados pelos terreiros, incorporados.

O que poderá acontecer com um filho de santo, caso ele não cumpra com as tarefas ou ‘obrigações’ religiosas exigidas pelos espíritos?
Ogum ⁴⁵ – “Ele num alcançará saúde e felicidade, tudo o que fazer dá errado, nada irá pra frente, aí o Orixá dá pau nele, dá uma surra boa, deixa ele desorientado sem saber o que tá passando, até louquecê ele;”
Caboclo da Jurema ⁴⁶ - “Leva caceti” ⁴⁷ , nós é quem damo o caceti nele que é pra saber respeitar a gente, cava um buraco pra ele, abre os peitos dele - Sorriso aberto;”
Oxum ⁴⁸ – “A pessoa vai ver muito mal, fica fraquinha, os problemas voltam bem maiores do que era antes, fica o caso complicado, pode terminar louca, chegando até a ser passada, é, chegando a

⁴⁴ Os registros dessas ‘falas’ foram feitos nas diversas cerimônias realizadas pelos terreiros pesquisados entre janeiro de 2009 e maio de 2010. Todas elas foram gravadas em equipamentos digitais de áudio e vídeo.

⁴⁵ São Jorge – Orixá - processo sincrético

⁴⁶ Rainha das Matas, filha mais velha do Caboclo Tupinambá, trabalha na linha de Oxóssi.

⁴⁷ O mesmo que surra.

<i>morrer né? - Sorriso aberto;”</i>
Zé Pelintra ⁴⁹ – “O pai bom é aquele que dá a pisa no filho pra ele se tornar obediente, dou cacete, eu dô, mas também tiro, tudo que ele faz dá errado, fica falido, só anda pra traz, eu mato atropelado, mato queimado, mato de faca;”
Exu Bagaceira ⁵⁰ – “Eu bebo o sangue dele, jogo debaixo de um carro, mato e bebo o sangue, quando a pessoa tá errada diante dos meu pé, aí eu faço isso mermo, eu bebo o sangue como bebo cachaça porque eu sou morcego de satanás; tem que dá a César o que é de César, a Deus o que é de Deus e ao diabo o que é do diabo né?;”
Exu Corre Campo ⁵¹ – “Fí da pesti ⁵² , eu mato, quero comida sempre, um dia eu mato ele;”
Xangô ⁵³ – “Se num dé o que a gente precisa, ele vai se dá muito mal, dô uma dor de cabeça nele, uma dor forte no braço, uma dor nas perna, fica difícil pra ele viu?;”
Cabocla da Jurema ⁵⁴ - “Leva um caceti de leve que é para ele aprender como é; fecho as porta de emprego, derrubo de uma ponte ou de um morro, deixo ele louco, se for preciso eu mato que é pra ele aprender o negócio, tai entendendo? - Sorriso aberto;”
Odé ⁵⁵ – “Dô passagem ou deixo ele quase morto; ele vai se dá mal, deixo caído no chão, derruba ele, dá um dó, faço uma coisa muito decente com ele por não comprir com as obrigação - Gargalhadas;”
Cabocla da Mata ⁵⁶ – “Eu jogo ele perdido na mata onde ninguém não acha mais, eu deixo ele em cima duma cama, fica doente, com dor nas perna, na cabeça, dou muita fraqueza e doença nele, tem que comprir as leis, tem que mim dá o axé, se não dé, já sabe né? Aí eu dô um jeitim nele, né isso? - Sorriso aberto;”

⁴⁸ Oxum é a deusa do amor e a mais feminina de todas as divindades da Umbanda, ligada às águas doces.

⁴⁹ Zé Pelintra, tem como característica principal, a malandragem, o amor pela noite. Mestre que pode receber a conotação de Orixá e Exu.

⁵⁰ Guardião dos trabalhos de magia. Mensageiro dos Orixás.

⁵¹ *Idem.*

⁵² Expressão muito corriqueira no estado de Alagoas, principalmente na região interiorana que significa: filho do mal, filho das trevas, filho ruim, um miserável.

⁵³ Representa a autoridade constituída no panteão africano. Orixá da Justiça.

⁵⁴ Rainha das Matas, filha mais velha do Caboclo Tupinambá, trabalha na linha de Oxóssi.

⁵⁵ deus da caça e vive nas florestas, onde moram os espíritos dos antepassados.

⁵⁶ Na Umbanda, os Caboclos e Caboclas constituem uma falange e, como tal, penetram em todas as linhas.

Pombagira Cigana⁵⁷ – “Se num pagar eu dô-lhe uma cruzada que vai ser difícil de levantar, perde tudo, dou um coro nele, tai entendendo? - Gargalhadas;”

Exu Sete Catacumbas⁵⁸ – “Se ele chegar até eu, o que eu puder fazer com ele eu faço, se não, ele vai vê o que é bom pra tosse, eu sou filho daquele homem lá de baixo, o qual as pessoa chama de cão, diabo, satanás;”

Preto Velho⁵⁹ – “Eu dô um coro nele, faço o que é do meu direito, assim como a matéria precisa de alimento, a merma coisa é os santo, precisa de obrigação que é pra ficar forte, caso contrário, a gente dá uma lição pra ele sentir nóis, sabe comu é?;”

Exu Boiadeiro⁶⁰ – “Eu quero comida; por que ele não me dá comida? Eu tenho que dá um jeitinho nele, né? Fĩ da pesti. Quero comer;”

Iemanjá⁶¹ – “Dá uma barriga nela pra ela se acordar um pouquim; deixar a barriga dela crescer pra ela saber que eu tenho força, né?;”

Zé da Pinga⁶² – “O fĩ da pesti não se meta com aquilo que ele não poder brigar, ele num invente de brigar não que ele quebra a nuca dele, ele vê só o que eu faço, né isso rapaz?;”

Pombagira Sete Saias⁶³ – “Quem deve tem de pagar, tai mim entendendo? Tenha palavra miserave, faça as coisas que você já sabe que é pra fazer desde que o mundo é mundo, sabe como é, ao contrário, eu lasco porre nele - Gargalhadas;”

Pombagira Espanhola⁶⁴ – “Tiro o marido dela, boto umas gáias⁶⁵ boa pra ela se aperriar até perder o juízo, a cabeça ficar endoidada⁶⁶ e sair nas rua;”

Exu Lodo⁶⁷ – “Pode até torar o pescoçim pra ele vê o invisive que não se brinca nunca, ele sabe acoma é as coisa desse lado;”

⁵⁷ Exu feminino que vaga pelo mundo.

⁵⁸ Guardião dos trabalhos de magia. Mensageiro dos Orixás. Morada exclusiva nos cemitérios.

⁵⁹ Entidades elevadas que se apresentam estereotipados como anciãos negros conhecedores profundos da magia Divina.

⁶⁰ Guardião dos trabalhos de magia. Mensageiro dos Orixás. Morada exclusiva nos vastos campos.

⁶¹ Divindade do mar. Orixá das águas salgadas. Processo sincrético – NS^a da Conceição.

⁶² Exu, imagem de cearense, malandro que adora álcool e tabaco.

⁶³ Exu feminino que exibe charme e encantamento no seu sambar miúdo.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ O mesmo que cometer adultério, trair.

⁶⁶ Em estado de morbidez mental.

⁶⁷ Guardião dos trabalhos de magia. Mensageiro dos Orixás. Morada exclusiva nas regiões mais baixa da terra.

Exu Tiriri ⁶⁸ – “Eu jogo dibaixo dum trem, jogo de baixo dum carro, faço cair dum cavalo, ele se quebra todo pra vê o que é bom pra tosse, brinque não com eu;”
Preta Velha ⁶⁹ – “Tudo tem que ser acertado pro mode sair as coisa certa nos camim, repare que até os espilto se alimenta tumbém, isso tem que seguir na risca das coisa;”
Pombagira Luziara ⁷⁰ – “Aperrêa ⁷¹ o juízo dela, deixa ela esquentar os milo pro causa do amante dela, o marido se lasca pra lá, ela se ajeita pta vê que eu faço mermo essas coisa;”
Iansã ⁷² – “Precisa de ser fiel, acertar tudo nos camim, assim possa trabaia pra eles como é pra ser, eles lá e nós cá;”
Exu Caveira ⁷³ – “As força daqui pode as coisa fazer mermo, num se deve brincar com nós desse lado não, distrói, mata, quebra perna e braço, dor de cabeça pra doidar as coisa direto mermo;”
Maria Padilha ⁷⁴ – “Brinque com essa diaba pra vê só o movimento das perna, brinca aqui não, as coisa é forte de mais, sou diaba, ajeito direitim o danado;”
Exu Daniel ⁷⁵ – “Dou umas cortada no cabra, corto mermo pra sentir o movimento dos espilto que ele anda, sabe mermo que faço certu, um toque no juízo;”
Exu Marabô ⁷⁶ – “Embola a danada pra se lascar toda, aí ela senti a pertada do braço de Marabô, Marabô corre direitim pra essas coisa pra sentir mermo o apertim de leve;”
Eloyá ⁷⁷ – “Ela se ajeita certim comigo, tem de ser fiel nas coisa espirituais, comprir certo;”
Pombagira Tatá Mulambo ⁷⁸ – “Eu moro no inferno, sou fia de satã, minha morada é na incruza ⁷⁹ , faça a coisa direitim pro mode agente fazer tumbém - Gargalhadas.”

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Entidades elevadas que se apresentam estereotipados como anciãos negros conhecedores profundos da magia Divina

⁷⁰ Exu feminino que exibe charme e encantamento no seu sambar miúdo.

⁷¹ Causar nervosismo, irritar.

⁷² Rainha dos raios, dos ciclones, furacões, tufões, vendavais. Orixá – processo sincrético – Santa Bárbara.

⁷³ Guardião dos cemitérios. Guardião dos trabalhos de magia. Mensageiro dos Orixás.

⁷⁴ Rainha das Pombagiras.

⁷⁵ Imagem da malandragem. Guardião dos trabalhos de magia. Mensageiro dos Orixás.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Ligada a senhora da Calunga – grande mar – Iemanjá. Entidade das águas.

⁷⁸ feminino que exibe charme e encantamento no seu sambar miúdo

⁷⁹ Ruas com cruzamentos.

Como pode ser visto no Quadro 9, tanto os chamados de linha de esquerda: Exus e Pombagiras, quanto os designados de santos - Orixás – Pretos Velhos e Caboclos - não hesitam na cobrança e, conseqüentemente, na punição do filho negligente. Interessante notar que a incúria religiosa dos filhos/as de santo é admoestada energicamente pelos espíritos julgados incorporados nos momentos dos diversos rituais pesquisados. Compreende-se que essa analogia religiosa está marcada por um profundo sentimento de temor e respeito às forças consideradas pelos terreiros de invisíveis e bastante rígidas. Neste sentido, entende-se que todas essas entidades cultuadas são inexoravelmente infligidoras. Ante o exposto, com base em (Maggie, 2001) crê-se que os ‘espíritos entrevistados’ não se deixam titubear nesse processo de troca entre o material e o imaterial.

Observa-se que todos os espíritos julgados incorporados exigem pelo menos cinco procedimentos diários importantes do povo de santo: respeito, temor, reverência, dedicação e fidelidade. Percebe-se que as atitudes punitivas dessas forças imateriais alcançam, de certa forma, todas as esferas da vida desses religiosos, da física à psíquica e religiosa. Apoiando-se em (Maggie, 2001, pp. 43-77; 131-132), pincelam-se três estados:

1º- Estado físico: *“chegando a morrer”, “eu mato atropelado, mato queimado, mato de faca”, “dor de cabeça nele, uma dor forte no braço, uma dor nas perna”, “deixar a barriga dela crescer”, “senti a pertada do braço” e “a gente dá uma lição pra ele sentir nóis;”*

2º- Estado psíquico: *“até louquecê ele”, “pode terminar louca”, “deixo ele louco”, “jogo ele perdido”, “a cabeça ficar endoidada”, “Aperrêa o juízo dela”, “pra doidar as coisa” e “um toque no juízo”;*

3º- Estado religioso: *“num alcançar a saúde e felicidade”, “abre os peitos dele”, “só anda pra traz”, “quero comida sempre”, “ele vai se dá mal”, “perde tudo”, “Quem deve tem de pagar” e “Precisa de ser fiel”.* De notar que os estados apresentados acima representam o que (Maggie, 2001, p. 131) chama de “código de santo” vivido no grupo estudado. Para ela, o código de santo rege o terreiro e explica o desenvolvimento desse conflito entre humanos e forças espirituais. Todo esse controle mágico dos espíritos traduz-se em prova de fogo ou atitudes punitivas. Abaixo, tem-se as entrevistas com os filhos/as de santo acerca dos casos em que filhos/as de santo tiveram que ‘pagar o preço’ por não cumprir com as tarefas religiosas.

4.7. ‘Punições’ dos espíritos.

Quadro 10. Entrevista com os filhos/as de santo acerca das ‘punições’ dos espíritos.

O (A) senhor (a) conhece algum caso em que o filho de santo teve que ‘pagar o preço’ por não cumprir com as tarefas religiosas? Comente!
1. <i>“Conheço. Uma muié duvidou dos espiltos, aí chegou um dia que ela quando chegou da feira, caiu no rio e morreu afogada, o espilto jogou ela, foi o exu marabô, ele mostrou que era um encantado pesado pra ela;”</i>
2. <i>“Conheço muitos casos de filhos de santo que caiu na pior porque não cumpriu com o dever, um deles foi eu mesmo. Olhe, meu pai era bem sucedido, aí jogaram uma macumba pra ele, mais não pegou nele, porque ele tinha o corpo fechado, aí pegou nimim, tai entendendo? Eu tinha sete ano de idade, foi exu sete estrada, não teve médico que deu jeito, meus pais gastou muito dinheiro, mais não teve jeito, só a Umbanda tirou isso;”</i>
3. <i>“Sei sim. Aconteceu dentro da minha casa um caso com o meu marido, ele prometeu de dá uma obrigação ao exu dele, aí ele não respeitou aquilo, aí o exu serra de fogo quase queima a casa toda, queimou as coisa dele todinha, saiu o fogo num sabe de onde veio, surgiu de repente;”</i>
4. <i>“Sei. Tem um caso que a fia de santo não cumpriu a obrigação ao seu Exu, zombou dele, mandou o Exu ir trabalhar, aí ela tava em casa, caiu e quebrou o braço e nada dela cumprir, outro dia ela tava em casa e quando ela viu já foi colocando a língua pro lado de fora, foi pro hospital e passou uma semana sem comer e sem beber água, morreu mesmo, o Exu passou⁸⁰ ela;”</i>
5. <i>“Conheço. A minha mãe mermo, naum compriu aí endoidou, quebrou tudo dentro de casa e até agora tá ruim a situação lá em casa, ela tá frequentando a Umbanda, que cobrou dela foi os Exu, o Gira Mundo e Bagaceira;”</i>
6. <i>“Posso contar. Eu conheci um caso, em que o Exu pediu e ela não ligou, terminou passando ela, morreu;”</i>

⁸⁰ Veio a óbito.

7. <i>“Conheço sim. Tem caso que eu conheço que já naum viajou porque os espíltos naum quer, já tiraram o foigo⁸¹ dela que ela ficou desacordada de sete até dez da noite;”</i>
8. <i>“Conheço. eu já conheci caso desse, o cara se matou porque brincou com o Exu;”</i>
9. <i>“Sei. Eu já vi acontecer caso que a pessoa caiu de cima de uma casa que só ficou bom quando deu as obrigações;”</i>
10. <i>“Conheço. Teve um caso que aconteceu com minha mãe, teve um que pediu um bode preto e ela num deu, teve um dia que quando foi de meia noite, eles veio e matou ela, passou né, foi assim mermo;”</i>
11. <i>“Conheço. Eu sou prova disso; sinto muito medo porque eles já disseram que pode me botar debaixo e um carro, se eu desistir, eles já disseram que iria mim botar debaixo de um carro, que eu ia sofrer mermo;”</i>
12. <i>“Sim. Eu mermo caí em riba de uma cama doente, quem cobrou duro foi um Exu, passei mais de ano doente, eles exigem mais da gente; o Zé Pilintra, quase tudo é assim, pegam pesado mermo;”</i>
13. <i>“Conheço. Já fui cobrada por eles, mais Exus cobra também viu; eu mermo rapaz sinto medo, a gente tem que ter medo, principalmente quando ele manifesta na gente dá medo de mais, nos outros não dá, mais em nós dá muito medo e já vi caso de muita decepção de fias de santo porque não deu as obrigação a eles;”</i>
14. <i>“Eu sei. Eu tenho dado de comida ao meu exu caveira, to mais mió aqui, se eu sair aí piora tudo, Exu caveira me dá coro, sou tistimunha disso;”</i>
15. <i>“Sim. Os Orixá e Exu, aí eles pediram né, eu mermo sou testemunha do caso da minha mãe, ela desistiu e aí ficou em cima de uma cama vinte e um dias, aí os espíltos passou ela viu; a entidade baixou nela e levou. Aconteceu comigo também, se eu não voltasse pras coisas eu ia morrer igual a ela, aí voltei e to aqui pra continuar e fazer direitim o que eles pedem pra eu fazer;”</i>
16. <i>“Conheço. Eu mermo. Fui cobrado, pegaram pesado na minha saúde, eu era uma pessoa</i>

⁸¹ Sem fôlego, sem conseguir respirar.

<i>cansada, sem disposição pra nada, sabe? Muitos problemas no coração, dores na cabeça, ficava sem fôigo⁸², sem fôigo sabe? Fui pra vários médicos e nenhum descobria nada, um dia uma coisa, outro dia outra coisa, aí num tinha jeito, pense numa luta danada esse minino, aí cheguei pra fazer as coisas direitim e fiquei boa;”</i>
<i>17. “Conheço. Eu memro conheço um caso que a fia de santo num deu e nem ligou pras obrigação, aí os espíltos veio e passou ela, eu vi isso;”</i>
<i>18. “Conheço sim. Olhe, eu conheço um caso que uma fia de Umbanda saiu e nem ligou, aí ela foi morta afogada, os espíltos veio e passou ela afogada, foi verdade esse caso que aconteceu aqui em Viçosa;”</i>
<i>19. “Já soube de caso em que a fia de santo se deu mal porque não compriu;”</i>
<i>20. “Já teve caso que eu soube que o fi de santo foi jogado na linha do trem, caiu de um barranco e morreu na hora porque brincou com os santo, num se pode brincar não sinhô, tem que ter respeito por eles e que eles tem respeito por nós;”</i>
<i>21. “Já soube. Teve um caso de uma fia de santo aqui que quando agente tava se preparando pra ir pra praia, pra festa de Iemanjá, o sinhô já foi um dia? Aí a fia de santo disse que se Iemanjá quisesse obrigação que fosse pro baixo meretriz pra ganhar que ela merma não ia dá naum pra ela, num teve outra meu fi, aí fomo pra praia, quando voltamo, já sabemo da noticia que Iemanjá tinha baixado nela e tinha matado na hora;”</i>
<i>22. “Olhe, eu conheço uma fia de santo que morreu, porque deixou pra lá, relaxou né, aí já viu;”</i>
<i>23. “Eu tô levando um coro desde o ano passado e eu sei que é eles que tão mim dando esse coro, tô doente de mais, é porque eu num tou cumprino com o dever deles, depois que eu adoeci minhas coisas tão todas aí, me extraviei mermo, não tive mais a disposição pra eles, porque as correntes de Pretos Velhos é forte;”</i>
<i>24. “Tia mermo já ficou em cima de uma cama porque não cumpriu com as obrigação deles, os espíltos pede e a gente tem que dá pra eles;”</i>
<i>25. “Eu conheço caso que teve fia de santo que negou um galo ao espílto dele, ele zombou pra cumpadre Zé Pilinta, foi cumpadre Zé, aí adespois de quinze dias deu um negócio nele, que</i>

⁸² Fôlego, sem conseguir respirar.

<i>ele caiu no chão, ficou internado um bocado de dia, sem poder comer, num comia nada , só tomando numa mangueira pela guela, aí num teve jeito, morreu mermo, isso é pra num mexer com os espíritos, num mexa com o invisível não, a gente num pode vê;”</i>
26. <i>“Já me cobraram, pediram roupa pra eu usar né; pede comida a gente pra gente dá a eles né? Se num dá apanha mermo, eu mermo doença, doença grave não, mais eles já mim deixaram de cama, porque eles queria as coisas e às veze eu num dava pra eles, sabe, aí eu mudava de repente viu, não falava de ninguém, ficava totalmente isolado, separado, estranho;”</i>
27. <i>“Eu mermo conheço muita gente que já passou por situação difícil, meu sobrinho mermo, já passou por uma situação difícil, caiu na cama e se ele não se consertasse, já viu, morria;”</i>
28. <i>“Já apanhei muito, tava grávida e perdi o fô, quase mim acabo, os Orixá deu coro, Exus também, só vivia morrendo com uma dor no peito e os médico nem advinhava nunca o que era aquilo; aí quando eu dei tudo o que eles precisava, aí fiquei boa;”</i>
29. <i>“Eu mermo já vi um caso de um Pai de santo, pra você vê. Foi um Pai de santo que foi passado, morreu porque negou obrigação; foi o santo dele mermo, só fazendo coisa errada, num cumpriu, deixou pra lá né; além de eles dar coro, fez sofrer mermo;”</i>
30. <i>“Eu mermo já fui cobrada várias vezes, Exu Caveira já me pegou pra valer, ele é fogo, o cacete que eu tou é de mais, só Deus. Já levei pisa da Oxum, só faltou eu quebrar a minha cabeça, foi cacete mermo, só você vendo, é fogo;”</i>
31. <i>“Uma vez eu tava sentado nessa cadeira de balanço, aí vi passar uns vultos por eu indo lá pra cozinha, só sei que me lembro disso mermo, aí minha muié disse que eu mim joguei lá na cozinha, sem vê mais nada, só vim mim acordar no hospital, quase morto, fiquei internado e tudo;”</i>
32. <i>“Iemanjá e Iansã, só dão barriga d’água, eu já vi caso assim, a mãe que obediência, se não leva coro, e isso aconteceu com uma mãe de santo nossa, quase morreu de barriga d’água;”</i>
33. <i>“Conheço de mais. Já aconteceu um caso comigo mermo, eu adoeci e não vi mais nada, quebrei tudo dentro de casa, mim separei do meu marido e fiquei desacordada, só fui acordar no terreiro, foi uma luta, eu ainda conheço caso de fia de santo que já foi passada⁸³ por eles, o caso é sério, não se deve brincar com eles não, eu tenho medo deles por causa</i>

⁸³ Ficar desacordada, totalmente fora de si. Pode chegar até a morte.

<i>disso;”</i>
34. <i>“Conheço. Eu fiquei, se eu for contar é uma semana de conversa, foi muita coisa, meu Deus; tava levando coró, cheguei a pesar trinta quilo de carne e osso, aí quando eu fui pro terreiro, a Mãe de santo disse através da Pombagira que eu tinha que fazer os despachos e cortar tudo que tava pedindo;”</i>
35. <i>“Teve um tempo que eu quase que morria, quase que ficava doida de pedra, todo mundo aqui em casa se viu doido comigo, ficamos no fundo do poço, aí graças a minha mãe de santo e Deus, primeiramente Deus e adespóis ela que me curou no terreiro;”</i>
36. <i>“Agora mermo já recebi uma ratada de um, vou dá comida pra ele pra semana já, é um Exu, tenho que cortar pra ele logo, pode demorar não, eles tão vendo tudo;”</i>
37. <i>“Teve uma vez que eu tava tirando lenha na mata, aí o espíto, o Exu Garrancho mim jogou num buraco e aí caí e fiquei lá dentro agoniada, foi ele viu, me lasquei no buraco com um feicho de lenha na cabeça, quase mim acabei naquele dia;”</i>
38. <i>“A Pombagira mim derrubou, eu só via as cor vermelho e preto passando na minha vista que é as cor dela né? Dava pra vê direitim passando como se fosse um aviso pra eu mim ligar mais e se orientar correta pra ela, foi desse jeito;”</i>
39. <i>“A minha sogra mermo, foi passa por eles, pelos Orixás, começou a adoecer e os médicos num dava jeito nenhum, passou ainda três mese internada de hospital pra hospital sabe, daí médico nenhum descobriu o que era, ela teve que cortar pros santos tudo;”</i>
40. <i>“Vi um caso que a fia de santo perdeu tudo, ficou de esmola⁸⁴, só por causa que não ligou pros espíto, se mete e adespóis abandona, aí já viu como funciona.”</i>

Conforme apresentado no Quadro 11, todos os filhos/as de santo afirmam enfaticamente conhecer casos nos quais muitos relapsos foram punidos e mortos. Pode-se constatar, de acordo com a interpretação da *memória umbandista viçosense*, que a religiosidade deles é marcada por uma representação mosaica de fenômenos espirituais infligidos mediante incúria religiosa. Observa-se, abaixo, no Quadro 11, os pontos de vista dos Pais e Mães de santodos no que diz respeito aos ‘males’ dos espíritos.

⁸⁴ Mendigando o pão.

4.8. ‘Males’ dos espíritos.

Quadro 11. Entrevista com os Pais e Mães de santo acerca dos ‘males’ dos espíritos.

O Não cumprimento das ‘obrigações’ pode acarretar em algum ‘mal’? Qual (ais)?
1. <i>“Pode sim, ele não vai à frente, vem um castigo no coro, sofrimento dentro de casa, doença dentro de casa;”</i>
2. <i>“Pode, sofre demais, vai tudo de água abaixo, manda doença, a gente se complica”, “mata até;”</i>
3. <i>“Claro, vai sofrer, cai numa desgraça, cai em riba duma cama, os caminhos se fecha;”</i>
4. <i>“Sim, dá pau na gente, cacete na gente, dor de cabeça, em riba de uma cama;”</i>
5. <i>“Sim, claro, leva até a morte, endoida as pessoa, leva pro hospitais;”</i>
6. <i>“Claro, pode, acontece de ficar com a mente fraca, endoida, mata a gente;”</i>
7. <i>“Pode, se dermantelam no mundo, cai em cima de uma cama, cair na pior mermo;”</i>
8. <i>“Pode sim, as coisas só vai pra trás, vem a doença, aí vem castigo.”</i>

Vê-se, no Quadro 11, três principais consequências de um filho de santo relapso na religiosidade umbandista. Desse modo, privilegiam-se os seguintes “males” inelutáveis descritos pelos Pais e Mães de santo entrevistados. Com base em (Maggie, 2001), observam-se três causas peculiares desses espíritos aos consulentes displicentes:

1ª- Decadência vital. Isto é patente nos discursos: *“não vai à frente”, “de água abaixo”, “caminhos se fecha”, “se dermantelam”, “só vai pra trás” e “complica”;*

2ª- Padecimento existencial. À primeira vista compreende-se que a negligência ocasiona, em alguns casos extremos, por exemplo, a morte. Isto é fato: *“mata até”, “mata a gente”, “dá pau” e “cacete na gente”.*

3ª- Morbidez psicofísica, social e espiritual. É possível constatar o seguinte: *“sofrimento”, “doença”, “disgraça”, “endoida”, “mente fraca”, “castigo”, “cair na pior” e “em riba de uma cama”.*

4.9. Espíritos mais ‘exigentes’.

Antes de apresentar o Quadro 12 acerca dos espíritos mais ‘exigentes’ na ‘cobrança’, passa-se a descrever um episódio ocorrido com Zé Pelintra. Zé Pelintra joga os búzios e conversa seriamente com os filhos/as de santo, em dado momento uma filha de santo, Mãe Pequena do terreiro, começa a rir ao lado de uma filha de santo. Zé Pelintra se irrita e pergunta por que ela estava rindo. A mãe pequena diz timidamente que é outra coisa e que não possuía nenhuma ligação com o momento atual. Zé Pelintra exclama: *“Você quer que eu faça você parar de rir agora?”* A filha de santo diz que não precisa, pois já tem *“apanhado um bocado”*.

Observa-se que a autoridade é patente nessas horas, percebe-se também que os espíritos são bastante reverenciados e obedecidos. A relação é de inteira responsabilidade e temor, pois os espíritos precisam ser temidos e respeitados, alegam as filhas de santo, basta ler (Amatuzzi, 2003) para confirmar isso. Veja abaixo, o Quadro 13.

Quadro 12. Entrevista com os filhos/as de santo sobre as ‘exigências’ dos espíritos.

Quais são os espíritos mais ‘exigentes’ e rápidos na ‘cobrança’?	
Exus	Orixás
29 = 72,5%	11 = 27,5%

De notar que dos quarenta filhos/as de santo entrevistados, 72% - por cento - acreditam serem os Exus os espíritos mais requerentes de obediência. Isto significa dizer que a chamada *linha* de esquerda da Umbanda sobressai a dos Orixás ou comumente chamada de *linha* dos santos. Com base nos discursos dos depoentes, passa-se a compreender que o cosmo religioso umbandista convencionou-se atribuir à *linha* dos Exus e Pombagiras, ações perniciosas e maior subordinação religiosa de seus ‘cavalos’. Percebe-se que os filhos/as de santo, em sua maioria, reconhecem as exigências e, por sua vez, rapidez dos Exus no que tange aos cumprimentos das ‘obrigações’. Desse modo, a relação com os Exus torna-se mais austera e temerosa. Observa-se também que nos rituais de matança de animais é comum encontrar várias folhas de papel com nomes e diversos pedidos de ajuda aos espíritos para solucionarem variados problemas. Consulentes, clientes e filhos/as de santo depositam suas

petições nos animais e aves sacrificadas postas em pratos de barro com muito cuidado e reverência.

Um Pai de santo conversa e relata um caso que aconteceu com ele mesmo. Trata-se de uma obrigação, ou melhor, de um garrote solicitado por Exu da Meia Noite. Segundo ele, passaram-se mais de dois anos e nada de cumprir com a obrigação a Exu da Meia Noite. Certo dia ele estava em sua bicicleta e foi jogado subitamente debaixo de um carro por algo inexplicável. Como causa desse trágico acidente, foi hospitalizado, passando um ano internado e mais quatro andando de muletas. Resultado da negligência, comenta o Pai de santo, foram cinco anos de sofrimento por causa desse garrote não ofertado a ele. Quando o Pai de santo cumpriu seu dever, Exu da Meia Noite resolveu suas pendências e as coisas foram resolvidas. Conclui o Pai de santo: *“Exu fez isso comigo”*. Para ampliar tal declaração, veja abaixo o Quadro 13 que traz trechos das falas dos representantes dos terreiros acerca dos casos de ‘cobranças’ dos espíritos.

4.10. ‘Cobrança’ dos espíritos.

Quadro 13. Entrevista com os Pais e Mães de santo sobre os casos de ‘cobrança’ dos espíritos.

O (A) senhor (a) conhece algum caso em que o filho de santo teve que ‘pagar o preço’ por não cumprir com as ‘obrigações’ espirituais? Comente!

1. *“Claro. Um fi de santo meu que tinha uma terra grande aqui perto, aí ele foi acompanhado com Exu Bagaceira, pra começo de conversa, ele perdeu logo a muié; aí Exu Bagaceira baixou e disse que ia trazer a muié dele de volta, mais pra isso queria um bode, aí ele foi atrás da muié e a muié voltou pra ele, depois de tudo ele disse, tá aqui pra Exu Bagaceira, deu uma banana pra ele, debochando dele, aí num teve outra esse minino, um dia ele tava em casa, aí se sentou-se pra comer na mesa, aí esfaqueou a muié dele se esfaqueou, depois, cheio de sangue, subiu num pé de pau e caiu de lá e morreu na hora, foi um caso novo esse, faz muito tempo assim naum;”*
2. *“Conheço. Uma fia de santo minha aqui, ela mermo tava em cima de uma cama, sem poder trabalhar e sem se movimentar mais pra nada, foi ela pegou os trajes dos santos e queimou, aí num pode fazer isso não, se não quer mais seguir os espíritos, as leis da Umbanda, guarde as coisas, mais queimar, debochar, diminuir, aí já viu viu! Isso não pertence a gente, é deles,*

<i>ela ficou louca, endoidou, só tá esperando a hora da morte, foi Nanã e Oxóssi que pegou ela pra ela aprender que com eles não se brinca né, hoje em dia ela tá arrependida e ninguém pode fazer mais nada por ela, porque diminuiu né as coisas deles;”</i>
3. <i>“Conheço sim. Conheço casos reais de cobrança de filhos de santo que caiu numa situação que não tinha nem um punhado de farinha dentro de casa pra comer, isso aconteceu comigo mermo, não tenho vergonha de dizer, deixei a Umbanda e caí numa situação triste, passei necessidade mermo, fiquei sem nada na vida, de esmola, perdi tudo o que eu tinha, foi um fracasso, fui vencida mermo;”</i>
4. <i>“Sei sim. Eu já mermo passei por uma situação, aonde eu levei uma virada, quase que morria, fartou pouco pra eu morrer, isso foi porque eu deixei de cumprir com as obrigação deles, quando eles pede a gente tem que tirar das guelas⁸⁵ pra dá, porque se não dé meu fí, eles judia mermo da gente, eu vi isso mermo, eu merma sou prova desse acontecimento triste;”</i>
5. <i>“Eu sei. Uma vez aconteceu comigo, só porque eu dei uma burrada com um espílto, eu passei um ano e seis mese de cama, sozinho, passei por vinte e dois curandeiros no Estado das Alagoas; quatro médicos e num teve jeito, a coisa foi séria, fiquei abandonado, aí muito depois, o espírito desceu e aí eu dei as obrigação dele, tudinho mermo viu, mais foi luta dele e foi resolvido as coisas. Tudo isso foi pelo meu mal comportamento com o espílto, meu derleixo⁸⁶ mermo, eu perdi tudo, fiquei sem nada mermo, tinha posse e tudo, acabei falido, se eu não tivesse dado o que ele queria, eu tinha morrido; e já aconteceu muitos caso de fias de santo minha aqui;”</i>
6. <i>“Sim. a fia de santo morreu afogada com a cara numa poça de água, ela zombava demais dos espíltos, disse que era uma putaria essas coisa de espíltos, e que num ia dá nada pra espílto não, pois tinha o que fazer. Saiu, caiu no mundão e nem aí mermo, fazendo pouco dos espíltos, aí eu disse a ela, muié putaria você vai vê viu, aí o espílto baixou e caiu nela e derrubou ela e ela caiu com a cara numa poça de água e morreu na hora e não apareceu ninguém pra acudir ela, já pensou? Os espíltos quer respeito, exige respeito;”</i>
7. <i>“Eu conheço isso. A fia de santo arrespondeu o Exu e disse, você tem dinheiro pra mim dá? Aí ela repetiu três vezes, quando ele desceu depois, deu um soluço nela tão grande que a cada soluço caia uma goipada⁸⁷ de sangue, coisa mais feia esse minino, só tu vendo a</i>

⁸⁵ Fazer o melhor com toda a capacidade, até o que parece impossível de se fazer.

⁸⁶ Desleixo.

⁸⁷ Vomitar, cuspir sangue.

situação, então, antes de amanhecer o dia, ela se entregou ao Exu, o Exu passou ela e disse que ela ainda tinha vinte anos pra viver, mais por conta do desaforo dela e desrespeito, acabou o papo, já vi vários casos desses;”

8. *“Sei. Eu mermo já fiquei em cadeira de roda, sofri pra danado. Os espíritos pedem obrigação pra dever comprir né, eles quiere comida, Orixá e Exu, são obrigação diferente, mais tem que dá pra eles, se não dé, aí já viu né? O Exu é mais forte do que os Orixá, é mais pesado, judia mais, pega mais pesado com a pessoa, já o Orixá é mais firme, espera, pega maneiro, de leve, mais derruba também a pessoa numa cama, agora a derrubada do Exu é pior, enquanto num dé as obrigações, eles num pára com nós, eu sou uma prova viva disso.”*

Partindo dos discursos supracitados no Quadro 13, pode-se constatar o seguinte: todos os representantes dos terreiros estudados afirmam a vinda de males para os filhos/as de santo relapsos com os espíritos. Tais discursos fazem lembrar que toda experiência religiosa é crença – fé - e não conhecimento adquirido e está presente no humano que tem a intuição do divino. Apoiando-se em (Meslin, 1988/1992, p. 99), percebem-se seis pontos importantes:

- 1º- De fato, os espíritos cobram sem pestanejar;
- 2º- Todos os filhos/as de santo negligentes tiveram que arcar com as consequências do descaso às obrigações;
- 3º- Dependendo do espírito e do tamanho da negligência, a morte certamente poderá ocorrer;
- 4º- As cobranças se estendem mesmo para os filhos/as de santo que duvidam ou tratam com desdém os poderes dos espíritos;
- 5º- Tanto Orixás quanto Exus não hesitam em cobrar suas obrigações e enviar seus castigos;
- 6º- Mesmo sendo Pais e Mães de santo, representantes legítimos de um terreiro, as cobranças advêm no mesmo patamar daquelas dos iniciados.

O próximo Quadro apresenta a visão dos filhos/as de santo acerca da ‘cobrança’ dos espíritos.

4.11. ‘Sofrimentos’ nos filhos/as de santo.

Quadro 14. Entrevista com os filhos/as de santo sobre a ‘cobrança’ dos espíritos.

O (A) Senhor (a) concorda com essas ‘cobranças’ ou ‘sofrimentos’? Justifique!	
Sim	Justificativas (Respostas preponderantes)
32 = 80 %	a) <i>“Com as coisa invisíveis ninguém não deve brincar;”</i> b) <i>“Os espíritos precisa de se alimentar também, é que nem nós aqui na terra;”</i> c) <i>“As leis tem que ser cumpridas mermo, se existe tem que cumprir tudo;”</i> d) <i>“Com as forças espirituais tem que ter respeito que pra eles arespeitar nós também;”</i> e) <i>“Tem que ser desse jeito mermo, porque eles querem obediência de nós.”</i>
Não	Justificativas (Respostas preponderantes)
8 = 20 %	a) <i>“Era pros espíritos pegar mais leve com nós;”</i> b) <i>“Os espíritos era pra entender as dificuldade da gente e ter paciência;”</i> c) <i>“Devia ser diferente, porque a gente sofre de mais, eles pega a gente sem pena;”</i> d) <i>“Poderia ter pena de nós, eles se manifesta em nós e por isso devia ter pena;”</i> e) <i>“Essas leis antiga era pra ser mai mudada, as coisas mudaram.”</i>

O Quadro 14 permite inferir-se que dos quarenta filhos/as de santo entrevistados, trinta e dois ou 80% - por cento - concordam com as cobranças dos espíritos. Apoiando-se ainda em

(Jaspard, 2004; Koenig, 2007). Deduzem-se ainda três características julgadas importantes nesse processo análogo.

1ª- Reconhecimento dos empreendimentos espirituais. Em conformidade com os discursos proferidos, compreende-se que esta categoria de consulentes reconhece a ascendência das chamadas, por eles, de *“força invisível” nas “leis umbandista”*. Para eles, as forças espirituais merecem respeito e obediência contínua.

2ª- Discordância ancorada de inibição. Conforme observa-se, apenas oito ou 20% - por cento - dos filhos/as de santo deixam transparecer inibidamente certa inconformidade com as ações desses espíritos. Segundo eles, os espíritos deveriam ser mais *“leve”, “ter pena”, “pegar mais leve” e “ter paciência”* nas austeras cobranças.

3ª A austeridade espiritual, trocando em miúdo, prepondera analogicamente no cotidiano da *memória umbandista viçosense*. Mesmo os filhos/as de santo ‘discordantes’ demonstram certa conformidade com as punições dessas forças espirituais: *“ter pena”, “pegar mais leve” e “era pra entender as dificuldade”*.

Com relação ao sentimento de ‘medo’ dos filhos/as de santo acerca das ‘sanções’ dos espíritos, tem-se o seguinte Quadro, abaixo:

4.12. ‘Medo’ dos espíritos.

Quadro 15. Entrevista com os filhos/as de santo sobre o ‘medo’ dos espíritos.

O (A) senhor (a) sente ‘medo’ desses espíritos? Por quê?	
Sim	Justificativas (Respostas preponderantes)
34 = 85 %	a) “Sim! Eles são de outro mundo;” b) “Sim! Os espíritos maltratam mesmo;” c) “Sim! Eles não tem pena de nós da terra;” d) “Sim! Os espíritos desce e deixa agente disacordada;” e) “Sim! As coisas invisíveis dão medo na

	<i>gente.”</i>
Não	Justificativas (Respostas preponderantes)
6 = 15 %	a) <i>“Não! Eles precisam disso merdo!”</i> b) <i>“Não! Tem que obedecer a eles porque eles precisam disso;”</i> c) <i>“Não! Os espíritos são bons, é só obedecer a eles;”</i> d) <i>“Não! Os espíritos são forte e nos ajuda, é só cuidar deles;”</i> e) <i>“Não! Sempre foi assim nas lei da Umbanda, tem que ser assim.”</i>

Diante das evidências supracitadas, vale a pena atentar para a preponderância das respostas dos depoentes, cuja maioria enfatiza a sensação de ‘medo’ das ‘sanções’ oriundas do panteão umbandista.

Destacam-se nos discursos do Quadro 16, dois pontos importantes:

1º- 85% - por cento - dos filhos/as de santo entrevistados admitem sentir ‘medo’ dos espíritos alegando como motivos: serem de outra dimensão e severos;

2º- Por outro lado, apenas 6% - por cento - alegam os espíritos serem vigorosos e oferecedores de cuidado, bondosos e por tratar-se da tradição histórica da Umbanda, conforme aponta um dos depoentes: *“Sempre foi assim nas lei da Umbanda”*.

4.13. ‘Morada’ dos espíritos.

Quadro 16. ‘Entrevista’ com os espíritos julgados pelos terreiros, incorporados.⁸⁸

Onde é sua morada?	
Orixás	Exus
Matas, Jurema, jardim	Encruza, inferno, cemitério

Verifica-se no quadro 16 o dualismo cristão ocupando espaço na construção da cosmologia umbandista, pois, os Orixás estariam representando um estado de tranquilidade, descanso, serenidade ou uma espécie de céu cristão, enquanto os Exus representariam um estado mundano, horrendo ou uma espécie de inferno cristão. Esta cosmologia umbandista parece contradizer-se no que concerne às ‘cobranças’ desses espíritos, pois, tanto Orixás, quanto Exus, de acordo com as entrevistas realizadas, cobram e, conseqüentemente, enviam suas ‘marcas’ e ‘sofrimentos’ aos filhos/as de santo negligentes. Sob esse aspecto, compreende-se que não há distinção entre o que vem da Jurema - Céu – Orixás ou Santos - e o que vem da Encruza - Inferno – Exus e Pombagiras - em termos de punições aos filhos/as relapsos na fé. Assim, passa-se a entender que os Orixás reiteram-se cotidianamente na vivência desses religiosos como reguladores da vida e norteadores das práticas dessa religião dos espíritos.

4.14. Prece, ‘cobrança’ e ‘corrente branca’.⁸⁹

Antes de iniciar o <<toque de Exu>>, um jovem chega desesperado chamando o Pai de santo para ir curar a sua esposa, pois, a mesma estava agonizando em cima de uma cama há horas e clamava pelo padrinho espiritual. Imediatamente, o Pai de santo dirige-se à casa daquela jovem, filha de santo há pouco mais de um ano e quando chega em sua residência, depara-se com os gritos e prantos daquela filha de santo com pouco mais de vinte e cinco anos de idade.

As preces tiveram início acompanhadas com um galho de <<arruda>>, benzendo-a por vários minutos e rezando baixinho em seus ouvidos, conseguindo tranquilizar aquela jovem.

⁸⁸ ‘Entrevistas’ realizadas entre janeiro de 2009 e maio de 2010. Todas foram registradas em equipamentos digitais de áudio e vídeo.

⁸⁹ Episódio ocorrido em 16 de fevereiro de 2009, segunda feira, por volta das 18h, nas imediações do Centro afro-brasileiro São João Batista. Tudo foi registrado em aparelho de áudio digital.

Indagado sobre o que possivelmente seria aquilo, o Pai de santo foi enfático: *“Isso é uma corrente branca, um espíto mau que pega os fí de santo disprevenido e sem lavage de corpo; quando uma fia de santo deixa de fazer as obrigação e de se lavar e se cuidar com eles, o corpo fica aberto e vêm as forças ruim pra pegar ela, pega mermo, em qualquer lugar pode ser pegada por essas força ruim que é chamada de parte mal ou branca, diferente dos Exus e dos santos que tem na Umbanda, tai entendendo como é?”*. Depois, indagada a filha de santo acerca do acontecimento dramático, ela de fato, confirmou as palavras do Pai de santo reconhecendo sua falta com os espíritos e com o terreiro.

4.15. ‘Mesa Branca’ e lavagem de amaci.⁹⁰

Quanto à cerimônia de <<Mesa Branca>>, o ritual tem início com uma bela oração cantada em uníssono. Segue-se, abaixo, a oração de abertura: *“Venho abrindo a santa mesa de Jurema, Juremá, com a força de Jesus Cristo nosso Pai celestiá; seu Belarmino meu menino já beirou do Juremá, vai depressa na Jurema mim abra os portal de lá. E as porta do meu rusário (...) Nós combate os inimigo rezando uma ave Maria; eu já abri a santa mesa de Jurema ou Juremá, tou abrindo a santa mesa de Jurema ou Juremá, para os mestres trabaiair, corre corre o meu ‘cavalo’ o meu ‘cavalo’ é alazão vai depressa na Jurema e traga as manifestação e boa noite a todo mundo que já vou me arretirá, todo fica paz de Deus que pra Jurema eu vou vortar”*.

De notar que o sincretismo religioso é muito forte, principalmente nas sessões de ‘Mesa Branca’ nos terreiros de Umbanda viçosenses. Foi possível participar de várias sessões de mesa branca e perceber a saudação inicial cristã por Zé Pelintra, Oxum, Caboclo ou Preto Velho: *“Louvado seja o Senhor Jesus Cristo! Quem é que pode mais do que Deus? Na santa paz de Deus que proteja todos aqui nesta noite. Que Deus defenda todos de olho grande e de todo o mal”*. O número de participantes, normalmente varia entre cinco e dez filhos/as de santo e alguns clientes. Um espírito interpretado por eles de Mestre Antônio baixa no ritual e se apresenta como o vidente mestre que levanta passagem de morto, isto é, quando um filho de santo cai no chão, quem o levanta é ele mesmo, conclama Mestre Antônio que, com a força

⁹⁰ Ritual ocorrido em 13 de novembro de 2009, sexta feira, por volta das 20h, no Centro afro-brasileiro São Jorge. O ritual foi registrado em equipamentos de áudio e vídeo.

do Pai eterno, é rei sobre essas coisas espirituais e desejando a paz sobre todos os presentes, despede-se da ‘Mesa’.

Na mesma cerimônia, houve ainda um ritual singular com uma filha de santo, chamado de ritual de <<lavagem de amaci>>. Segundo a Mãe de santo, trata-se de uma obrigação, cujo objetivo é para retirar todo o mal, ventos negativos e toda maldade direcionada à filha de santo. O banho na cabeça contém rosa branca, cravo, colônia de alfazema e água doce derramadas sobre a cabeça da filha de santo. Comenta a Mãe de santo que a filha que receber a lavagem, só poderá lavar a cabeça após três dias, caso contrário, a lavagem não servirá e, conseqüentemente, o santo não realizará os seus desejos.

Em continuidade, Caboclo da Mata recebe um consulente doente o qual o toma pela mão e começa a rezar a oração do Pai Nosso e da Ave Maria, benzendo-o por várias vezes e fazendo-o ajoelhar diante dele sob suas mãos. Em seguida, reza uma oração de Nossa Senhora do Desterro acompanhada do credo católico romano e com o sinal de persignação, despede-se.

4.16. Festa a Zé Pelintra e aos Exus⁹¹

Uma grande cerimônia foi realizada em homenagem ao Zé Pelintra. A festa começa com a matança de vários animais e aves no centro do terreiro, o sangue escoar por toda a sala. Um <<garrote de quinze arrobas>> é morto e deitado no centro do salão. Em seguida, outros animais como cabritos, bodes e muitas galinhas, são decapitados. A festa foi por ocasião da inauguração do novo espaço adquirido pelos filhos/as de santo. Perguntada acerca do sangue, a Mãe de santo responde: *“É obrigação deles, dos Exus, das parte esquerda, a minha nação trabáia assim desse jeito, entendeu?”*. Zé Pelintra, ao incorporar no corpo da Mãe de santo, exclama: *“Tamu fazendo essa festa hoje, eu comprei esse terreno e agora a vez é o Zé né verdade? Tamu fazendo essa festa hoje pra gente cumê, o salão tá lindo né? Terreiro bonito, cabe mil pessoa né négo? Aqui tem axé, é dia dos meu axé, eu piso mermo né?”*.

Exu Boiadeiro também incorpora e bastante entusiasmado conversa com todos do terreiro, inclusive com os visitantes. Exu Boiadeiro diz: *“A festa tá bunita de mais, hoje as coisa funciona, né verdade, é festa pro meu amigo Zé, êita Zé de bem da mulesta”*. Começa

⁹¹ Ritual celebrado em 27 de fevereiro de 2009, sexta-feira, durante todo o dia, das 11:00 às 17:00 horas, no Centro afro-brasileiro São Jorge. O ritual foi registrado em áudio e vídeo.

cantar euforicamente: “*Eu derrubei meu garrote no salão...*”. O terreiro fica lotado, muitos visitantes vêm prestigiar a festa do seu Zé Pelintra e todos os Exus cultuados no terreiro. Várias pessoas trazem presentes para os espíritos como galinhas, bebidas, cigarros e dinheiro, aproveitam a oportunidade do transe e se consultam com os espíritos discretamente nos cantos da sala. Diante do sangue aspergido no chão, os Exus incorporados, submissos ao Zé Pelintra, se ajoelham e tomam o sangue, todos se sujando⁹². Neste momento, algumas filhas de santo repugnam aqueles gestos, deixando transparecer visivelmente enjoos. Perguntadas se estavam com enjoos, elas acenaram com a cabeça que não estavam.

Observa-se abaixo, um episódio⁹³ ocorrido com o Exu Zé da Pinga: “*Não brinque não vocês que tão vivo. Vai prum canto e é pertubado, um atraso no trabáio, na família, dentro de casa; num somo nós limpo não, é as corrente branca, suja. Vocês abre mão, aí vem as corrente suja pra derrubar e pertubar até própi meu ‘cavalo’, tai vendo como é? Vocês tão ouvindo? Então pronto viu! Só quero que vocês num diga por aí que santo num tem futuro não, porque Deus num dá nada de graça a vocês não, vocês tem que suar a camisa e correr atrás, é ou num é assim minha gente? Num brinque não! O certo é assim. Por que que eu ganho cachaça? Porque eu faço pro donde ganhar, trabáio certo; então pronto. É uma obrigação que vocês tem que cumprir a num ser que vocês mude de direção, abandone as lei, aí o castigo vem depois, pode esperar o acerto. Então é por aí que digo a vocês minhas fias, cuide do povo de santo, o povo lá do além que vocês num pode vê, se você cuidar, eles, lá da Jurema cuidará de vocês tumbém, agora quem mim dever que mim pague, ninguém trabáia de graça não, me pague, cuidado com os veiacos, certo? É isso*”.

Várias filhas de santo e clientes entregam ofertas ao Padrinho Zé da Pinga que, com o Zé Pelintra, toma conta do terreiro. Clientes e filhas de santo dão satisfação por não poder contribuir ou arcar com as obrigações prometidas anteriormente. Outros filhos/as de santo prometem trazer as ofertas nas próximas sessões e, com muito cuidado, reverenciam o Padrinho Zé da Pinga, por sinal, bem descontraído. Assim, fica clara a relação de barganha existente entre os espíritos e seus ‘cavalos’ espirituais, não só na esfera religiosa, mas social, relação esta, reguladora da vida dos umbandistas.

⁹² Vide anexo 5.

⁹³ *Ipsis Verbis*.

A história do Sr. José⁹⁴, abaixo, revela, quiçá, este mundo de percepções descrito por Merleau-Ponty (1945/1999, p. 240).

O Sr. José tem quarenta e cinco anos e testemunha um pouco da sua história de cura na Umbanda. O Sr. José não é filho de santo, apenas um admirador da religião umbandista. Segundo ele, por muito tempo esteve doente, tendo procurado vários médicos, gastado tudo, vindo à falência. Era usuário de vários remédios, uma doença a qual os médicos não diagnosticavam. O Sr. José percorreu diversos hospitais do interior e da capital alagoana, realizando todos os tipos de exames, inclusive exames caros, comenta; mas não encontrou a solução pela qual tanto ansiava, nem tampouco, a cura tão desejada por ele e sua família que vivia desesperada. O Sr. José diz que se lembrou da religião da Umbanda em que encontrou a solução da sua doença. Foi quando veio “quase morto”, afirma emocionado ao terreiro, chegou desacordado e saiu andando, salteando de alegria e até hoje não teve mais problemas. Segundo o Sr. José, até hoje ele não entende como foi todo esse processo, só afirma que foi curado e que agradece aos espíritos na Umbanda, todos os dias.

A experiência descrita acima revela a unidade do humano crente, pois, a presente experiência religiosa narrada e vivida pelo Sr. José representa, em sua configuração espiritual, o reconhecimento daquilo que se chama de transcendente na vida crente. Meslin escreve: “A expressão religiosa não é a simples descrição de um divino exterior ao homem, mas o testemunho de uma relação vivida entre o homem e este Outro além dele próprio, pela mediação de um sagrado que informa e modifica as condutas do crente” (Meslin, 1988/1992, pp. 15-16). É justamente aqui que o Sr. José passou a compreender-se através de sua própria experiência religiosa, à luz da fé, pois, sabe-se que “toda fé traduz, incorporando em si mesma, ideias, sentimentos, práticas, que, com ela, estruturam a experiência religiosa do sujeito numa totalidade complexa, que elementos subjetivos, psíquicos, volitivos e intelectuais combinam com imperativos éticos e sociais” (Meslin, 1988/1992, pp. 90-91). Tal realidade tornou-se perceptível nos depoimentos aqui apresentados.

⁹⁴ Registrada em 29 de janeiro de 2010, sexta feira, às 18h, no Centro espírita Preto Velho, em material digital de áudio.

4.17. Devoção à ‘Rainha’ do mar.⁹⁵

A festa de Iemanjá estava para acontecer. A satisfação foi indescritível naquele dia de celebração a Iemanjá, na praia de Pajuçara, na capital, Maceió. Foram mais de cem terreiros de todo o Estado alagoano reunidos nas mais frequentadas praias de Maceió, Pajuçara e Ponta Verde. Os terreiros viçosenses se dividiram, parte ficou em Pajuçara e parte em Ponta Verde. Os terreiros que compõem esta pesquisa instalaram-se em sua maioria na praia de Pajuçara, local em que ficaram registrados elementos importantes para o desenvolvimento desta pesquisa.

Na véspera do grande dia de Iemanjá, a dormida deu-se em um dos terreiros pesquisados. Antes do amanhecer, por volta das 04h30 da manhã, os terreiros começaram os preparativos para seguir em viagem rumo à capital alagoana. Os fogos anunciam o grande dia, a festa dos Orixás do mar, a Mãe Iemanjá, venerada por todos os terreiros de Umbanda viçosenses. Segue-se a caminho da praia, a memória umbandista viçosense com muita alegria e devoção. A pesquisa pôde acompanhar um dos terreiros pesquisados acomodado em um ônibus bastante divertido e cheio de fé. Durante a viagem, os filhos/as de santo não paravam de entoar cânticos aos Orixás, principalmente a Iemanjá, personagem principal da festa religiosa naquela ocasião.

Ao chegar à praia de Pajuçara, quatro dos oito terreiros pesquisados instalaram-se no local distintamente. Foi possível acompanhar de perto durante todo o dia, debaixo de um sol escaldante, as manifestações religiosas desses terreiros. Fica registrada a reunião com suas manifestações de transe, louvações diversas, emoções e oferendas lançadas ao mar com muitas lágrimas e devoção à considerada por eles de Rainha do Mar. Gesto de extrema reverência é explícita a Iemanjá, principalmente ao final da tarde em que as oferendas são lançadas ao mar. Vários telespectadores acompanham o ritual com o sinal da persignação recebendo os presentes de Iemanjá à beira do mar.

O sol escaldante em pleno meio dia não desanimou os umbandistas viçosenses que, com grande alegria e consciência de dever cumprido, dançavam incansavelmente com alegria nos rostos e ‘corações lançados ao mar’. Tornou-se possível conversar com alguns filhos/as

⁹⁵ Cerimônia realizada em 08 de dezembro de 2009, terça feira, das 8h às 17h, na praia da Pajuçara, Maceió, capital do Estado. Na ocasião, estiveram presentes os seguintes terreiros: Centro afro-brasileiro São Jerônimo, Centro afro-brasileiro São Jorge, Centro afro-brasileiro São João Batista e Centro afro-brasileiro Senhor do Bomfim. As cerimônias foram registradas em equipamentos digitais de áudio e vídeo.

de santo acerca da importância de um dia como este, as respostas foram unânimes: “Nossa Mãe Iemanjá merece muito mais do que isso aqui”. A mãe de santo julgada incorporada por Iemanjá segue em direção às águas, atirando as oferendas às ondas do mar. Foi um momento de muita emoção e seriedade, foi possível perceber nos semblantes dos filhos/as de santo, muita reverência, temor, devoção e respeito a Iemanjá, séria e concentrada no balançar da águas. De acordo com a Mãe de santo, representante do Centro afro-brasileiro São Jorge, na religião umbandista as oferendas devem ser cumpridas à risca, pois fortifica a relação dos filhos/as de Umbanda, os deixam mais fortes e preparados para enfrentarem as *‘coisas ruins’* que vêm sobre eles. Para ela, os espíritos agem através das obrigações, caso o filho de santo não cumpra com essas obrigações, males acontecem; os espíritos fazem tudo o quanto não presta, coisas absurdas acontecem com os filhos/as de santo relapsos. É preciso muita fidelidade, respeito e obediência, conclui a Mãe de santo.

4.18. Celebração a Oxóssi.⁹⁶

Na cerimônia em homenagem a Oxóssi, Seu Zé da Pinga incorpora, joga os búzios e diz que todos os Caboclos e santos querem comer. Imediatamente, o Pai de santo pergunta: “E agora”? O <<Pai Pequeno>> responde: “Fazer o que, eles querem, né?” Daí segue o ritual a Oxóssi. Depois de certo tempo, o Seu Zé da Pinga joga os búzios novamente e diz que não se deve cortar de todo jeito, pois é assim que “bota o angu pra se perder”. As oferendas são cuidadosamente postas em pratos forrados por lenços verdes, cantando euforicamente aos Caboclos e Caboclas da Mata: “receber os seus axé pelo amor de Jé, receber os seus axé pelo amor de Jé (...) Curia, curia, preste atenção, curia, curia, preste atenção que a Caboquinha tá fazendo obrigação, que a Caboquinha tá fazendo obrigação (...)”.

A filha de santo incorporada por Cabocla da Mata chora sem parar, após curiar ou aspergir sangue sob as frutas e uma galinha, a qual tem o sangue ingerido pela Cabocla da Mata, o Pai de santo, incorporando seu Zé Pelintra, pergunta para ela: “Tá bom? Tá sartifeita agora Caboquinha?” Seu Zé da Pinga, bravo, toma a palavra e diz: “só apanha porque merece, se num merecesse num apanhava, né? Ninguém num leva uma paulada se num merecê, só leva se fizer pro donde levar, aí leva mermo, né?” Seu Zé Pelintra e seu Zé da

⁹⁶ Ritual celebrado em 18 de janeiro de 2009, domingo, das 8h às 14h, na Mata da Serra, zona rural de Viçosa cerca de 10 km da zona urbana. Centro afro-brasileiro São Jerônimo. Os registros foram feitos em equipamentos digitais de áudio e vídeo.

Pinga cantam um coro acompanhado pelos filhos/as de santo: “*Sangue iá, sangue naturá, se você se arrependê tem que gemer, tem que chorar*”. Esta louvação foi cantada no momento em que o Caboclo da Mata estava recebendo sua obrigação, isto é, sendo curiado ou aspergido com frutas e sangue de galinha. Logo depois, as obrigações são cuidadosamente embaladas e guardadas para, no final do ritual, serem postas ao tronco de uma árvore no interior da mata em que, segundo eles, serão visitadas pelos Caboclos e Caboclas e o Pai Oxóssi, durante a madrugada.

Ainda, mingau de farofa de milho e cigarros de fumo de rolo, são postos dentro da mata como oferendas às Caboclinhas da Mata, neste momento de profunda reverência, os filhos/as de santo realizam diante das oferendas, suas petições, muitos, bastante emocionados, outros, não permitiram gravar aquele momento de extrema devoção. O Pai de santo enfatiza que as oferendas são para os santos trazerem proteção, paz, prosperidade, saúde e segurança. Segundo eles, as cargas ou oferendas são para os espíritos ajudarem os filhos/as de santo, caso contrário, não serão ajudados. Se se negarem a oferecer essas cargas, com certeza serão complicados em algum aspecto da vida, assim transcorrem os discursos dos filhos/as de santo. No ritual, em conversa com o Pai Pequeno, ele apresenta o caso de uma filha de santo, presente na celebração, em que abandonou a Umbanda, retomando as atividades muitos anos depois. Ele comenta que essa filha de santo sofreu bastante por se distanciar da religião umbandista, de acordo com a linguagem dele: “*apanhô um bucado*”, pois os espíritos não querem saber das suas negligências. Vale salientar que a filha de santo citada por ele, estava presente no ritual de Oxóssi e a mesma confirmou a fala do Pai Pequeno.

4.19. Celebração aos Orixás.⁹⁷

No <<toque de Orixás>> ou de santo, a cerimônia é colorida com as cores dos Orixás: amarelo, azul, branco e verde, com tons de alegria e grande festa. A Menina Oxum, incorporada na Mãe de santo, vestida com um amarelo ouro cintilante, toma conta do terreiro, sai cumprimentando a todos os presentes com alegria no rosto e gestos infantis, carregando uma boneca no colo e digerindo pipocas, balas e pirulitos. O ritual prossegue com a incorporação de Caboclos e Caboclas, Pretos Velhos e Pretas Velhas, Odé, Oxum, Xangô,

⁹⁷ Celebração ocorrida em 12 de junho de 2009, sexta feira, por volta das 19h30, no Centro afro-brasileiro São Jorge. A cerimônia foi registrada em equipamentos de áudio e vídeo.

Oxóssi e outros espíritos julgados serem santos da <<Jurema>>. Um espírito chamado de Odé Silêncio incorpora em um filho de santo, fazendo-o permanecer em total silêncio, com um de seus dedos na boca e de um lado pro outro do terreiro olhando para o chão.

O espírito Eloiá incorpora, segundo eles, e pede uma franga como obrigação a uma filha de santo, a qual se coloca ao inteiro dispor para obedecer-lhe posteriormente. No mesmo momento, a Oxum Menina diz para os filhos/as de santo entregar as obrigações para receber axés e se tornarem mais fortes e dispostos na vida. Perguntada se a ‘cobrança’ e, conseqüentemente, as possíveis ‘marcas’ advindas dos espíritos aos filhos/as de santo relapsos, tanto podem ser deixadas em crianças, quanto em adultos, a Oxum responde: *“É merma coisa, não tem diferença, quando eu desci na minha matéria eu tinha sete anos de idade e num teve ninguém que mim segurasse aqui, tai entendendo? Deixa eu dizer mais pra tu, é pra gente ficar forte e dar forças pra os fios de santo, pra eles ter saúde e sucesso na vida. Nós precisa de axés de fruta e franga que é pra ajudar a quem precisa, deixar a gente forte, sabe como é?”*. De acordo com o discurso da Oxum, julgada incorporada, o cumprimento das tarefas religiosas vem para fortalecer os filhos/as de santo e o próprio terreiro e tudo ocorrer bem no cotidiano, principalmente na vida espiritual. Para a Oxum, jamais uma filha de santo deve abandonar o terreiro, pois, caso aconteça, ela terá que arcar com as conseqüências dos seus atos.

4.20. Celebração aos Exus e Pombagiras.⁹⁸

No ‘toque’ de Exu ou chamado de ‘salva’ de Exu, os clientes trazem bebidas, cigarros e dinheiro para os Exus, principalmente para o Seu Zé Pelintra. Não apenas os filhos/as de santo, mas, clientes dos terreiros vêm cumprir as obrigações exigidas pelos Exus e Pombagiras. É comum presenciar várias pessoas com suas oferendas entregando aos espíritos no momento do transe. No ato da entrega, os consulentes recebem um abraço do lado e do outro e com cochichos conversam com os espíritos e são orientados para as próximas tarefas a serem realizadas, normalmente em dias de ‘toques’ ou de ‘giras’. No momento da incorporação do Seu Zé Pelintra, um refrão de uma louvação é cantado unissonamente: *“Oh Zé faça tudo o que quiser, só num maltrate o coração dessa mulher...”*. A Pombagira Luziara

⁹⁸ Cerimônia realizada em 15 de fevereiro de 2009, domingo, por volta das 20h, no Centro afro-brasileiro São Jerônimo. Os registros foram feitos em áudio e vídeo em câmera digital.

incorpora e começa a entoar um cântico, cuja letra ressalta o domínio sobre o sexo masculino. Destaca-se o seguinte refrão: *“Oh na ladeira de cambone, ninguém pode mais passar que a Luziara tá pegando os homens veios pra capar, pega mesmo, pega pra capar...”*. Continua: *“Eu só quero, quero, quero, eu só quero quem mim quer, eu só quero homem casado pra fazer raiva a muié...”*. Observa-se aqui, a imagem construída acerca da mulher.

O transe de possessão constitui-se no ápice do ritual. Em dado momento, praticamente todos os filhos/as de santo participantes da ‘gira’, entram em estado de transe. No final do ritual é entoada uma louvação para a retirada de Exu do terreiro, seguem-se alguns trechos desse cântico: *“... tua <<encruza>> é longe Exu, vou mandar levar, tá chegando a hora Exu de tu se arretirá, tá chegando a hora Exu de tu se arretirá; sai-te daqui, aqui num é o teu lugar; aqui é uma casa santa aruiará, não é lugar de Exu morar (...) eu mandei vê, vou mandar levar, sai Exu para onde eu mandar, xô Exu, vá embora”*. Mesmo sendo invocado e cultuado durante todo o ritual, Exu é invocado para se retirar do terreiro, pois, segundo os filhos/as de santo, o terreiro não é o lugar deles, mas na encruza e na maré. Observa-se aqui a imagem construída dos espíritos ditos de esquerda.

No presente capítulo foram apresentadas as diversas experiências, bem como seu processo relacional entre espíritos cultuados, filhos/as, Pais e Mães de santo numa religiosidade marcada por fé e obediência às forças sobrenaturais. Assim, o estudo caminha, a partir de agora, para o desvelar dessas experiências e religiosidades no cotidiano desses terreiros.

Capítulo 5 - DESVELANDO EXPERIÊNCIAS ESPIRITUAIS

“Sempre resta algo que transcende à psicopatologia e mesmo à ciência,
permanecendo no domínio do mistério.”

(Dalgarrondo, 2008, p. 28)

Esse contexto permite avaliar prioritariamente, à luz dos autores: Amatzuzi (2003; 2008), Valle (1998) e Dalgarrondo (2008), essas experiências de modo multidimensional e, assim, priorizar as complexas relações causais entre as duas variáveis associadas às experiências espirituais e patológicas, a partir do universo da pesquisa. Para isso, não basta apenas diferenciar ambas as experiências pelos sintomas, ressalte-se, muito semelhantes em alguns casos, mas, explorar e, por sua vez, compreender o sistema de valores e crenças, nos quais os filhos/as de santo pautam suas avaliações e compreensões das suas experiências vividas no cotidiano. Para eles, a força espiritual externa apossa-se da consciência do filho de santo que vive a experiência, o qual passa a atribuir a esta força, os acontecimentos tanto benéficos, quanto maléficos reguladores da sua religiosidade diária.

No que concerne à linguagem religiosa, percebe-se, a partir de Amatzuzi, que

“... é uma linguagem facilmente manipulável, tanto pelo próprio indivíduo (fazendo dela um mecanismo de defesa psicológico – o indivíduo usa da religião para não ter que enfrentar determinados problemas pessoais), como manipulável pela sociedade (grupos de poder utilizam, de forma totalmente subordinada a outros interesses, políticos, por exemplo). Resulta daí, com certeza, uma linguagem ilusória, falsa, sem valor epistêmico respeitável” (Amatzuzi, 2003).

Vale ressaltar que a presente pesquisa visa explorar e, conseqüentemente, compreender os enunciados lançados pelos depoentes. Trata-se de reconstruir a possibilidade da linguagem religiosa, sua presença e sentido no mundo dos significados, que no dizer de Amatzuzi (2003), significa “dar conta” dos diferentes níveis de realidade experienciáveis pela pessoa. Segundo Amatzuzi (2003), “O discurso objetivo que visa dizer o processo exterior, reconstrói fatos; o discurso (fenomenológico) que visa dizer o processo interior reconstrói significados, (...) ambos necessários se quisermos dar conta de nossa experiência.” Por se tratar de uma linguagem subjetiva, a linguagem religiosa na ótica de Amatzuzi (2003) é uma linguagem eminentemente simbólica que alcança uma proeza incrível que é, não só falar do mistério, mas também falar ao mistério e, principalmente, ouvi-lo logo depois (Saraceni, 2002). Trata-se de um processo vivenciado na mobilização interior, processo pessoal e não apenas como algo exterior que, institucionalmente, abate-se sobre as pessoas. Conforme relatos dos filhos/as de santo, o descaso para com o santo e o terreiro, acarreta no infortúnio dos espíritos, resultando em castigo e vulnerabilidade espiritual. Segundo eles, cada espírito está diretamente relacionado aos problemas específicos. Os discursos proporcionam

compreender que a negligência dos preceitos estabelecidos pelos espíritos traz consequências desastrosas para o filho/a de santo.

Os depoentes proporcionam interpretar a existência de ambivalências no discurso, pois, com base nos relatos colhidos, percebe-se que as consequências desastrosas que se abatem sobre os filhos/as de santo, advêm tanto das entidades, quanto dos espíritos dos mortos, chamados de <<eguns>>. Neste caso, o desequilíbrio espiritual do filho de santo relapso, pode ser provocado pelos espíritos cultuados no próprio terreiro ou por outros espíritos de influência externa, causadores do chamado <<encosto>>. Percebe-se que os filhos/as de santo relacionam os acontecimentos de sua vida com os espíritos ou guias. Pode-se perceber uma dinâmica semelhante no estudo de Rabelo (2008), o qual traz uma reflexão de três histórias de possessão no Candomblé de Salvador, que verá adiante. Valle (1998, pp. 21-51), à luz da ótica psicológica, assinala acerca da complexidade que a temática da experiência religiosa traz. Segundo ele, a experiência religiosa trata-se de um fenômeno parcial. Valle enuncia que continua sendo um fenômeno desafiador para os fenomenólogos e psicanalistas, uma vez que a experiência religiosa revela a experiência de seu próprio ser, imbuído em um mistério maior e sobrenatural, cujo indivíduo acha inexoravelmente encerrado (1998, pp. 45-46).

Valle insiste em dizer que é algo que nasce das interpelações do existir humano, algo que transcende experiência subjetiva e idiossincrática. A fim de compreender melhor as experiências psicopatológicas, busca-se, ainda, fundamentação em Menezes Júnior & Almeida (2009), os quais propõem identificar critérios que permitam elaborar um diagnóstico diferencial entre **experiências espirituais e transtornos psicóticos e dissociativos**⁹⁹. Os referidos autores, partindo das experiências clínicas de Grof¹⁰⁰, apresentam uma diferenciação detalhada entre as manifestações de uma experiência espiritual e psicopatológica.

Em seu artigo, os autores apresentam a seguinte diferenciação dos dois casos,

“No primeiro caso, as experiências são suaves, não geram sensações desagradáveis, não conflitivas, são graduais, preservam a diferenciação entre o que é interno e o que externo, geram uma atitude de expectativa positiva, favorecem uma renúncia ao controle, estimulam a aceitação de mudanças, integram-se à consciência diária,

⁹⁹ Grifo do autor.

¹⁰⁰ Psiquiatra tcheco, Dr. Stanislav Grof, desenvolve pesquisas sobre os Estados Aletrados de Consciências – EACs. Seu método descreve níveis do inconsciente humano, situando-se entre a psicologia individual e transpessoal.

permitem uma compreensão detalhada, não geram necessidade de discutir frequentemente e possibilitam uma lenta mudança de compreensão de si mesmo e do mundo. Já as experiências ligadas a um transtorno mental, são intensas, geram sensações desagradáveis, como tremores e calafrios, são conflitivas, são abruptas, não diferenciam o que é interno do que é externo, geram uma atitude ambivalente, promovem a necessidade do controle, instigam resistência à mudanças, trazem perturbações na consciência diária, sua compreensão é confusa, geram a necessidade de discutir a experiência e provocam modificações abruptas na consciência de si e do mundo” (Menezes Júnior & Almeida, 2009).

Os referidos autores, desta vez, partindo das análises de Jackson e Fulford¹⁰¹, propuseram que as experiências espirituais e psicóticas não podem ser diferenciadas apenas pelos sintomas que são muito semelhantes em vários casos, mas seria mais importante, ressaltam os autores, investigar minuciosamente o sistema de valores e crenças com os quais as pessoas religiosas avaliam, compreendem e interpretam as suas experiências. Segundo eles, ambas as experiências assemelham-se bastante, o que se pode confirmar em Dalgarrondo (2008, p. 95), “Tais experiências seriam, com certa facilidade, assimiladas à dimensão religiosa”. Menezes Júnior & Almeida (2009), ainda partindo das análises de Jackson e Fulford, descrevem que a experiência espiritual traz satisfação, é controlada, não traz deterioração da vida, não perde o contato com a realidade, gera crescimento pessoal. Já a experiência psicótica é emocionalmente negativa, traz sofrimento, leva à deterioração da vida, ocorre um prejuízo geral na vida pessoal, perde o contato com a realidade.

Dalgarrondo (2008, pp. 164-170) também partindo da visão psiquiátrica de Jackson e Fulford, o qual apresenta uma tabela descritiva das diferenciações entre experiências espirituais e sintoma psicótico, basicamente resume-se da seguinte maneira: no primeiro caso, os indivíduos buscam relatar sua experiência para outras pessoas, sobretudo de seu grupo cultural. No segundo caso, os indivíduos são, geralmente, reticentes em relatar essas experiências. Segundo Dalgarrondo (2008, p. 173), o êxtase, transe, possessão, mediunidade, enfim, as diversas experiências espirituais, de modo geral, nos dias atuais, não interpretam esses fenômenos como centralmente psicopatológicos; segundo ele, trata-se de estados culturalmente constituídos e sancionados com diferentes repercussões psicopatológicas ou não, sobre os indivíduos. Tais experiências, em geral, são agrupadas nos chamados “Estados Alterados de Consciência” – EACs. Dalgarrondo, (2008, p. 175), referindo-se a uma pesquisa desenvolvida por Menezes Júnior & Almeida, com um grupo de

¹⁰¹ Psiquiatras que procuram demonstrar a fragilidade da psicopatologia tradicional e da nosologia psiquiátrica em distinguir entre experiências espirituais e sintomas psicopatológicos.

115 médiuns brasileiros, em 2004, conclui que, pelo menos no contexto espírita brasileiro, a prática da mediunidade não se associa a transtornos mentais e nem à adaptação social.

Ao referir-se à religiosidade, Dalgalarrodo escreve que se trata de uma das dimensões mais marcantes e significativas da experiência humana. Segundo ele

“Há certo consenso entre cientistas sociais, filósofos e psicólogos sociais de que a religião é uma importante instância de significação e ordenação da vida, de seus reveses e sofrimentos. Ela parece ser fundamental naqueles momentos de maior impacto para os indivíduos, como perda de pessoas próximas, doença grave, incapacitação e morte. Como é elemento constitutivo da subjetividade e doador de significado ao sofrimento, defendo que ela deva ser considerada um objeto privilegiado na interlocução com a saúde e os transtornos mentais” (Dalgalarrodo, 2008, p. 16).

A fala de Dalgalarrodo aproxima-se bastante das análises de Montero e Loyola,¹⁰² já citadas no corpo deste trabalho. De fato, com base no exposto, a religião parece proporcionar significados e interpretações às doenças, chamado recentemente de *coping* religioso, ou seja, espiritualidade e eventos difíceis da vida de um indivíduo.

Ackerknecht *apud* Dalgalarrodo, afirma que a

“noção de transtorno, doença mental ou ‘loucura’ que o Ocidente hoje admite difere muito das noções dos povos indígenas, seja da atualidade ou do passado remoto. Nestes povos, quase todas as doenças e, sobretudo, as formas de alteração mental e comportamental que designamos ‘transtorno mental grave’ são concebidas como produtos de forças sobrenaturais: maus espíritos, deuses, roubos espirituais, possessões, obra de bruxas ou de feiticeiros. Descontada a grande variação em termos do que se considera ‘anormal’ entre povos não-ocidentais, quando a ‘loucura’ ocorre é reconhecida nesses povos, quase sempre são acionadas percepções e representações que a localizam no âmbito do sagrado, do demoníaco, da possessão, enfim, ela ganha uma acepção plenamente religiosa” (2008, p. 141).

Abordando essas concepções, tem-se a conclusão, a priori, de que “Sempre resta algo que transcende à psicopatologia e mesmo à ciência, permanecendo no domínio do mistério.” (Dalgalarrodo, 2008, p. 28). Obviamente, com base em Birman (1983, p. 10), a importância

¹⁰² C.f. Montero, Paula. (1985). *Da doença à desordem: A Magia na Umbanda*. Vol. 10. Rio de Janeiro: Graal. (Coleção Biblioteca de Saúde e Sociedade). Loyola, Maria Andréa. (1983). *Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: DIFEL.

dessa ciência nesta análise não pode ser descartada, o que pode ser confirmado por Filoramo (1999, pp. 27-58) e Camurça (2008, pp. 55-57).

5.1. Desvelando religiosidade na pesquisa.

“Agente tem que zelar o Exu, pra gente ter um anjo de guarda, um cachorro bom de porta, chama de Exu, tem que zelar ele, porque na hora que tiver na derradeira, ele pega o caba e,... segura,... e..., chega junto; e o Orixá não, ele chega de mansinho, descansado, o Orixá vem bem descansado”. Esta informação verbal parte do Pai de santo, representante do Centro espírita Preto Velho, cujo discurso constitui-se uma das ferramentas principais para a escolha do emprego do termo religiosidade. De acordo com Pinto (2009), a religiosidade é um precioso meio de inserção comunitária e cultural do indivíduo. Para Giovanette (2005, p. 136), a religiosidade trata de certa relação entre o ser humano com algo transcendente, alguma realidade superior, experiência extremamente pessoal e única das religiões. Partindo de Giovanette (2005), Valle (2005) e Pinto (2009), compreende-se que a religiosidade é inerente à religião, é uma das formas da espiritualidade se manifestar, refere-se ao transcendente, busca abarcar o além da vida, busca o sentido último da existência. Vale salientar que ela também poderá se tornar fonte de alienação conforme salienta Pinto,

“a religiosidade pode ser também fonte de alienação, de fuga do espiritual, de superficialidade existencial. Dependendo da maneira como é vivida, a religiosidade pode encobrir a espiritualidade, pode até sufocá-la, como é o caso dos idólatras, dos fanáticos religiosos, das pessoas supostamente ingênuas que não conseguem sequer criticar sua religião, assim como é o caso das pessoas que não participam comunitária ou ecologicamente do mundo” (Pinto, 2005).

Koenig (2007), ao analisar a relação entre religiosidade e psicose patológica entre pessoas das Américas do Norte e do Sul, mostra que as pessoas se tornam mais religiosas quando se encontram em situação de doença física e mental. Segundo evidencia Koenig, em situações de alto estresse psicológico, o fator religioso é usado para auxiliar a lidar com, ou adaptar-se a situações de sofrimento. Com isso, a pesquisa do referido autor, conduz ao entendimento de que os religiosos imploram a ajuda de Deus ou deuses, realizando rituais religiosos, buscando conforto e apoio de adeptos de seu círculo religioso. Desse modo, normalmente, de acordo com Koenig, pessoas psicóticas e portadoras de doenças mentais

graves e persistentes, isto é, em condições altamente estressantes, podem ser também bastante religiosas. Incorporando a visão de Koenig ao desvelamento da religiosidade presente na temática desta pesquisa, dá-se a entender, portanto, que a religiosidade está ligada ao ser crédulo necessitado, pois, entende-se ainda que quanto maior a necessidade de cura ou de solução para os diversos problemas cotidianos, maior será a busca pela religiosidade.

Obviamente, o tema religiosidade envolve uma largueza de abordagens, mas, aqui opta-se por, com base nos referidos autores e, mais, Libânio (2002a; 2002b, compreendê-la antropológicamente como sendo o meio pelo qual as pessoas, em sua dimensão subjetiva, se dirigem à religião com abertura ao “mistério”. (Libânio, 2002a, pp. 55-56). Para este autor, a religiosidade, ao exprimir exigências da subjetividade humana, necessita do tempo do rito, da celebração, do culto e, por sua vez, da vivência religiosa, ou seja, da busca por experiências religiosas constitutivas da gratuidade, pois a religiosidade prioriza a gratuidade de tudo, o “mistério” oferece-lhes. (Libânio, 2002a, pp. 107-108). Para ele, a religiosidade manifesta-se na execução de rituais sagrados, bem como pede experiência presente (2002b, pp. 222-223). A religiosidade, portanto, no dizer de Libânio, pode ser bem compreendida quando as pessoas latejam no seu interior um desejo ardente por uma “realidade maior”, por meio dos mais diversos rituais religiosos no interior da variedade de religiões. Libânio conclui,

“O exército dos que sondam os terrenos da vida, da história, da sociedade atual à procura de água pura e cristalina da religiosidade cresce. Vêm dos mais diferentes lugares. Querem uma água fresca que lhes sacie a sede ardente provocada pelo sem sentido, pelo vazio, pelo tédio, pela angústia..., para satisfazer as necessidades imediatas, espirituais, psicológicas e materiais das pessoas” (Libânio, 2002b, p. 264).

5.2. Um olhar sobre os terreiros.

Segundo Magnani (2002), “... o terreiro estabelece relações de contiguidade com a casa, o armazém, o bar, e as ruas do bairro, onde transcorre a vida cotidiana...”. Diante da afirmação de Magnani, à primeira vista, interpreta-se o terreiro como um espaço familiar, pessoal, conhecido, popular, ritual integrativo, de junção, de agregação e de encontros cotidianos. Partindo desses pressupostos, acredita-se, com base em Magnani, que o terreiro evoca os espaços e edifícios que são a sede do poder, como a delegacia, a prefeitura, e outros

órgãos públicos. Nestes espaços, a evocação seria a da impessoalidade, burocratização, indiferença e da segregação; enquanto a imagem do terreiro seria o oposto.

Conforme descreve Prandi & Souza (2004), cada terreiro é único, nascem uns dos outros, é livre para experimentar inovações ou retornar às formas anteriores de cultos, e cada terreiro exerce o direito de copiar ou incorporar novidades mágico-religiosas (Assunção, 2006). Vale ressaltar que os terreiros visitados compactuam com a interpretação de que os espíritos ‘cobram’ seriamente dos seus filhos/as de santo o cumprimento das tarefas religiosas exigidas. Caso isso não aconteça, os espíritos se encarregam de deixar o que eles chamam de ‘marcas’, ‘sofrimentos’, ‘doenças’ e até mesmo a morte para os filhos/as de santos infiéis ou relapsos com as obrigações exigidas.

Percebem-se intrínsecas semelhanças entre os terreiros observados minuciosamente e acompanhados exaustivamente no decorrer da pesquisa. A priori, é interessante observar o grau de instrução que permeia o interior desses terreiros, cuja maioria absoluta é de pessoas não alfabetizadas, bem como é constituído de pessoas pobres, negras, oriundas das partes periféricas e da zona rural do município. (Assunção, 2006) confirma essa realidade dos terreiros no Brasil. Sabe-se que esses terreiros funcionam às escondidas, conforme descritos, suas instalações, em sua maioria, funcionam nos fundos das residências dos seus representantes. Geralmente, os rituais terminam muito tarde, por volta das vinte e três horas e até meia noite, isso sem os toques dos atabaques. Por esse motivo, foi necessário dormir várias vezes nesses terreiros, bem como dialogar por longas horas com os seus representantes e filhos/as de santo até altas horas da noite.

Outro detalhe a ser ressaltado, é justamente o número reduzido de participantes em que alguns deles se reúnem sem o consentimento dos familiares, o que significa dizer que ainda hoje o preconceito sobre as religiões afro-brasileiras é latente e Prandi (2004), confirma essa realidade. Vale lembrar que ainda existem outros terreiros espalhados pelo município, os quais, em alguns casos, não funcionam com ‘giras’, mas apenas como ‘Mesa Branca’, atendendo timidamente a uma clientela específica. Há também casos de líderes espirituais afro-brasileiros que, apesar de não possuir nenhuma ligação formal com as Federações, atendem e realizam trabalhos espirituais em suas residências, mas sem nenhuma expressividade. Como pôde ser visto, os terreiros representam uma espécie de círculo familiar, pois os adeptos recebem a designação de filhos/as e filhas de santo; os Pais e Mães

de santo, conforme visto, recebem carinhosamente a designação de padrinho e madrinha, o que representa vínculos estreitos e afetivos entre eles (Prandi, 2003) confirma isso.

É comum os filhos/as de santo procurarem os seus padrinhos ou madrinhas para realizarem o que eles chamam de <<reza do mau-olhado>>. Em alguns casos, fora registrado esse momento, no qual o filho de santo chegou desesperado à procura do Pai ou Mãe de santo, para ir rezar ou benzer o filho que se encontrava doente. Após o ritual da ‘reza do mau olhado’, o Pai ou Mãe de santo descreve as causas do mau-olhado ou quebrantamento e em seguida, descreve como proceder na vida religiosa de agora em diante. A despeito do convívio dos terreiros e seus respectivos representantes, percebe-se uma relação de total independência, ou melhor, de um convívio individualista, salvo raríssimas exceções de coletividade amistosa entre eles. Tal observação, por conseguinte, leva a crer que cada Pai e cada Mãe de santo se autointitulam porta voz dos espíritos e detentores do conhecimento do universo espiritual umbandista. Por essa razão, cada Pai e Mãe de santo, diz conhecer mais e, por sua vez, praticar mais, à risca, os preceitos da Umbanda do que outrem, conforme aponta (Gama, 2007).

No que tange aos filhos/as de santo, há raríssimas exceções em que um filho de santo visita ou participa de rituais de outro terreiro. O convívio entre os terreiros, Pais, Mães e filhos/as de santo, é praticamente inexistente. Compreende-se que cada terreiro se julga mais fiel aos preceitos umbandistas e, conseqüentemente, mais independentes em seus rituais. Com efeito, tornou-se possível observar relatos de dezenas de filhos/as de santo julgando inferiores as práticas dos outros terreiros com relação às suas, bem como tratando com desdém os outros Pais e Mães de santo. Diante das evidências supracitadas, constata-se também algumas ambivalências entre as concepções destes.

Sob, por exemplo, conforme abordado, a ótica dos Exus, há ambivalência existente entre a visão dos Pais e Mães de santo. Segundo um dos representantes, o Exu “*Não vale nada... Exu não presta... mais sem Exu as petição não seria atendidas...*”. Já outros, dizem que a figura do Exu é benigna e que discordam, em parte, que Exu não valha nada. De acordo com as visitas realizadas, acredita-se que os próprios filhos/as de santo, em sua maioria, não conhecem, com precisão, o misterioso universo umbandista e seus segredos guardados, conforme sugere Prandi (2005). Pode-se constatar que a *memória umbandista viçosense* sempre aponta a ligação dos espíritos à comunicação e às falas dos seus filhos/as de santo. Foi a partir das narrativas e diálogos desses filhos/as de santo distribuídos nesses oito terreiros de

Umbanda, inseridos no município de Viçosa, que a presente pesquisa foi desenvolvida a fim de construir as conexões relacionais com esses espíritos.

Na Umbanda, cada terreiro é relativamente autônomo, cuja unidade constitui-se num conjunto de medidas e da relação dos Pais ou Mães de santo com os seus respectivos Pais ou Mães de santo, numa espécie de hierarquia religiosa. Assim, pode-se dizer que o terreiro funciona como espaço organizacional, no qual se realizam cerimônias religiosas bem sincréticas. O terreiro ou centro afro, geralmente está localizado em bairros de população de baixa renda. Diferentemente dos templos cristãos, geralmente não possui nenhum tipo de identificação nominal, embora seja possível encontrar algum objeto em cima da casa ou do muro que o cerca. Os terreiros em Viçosa, em sua maioria, também servem de morada para os chefes religiosos, que os considera espaços sagrados e merecedores de total reverência. Trata-se, portanto, de espaços bem ornamentados com flores, bandeiras, imagens católicas, congá - altar dos Exus-, peji - altar dos Orixás - e, geralmente, um certificado da Federação, à qual o terreiro está ligado. Conforme Assunção,

“Os espaços denominados terreiros, dinâmicos enquanto processo de existência, onde cada sujeito participante do grupo social religioso vai construindo um pensar e fazer, realizar-se nas experiências do vivido no cotidiano dessas casas religiosas (...). Percorrer esses complexos e obscuros caminhos dos terreiros e de sua religiosidade faz parte da trajetória de aprendizagem permanente; observada, dialogada; muitas vezes, silenciosa, conflituosa, daqueles que descobriram outras ‘verdades’, agora, tornadas ‘suas verdades’ (Assunção, 2006).

Em se tratando de congá e pejí, de acordo com Prandi (2001), a Umbanda, à moda Ocidental, cristã, dividiu o universo umbandista dualisticamente em dois campos, do bem e do mal, conforme visto anteriormente. Para este autor, esse arregimentado de Exus-espíritos e Pombagiras, espíritos que, segundo a tradição trabalham tanto para o bem quanto para o mal e, mais, o povoamento dos Caboclos e Pretos-Velhos e outros espíritos de configuração Kardecista. A Umbanda acabou ficando dividida entre dois campos éticos opostos. Prandi escreve que

“Até hoje o catolicismo é uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, máscara que, evidentemente, as esconde também dos recenseamentos (...). A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do

candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé” (Prandi, 2004b). (O grifo é do autor da pesquisa).

Daí decorre a necessidade de fortalecer a aparência dos terreiros na tradição católica romana, tornando-se sincrética como estratégia de sobrevivência.

“Nesse sentido, além das culturas religiosas africanas não manterem-se intactas no novo ambiente brasileiro; cada ritual umbandista passou a fornecer uma forma de culto, crença ou poderes místicos de acordo com os locais nos quais estavam inseridos. Acredita-se que as religiões afro-brasileiras, tratam de um povo pequeno geograficamente, mas oneroso em seus significados para a cultura brasileira e no universo de seus seguidores (as)” (Prandi, 2004).

Vale ressaltar que também existem diferenças entre cada região onde se pratica a Umbanda, pois se entende que as diferentes localizações geográficas ou espaciais desses terreiros podem apresentar diversidade nas configurações dos seus membros, na ideologia e na estratificação social. Quando se aborda a questão da ideologia e estratificação social nesses terreiros, vale lembrar que

“A escravidão da plantação desafricanizou o negro, a escravidão urbana o reafricanizou, pondo-o em contato incessante com seus próprios centros de resistência cultural, confraria ou nações (...). A luta das civilizações é somente um aspecto da luta das raças ou das classes econômicas no seio de uma sociedade de estrutura escravagista” (Bastide, 1971).

Conforme apontado até aqui, a Umbanda ressurgiu e, por sua vez, desenvolve-se, em um período político turbulento em que as religiões afro-brasileiras, ou pejorativamente chamadas de baixo espiritismo e macumba, eram fortemente combatidas e proibidas. Esse contexto fazia-se sentir no final da década de 1920. Para Bairrão (2004) e Jensen (2001), a Umbanda reflete processos históricos que guardam memórias sociais profundas, isto, obviamente, está latente no aglomerado dos terreiros. Segundo Bairrão (2004), “A Umbanda reflete tipos e experiências sociais, estabelecendo padrões para o tratamento de traumas coletivos e incluindo na geografia social e imaginal brasileira dimensões do humano maltratadas”. Importante frisar que todos os terreiros investigados são formados, em sua maioria absoluta, por mulheres adultas e poucas jovens, dado que também foi observado por Bastide (2001, p. 59), no Candomblé da Bahia do século XIX. Conforme Maggie (2001, p.

111), em seu estudo de caso acerca do ritual e conflito, pode-se entender que cada terreiro constitui-se uma unidade relativamente autônoma, apenas documentalmente ligada à Federação, formada por seus médiuns e clientela. Tal observação de Maggie remete-se ao universo dessa pesquisa, pois, os oito terreiros investigados constituem-se em unidades independentes, cada qual com características próprias e ligados a diferentes Federações.

5.3. Oferendas, ‘obrigações’ e despachos.

Partindo de Gonçalves da Silva (2005, p. 126), acredita-se que um grande número de preceitos acompanha a Umbanda, dentre eles, as oferendas-rituais. Conforme Birman, (1983, p. 54), todas as obrigações, oferendas e despachos servem de comunicação ou meios pelos quais as entidades espirituais tornam-se dispostas a retribuir aquilo que estão recebendo. Ainda, de acordo com Birman, a benevolência dos Orixás só ocorrerá em decorrência do filho de santo cuidadoso com suas dívidas espirituais, caso contrário, seu relaxamento o conduzirá a inúmeras desgraças e infelicidades, conforme apresentados até aqui. A despeito dessas oferendas, obrigações e despachos, recorre-se também a Prandi, pois, segundo ele, a simples razão de alimentar esses espíritos ou Orixás está, justamente, em poder alimentar

“a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de que nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração (...) As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses (...) É fundamental para a sobrevivência dos mortais receber as determinações e os conselhos que os orixás enviam (...)” (Prandi, 2005, p. 73).

Como pode ser visto, os espíritos merecem tal cuidado especial, a fim de que suas lembranças permaneçam sempre vivas na memória coletiva. Em troca das oferendas, esses espíritos ou Orixás, enviam proteção, ajuda, determinações, conselhos e principalmente identidade coletiva aos seus descendentes humanos, representados nos chamados filhos/as de santo ou povo de santo, expressão genérica que se refere à macrovisão do conjunto de várias formas de cultos aos Orixás, além das esferas do Candomblé e da Umbanda propriamente.

Trata-se de uma comunidade afro-brasileira mais ampla e complexa. (Barros & Teixeira in.: Moura, (Org), 2000, pp. 103-138).

Prandi (2005) observa que, historicamente, as relações entre seres humanos e deuses nas diversas religiões politeístas, sempre foi marcada por orientações, seguidas de preceitos sacrificiais, rituais e tabus religiosos. Para ele, nas religiões de tradição africana, os preceitos sacrificiais, rituais e tabus, apresentam normas prescritivas e restritivas a cada Orixá ou espírito cultuado. Conforme Verger (1998/2000, p. 38), as oferendas e sacrifícios são necessários para manter o poder, o potencial, a força sagrada das divindades, ou seja, o axé dos deuses. Lendo Verger, é de notar que essa força dos Orixás é revitalizada periodicamente através das oferendas e sacrifícios que, regados pelas cantigas e danças, evocam as entidades por meio da linguagem gestual, recordam fatos e proezas do ancestral divinizado. A análise de Verger aplica-se aos rituais estudados em Viçosa, nos quais os discursos dos filhos/as de santo e dos espíritos julgados incorporados solicitavam oferendas ou axés para melhor trabalharem em prol dos seus ‘cavalos’ – filhos/as de santo.

Interessa, neste momento, observar que cada espírito ou divindade afro-brasileira, possui normas próprias e aplicáveis aos seus consulentes e devotos. A ótica prandiana remete ao teor de Rivas Neto (2007, pp. 307-309), o qual afirma categoricamente que a “Oferenda na Umbanda é mágica (...), a oferenda é inerente à movimentação das forças mágicas (...) e se movimenta através dos elementos da natureza (...)”. Tal postura faz lembrar o exposto na brilhante pesquisa de Negrão (1996, pp. 317-319) o qual traz a visão de vários depoentes dos terreiros investigados, apresentando as oferendas como sendo comidas obrigatórias dos espíritos para que, assim, eles não possam sair falando mal dos filhos/as de santo, ou seja, para que não se irrite. Conforme Segato, “Dar comida é fazer obrigações, fazer o sacrifício do ritual para a cabeça das pessoas de santo. É o mesmo que ‘dar de comida’ à cabeça do filho iniciado...” (2000, p. 54). Segundo o autor, cada Orixá tem um prato específico e singular; isto prova a veracidade das falas dos depoentes desta pesquisa, conforme se tem visto ao longo do presente trabalho.

Lendo Prandi (2005), Rivas Neto (2007), Negrão (1996), Moura (2000;1998) e Morini (2007), sabe-se que todos os rituais na Umbanda são marcados por sentimentos, sentimento de festa, de comunicação, de resposta, sentimento mágico, sobrenatural. De acordo com os referidos autores, trata-se de uma das características mais evidentes dos filhos/as de santo, pois, a comida do santo representa comunicação entre seres vivos e mortos, como os próprios

filhos/as de santo conclamam: É o “*invisível*”. Compreende-se ainda que cada filho de santo tem o seu santo ou dono de cabeça, isto é, seu santo de frente ou guia espiritual, o qual rege seu cotidiano constantemente. Constata-se, ainda, de acordo com vários depoentes, que esta relação com o santo de cabeça precisa ser mantida através do acender os pontos, velas, rezas e indumentárias, quartinha, recipiente pequeno de barro cheio de água, acompanhados de cantos e rezas - sincretismo católico. Há variações na relação-praticante entre os cultos aos Orixás e Exus. De acordo com a tradição, a relação entre Orixás, Caboclos e Pretos Velhos diferencia-se daquela dos chamados Exus da parte esquerda; estes, cuja relação quase sempre é mediada por tensão, estando ligado mais à precaução pessoal, de modo que, àqueles representam reciprocidade positiva, relação mais amigável. Para isso, o filho de santo precisa alimentar seu santo sempre, uma vez que a comida de santo é como se fosse uma espécie de comportamento contratual, preventivo, precaução pessoal, espiritual e social, relação com Exus, devoção. Em síntese, trata-se de um relacionamento direto, amigável, relação com Orixás, descreve Prandi, 2005.

De notar, as comidas de santo além de seu caráter votivo, estão envoltas em uma áurea de mistério e imbuídas de comunicação entre os viventes e espíritos cultuados. Birman escreve, “A forma de a umbanda se relacionar com o sobrenatural é através de uma ponte construída penosamente por meio de mil e uma obrigações - inclusive a possessão - , feitas para agradar os orixás” (1983, p. 55). Ressalte-se que se trata de relações de favor imbuídas de particularidades e busca de favores e proteção.

5.4. Transe de possessão¹⁰³.

Importa destacar que os fenômenos aqui explorados reduzem-se ao âmbito da questão afro-brasileira, mais especificamente, à Umbanda. Para isso, os elementos e características ligados ao transe e possessão, serão fundamentados basicamente em autores como Negrão, (1996), Bastide (1973), Birman (1983), Concone (1987), Berger (1969/1985), Prandi (2005), Verger (1998/2000) e nos dados orais dos depoentes durante os dezessete meses de pesquisa. Na realidade, esta pesquisa visa, tão somente, apontar algumas pistas para uma posterior discussão. Observe o caso abaixo. Uma filha de santo, após a incorporação ficou desacordada

¹⁰³ Classificação dada por Concone (1987, pp. 100-110) indicando o fenômeno como possessão de entidades sobrenaturais nos umbandistas, manifestadas e reconhecidas por estes.

por quase uma hora, havendo certo momento de atenção e preocupação por todos os presentes. A filha de santo ficou bastante pálida e suando frio, literalmente desmaiada, completamente fora de si. Sua amiga mais próxima a pôs no colo e abanando-a, passava a mão em seu rosto. A filha de santo desmaiada é uma senhora de sessenta anos de idade e dizem ter ficado incorporada por quase duas horas. Segundo as filhas de santo, a causa foi o longo período de incorporação sem contar com sua negligência em passar muito tempo sem frequentar o terreiro; por conta disso, a filha de santo “teve que sofrer um pouco para aprender”, comentaram as filhas de santo.

Foi um momento de preocupação, a Mãe Pequena pensou em chamar a ambulância para socorrê-la. Em conversa com a filha de santo, agora já retornando ao estado normal, ela disse fazer parte da Umbanda há mais de vinte e cinco anos, assumindo o cargo de Mãe Pequena e que, por inúmeras dificuldades havia se afastado das atividades do terreiro, passando a viver sua crença em casa, ausente de celebrações ou ‘giras’. Este caso abre horizontes para a análise do fenômeno de transe de possessão nos terreiros pesquisados. A partir desse ponto, passa-se a recorrer aos teóricos para assim compreender melhor o fenômeno. A começar de Verger (1998/2000, p. 83), ele diz que “no estado de transe, a personalidade do deus, adquirida (...) voltou a ser inculcada nele, segundo antigas tradições”.

Já para Bastide,

“a crise mística não ocorre por acaso, que ela não cria seu próprio ritual, como se dá no caso das doenças; ela se inscreve em um conjunto cultural, segue um certo número de representações coletivas e pode-se dizer que uma manifestação mística que começa em determinado momento e termina igualmente em outro dado momento, seguindo sempre estas regras, longe de explicar o social pode explicar-se apenas pelo antecedente do social sobre o místico” (Bastide, 2001, p. 88).

Ainda em Bastide, percebe-se que o estado de transe de possessão representa nitidamente um fenômeno de pressão social, permitindo à personalidade reprimida do indivíduo voltar sob uma forma simbólica em uma atmosfera de alegria e de festa (Bastide, 2001, p. 232). Na análise de Bastide, compreende-se que no Candomblé, estudado minuciosamente por ele, os negros livram-se de seus conflitos, complexos sociais e tendências mais escondidas e que, pelo transe de possessão, exteriorizam ludicamente através das danças e festas aos seus deuses, cujo caráter e tendências são análogos aos seus. Para o referido autor,

o transe nada mais é do que um fenômeno puramente sociológico, isto é, fuga da vida cotidiana, da coerção histórica sobre os indivíduos.

A análise bastidiana intercala-se com a visão proposta por Berger (1969/1985, pp.15-41), o qual apresenta a religião como um grande empreendimento na construção da realidade do mundo. Para Berger, tal construção ocorre na consciência dos indivíduos com, para eles, elementos significativos, como os pais, mestres e amigos; neste caso, forças espirituais protetoras e energéticas. Segundo Verger, no transe, os deuses tomam posse e incorporam no corpo, identificando-os com esses deuses (1998/2000, pp.38-39). Segundo ele, “os deuses encarnados encontram-se em estado de constante agitação. Andam apressadamente, à direita e à esquerda, param, pronunciam algumas palavras, voltam a andar, fecham os olhos, agitam a língua, balançam a cabeça” (Verger, 1998/2000, p. 331). Com base em dados orais dos consulentes, a *memória umbandista viçosense* descreve o transe e a possessão, como: “*A pessoa tá possuída pelo espíto*”; “*A pessoa tá incorporada*”; “*A pessoa tá manifestada*”; “*A pessoa tá espiritada*”; “*A pessoa tá derligada da terra*”; “*A pessoa tá inconsciente*” e a “*A pessoa tá virada*”. Tais descrições remetem aos autores citados acima. De acordo com Negrão (1996) e Birman (1983), na Umbanda o ideal de transe é inconsciente. A priori, faz-se necessário frisar que o cenário religioso umbandista tem como elemento constitutivo as manifestações de transe religioso. Tal asserção leva a crer, com base nos referidos autores, que não há consenso em torno do conceito de transe.

Conforme Negrão, na Umbanda

“homens e deuses se vêem, conversam e se tocam, mesmo que através do corpo do médium, que o abandona para cedê-lo à divindade (...), desaparecendo a sua própria personalidade, a ponto de não se recordar do que ocorreu quando esteve incorporado, uma vez cessado o transe” (Negrão, 1996, p. 289).

Nesse texto pode-se assinalar um estado alterado de consciência dos consulentes, bem como caracterizado pela perda de registro do conteúdo das experiências vividas durante o estado de transe. Bastide (1973, pp.294-300) apresenta uma análise assistemática dos termos transe e possessão, não lhes negando o entrelaçamento existente. Para ele, o transe está inextricavelmente associado à possessão, sendo classificado como uma atitude típica das manifestações afro-brasileiras, nas quais os deuses “descem” sobre os vivos, estabelecendo contatos entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Segundo Bastide (1973, pp.310 -315), no

transe, as pessoas são habitadas pelos Orixás, enquanto na possessão, as pessoas são habitadas por espíritos de mortos ou eguns, conforme rezava a tradição mística dos negros do Candomblé da Bahia da primeira metade do século XX. O referido autor não se preocupa em distinguir ou definir explicitamente os dois termos, mas com base na leitura supracitada, encontram-se sinônimos em um complexo mitológico, no qual os deuses encarnam nos viventes, inscrevendo a representação da própria entidade no médium.

Concone (1987, pp.102-104) elucida que o transe refere-se ao estado alterado de consciência, ao passo que possessão está ligada a uma explicação cultural dotada por determinados grupos de Umbanda no Brasil. Segundo a autora, o transe de possessão refere-se a alterações comportamentais, sensoriais, caracterizada pela fixação à entidade enfocada nos rituais mágicos (Morini, 2007;Gama, 2007) confirmam isso. Vale ressaltar que se trata de uma análise conconeana a partir de dados culturais de determinados grupos de Umbanda. Conforme Birman (1983, p. 17), a presença das entidades na “Terra” é “real” para os religiosos afro-brasileiros. Com efeito, compreende-se que os cultos de possessão, colocam em relevo, espaços de afirmação de uma religiosidade conflitiva e periférica.

Para Birman, o fenômeno da possessão permite aos filhos/as de santo um contato rápido e direto com as forças sobrenaturais (pp.17-18). Segundo, ainda, Birman, o poder religioso da Umbanda propicia uma inversão simbólica de valores, pois, as pessoas estruturalmente julgadas inferiores na sociedade, tornam-se portadoras de um poder mágico interior, em que o “branco” julgado “civilizado” é submetido ao poder dos espíritos julgados inferiores, como os índios, caboclos, ciganos, baianos, crianças, dentre outros (pp.46-47). Por essa razão, compreende-se que os espíritos julgados ‘subalternos’ e ‘inferiores’, pelo fenômeno da incorporação, que, segundo os autores citados acima, a define e a caracteriza historicamente; incorporam nos adeptos a fim de prestarem consulta, ajuda espiritual e física (Birman, 1983, pp. 16-50).

Prandi (2005, p.33) escreve que quando os filhos/as e filhas de santo entram em transe, assumem uma nova identidade marcada pela dança que retrata as características míticas das entidades, fazendo com que o passado remoto seja revivido e repetido no presente. Neste caso, as entidades são representações vivas da memória coletiva mítico-religiosa dos filhos/as e filhas de santo. No que concerne à possessão, Verger (1998/2000, p. 29) classifica-a como um “estado de embriaguez sagrada e de inconsciência”; cujas cerimônias de invocação têm como objetivo provocar a vinda dos deuses. Negrão, em seu livro clássico acerca da formação

do campo umbandista no Estado de São Paulo, define o fenômeno transe de possessão como o encontro entre humanos e deuses, os quais se vêem, conversam e se tocam através do corpo, que abandonam para cedê-lo aos deuses ou forças espirituais. Segundo Negrão, o transe na Umbanda é caracterizado pelo estado inconsciente em que o filho de santo perde sua própria personalidade, incorporando as dos deuses, ao ponto de não recordar os feitos da incorporação (1996, pp.285-296). Assim, em particular, tem-se uma “mediunidade inconsciente”, conforme aponta (Maggie, 2001, p.23).

Em um dos rituais estudados, aconteceu um episódio com uma filha de santo recém-iniciada: trata-se de uma adolescente, com treze anos de idade, cuja avó faz parte da Umbanda há anos. Esta adolescente, em sua residência, revela não gostar de ser incorporada por espíritos, pois, afirma sentir ‘medo’ deles. Segundo ela: *“Dá uma frieza no coração e começo a soar frio”*. Ela explica que outras filhas de santo mais velhas, inclusive sua avó, ensinaram-lhe a evitar a descida dos espíritos no momento dos toques, pois, basta fechar as mãos com punhos bem fortes e tentar desconcentrar-se daquele momento que a incorporação, em muitos casos, poderá ser evitada. Segundo esta filha de santo adolescente, tal ensinamento já funcionou, mas, nem sempre é como a filha de santo deseja que o seja. Ante o exposto, adentrando-se no campo de pesquisa, compreende-se que o momento da incorporação constitui-se na apoteose da vida dos filhos/as de santo, pois, o fenômeno do transe e possessão, segundo eles, representa disposição espiritual e axé na caminhada do filho de santo. Desse modo, partindo da ótica dos filhos/as de santo, o transe representa intimidade espiritual com os espíritos, iniciação espiritual no terreiro e, acima de tudo, submissão espiritual tanto aos espíritos, quanto aos terreiros. Um Pai Pequeno afirma: *“A incorporação é uma glória, pois é nesse momento que afugenta as coisa ruim, os espíritos negativo, a sina é ajudar, de os morto curar os vivo, vem ajudar nós”*.

5.5. O papel do corpo.

Pierre Verger escreve que o corpo funciona como uma espécie de

“receptáculo misticamente preparado de uma força imaterial e de uma força, assim como um recipiente que contém água doce será apto a receber os peixes dos rios e um outro, repleto de água salgada, poderá receber os peixes do mar. Permanecendo

no plano das comparações, (...) pode ser assimilado a uma chapa fotográfica. Ele contém em si a imagem latente do deus, impressa no momento da iniciação sobre um espírito virgem de toda impressão, e essa imagem revela-se e manifesta-se quando todas as condições favoráveis estão reunidas” (Verger, 1998/2000, pp.82-83).

No tocante à experiência de relação entre filhos/as de santo e espíritos percebe-se, em particular no processo iniciático, os Pais e Mães de santo considerarem as doenças e distúrbios psicossomáticos como ação do sobrenatural, pois, de acordo com os centros visitados, os espíritos são responsáveis pelos sintomas que se fazem sentir no corpo, no começo desse processo iniciático. (Ortiz, 1978) afirma categoricamente que “A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, *que ela funciona e faz viver suas entidades*”¹⁰⁴. Explicando melhor, por exemplo, a parte de frente do corpo está associada ao futuro, enquanto a de trás, ao passado. Observa-se, em vários rituais, que o corpo desempenha desta forma, importante dramatização da vida social, pois, os gestos tornam-se essenciais no cotidiano das relações sociais desses grupos. Barros & Teixeira (2000, pp.102-138) chamam a atenção para as “marcas” das divindades como delimitadoras da identidade. Tais sintomas, de acordo com relatos desses Pais e Mães de santo e filhos/as de santo, desaparecem ou melhoram substancialmente durante o desenvolvimento gradativo do processo iniciático ou das obrigações ou oferendas recomendadas aos espíritos cultuados. (Barros & Teixeira, 2000, pp. 102-138). Deste modo, o corpo passa a ser alvo de constante preocupação, pois, o “o corpo é considerado como centro de inscrições e símbolos do contrato sócio-religioso que se estabelece a partir da iniciação (...). A ‘marca’, ou sinal, é indício ou pode apontar a transgressão de regras estabelecidas”. (Barros & Teixeira, 2000, p. 121). Ante o exposto, pode-se verificar que a ‘marca’ ou ‘sinal’, conforme apontam os autores citados, constitui uma forma de ‘cobrança’, isto é, ‘exigência’ aos <<consulentes>>.

Por conseguinte, os espíritos na Umbanda, conforme interpretam os filhos/as de santo, necessitam das tarefas religiosas, uma vez que a ‘marca’ surge como sinal de desobediência ou descumprimento dessas tarefas prescritas pelos espíritos, acompanhadas, de maneira exigente, pela comunidade ou família de santo. Para os autores acima citados, os males físicos atestam esse vínculo entre consulente, oferendas e espíritos. A doença como ‘marca’ passa a ser entendida como perda de axé individual, ou seja, força vital, energia. Compreende-se que

¹⁰⁴ O grifo é do autor da pesquisa

negligenciar o cuidado exigido pode significar ruptura, ocasionando, assim, o flagelo sob forma de doença e, em alguns casos, até a morte. Ademais, isso levaria a crer que tais ocorrências de doenças ou sofrimentos físicos e mentais, são entendidas como uma espécie de descontentamento dos espíritos cultuados pelos filhos/as de santo ‘relapsos’. (Negrão, 1996).

No tocante à coletividade, a quebra das regras ou tarefas religiosas públicas e restritas, é vista como uma possível quebra de laços, privação do axé, força de trabalho e prestígio do grupo no âmbito do povo de santo em um sentido mais amplo. Desta forma, nos centros investigados, percebe-se que há interditos, tanto no âmbito individual, quanto no coletivo. Barros & Teixeira afirmam que os

“Problemas físicos, psíquicos e sociais são vistos, portanto, como decorrência destas infrações, podendo ser resolvidos pela mediação do pai ou mãe-de-santo que além de estipular as sanções de acordo com a gravidade do caso, prescrevem a realização de rituais de purificação e reintegração para aqueles que ameaçaram o equilíbrio individual e coletivo do grupo” (2000, p. 115).

Desse modo, ante o exposto acredita-se, com base nos autores e interpretações dos centros visitados, que há existência de sequelas no corpo do adepto das religiões afro-brasileiras, em particular, na Umbanda viçosense, por não cumprir com as obrigações ou tarefas religiosas exigidas e cobradas cotidianamente pelos espíritos. Como pode ser visto, a ‘doença’ na concepção umbandista é definida como um fator sobrenatural, cujos procedimentos terapêuticos devem sempre começar por meio de práticas que reassegurem o perfeito relacionamento e harmonia entre o mundo físico e espiritual dos Exus e Orixás, em constante intercâmbio nos filhos/as de santo. (Barros & Teixeira, 2000, pp.102-138). É importante mencionar que os autores citados acima elucidam a questão da inserção de indivíduos a partir de experiências em terreiros de Candomblé. Para eles, trata-se de um fenômeno complexo no sentido de envolver a adoção de uma nova mudança social significativa, uma nova postura ideológica e um novo padrão de significados da saúde dos adeptos.

No que diz respeito à linguagem corporal, Ortiz (1978) diz que cada espírito possui personalidade própria que equivale à individualidade espiritual nos rituais com linguagem corporal própria. Ainda conforme o autor, o universo umbandista integra o universo da mentalidade popular, onde suas manifestações incluem experiências sociais traumáticas, que

estabelecem orientações quanto ao tratamento dos seus reflexos que circunscrevem as condições existenciais dos seus filhos/as de santo. Desse modo, Bairrão (2004), ao sondar psicologicamente o imaginário coletivo das manifestações umbandistas, percebe uma transferência das limitações humanas aos espíritos, a fim de resolvê-las por meio das incorporações ou transe religioso. Este estudo remete ao fenômeno da possessão. Recorre-se a Rabelo (2009), que apresenta a possessão a partir de experiências vividas por muitos grupos que cultivam interações com espíritos e deuses. Nesse estudo, a autora relata algumas experiências de possessão em um terreiro de Candomblé na Bahia. Trata-se da história de Ritinha, 28 anos, negra, robusta, moradora da periferia de Salvador-BA, e oriunda de uma família do Candomblé. Ritinha, iniciada no Candomblé, ingressou na carreira de mãe-de-santo. Segundo Rabelo (2009), Ritinha é filha de Obaluaê, mas, foi com o caboclo boiadeiro que estabeleceu vínculos fortes. Iniciada no terreiro, Ritinha narra algumas experiências vividas com as suas entidades.

Percebe-se, então, que a mesma decidiu negligenciar as obrigações ao caboclo boiadeiro. Como consequência dessa desobediência, diz-se que ela foi possuída pelo espírito e conduzida ao mato, fazendo-a tirar a roupa e se cobrir com <<folhas de cansação ou urtiga>>. Chegando ao terreiro, experimentou ainda mais sofrimentos. O espírito surrou-a, lançando-a violentamente ao chão de um lado para o outro, fazendo-a bater a cabeça na parede. Ritinha não consegue manter-se em um emprego por mais de um ano; para Ritinha, essa é a vontade do santo, narra Rabelo (2009). Dentro desse contexto, a possessão continua sendo algo bastante problemático. Como se pode ver, o sofrimento no corpo dos filhos/as de santo é explícito nos rituais afro-brasileiros. Ainda conforme (Rabelo, 2009), a relação entre consulente e espíritos deve ser cumprida na íntegra, caso contrário, o filho de santo “pagará o preço” da negligência.

Observa-se ainda em Rabelo (2009), outra experiência também ocorrida durante o ano de 2008, a do jovem Curió, 24 anos, negro, também morador da periferia de Salvador-BA. Iniciado também em um terreiro, diz-se que seu santo “pegava-lhe” logo cedo de manhã, sacudindo-o fortemente, deixando-o com o tórax, abdômen e pescoço todos doloridos. Curió chorava desesperadamente, atônito e sem conseguir dormir por semanas. Conforme o relato fornecido por Curió, “Ogum deu passagem para Exu, aí as coisas pioraram”. Rabelo (2009) descreve que o jovem tinha sua situação agravada. Levado à presença do terreiro de Exus - congá -, através de sua mãe-de-santo, a qual falou aos Exus de forma rígida, dizendo-lhes que

esperassem, pois iriam receber o que lhes era devido, mas que deixasse o rapaz sossegado. De acordo com Rabelo (2009), Curió teve sua rotina de vida transtornada por doenças e caminhos fechados. Mediante o exposto, Ritinha e Curió são, em vários aspectos, típicas imagens de terreiros espalhados pelo Brasil afora, em que se revelam através da aflição e cura, atreladas ao estabelecimento de relações entre os adeptos e as suas divindades. Os casos muito bem descritos por Rabelo corroboram e servem como fulcro metodológico a esta pesquisa. Ademais, isso levaria a crer, com base em autores como Carvalho (1998) e Montero (1985), que casos como esses apresentados acima, não se restringem apenas aos rituais do Candomblé, mas à tradição mística afro-brasileira. E, ainda, as religiões afro-brasileiras, são religiões mágicas que pressupõem o uso de forças sobrenaturais para a intervenção no mundo material.

Ante o exposto, e com base nas entrevistas realizadas, destaca-se que o estado desequilibrado de saúde é visto como um sinal de uma causa sobrenatural. Sobre esse aspecto, basta observar as falas dos depoentes aqui apresentadas, para logo perceber que os ‘males’ psicofísico, social e espiritual são interpretados e diagnosticados como manifestação ou “marca” dos espíritos. No desenvolvimento da pesquisa, tornou-se possível observar que a *memória umbandista viçosense* acredita piamente que o estado mórbido da saúde e o mal-estar só serão restabelecidos após o cumprimento das obrigações rituais, as quais, segundo ela, formalizam e, congruentemente, equilibram a relação entre os filhos/as de santo e os espíritos cultuados. Tal observação está calcada, basicamente, nos textos de Amaral (2002), Ortiz (1978), Barros & Teixeira (2000) e Birman (2005). Amaral, ao analisar o modo de crer e de viver no Candomblé, como o próprio título do seu livro sugere, identifica que os valores básicos do contexto de vida dos filhos/as de santo, estão inextricavelmente associados ou referem-se ao próprio corpo do adepto e à totalidade de sua expressão ritualística (Amaral, 2002 pp.64-65).

De acordo com Amaral, todo o corpo é de suma importância no universo religioso afro-brasileiro, bem como peça importante como representante do universo simbólico religioso dessas religiões de matizes africanas (p. 71). Atente-se ainda, para o corpo, mente e a coletividade formando assim uma “totalidade” conforme explicita a referida autora. Percebe-se, ainda, em Amaral, que jamais o Orixá perde contato com o corpo do filho de santo, uma vez que o corpo, além de ser regido constitui suporte indispensável para a incorporação e atuação dos Orixás. Tal pressuposição remete a Barros & Teixeira (2000. pp.

102-138) os quais apontam para o corpo como sendo local de instalação dos Orixás, que enumeram e desenvolvem ação ou “marcas” de um dos Orixás no corpo do filho de santo que tenha negligenciado suas obrigações religiosas e sociais, conforme se verá mais adiante.

Segundo Barros & Teixeira,

“crenças e sentimentos básicos na vida social dos terreiros estão associados e são remetidos ao corpo humano, constituindo-se um conjunto de representações que ultrapassam as características biológicas inerentes ao ser humano. Esta valorização ainda pode ser explicada por ser o corpo humano o veículo da comunicação com os deuses, forças da natureza, que através da possessão ritual, incorporam em seus ‘cavalos’ ou médiuns”. (Barros & Teixeira, In Moura, 2000. p. 108).

Desse modo, compreende-se que o corpo nas religiões afro-brasileiras, recebe uma importância singular, pois, é no corpo e por meio do corpo, que os espíritos se manifestam. Para esses autores, cada membro do corpo recebe uma função e, por sua vez, um significado ímpar nos rituais umbandistas. Sob esse aspecto, passa-se a entender que a Umbanda valoriza e privilegia o rito, pois, se acredita na invocação das forças sobrenaturais para intervirem no mundo material, e essas forças sobrenaturais convergem para o corpo dos filhos/as de santo, possíveis recipientes desses ‘sofrimentos’, ‘marcas’ e ‘cobranças’ dessas forças espirituais.

5.6. ‘Sofrimentos’, ‘marcas’ e ‘cobranças’.

Em conversa¹⁰⁵ com o espírito de Zé Pelintra, julgado incorporado pela tradição umbandista, pôde-se constatar aleatoriamente esta entrevista assistemática que segue-se, abaixo:

Pergunta-se: Onde o senhor mora? *“Eu moro nas <<encruza>>, no inferno, na casa da pesti, eu num tenho morada não”*. **Onde fica o inferno?** *“Fica há mais de duzentos mil metros de chão adentro, descendo lá em baixo, você quer ir lá mais eu?”*. **O que acontece com um filho de santo que não cumpre com as obrigações a seu Zé Pelintra?** *“Eu mato até ele, outra coisa eu num posso fazer”*. **Como o senhor o mata?** *“Num só mata de faca e revolver não; mata é de macumba tumbém, tai entendendo?”* **O que é matar de macumba?** *“Se eu*

¹⁰⁵ A entrevista ocorreu na cerimônia de Zé Pelintra e Exus, em 19 de janeiro de 2010, domingo, por volta das 15h, no Centro Espírita Palácio de Ogum. Foi registrada em equipamentos digitais de áudio e vídeo.

pegar seu nome e colocar na cabeça de um defunto ou no coração de bode ou de um boi e enterrar dentro de um cemitério por sete dia, você acha que acontece o que? Num se brinca comigo não”. Neste momento, Zé Pelintra começa a cantar alegremente: *“Se tu quês aprender venha aqui pra eu te ensinar, se quiser aprender venha aqui pra te ensinar”*.

Pergunta-se: seu Zé Pelintra, o Sr. só mata de macumba ou pode matar de outro jeito?

A cantoria prossegue: *“Eu mato na ponta da faca, eu mato na ponta da faca, eu quero vê morrê furado, eu quero vê morrê furado; eu boto debaixo dum carro, eu boto debaixo dum carro, eu quero vê atropelado, eu quero vê atropelado; eu boto nêgu na linha do trem, eu boto nêgu na linha do trem, eu quero vê morrê cortado, eu quero vê morrê cortado; e quando chego em um engenho, e quando chego em um engenho, eu chupo cana e bebo caldo, eu chupo cana e bebo caldo; eu só respeito senhô de engenho, eu só respeito senhô de engenho, e meto o pau nos empregado, e meto o pau nos empregado; aqui chegou José Pilintra, aqui chegou José Pilintra, que nunca fez mal a ninguém, que nunca fez mal a ninguém”* - muitas gargalhadas.

Com base no diálogo acima, torna-se possível interagir com os teóricos a seguir que estudam o assunto e assim compreender as representações construídas pelos filhos/as de santos concernentes às ‘marcas’ deixadas por esses espíritos cultuados. Evidentemente, o caráter apoteótico desta pesquisa é especificamente fenomenológico ou, como propõe Eliade (1957/2008, pp.15-22.), irreduzível. Para ele, torna-se possível estudar o fenômeno religioso sem descartar outros condicionamentos julgados indispensáveis na análise do dado religioso. Ressalta-se, com base no viés fenomenológico da religião em Eliade (1957/2008, pp.99-115) que o foco desta pesquisa está em observar o caráter sagrado da Umbanda viçosense, sem desconsiderar outros olhares. Acredita-se, no entanto, ser tarefa imprescindível desta pesquisa, apresentar alguns contrapontos, sem perder de vista, obviamente, a experiência do sagrado, isto é, suas manifestações. Incorporando-se à discussão psicopatológica, à polaridade ‘doenças materiais’ e ‘doenças espirituais’, ancora-se nos autores, Dalgallarrondo (2008), Amatuzzi (2003; 2008) e Montero (1985). A dicotomia material/espiritual, parte da premissa de refutar a hipótese proposta. Com base nos referidos autores e nos dados orais colhidos em campo, propõe-se compreender a natureza das representações construídas pelos filhos/as de santo umbandistas, ao afirmarem categoricamente que o não cumprimento das tarefas religiosas ou obrigações aos espíritos acarreta em sofrimento psicofísico, espiritual e social. De acordo com a noção dos depoentes, os espíritos não hesitam em cobrar. Com base nos

relatos colhidos, os espíritos agem com vilipêndio para com seus filhos/as de santo ou ‘cavalos’ relapsos, acarretando, desse modo, a noção religiosa de desordem ou coro.

A noção do ‘coro dos espíritos’ nos filhos/as de santo remete ao conteúdo de Montero (1985, p.123), no qual a autora, ao referir-se à noção de “doença espiritual” apresentada pelos filhos/as de santo umbandistas, escreve que a noção dos filhos/as de santo é de que surge das forças sobrenaturais, superando a ordem do puramente fisiológico, cujas intenções espirituais cabem ao Pais ou Mães de santo investigar. Evidentemente, a pesquisa de Montero acerca da reinterpretação religiosa da doença, a partir da ótica umbandista, ajuda a compreender que o estado de morbidez no âmbito da religiosidade, pregado pela *memória umbandista viçosense* atribui-se à inferência da displicência dos filhos/as de santo. O vilipêndio espiritual, segundo eles, manifesta-se não só no corpo físico, mas também no corpo social e no corpo espiritual ou astral.

Uma vez postulada a noção dos filhos/as de santo acerca dos ‘sofrimentos’ causados pelos espíritos, tem-se dessa maneira, o discurso religioso como substituto da noção geral de doença na esfera da medicina oficial. Nesse sentido, a prática mágico-religiosa reinterpreta-a, operacionaliza-a, transformando-a e apresentando-a como realidade desordenada, caótica e bastante delicada aos filhos/as de santo, principalmente aos transgressores das regras do jogo ritual. Partindo de Montero (1985, pp.131- 132) e da *memória umbandista viçosense* conclui-se que negligenciar os deveres religiosos, recusar as obrigações solicitadas, desvirtuar as leis da Umbanda e blasfemar do poder dos espíritos provoca circunstâncias nefastas, uma gama de sofrimentos físicos e espirituais, os quais deixam os filhos/as de santo moralmente debilitados, expostos e vulneráveis às influências deletérias. Conforme aponta Negrão (1996, p. 292), os Orixás protegem, mas, em contrapartida, esperam dos seus ‘cavalos’, a “obediência correta e precisa”.

Afirma, ainda, Negrão, que a desobediência tende a ser severamente punida, ou seja, os filhos/as de santo desobedientes tendem a ser ‘surrados’ pelos espíritos no momento da incorporação, ou melhor, levam ‘coro’. A interpretação dos filhos/as de santo deixa transparecer explicitamente que o não cumprimento das obrigações aos espíritos, torna-os vítimas de forças nefastas ou, como julgam, invisíveis, exteriores a este mundo, incapazes de controlar. Segundo Montero (1985, p. 137), “É sobre o corpo do indivíduo que se realiza este embate transcendente”. Constata-se nas sensações descritas dos entrevistados que as punições dos espíritos concebidas como “cobrança no ‘cavalo’ de santo”, tornam-se a possibilidade de

abertura de um canal de comunicação com os seres “invisíveis”, permanente e duradouro. Ancorado deste canal de comunicação entre espíritos e filhos/as de santo ou a linguagem construída em torno desse processo relacional, passa-se a entender que este fator comunicação ou linguagem religiosa presente nesta relação, torna-se facilmente manipulável. (Amatuzzi, 2003). Para este autor, a linguagem religiosa é eminentemente simbólica, cuja proeza está em, não só falar do mistério, mas, falar ao mistério e, principalmente, ouvi-lo. De qualquer forma, de acordo com Amatuzzi, os indivíduos acabam tornando-se vítimas da religião, esta abatendo-se opressivamente sobre as pessoas. Amatuzzi (2003) escreve que esta linguagem tanto pode ser manipulável pelos indivíduos, como mecanismo de defesa psicológico, quanto pela sociedade, como fator de subordinação e outros interesses; trata-se de uma linguagem meramente simbólica. O autor citado acima considera o discurso fenomenológico indispensável para se compreender a experiência religiosa, pois, segundo ele, tal discurso reconstrói significados, diferentemente do discurso objetivo, que visa reconstruir fatos.

Retomando o prisma dos ‘sofrimentos’, ‘marcas’, ‘cobranças’, ‘punições’ e feitos ‘maléficos’ dos espíritos nos seus filhos/as de santo, conforme apontam as entrevistas, conclui-se, a partir desta pesquisa, que a configuração individual do corpo, que o estado mórbido, personificado no corpo, projeta-se para fora, isto é, o mal vem dos espíritos, das forças invisíveis (Montero, 1985, p. 160). Neste caso, a Umbanda, na ótica de Magnani (2002), “oferece um conjunto de certezas que constituem pontos de referência diante da imprevisibilidade da vida cotidiana. Se nem sempre evita o sofrimento, torna-o inteligível, dá-lhe um significado”. Para Magnani, faz-se necessário considerar a cosmologia da Umbanda, bem como seu ritual, sua prática e seus agentes para, assim, compreender a relação entre a esfera do sobrenatural e o mundo dos humanos, através da incorporação das entidades espirituais no grupo e no corpo dos filhos/as de santo. De notar, segundo Magnani (2002), que os casos maléficos advindos sobre o umbandista pode ser um resultado da não aceitação de sua mediunidade, isto é, descaso espiritual. Magnani ainda afirma que, para se compreender as causas de sofrimentos ou doenças na Umbanda, deve-se levar em consideração quatro categorias fundamentais, as quais são: as doenças cármicas; sintomas de mediunidade; encantamentos encomendados por desafetos e causas de encosto.

Segundo Magnani, as doenças cármicas estão associadas às faltas não expiadas dos espíritos; aqui, o corpo como mero invólucro, constitui-se recipiente de toda sorte de doenças. No que concerne aos sintomas de mediunidade, o autor escreve que,

“Em alguns casos as perturbações, tanto físicas como mentais - fraqueza, desmaios, dores de cabeça, visões, convulsões - são consideradas não doenças propriamente ditas, mas sintomas de mediunidade. A pessoa que possui essa capacidade e não sabe, ou se sabe e não quer aceitá-la pode sofrer uma série de distúrbios interpretados como resistência a dar passagem à entidade espiritual que a escolheu como instrumento para sua missão na terra” (Magnani, 2002).

A despeito dos encantamentos encomendados abordados pelo autor, verifica-se que as influências negativas na vida familiar, afetiva, profissional e pessoal agem em forma de feitiço demandados por outras pessoas ou rivais espirituais. Já as causas de encosto, o autor frisa que sua origem pode estar nos

“espíritos ainda sem luz, os quiumbas, que vagam sem destino e podem apossar-se das pessoas (nas quais encostam). Quando isto acontece, essas pessoas ficam perturbadas, com dores de cabeça, desmaios, compulsão ao suicídio, têm convulsões e até mesmo distúrbios físicos. Se o encosto chega a dominá-las completamente, trata-se de uma obsessão: ele toma o lugar do espírito da pessoa o que pode acarretar perturbações mais sérias e até levar à morte” (Magnani, 2002).

Lendo Magnani (2002), compreende-se que a Umbanda oferece um princípio integrador, pois, corpo e mente na ótica umbandista constituem uma unidade. Logo, verifica-se, de acordo com a tradição umbandista, que a doença mental surge sempre no discurso sobre doença de forma geral. Com base no teor abordado acima, entende-se que as doenças cármicas, sintomas de mediunidade, encantamentos encomendados por desafetos e causas de encosto resultam em perturbações físicas e mentais. Dessa maneira, o discurso sobre a doença, perturbações ou sofrimentos físicos e mentais sempre será atribuído ao plano espiritual, considerado irradiação fluídica maléfica.

Retomando o fulcro das perturbações espirituais, Magnani (2002), a partir do discurso umbandista, infere que essas perturbações sempre são interpretadas como interferências espirituais e inexplicáveis à medicina comum. Para os umbandistas, os espíritos obsessores, causadores das perturbações, só serão retirados no interior do terreiro. Sob esse aspecto, deduz-se que as sensações mórbidas, definidas usualmente pela medicina como doença, além de solapadas são transformadas, através do discurso religioso, em indicadores de outra ordem, neste caso, de ordem “espiritual”. Montero, partindo da cosmovisão umbandista, escreve que quanto mais íntima for a relação entre os filhos/as de santo e as entidades, mais eles estarão protegidos, maior será sua prosperidade, melhor saúde, melhor sorte, melhor amor, melhor

força espiritual e vital. Assim, de acordo com a autora, a qualidade do filho de santo depende da sua proximidade com esses seres divinos, forças espirituais, as quais devem ser permanentemente alimentadas. Importa ressaltar que há um entrelaçamento dos planos individual, espiritual e social. “Ora, tendo em vista que os três planos – individual, social e espiritual – constituem um todo orgânico em que seus elementos se encontram estreitamente associados, qualquer alteração numa esfera se reflete imediatamente nas outras duas” (Montero, 1985, p. 170).

A autora descreve em nota de rodapé explicativa na página 164 do seu livro, reafirmando na página 170, que o leitor não deve confundir eguns - espíritos maléficos - com as entidades ou guias, por exemplo, Exus e Pombagiras, pois, estes, têm suas prescrições rituais nos terreiros consideradas sempre benéficas; enquanto aqueles, maus fluidos ou obsessores. Evidentemente que os eguns existem, Prandi (2005) e Bastide (1973; 2001) descrevem isso muito bem, mas, a nota explicativa da referida autora, se comparada com as 48 entrevistas realizadas no âmbito desta pesquisa, além das falas das entidades ou guias, julgados incorporados, gera certa ambivalência. Para esta pesquisa, tal postura gera certa oscilação e, conseqüentemente, contrastes, uma vez que, com base em dados orais colhidos em campo, tanto os eguns, quanto os chamados guias ou entidades, julgados benéficos pela cosmovisão umbandista, também podem conferir “punições” ou “cobranças” nos seus ‘cavalos’. Como explicar a fala da entidade Xangô, julgada incorporada: “*Se não dé o que a gente precisa, ele vai se dá muito maus*”, em um dos rituais analisados? Nota-se que Xangô é considerado um Orixá ou santo benéfico pelos umbandistas viçosenses. Eis a heterogeneidade da cosmovisão umbandista Brasil afora, bem como a diversidade de interpretações de quem a busca compreendê-la.

Busca-se ainda fundamentação em Jaspard (2004), o qual desenvolveu uma pesquisa durante uma década, relativa à experiência do sofrimento, aos aspectos psicológicos e às significações religiosas que as pessoas associam na posição da fé religiosa. O referido autor escreve que a responsabilidade pelo sofrimento é nitidamente mais atribuída a fontes impessoais que as pessoas encontram à sua volta, neste caso, aos espíritos. Jaspard diz que “No campo religioso, a queixa do sofrimento se revela realmente polifônica e as vozes podem ser muito discordantes. O sofrimento pode suscitar a dúvida, como pode alimentar a confiança” (2004). Para ele, a experiência do sofrimento tem, por efeito, aproximar o religioso

com o sobrenatural e reforçar sua relação pessoal e sua fé e tanto pode fazer progredir na fé, quanto renunciar a ela.

Dessa forma, é importante retomar as propostas eliadeana e merleau-pontyana, as quais afirmam que as experiências religiosas não podem ser reduzidas a formas de conduta a-religiosas; neste caso, à psicologia. Para (Eliade, 1957/2008), todo fato religioso constitui-se uma vivência específica singular, proporcionada pelo encontro do *homo religiosus* com o sagrado. A lógica está na observação do fenômeno <<hierofânico>> e <<epifânico>> do sagrado que transcende este mundo material, visível e limitado. Quanto às hierofanias do sagrado, termo utilizado por Eliade (1957/2008) para indicar as manifestações do sagrado, vale a pena pôr novamente à frente, Michel Meslin. Segundo ele,

“essas manifestações constituem de fato verdadeiras estruturas nas quais o homem *toma consciência de um sagrado que ele descobre*; imagens em que surgem qualidades de solidez, mobilidade, desenvolvimento, energia, iluminação, que o homem encontra na ideia que ele tem de sagrado. Por um processo bem lógico, o homem espera, pois, dessas coisas sagradas que manifestam a seus olhos o divino, que elas exerçam uma influência sobre sua própria vida e que elas aí introduzam a ordem, a consciência, a coesão *daquilo que ele julga ser real*. Sem dúvida, é evidente que esse sagrado que se manifesta *só existe numa vida de homem*” (Meslin, 1988/1992, p. 81. Os grifos são do autor da pesquisa).

Desse modo, deduz-se que este fenômeno hierofânico (Eliade, 1957/2008) ou as manifestações do sagrado (Meslin, 1988/1992), são, com base neste último, constituintes da tomada de consciência do homem na medida em que tanto as estruturas quanto as imagens religiosas representam e constroem o lugar e meio dessas experiências mediadas pelo divino no humano. Partindo de Meslin, crê-se que essa experiência é estritamente humana, isto é, “sempre da mesma natureza que as outras realidades do mundo” (1988/1992 pp.81-82). Trata-se, portanto, de um fenômeno móvel, linguístico, sociológico, simbólico, ritualístico, sujeito histórico e nada de absoluto, é o que aponta Meslin. Uma das Mães de santo entrevistadas relata um fato existente em seu terreiro: uma filha de santo e sua relação com o Exu Boiadeiro. De acordo com o relato da Mãe de santo, sua filha de santo tem umas obrigações atrasadas para com o Exu Boiadeiro, pois, a mesma tem demorado a cumprir com as exigências do seu Exu. O motivo da cobrança é a demora na realização das tarefas; como consequência desse atraso, fala a Mãe de santo, ela tem sido maltratada, só não está sendo mais vítima desses maltratos por conta de algumas obrigações que já foram “cortadas” no

terreiro. Comenta a Mãe de santo que o Exu Boiadeiro pode fazer coisa pior com ela, caso ela não cumpra com os seus deveres como filha de umbanda.

Neste contexto, fica claro que nas religiões afro-brasileiras, conforme abordam diversos autores, representantes e filhos/as de santos dos terreiros investigados, destacando-se a Umbanda, são marcantes a presença de ‘sofrimentos físicos e mentais’ de seus adeptos, associados à negligência de suas tarefas religiosas, conforme abordado na introdução do presente capítulo.

5.7. Discursos¹⁰⁶ dos filhos/as de santo.

Faz-se necessário aludir que o escopo desta pesquisa está longe de qualquer atitude iconoclasta; daí então, passa-se a apresentar, parcialmente, abaixo, as transcrições de algumas das falas proferidas pelos filhos/as de santo dos oito terreiros analisados. As histórias que se passa a narrar, conforme exemplo acima, são aquelas enfatizadas pelos próprios terreiros, através das entrevistas, depoimentos e observações. Por meio dessas histórias, são expostas as diversas visões dadas sobre a relação entre filhos/as de santo e espíritos. A história de Lopes¹⁰⁷, abaixo, constitui um dos relatos colhidos em campo.

Lopes comenta que já sofreu muito com o Exu Ventania por conta de uma obrigação não cumprida, chegando a pôr corda no pescoço, a fim de se suicidar, sentindo fortes dores de cabeça, pesadelos constantes, desesperos cotidianos, vontade de matar-se, de correr sem rumo pelos arredores da cidade. Segundo ele, as obrigações estão sendo cumpridas aos poucos; por conta disso, as coisas têm melhorado a cada dia, mediante o cumprimento das obrigações a Exu Ventania. Este filho de santo tem quase dois anos que frequenta o Centro afro-brasileiro São Jorge. Lopes já participou do terreiro da sua avó - em memória -, no qual ela era Mãe de santo. Ele, por um curto período, se afastou das práticas umbandistas, mas, atualmente tem participado regularmente, alegando ter um chamado desde criança, tendo como Exu protetor, o Ventania. “*Se eu num me ajeitar logo, Exu tira minha vida*”, conclui Lopes.

¹⁰⁶ Muitas expressões aqui contidas são tipicamente regionais e, em alguns casos, locais. Por isso, as falas foram reproduzidas em sua íntegra, considerando as expressões dos enunciados de todos os interlocutores.

¹⁰⁷ Pseudônimo. Sua identidade será preservada.

5.8. ‘Punições’ dos espíritos.

Os autores: AmatuZZi (2003), Koenig (2007) e Jaspard (2004) constatarem que as atribuições a fontes impessoais mais que pessoais, bem como situações, talvez, de alto estresse psicológico, casualidade ou características novas através dos símbolos religiosos, representam muito bem a linguagem religiosa legitimada e adotada pela religião. Há, desse modo, uma naturalização, aceitação e valorização desses iminentes ataques espirituais revividos na conduta diária dos umbandistas viçosenses. A ênfase nos casos ocorridos narrados por eles parece servir como fulcro de uma relação de interdependência entre espíritos e filhos/as de santos. Diante das evidências expostas, é possível partir da premissa de que os ‘sofrimentos’ advindos desses espíritos legitimam suas ações e influências no mundo material, bem como na vida religiosa do cosmo religioso umbandista. Ou seja, “No cerne da religiosidade brasileira atual estariam, portanto, a aflição, o sofrimento, a consequente demanda por respostas e as distintas formas de respostas que essas religiosidades articulam” (Dalgalarrrondo, 2008, p. 253).

Em uma cerimônia a Oxum, registra-se o seguinte: um cabrito grande foi oferecido à mamãe Oxum, o terreiro está em festa. Vários espíritos são incorporados, mesmo sendo uma festa, chamada por eles, de festa de santo, havia vários espíritos, julgados de esquerda como Seu Zé da Pinga, Exu Bagaceira e Zé Pelintra; tais espíritos ocuparam o cenário por vários minutos. Uma louvação era entoada pelo grupo: *“Seu Zé da Pinga, traz a paz, traz a alegria quem quiser falar com ele, seu congá é na Bahia (...). Ô mineiro ê, êêê.... Ô mineiro ah, ah, macumba boa só seu Zé que sabe dá, macumba boa só seu Zé que sabe dá”*. Todos se reúnem diante do corpo do cabrito que é cuidadosamente cortado e a carne, separada. Constantemente os espíritos incorporados pediam cachaça e cigarro e comiam pedaços de fígado do cabrito e festejavam esbanjando alegria, realização e vitalidade espiritual.

Em certo momento, foi possível registrar uma consulta atenta de três filhas de santo com o Exu Bagaceira, cuja conversa durou cerca de dez minutos. Eis a transcrição da conversa: *“Ela era mais, porque agora ela se encontra lá em baixo, se encontra uma peregrina, miserave, só num pede irmola pro cause deu; eu disse pra ela, ela tem corrente pra dá, vender e emprestar mais do que muita gente que dança no terreiro de vocês não tem, tão entendendo? Faça pro donde acompanhar os toques, por direito era pra você tá acompanhando há muito tempo isso aqui viu? Acompanhi suas irmã de Umbanda viu? Cadê*

você, heim? Rapaz, cuidado. Um fí de Umbanda verdadeiro é aquele que quando o pai diz vá pruma forca e ele vai, abedecendo ele, tai entendendo? Preste atenção direitim, fia de Umbanda é assim viu?”. Neste momento a filha de santo diz pra ele: “Me ajude naquele negócio que quando eu a receber vou dá tudo certim pro senhor viu? O senhor sabe o que é que eu to falando, vou dá cachaça, cigarro e aquele dinheiro que o senhor me pediu, é quanto mermo?”.

Responde o Exu Bagaceira: *“ é quatocentus centavus e mais cento e sessenta e cinco centavus, entendeu?”.* Uma das filhas de santo responde-lhe: *“Tá certu, dá quinhentos e sessenta e cinco real pro senhô, já dei cento e cinquenta, aí quando eu arreceber eu dou tudo mermo, me ajude pra eu a resolver aquele negócio, o senhô já sabe o que é”.* Exu Bagaceira responde-lhes: *“A coisa num vai ser tão rápida, tenha paciência que vai dá certu, viu? Dê os passos direitim viu? Vai dá tudo certu viu? A filha de santo diz: “ Vou dá a cada cá um bicho viu? Já falei pra cumpade Zé da Pinga, já disse a ele, vão ganhar cada cá um bicho, cigarro e cachaça, viu seu Exu? Exu Bagaceira responde-lhes: “Faça pro donde ajudar porque é uma fía de Deus, eu tou aqui pra ajudar as fias de Deus, faça as coisa certa, tai compreendendo? Agora quando ganhar num esqueça deu não, viu? Lembre deu e venha, porque o meu ‘cavalo’ se encontra no fundo do poço como ele nunca teve, mais ele vai sair dessa, vai sair e aí vocês vão vê a baleia cortar e vai vê as coisa fazer e sair direitim, viu? Tá certu, pode deixar que nós faz.”*

Após o ‘aconselhamento espiritual’ as filhas de santo, ainda emocionadas e atônitas, conversavam em segredo acerca das palavras do Exu Bagaceira e dispostas a cumprirem à risca as tarefas religiosas solicitadas. Aqui, percebe-se o elemento da fé, indispensável em toda experiência religiosa, pois, conforme ficou registrado, as filhas de santo em nenhum momento hesitaram na fé, pelo contrário, *“Me ajude naquele negócio que quando eu arreceber vou dá tudo certim pro senhor, viu? Tá certu, pode deixar que nós faz.”* Tudo isso remonta ao que Meslin já apontava em sua obra: *“O núcleo de toda experiência religiosa é realmente a fé. Onde está a fé, aí está a religião, e somente isso conta”* (Meslin, 1988/1992, p. 100).

Compreende-se, com base em Filoramo (1999, pp. 22-58) e Camurça (2008, p. 57), que o método fenomenológico busca fundamentar o conhecimento, a fim de validar as Ciências Humanas, neste caso, a Ciência das Religiões, fulcro desta pesquisa. Partindo de diversos autores e dezenas de depoentes, tornou-se possível apresentar o fenômeno do transe e

seus efeitos no corpo de seus adeptos, bem como testemunhos dos filhos/as de santo em suas intimidades religiosas com as forças espirituais reguladoras de suas vidas. Tanto os filhos/as de santo, quanto suas lideranças e espíritos julgados incorporados pela tradição retrataram os efeitos causados por esses espíritos na vida do ‘cavalo’ relapso. Desse modo, a pesquisa caminha para suas considerações finais com o intuito de reconhecer a amplitude idiossincrática da *memória umbandista viçosense*.

CONCLUSÃO

"O mundo é aquilo que nós percebemos. O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável."

(Merleau-Ponty, 1945/1999, p. 240)

Entende-se que investigar as relações entre filhos/as de santo e espíritos neste cosmo religioso umbandista viçosense proporcionou uma avaliação das regras e valores que parece reafirmar a presença do sobrenatural, das forças espirituais, ou melhor, do sagrado nos filhos/as de santo em seu cotidiano (Eliade, 1957/2008). É importante elucidar que a inserção em grupo de Umbanda gera compromissos, tanto no âmbito individual, quanto no social. Existem tarefas religiosas descritas pelos grupos que precisam, de maneira individual, ser cumpridas à risca. Essas tarefas são dedicadas aos espíritos e às comunidades ou famílias de santo locais. Com efeito, as relações entre filhos/as de santo e espíritos se revestem de sentido a partir da rede social e religiosa que as compartilham. Desse modo, nesta perspectiva, procurou-se o imbricamento dos aspectos relacionais como constituinte da realidade pessoal e coletiva do processo religioso entre filhos/as de santo e espíritos no universo misterioso e ímpar da Umbanda em questão.

Para isso, o presente projeto veio desvincular todo pensamento de ver a Umbanda como uma religião dos demônios, inimiga do Cristianismo e responsável pelo sofrimento, desgraça e perdição humana. A dicotomia ‘sofrimentos’/felicidade pretende instaurar, em primeiro momento, a complementaridade e, por sua vez, a legitimidade da interferência do elemento mágico na esfera social e patogênica do indivíduo. O cosmo religioso da *memória umbandista viçosense* proporcionou a esta pesquisa vivenciar as relações existentes entre o sagrado e seres humanos, mediadas pela realidade cotidiana desses terreiros; realidade construída a partir das relações cosmológicas, construídas a partir de experiências entre filhos/as de santo e espíritos do panteão umbandista. Neste contexto, as narrações dos filhos/as de santo constituíram-se o elo direcionador dessas experiências, o padrão que liga valores, crenças e práticas a partir dessa religiosidade afro-brasileira. Observou-se que este imbricamento existe, e que os espíritos cultuados influenciam diretamente em todas as esferas da vida dos adeptos. Especificamente, no que diz respeito às relações existentes, observou-se, apoiando-se inteiramente no discurso dos depoentes, que esses espíritos parecem deixar características físicas, mentais e espirituais marcantes para os filhos/as de santo relapsos, conforme apresentados nos resultados.

Mediante o exposto, pode-se pressupor que existe uma relação de troca estabelecida entre filhos/as de santo e esses espíritos, uma vez que, de acordo com o discurso dos depoentes, conforme abordado no decorrer desta pesquisa, os espíritos ou “guias das suas cabeças” considerarão e tratarão seus problemas a depender dos cumprimentos das obrigações

religiosas exigidas. Se de fato, conforme exposto, os espíritos consideram e, conseqüentemente, tratam dos problemas de seus ‘cavalos’, logo a tendência é de investir seriamente em uma relação de maior proximidade e temor - basta observar os Quadros dos discursos dos filhos/as de santo aqui apresentados - aos seus “guias ou santos de cabeça ou de frente” e espíritos. Na *memória umbandista viçosense*, torna-se perceptível a convergência dos discursos dos depoentes dessa relação de proximidade e temor, resultando, assim, em significativo respeito, fidelidade e dedicação religiosa exclusiva.

Como pôde ser visto, as relações entre filhos/as de santo e espíritos, no universo mágico da Umbanda viçosense, transcendem seus cotidianos e rituais mágicos. Trata-se de uma interligação constante, muito além de qualquer força institucionalizante ou federativa; do plano psicológico ao existencial e sobre-humano. Parafraseando Verger (1998/2000, p. 212), os filhos/as de santo tornam-se intimamente parte dos espíritos. Ou, como escreve Prandi (2001, p. 586), trata-se de um encontro de dois mundos, matizado pelo relacionamento cotidiano. Tornou-se possível arguir que a crença na ação direta dos espíritos na vida dos depoentes implica esperança e confiança, mas, em contrapartida, temor e obediência redobrada às obrigações religiosas, a fim de obterem os favores dos espíritos. A troca mágica não se trata de simples erros ritualísticos, mas se constitui em ofensa aos espíritos ou guias. Lendo Negrão (1996, pp.367-372), tornou-se possível perceber que cada terreiro de Umbanda é um micro-universo em inteira dependência, da formação e interesses de seus representantes, consulentes e clientela religiosa. Acredita-se que os terreiros pesquisados preocupam-se mais com as obrigações ou despachos e com as demandas - males enviados por pessoas que realizam trabalhos maléficos para outras -, a fim de obedecerem às admoestações espirituais e consolidação do seu panteão.

O presente trabalho partiu da premissa de que o ambiente cultural e socioeconômico em que se constituiu este objeto de pesquisa influencia estes terreiros voltados unicamente para a dimensão invisível ou patamar sobrenatural da religião. Este projeto destacou o caráter relacional entre os filhos/as de santo e os espíritos no cosmo religioso umbandista ou sua indissociabilidade, o qual foi mostrado, verificado nos gestos, discursos e ações inerentes à religiosidade praticada. Frisa-se, caráter válido, sobretudo, para exteriorizar esta relação latente e explícita ao mesmo tempo. É justamente a ambiguidade desta relação, muito bem representada nos discursos dos depoentes que define o sentido análogo: a *memória umbandista viçosense* emerge da palavra, não se restringindo a ela, mas, irrompendo através

dela e projetando-se no mistério expresso nos elementos mágicos e míticos desse cosmo multifacetado, irradiante e singular. Verdadeiro “mundo de percepções”. Merleau-Ponty (1945/1999, p. 240) escreve que “O mundo é aquilo que nós percebemos. O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável”. Talvez, seja por esse motivo que se tem a impressão de que a Umbanda é lúdica e de uma beleza estética fascinante e transcendental, a qual proporciona intimidade verossímil com as forças espirituais.

Parafraseando Dalgalarondo, estritamente, acredita-se que a Umbanda “parece servir para muitas coisas, mas o essencial é que ela serve para dar sentido e articular respostas para o sofrimento. Isso, em particular, é certamente mais evidente em quem mais sofre” (Dalgalarondo, 2008, p. 253). Assim, passa-se a compreender que: **reverência, temor, devoção, respeito, esperança, fidelidade, dedicação e obediência** às entidades cultuadas nos terreiros, configuram esta dinâmica das relações com os espíritos, à medida que as obrigações ou tarefas religiosas circunscrevem esta dinâmica adentrando-se no cotidiano desses sujeitos que mais sofrem. É oportuno elucidar que o contexto do panteão umbandista viçosense é formado por uma teia de relações, onde o humano e o sobrenatural se harmonizam, e cujo elo resulta no sentido do culto e práticas religiosas reguladoras do cotidiano desses filhos/as de santo em seus processos análogos com esses espíritos cultuados, não apenas nos terreiros, mas, na realidade vivencial de todos.

Considera-se que a presente pesquisa poderá contribuir para o campo da História, da Teologia, da Antropologia, da Sociologia e da Psicologia da Religião, no sentido de fornecer outros caminhos para ampliar o conhecimento desse fenômeno religioso em relação ao seu panteão e seres mortais, bem como identificar nesse segmento religioso ainda marginalizado, sua importância na construção social, cultural e religiosa no Estado de Alagoas, sobretudo, de Viçosa. Diante das abordagens suscitadas, tornou-se possível expor as particularidades e singularidades desses terreiros, representadas nos discursos dos seus representantes e consulentes devotos. A presente pesquisa, apoiada no que foi visto ao longo deste trabalho, ousa concluir que os olhares aqui expostos e pincelados, revelam, sobremaneira, as inúmeras arguições e reconhecimento das delimitações deste labor científico, implicando reiterações e perplexidades desta modalidade religiosa ilimitada presente em Viçosa/Alagoas.

BIBLIOGRAFIA¹⁰⁸

¹⁰⁸ Conforme abordado no início deste trabalho, as referências estão em conformidade com o Despacho Reitoral nº 52/2008, de 12 de maio. Texto elaborado e organizado por: Mateus, Diogo; Primo, Judite. (2008). *Normas para elaboração e apresentação de teses de doutoramento*: Aplicável às dissertações de mestrado. Versão 4. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – ULHT - 101 p.

Bibliografia de Citação

- Álbum do Centenário de Viçosa: 13 de outubro de 1831, 13 de outubro de 1931. (2008). 2. Ed. Brasília, DF: Plátano. (Edição fac-similar).
- Amorim, S. (Diretor), & Santos, J. (Produtor). (2006). *1912: O quebra de Xangô*. [67 min]. Doc TV Alagoas em cena.
- Bardin, L. (2009). *Análise de conteúdo*. Edição revista e atualizada. Tradução: Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2009. (Original francês, Presses Universitaires de France, 1977). (Original publicado em 1977).
- Bairrão, J. F. M. H. (2004). Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. [versão eletrônica]. *Psicologia, Reflexão e Crítica. Porto Alegre*, vol.17, n. 1. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.php?>> Acedido a 12 de abril de 2009.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante [versão eletrônica]. *Estud. psicol. v.10. n.3 Natal. set./dez.* Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acedido a 12 de setembro de 2009.
- Bairrão, J. F. M. H. (2002). Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. [versão eletrônica]. *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 2, 55-67. Retirado: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/bairrao01.htm>>. Acedido a 12 de setembro de 2009.
- Barros, J. F. P. de; Teixeira, Maria Lina leão. O código do corpo: Inscrições e marcas dos Orixás. In.: MOURA, C. E. M. de. (Org). 2000. *Candomblé, religiões do corpo e da alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. pp. 102-138.
- Bastide, R. (2001). *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiróz. São Paulo: Companhia das Letras. Título original em francês: *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. 1ª edição 1958. Copyright by Mouton & Co, Paris-La Haye; bay plon. (Original publicado em 1958).
- Berger, P. L. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. Ed. Trad. Luiz Roberto Benedetti. São Paulo: Paulus. Título original em inglês: *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. 1ª edição 1969. Doubleday & Company, Inc., Nova Iorque. (Original publicado em 1969).

- Birman, P. (1983). *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Canevacci, M. (1996). *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Studio Nobel/Instituto Cultural Italo Brasileiro – Instituto Italiano de Cultura.
- Cavalcanti, B. C. ; Fernandes, C. S. ; Barros, R. R. de A. (Orgs). (2008). *Kulé-Kulé: Religiões afro-brasileiras*. Maceió: EDUFAL.
- Cavalcanti, B. C. & Rogério, J. P. (2008). Mapeando o Xangô: notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In.: Cavalcanti, Bruno César; Fernandes, Clara Suassuna; Barros, Raquel Rocha de Almeida. (Orgs). (2008). *Kulé-Kulé: Religiões afro-brasileiras*. Maceió: EDUFAL. pp. 9-19.
- Concone, M. H. V. B. (1987). *Umbanda: Uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP – CER.
- Dalgalarrodo, P. (2008). *Religião, psicopatologia & saúde mental*. Porto Alegre: Artmed.
- Eliade, M. (2008). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 2ª.Ed. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes. (Tópicos). Título original: *Le Sacré et le Profane*. Original francês, copyright by Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, 1957. 1ª edição, 1992. São Paulo, 2008, para a presente edição. (Original publicado em 1957).
- Ferreti, S. F. (1995). *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo; São Luís: EDUSP/FAPEMA.
- Filoramo, G. ; Prandi, C. *As ciências das religiões*. Tradução José Mariade Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Sociologia da Religião).
- Gama, L. B. (2007). *Korin, Orixá, Korin Alafíá: voz e fala nos terreiros*. 107 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE – Recife para a obtenção do grau de Mestre. Retirado: <<http://biblioteca.universia.net/irARecurso.do?page>>. Acedido a 12 de setembro de 2009.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogon,. pp. 101-142.

- Giovanetti, J. P. (2005). “Psicologia e espiritualidade”. In.: Amatuzzi, M. M. (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus. (129-145).
- Giumbelli, E. (2002). Zélio de Moraes e as origens da Umbanda. In.: Gonçalves da Silva, V. (Org). *Memória Afro-brasileira: Caminhos da Alma*. Vol. 1. São Paulo: Selo Negro. p. 183-218.
- Gonçalves da Silva, V. (2005). *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 3. Ed. São Paulo: Selo Negro.
- Gonçalves da Silva, V. (Org). (2007). *Intolerância*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp.
- Gonçalves da Silva, V. (2002). (Org). *Memória Afro-brasileira: Caminhos da Alma*. São Paulo: Selo Negro.
- Haguette, T. M. F. (1992). *Metodologias Qualitativas na Sociologia*. 3. Ed. rev. ampl. Petrópolis: Vozes.
- Jaspard, J. M. (2004). Significação religiosa do sofrimento e posição psicológica na fé. [versão eletrônica]. *Psicol. USP vol.15. no. 3 São Paulo*. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acedido a 04 de junho de 2009.
- Jensen, T. G. (2001). Discursos sobre as religiões afro-brasileiras - Da desafricanização para a reafricanização. traduzido por Maria Filomena Mecabô. [versão eletrônica]. *Rever*. São Paulo, n. 1. Retirado: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_jensen.htm>. Acedido a 20 de março de 2008.
- Koenig, H. G. (2007). Religião, espiritualidade e transtornos psicóticos. [versão eletrônica]. *Rev. psiquiatr. clín. vol.34. suppl.1 São Paulo*. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.br>>. Acedido a 04 de junho de 2009.
- Libânio, J. B. (2002a). *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. 2. Ed. São Paulo: Loyola.
- Libânio, J. B. (2002b). *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola.
- Loyola, M. A. (1983). *Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: DIFEL.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de Orixá: Um estudo de ritual e conflito*. 3. Ed. revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- Magnani, J. G. C. (1991). *Umbanda*. 2. Ed. São Paulo: Ática.
- Magnani, J. G. C. (2002). *Doença mental e cura na umbanda*. Retirado: <<http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>>Acedido a 24 de março de 2009.
- Mariano, Ricardo. (2007). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Loyola.
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da percepção* (Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. Título Original: *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*. Copyright © Éditions Gailimard, 1945. Copyright. ©Livraria Martins Fontes Editora Ltda, São Paulo, 1994, para a presente edição. (Texto original publicado em 1945).
- Meslin, M. (1992). *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes. Título original: *L'e experience Humaine du divini*. Original francês, copyright de 1988.
- Minayo, M. C. de S. (org); Deslandes, Sueli F ; Gomes, R. (2008). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. 27. Ed. Petrópolis: Vozes.
- Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: A Magia na Umbanda*. Vol. 10. Rio de Janeiro: Graal. (Coleção Biblioteca de Saúde e sociedade).
- Morris, B. (2006). *Religion and antropology – A Critical Introduction*. Tradução Silvia Aguiar Carneiro Martins & Jamesson Vieira da Rocha. (Título original: *Religion and antropology – A Critical Introduction*. Original ingles, Cambridge Univesrsity Press, 2006). Retirado: <<http://docs.google.com>>. Acedido a 20 de junho de 2009.
- Moura, C. E. M. de. (Org). (2000). *Candomblé, religiões do corpo e da alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Moura, C. E. M. de. (1998). (Org). *Leopardo dos olhos de fogo*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Narloch, L. (2009). *Guia politicamente incorreto de história do Brasil*. São Paulo: Leya.
- Negrão, L. N. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- Negrão, L. N. (1993). *Umbanda e Questão Moral: Formação e Atualidade no Campo Umbandista em São Paulo*. Dissertação de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

Negrão, L. N. (2008). Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. [versão eletrônica]. *Soc. estado*. v.23. n.2. Brasília. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.br>>. Acedido a 04 de junho de 2009. (Dossiê: Pluralidade religiosa na América Latina).

Oro, A. P. (1997). Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? [versão eletrônica]. *Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36. Novembro de 1997*. Retirado: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/viewFile/>>. Acedido a 10 de dezembro de 2010.

Ortiz, R. (1991). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: brasiliense.

Pinto, Ê. B. (2009). *Espiritualidade e Religiosidade: Articulações*. [versão eletrônica]. Retirado: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.htm>. Acedido a 25 de fevereiro de 2009.

Prandi, R.; Souza, A. R. de. (Org). (2004a). *Encantaria brasileira: O livro dos Mestres e Caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Prandi, R. (2004b). O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. [versão eletrônica]. *Estudos Avançados. São Paulo, vol.18. n. 52, p. 223-238. Set./Dez.* Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo>> Acedido a 12 de abril de 2009.

Prandi, R. (2001). *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

Prandi, R. (2005). *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rabelo, Miriam. (2009). A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. [versão eletrônica]. *Mana* v.14. n.1 Rio de Janeiro. Abril. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.br>>. Acedido a 04 de junho de 2009. (Dossiê: Pluralidade religiosa na América Latina).

Rafael, U. N. (2004). *Xangô rezado baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ – para a obtenção do grau de Doutor. Retirado: <http://www.ppgsa.ifcs.ufrj.br/doutorado/Texto_completo_46.PRN.pdf>. Acedido a 12 de setembro de 2009.

Rivas Neto, F. (2007). *Umbanda: A proto-síntese cósmica, epistemologia, ética e método da escola de síntese*. São Paulo: Pensamento.

Segato, R. L. (2000). Inventando a natureza: Família, sexo e gênero no Xangô do Recife. In.: Moura, C. E. M. de. (Org). 2000. *Candomblé, religiões do corpo e da alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas. pp. 44-102.

Soares do Bem. A. (2008). Dominação da subjetividade e repressão à religiosidade africana: uma práxis transatlântica secular. In.: Cavalcanti, B. C. ; Fernandes, Clara S. ; Barros, R. R. de A. (Orgs). (2008). *Kulé-Kulé: Religiões afro-brasileiras*. Maceió: EDUFAL. pp. 69-85.

Souza, A. R. de. (2004a). Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In.: Prandi & Souza (Org). (2004a). *Encantaria brasileira: O livro dos Mestres e Caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas. pp. 304-317.

Valle, E. R. (1998). *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola.

Verger, P. F. (2000). *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2. ed. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Trad. São Paulo: Edusp. Título do original em francês: Notes sur Le Culte des Orisa et Vodun à Bahia, La Baie de tous les Saints, OU Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique. Copyright 1998 by Fundação Pierre Verger. 1ª Ed. 1999. (Original publicado em 1998).

Bibliografia de Referência

Almanach de Viçosa. (1920). Viçosa, Tip. Econômica.

Alvarenga, L. F. C. de. (2006). *As ressignificações de exu dentro da Umbanda*. 96 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás para a obtenção do grau de Mestre. Goiânia. Retirado: <<http://biblioteca.universia.net/irARecurso.do?page>>. Acedido a 12 de setembro de 2009.

Amaral, R. (2002). *Xirê: o modo de crer e de viver no Candomblé*. São Paulo: Educ/Pallas.

Amatuzzi, M. M. (2003). A legitimidade psicológica da linguagem religiosa. [versão eletrônica]. *Estud. Psicol. (Campinas)*. vol.20. nº. 01. Campinas. Jan./Abr. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acedido a 04 de dezembro de 2009.

Assunção, L. (2006). O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas.

Augras, M. (2000). *De IYÁ MI A POMBA-GIRA*: Transformações e símbolos da Libido. In.: Moura, C. E. M. de. (Org). (2000). *Candomblé, religiões do corpo e da alma*: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas. p. 17-44.

Barbosa, M. K. ; Bairrão, J. F. M. H. (2008). Análise do movimento em rituais umbandistas. [versão eletrônica]. *Psicologia, Teoria e Pesquisa. Brasília*, vol. 24, n. 2. abr/jun. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.php?>> Acedido a 12 de abril de 2009.

Bastide, R. (1973). "Cavalos dos Santos (esboço de uma sociologia do transe místico)". In.: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva. pp. 293-323.

Benedito, J. C. (2006). *Religiões e religiosidades populares*: O conflito religioso e a simbiose de ritos e performances neopentecostais e afro-brasileiros. Retirado: <<http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?>>. Acedido a 10 de dezembro de 2010.

Brandão, A. (1914). *Viçosa de Alagoas*: O município e a cidade. Recife, Imprensa Industrial.

Carvalho, J. J. de. (1998). *A Tradição Mística Afro-Brasileira*. Brasília: UnB, (Série Antropológica 238). Retirado: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie238empdf.pdf>>. Acedido a 12 de abril de 2009.

Camurça, M. *Ciências sociais e Ciências da Religião*: Polêmicas e interlocuções. 1. Ed. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção: repensando a religião).

Machado, S. M. C. (2003). *Umbanda*: reencantamento na pós modernidade? 135 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás para a obtenção do grau de Mestre. Goiânia. Retirado: <<http://biblioteca.universia.net/autor>>. Acedido a 12 de setembro de 2009.

Melo, D. P. de, *Passagem de Volta*. (1995). Maceió, Grafitex Editora LTDA.

Menezes J. ; A. de; Almeida, A. M. de. (2009). O diagnóstico diferencial entre experiências espirituais e transtornos mentais de conteúdo religioso. [versão eletrônica]. *Rev. psiquiatr. clín.* vol.36. no.2 São Paulo. Retirado: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script>>. Acedido a 12 de setembro de 2009.

Morini, C. A. T. (2007). *Ritual de Umbanda*: a influência dos estímulos somato-sensoriais na indução do transe mediúnico. 125 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de

Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica, São Paulo para a obtenção do grau de Mestre. Retirado: <<http://biblioteca.universia.net/irARecurso.do?page>>. Acedido a 12 de setembro de 2009.

Pinto, A. (Org). (s.d). *Dicionário da Umbanda*: anexo, pequeno vocabulário da língua Yorubá. 6. Ed. (s.l.). Eco.

Rohde, B. F. (2009). *Umbanda, uma Religião que não Nasceu*: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista. [versão eletrônica]. Retirado: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.htm>. Acedido a 16 de agosto de 2009.

Sá, E.; Loureiro B. L. (2001). *Viçosa-Cidade das Alagoas*: Formação e desenvolvimento. Maceió, Grafitex Editora LTDA.

Sá, E.; Loureiro B. L. (2007). *Velhos Caminhos de Viçosa*. 2. Ed. Maceió, Imprensa Oficial e Gráfica Graciliano Ramos.

Saraceni, R. (2002). *Umbanda sagrada*: religião, ciência, magia e mistérios. 2. Ed. São Paulo: Madras.

Vasconcelos, M. *Renascimento Literário*. (1985). Maceió, Universal Gráfica.

Victoriano, B. A. D. (2005). *Prestigio religioso na Umbanda*: dramatização e poder. São Paulo: Annablume. (Antropologia - Selo Universidade).

Vilela, M. B., *Monografia de Viçosa*. (1962). Inédito.

Vilela, M. B. (1960). *Famílias Tronco de Viçosa*. Inédito.

Vilela, M. B. (Org). (1931). *Álbum do Centenário*: Viçosa, Typographia Viçosense.

GLOSSÁRIO¹⁰⁹

¹⁰⁹ As definições que se seguem, em sua maioria, foram retiradas de: Pinto, A. (Org). (s.d). *Dicionário da Umbanda*: anexo, pequeno vocabulário da língua Yorubá. 6. Ed. (s.l.). Eco. Bem como, de alguns autores já citados no corpo do trabalho e da *memória umbandista viçosense*.

Aiê - Segundo a tradição umbandista, refere-se ao mundo material ou dos vivos.

Arruda - Uma planta considerada sub-arbustiva ou herbácea, lenhosa, que apresenta caule ramificado, pequenas folhas verde-acinzentadas e alternadas. As flores também são pequenas e de coloração amarelo-esverdeada.

Axé - Energia, poder, força da natureza. Poder de realização através de força sobrenatural ou dos espíritos na Umbanda.

Babalorixá – Pai de santo, líder espiritual de um terreiro de Umbanda ou de Candomblé; em Pernambuco, chefe de Xangô.

Consulente - Que ou pessoa que pede consulta aos espíritos ou médiuns.

Cavalo - Segundo a tradição umbandista, principalmente a colhida no trabalho de campo, o corpo do filho de santo é também chamado de ‘cavalo’, no qual os espíritos montam na medida em que são evocados.

Coro - Segundo a tradição umbandista, é o mesmo que sofrimento, dor, surra, provação, punição ou castigo dos espíritos nos filhos/as de santo.

Disfonia - Perturbação na voz, sons vocais distorcidos.

Disfemia - Sons com dificuldades de audição, gagueira.

Dislalia - Falas com perturbação sonora, sons distorcidos.

Ebós – Segundo a tradição umbandista, são rituais que visam corrigir várias deficiências na vida de um ser humano, saúde, amor, prosperidade, trabalho profissional, equilíbrio, harmonia familiar, etc. A composição de cada Ebó depende da sua finalidade, e os seus componentes vão desde bebidas a frutas, folhas, velas, adornos, alimentos secos, mel, óleo de palma, louças, artefatos de barro ou ágata e etc. (Morini, 2007).

Eguns – Segundo a tradição umbandista, os eguns são espíritos brancos, espíritos maus que andam vagando sem direção, espíritos não educados, ausentes do panteão umbandista. Bastide (1973, 2001) e Prandi (2005), escrevem sobre os eguns presentes na tradição ioruba, na África.

Encosto - O encosto aqui refere-se aos mortos que não se transformaram em Exus. Os mortos ou eguns suscitam pavor, mistério e distinção dos Orixás. Neste caso, o encosto é

causado por uma ala de espíritos não pertencentes à legião ancestral cultuada nos terreiros. C.f. Bastide (1973; 2001).

Encruza - Segundo a tradição umbandista, é o local onde habitam os exus; é o cruzamento dos caminhos, vias férreas, ruas, etc.

Epifânico - Aproximação, contato e comunicação com o sagrado ou forças sobrenaturais (Eliade, 1957/2008).

Folhas de cansação ou urtiga - Plantas com diversas substancias, quando entra em contato com a pele, provocam dilatação dos vasos sanguíneos e uma espécie de inflamação.

Garrote de quinze arrobas – Conhecido no Nordeste como animal bovino de pequeno, médio ou grande porte; medido por arrobas. Um arroba equivale a 15 kg.

Giras - Segundo a tradição umbandista, tratam-se de sessões religiosas, com cânticos e danças para cultuar as entidades espirituais. São comumente chamadas de toques ou trabalhos.

Hierofânico - Manifestações do sagrado em coisas, pessoas e acontecimentos (Eliade, 1957/2008).

Ipsis verbis – Com as mesmas palavras, exatamente igual ao teor original.

Ialorixá - Mãe de santo, líder espiritual de um terreiro de Umbanda ou de Candomblé; em Pernambuco, chefe de Xangô.

Jurema – Segundo a tradição umbandista, é a morada dos guias: Caboclos, Pretos Velhos e etc.; Uma espécie de paraíso ou lugar bastante arborizado e perfumado.

Lavagem de Amaci - Amaci é um banho de ervas que se faz nos filhos/as de santo na Umbanda com as ervas específicas do Orixá de cabeça do médium, este banho ao contrário dos outros banhos é dado inclusive na cabeça do médium e tem a finalidade de limpar o campo astral e preparar o médium para entrar na corrente mediúnica.

Macumba - Designação genérica e depreciativa dos cultos afro brasileiros. Interpretado com um agregado heterogêneo de ritos de origem nagô, banto, espírita, católica, indígenas, mágica, entre outras práticas míticas que posteriormente foram depuradas pela Umbanda. Magnani (1986, p. 60). Para uma compreensão básica da Macumba, faz-se necessário ler Birman (1983), Ortiz (1991) e Negrão (1996).

Mãe Pequena - É o mesmo que Babakekerê, é a segunda pessoa na casa de Umbanda, uma espécie de substituta da Mãe de santo.

Mesa Branca - A Mesa Branca é uma prática livre que adota ensinamentos e procedimentos de outros seguimentos religiosos segundo as orientações dos seus guias. A “mesa” em si é um objeto indispensável nas sessões uma vez que serve de apoio e contato material para os trabalhos de um modo em geral.

Mito de Bará - Segundo a tradição umbandista, é um dos mitos envolto ao “Diabo” ou “Demônio” à figura dos Exus (Bastide, 2001).

Nações - De acordo com Bastide (2001, p. 29) o termo: “nações”; refere-se às comunidades negras que formavam os Candomblés da Bahia a partir do século XVIII, conservando traços culturais irredutíveis. As “nações” pertencem a tradições diferentes como: Angola, Congo, jeje ou euê, nagô - negros de fala iorubá -, queto e ijexá. Para o autor, torna-se possível distinguir essas “nações” pela seguinte maneira: Toque dos tambores - com a mão ou varetas -, Música – letras -, idioma dos cânticos, vestes ritualísticas e traços rituais. Bastide ainda deixa bem claro que as “nações iorubás também são encontradas em outras regiões do Brasil, tais como: Recife, São Luís do Maranhão e Rio Grande do Sul (Cf. Bastide, 2001).

Pai Pequeno - É o mesmo que Babakekerê, é a segunda pessoa na casa de Umbanda, uma espécie de substituto do Pai de santo.

Povo de santo - Expressão genérica que refere-se à macro-visão do conjunto de várias formas de cultos aos Orixás, além das esferas do Candomblé e da Umbanda propriamente. Trata-se de uma comunidade afro brasileira mais ampla e complexa. C.f. (Barros & Teixeira in: Moura, (Org), 2000, pp. 103-138).

Reza do mau-olhado ou quebranto – Nas crianças chama-se quebranto, é um esmorecimento geral, um langor, uma quebreira da vontade que toma conta do corpo. Pode dar em qualquer pessoa. Tem sido atribuído à força do olhar de invejosos ou mal-intencionados. Acontece também que algumas pessoas não invejosas têm olhar forte, condição desconhecida, às vezes, até do próprio dono do olhar.

Sui generis - "de seu próprio gênero", ou seja, "único em seu gênero".

Terreiros - Também são chamados pelos filhos/as de santo: de salão, centro, tenda e barracão. Desse modo, o termo *terreiro* (Maggie, 2001, p. 25) representa bem melhor o objeto desta pesquisa.

Toque de Exus – Segundo a tradição umbandista, são os cânticos e danças para cultuar aos Exus e Pombagiras.

Toque de Orixás - Segundo a tradição umbandista, são os cânticos e danças para cultuar aos Orixás e Guias da Umbanda.

Trabalhos – Ver Giras.

Umbanda traçada - Segundo a tradição umbandista, trata-se de um aglomerado de práticas do Candomblé, Umbanda e Quimbanda. As autoras: Maggie (2001) e Birman (1983) escrevem acerca da chamada Umbanda “traçada”.

Xangô - Os Xangôs tanto de Pernambuco, quanto dos outros estados nordestinos limítrofes a Pernambuco, sofreram uma brutal perseguição policial a tal ponto de se criar em Alagoas outro ramo, o Xangô rezado-baixo (1912), quando nos rituais não se usavam os atabaques e a raspagem da cabeça do fiel não se fazia mais para fugir à arbitrariedade policial. Ainda hoje, muitos terreiros de Umbanda e Candomblé são chamados de Xangôs. Amorim, Siloé. (Diretor), & Santos, Joabson. (Produtor). (2006).

APÊNDICES

Apêndice 1. Termo de Consentimento das entrevistas

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (T.C.L.E.)

Eu, _____, tendo sido (a) convidado a participar como voluntário (a) da pesquisa intitulada ***As relações entre filhos de santo e espíritos no cosmo religioso umbandista: Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL***, desenvolvida por **Adriano Oliveira Trajano Gomes**, aluno regular no Mestrado em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias - Lisboa/Portugal, sob a orientação do Prof. Dr. José Carlos Calazans e Co-orientador, Prof. Dr. Paulo Mendes Pinto, fui informado (a) que a presente pesquisa visa:

- A. Investigar as diversas experiências de relações vividas entre consulentes e espíritos na espiritualidade umbandista no Estado de Alagoas, bem como descrever a relação estabelecida entre adeptos dessa religião e espíritos cultuados, visando uma melhor compreensão do fenômeno umbandista presente no município de Viçosa/Alagoas;
- B. Reunir dados sobre a história das religiões afro-brasileiras no Estado de Alagoas a partir de uma ênfase no interior desse Estado, sobretudo no município de Viçosa;
- C. Descrever como estudos de caso como essas relações e experiências com os espíritos são vivenciadas por adeptos em rituais umbandistas praticados em centros ou terreiros no município de Viçosa, situado no Estado de Alagoas;
- D. Descrever a percepção e experiências que esses adeptos têm na relação que estabelecem com espíritos específicos assim sendo, expõe-se a visão de filhos de santo e dos Pais e Mães de santo responsáveis pelos seis centros investigados;
- E. Investigar as relações de submissão e reverência dos adeptos da Umbanda viçosense em relação aos seus espíritos;
- F. Descrever as experiências cúltricas concernentes às oferendas e seus filhos de santo;
- G. Avaliar a “cobrança” ou “marcas” dos espíritos para com os seus filhos de santo, bem como as consequências, ou seja, experiências acarretadas pelo não cumprimento das tarefas religiosas exigidas.

Estando assim informado (a) concordo, sem que para isso eu tenha sido forçado (a) ou obrigado (a), em responder as perguntas que me foram feitas sobre a referida pesquisa, pois ficou claro que será realizado com ética e sigilo.

Endereço do (a) participante-voluntário (a).

Domicílio: (rua, praça, conjunto):

Bloco: / N°.: / Complemento:

Bairro: / CEP/ Cidade: / Telefone:

Ponto de referência:

Endereço do (a) responsável pela pesquisa:

Rua Terezinha Brandão, 35 Centro. Chã Preta/AL CEP: 57760-000

Fone (82) 3204 1243

Email: adrianotrajano13@hotmail.com

Assinatura do Pesquisador

Viçosa/AL, _____ de _____ de _____

Apêndice 2. Questionário semiestruturado – filhos/as de santo.

Questionário semiestruturado – filhos/as de santo.
O que acontece se não cumprir com as ‘obrigações’ ou tarefas religiosas?
Quais são os espíritos mais exigentes e rápidos na ‘cobrança’?
O (A) senhor (a) conhece algum caso em que o filho/a de santo teve que ‘pagar o preço’ por não cumprir com as tarefas religiosas? Comente!
O (A) Senhor (a) concorda com essas ‘cobranças’ ou ‘sofrimentos’? Justifique?
O (A) senhor (a) sente ‘medo’ desses espíritos? Por quê?

Apêndice 3. Questionário semiestruturado – Pais e Mães de santo.

Questionário semiestruturado – Pais e Mães de santo.
Quem ‘cobra’ mais, Orixás ou Exus?
Como deve ser a relação entre filho/a de santo e espíritos?
Por que as tarefas religiosas devem ser cumpridas à risca?
O não cumprimento das ‘obrigações’ pode acarretar em algum mal? Qual (ais)?
O (A) senhor (a) conhece algum caso em que o filho/a de santo teve que ‘pagar o preço’ por não cumprir com as ‘obrigações’ espirituais? Comente!

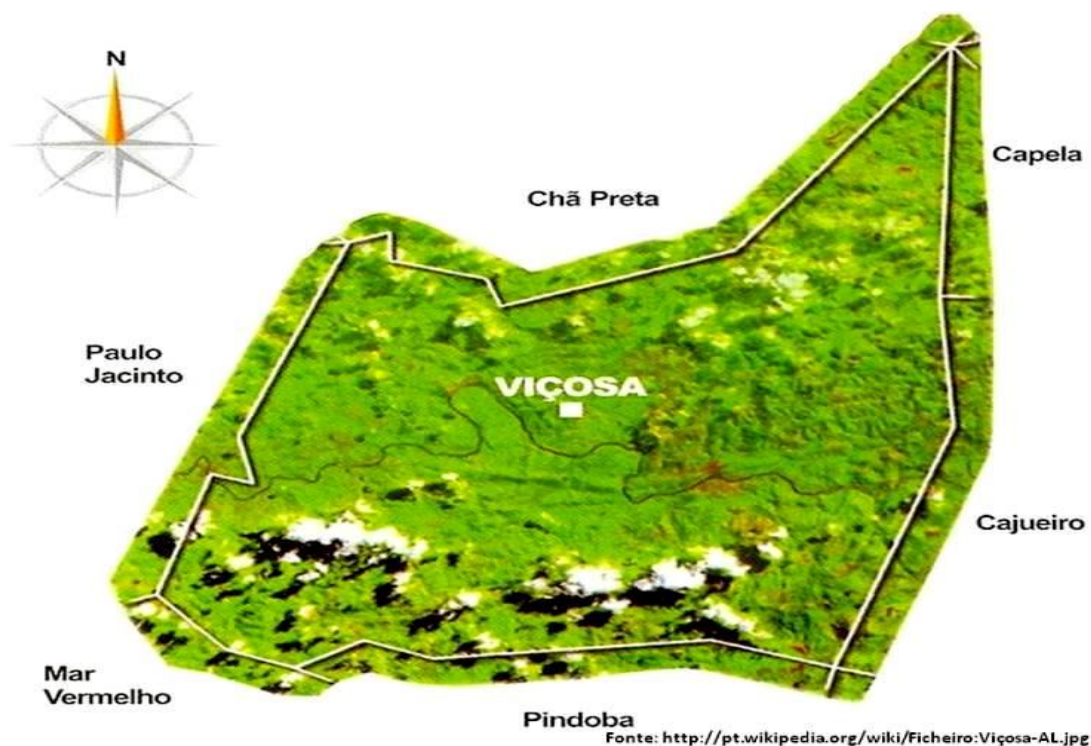
Apêndice 4. Questionário semiestruturado – espíritos julgados incorporados.

Questionário semiestruturado – Espíritos julgados pelos terreiros, incorporados.
O que poderá acontecer com um filho/a de santo, caso ele não cumpra com as tarefas ou ‘obrigações’ religiosas exigidas pelos espíritos?

ANEXOS¹¹⁰

¹¹⁰ Conforme abordado no corpo deste trabalho, as identidades das pessoas serão preservadas. As imagens a seguir – Anexos 3-54 - constarão tarja preta.

Anexo 1. Mapa do município de Viçosa/AL.



Anexo 2. Vista parcial da cidade de Viçosa/AL.



Foto: Altair Germano
Vista parcial da cidade de Viçosa/AL. Mar/2009.
Fonte: <http://www.altairgermano.net>

Anexo 3. Oferendas aos Exus.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Zé Pelintra diante das suas oferendas. Centro afro brasileiro São Jorge – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 4. Ritual do Zé Pelintra.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Final do ritual do seu Zé Pelintra. Centro afro brasileiro São Jorge – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 5. Exu após ter recebido oferendas.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Filho de santo incorporado por um Exu após ter se alimentado com sangue. Centro afro brasileiro São Jorge – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 6. Pombagira.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Filha de santo incorporada por Pombagira. Centro afro brasileiro Senhor do Bomfim – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 7. Zé Pelintra.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Pai de santo incorporado por Zé Pelintra. Centro afro brasileiro São João Batista – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 8. ‘Toque’ de Exu.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Momento da abertura do ‘toque’ de Exu. Centro afro brasileiro São João Batista – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 9. Filho de santo incorporando Pombagira.

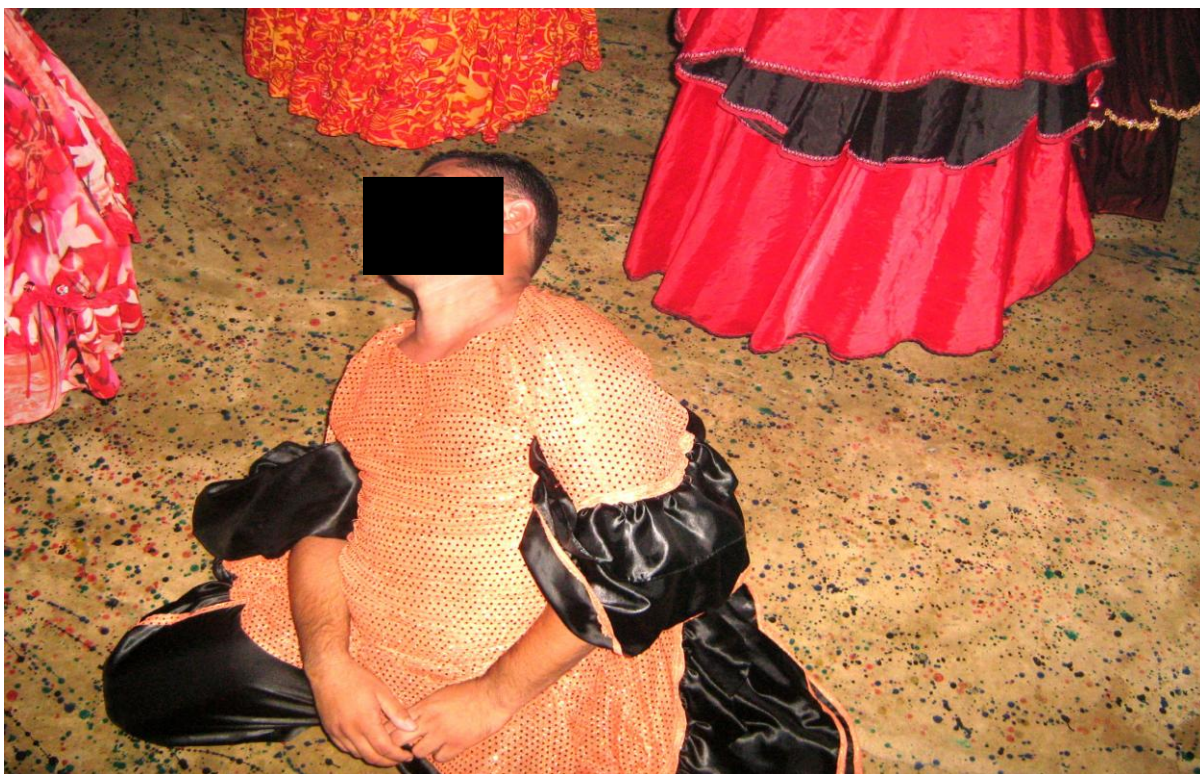


Foto: Adriano O. T. Gomes
Filho de santo incorporando Pombagira. Centro afro brasileiro Senhor do Bomfim – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 10. Exu.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Mãe pequena incorporada por um Exu. Festa a Oxum, na Serra Dois Irmãos – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 11. Festa a Oxum.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Início da cerimônia da festa de Oxum, na Serra Dois Irmãos – Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 12. Oferenda aos Orixás.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Altar com Oferendas aos Orixás. Centro espírita Preto Velho – Viçosa/AL. Janeiro/2009.

Anexo 13. Xangô.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Filha de santo incorporada por Xangô. Centro afro brasileiro São Jorge – Viçosa/AL. Maio/2009.

Anexo 14. Oxum Menina.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Mãe de santo incorporada por Oxum Menina segurando sua boneca, símbolo de ludicidade espiritual. Centro afro brasileiro São Jorge – Viçosa/AL. Maio/2009.

Anexo 15. Cabocla da Mata.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Filha de santo incorporada por Cabocla da Mata, no ritual de Oxóssi, Mata da Serra, Fazenda Brejo, cerca de 10 km da cidade – Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 16. Padrinho Zé da Pinga.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Mãe pequena incorporada por Padrinho Zé da Pinga, no ritual a Oxossi, Mata da Serra, Fazenda Brejo, cerca de 10 km da cidade – Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 17. Odé.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Celebração a Iemanjá. Espírito de criança brincando com a areia da praia. Pajuçara, Maceió/AL. Cerca de 86 km de Viçosa. Dez/2009.

Anexo 18. ‘Mesa Branca’.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Ritual de abertura da ‘Mesa Branca’. Centro afro brasileiro São Jorge. Viçosa/AL. Nov/2009.

Anexo 19. Cabocla da Jurema.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Filha de santo incorporada por Cabocla da Jurema, símbolo de paz. Centro afro brasileiro São Jorge. Viçosa/AL. Maio/2009.

Anexo 20. Exu Boiadeiro.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Mãe de santo incorporada por Exu Boiadeiro com facas peixeiras nas mãos. Salão Palácio da Oxum Menina. Viçosa/AL. Nov/2009.

Anexo 21. Exu Marabô.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Filho de santo incorporado por Exu Marabô. Salão Palácio da Oxum Menina. Viçosa/AL.
Nov/2009.

Anexo 22. Pombagira Cigana.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Pai de santo incorporado por Pombagira Cigana. Centro espírita Palácio de Ogum. Viçosa/AL.
Jan/2010.

Anexo 23. Oferenda a Pombagira.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Pombagira recebendo obrigação. Centro espírita Palácio de Ogum. Viçosa/AL. Jan/2010.

Anexo 24. Exu Lôdo.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Mãe de santo incorporada por um Exu Lôdo. Centro afro de Umbanda NSª da Guia. Viçosa/AL. Jan/2010.

Anexo 25. Clientes se consultando com Maria Padilha.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Clientes em ‘toque’ de Exu se consultando. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jun/2009.

Anexo 26. Exu Corre Campo.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Mãe Pequena incorporada por Exu Corre Campo. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jun/2009.

Anexo 27. Caminho à Mata da Serra.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Seguindo caminho à Mata da Serra, cerca de 10 km da cidade, para a celebração a Oxóssi. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 28. Exu Tatamulambo.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Filha de santo incorporada por um Exu Tatamulambo. Centro afro brasileiro Senhor do Bomfim. Viçosa/AL. Mar/2009.

Anexo 29. Pombagira Sete Saias.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Filha de santo incorporada por Pombagira Sete Saias. Centro afro brasileiro Senhor do Bomfim. Viçosa/AL. Mar/2009.

Anexo 30. Reverência aos Exus. Congá.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Filho de santo em reverência aos Exus. Salão Palácio da Oxum Menina. Viçosa/AL. Nov/2009.

Anexo 31. Reverência aos Orixás. Peji.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Mãe de santo em reverência aos Orixás. Centro afro brasileiro São Jorge. Viçosa/AL. Jun/2009.

Anexo 32. Preparação para a lavagem de amaci.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Preparação do ritual da lavagem de amaci. Centro espírita Preto Velho. Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 33. Filha de santo durante a lavagem de amassí.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Filha de santo recebendo a lavagem de amassí, ervas medicinais. Centro espírita Preto Velho. Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 34. Exu Mirim.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Mãe Pequena incorporada por um Exu Mirim, espírito de criança. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Celebração a Oxóssi na Mata da Serra, cerca de 10 km da cidade. Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 35. Exu recebendo obrigação.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Pai de santo incorporado por um Exu recebendo obrigação. Centro espírita Preto Velho. Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 36. Celebração a Oxóssi.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Celebração a Oxossi na Mata da Serra (cerca de 10 km da cidade). Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 37. Entrevista com Pai de santo.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Momento de entrevista com o Pai de santo, Cosmos. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jun/2009.

Anexo 38. Exu Boiadeiro.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Pai de santo incorporado por Exu Boiadeiro. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jun/2009.

Anexo 39. Maria Padilha.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Mãe Pequena incorporada por Maria Padilha. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jun/2009.

Anexo 40. Altar na Umbanda – Peji.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Peji, altar na Umbanda reservado para os Orixás e santos, considerados linha da Jurema – sincretismo religioso presente. Viçosa/AL. Nov/2010.

Anexo 41. Altar na Umbanda – Congá.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Congá, altar na Umbanda reservado para os Exus e Pombagiras, considerados linha da esquerda.
Viçosa/AL. Ano 2010.

Anexo 42. Transe de possessão.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Mãe Pequena no momento do transe de possessão. Centro espírita Preto Velho. Viçosa/AL.
Jan/2009.

Anexo 43. Exu Caveira.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Mãe Pequena incorporada por Exu Caveira, diante da sua oferenda. Centro espírita Preto Velho. Viçosa/AL. Jan/2009.

Anexo 44. Preta Velha.



Foto: Adriano O. T. Gomes
Filha de santo incorporada por Preta Velha. Centro afro brasileiro Senhor do Bomfim. Viçosa/AL. Mar/2009.

Anexo 45. ‘Toque’ de Santo.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Abertura do ‘toque’ de Orixás. Momento de prece – Pai Nosso e Ave Maria- sincretismo religioso. Centro afro brasileiro Senhor do Bomfim. Viçosa/AL. Mar/2009.

Anexo 46. Filho de santo após transe de possessão.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Filho de santo após o transe de possessão. Salão Palácio da Oxum menina. Viçosa/AL. Mar/2009.

Anexo 47. Reverência à Iemanjá.



Foto: Adriano Trajano.

Celebração à Iemanjá, praia de Pajuçara, Maceió/AL. Reverência ao altar de Iemanjá. Cerca de 86 km de Viçosa. Dez/2009.

Anexo 48. Celebração à Iemanjá.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Ritual de abertura e adoração à Iemanjá – Rainha do Mar, praia de Pajuçara, Maceió/AL. Dez/2009.

Anexo 49. Preto Velho.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Filho de santo, 16 anos de idade, incorporado por Preto Velho, considerado um espírito de negro com cerca de 80 anos de idade. Centro afro brasileiro São Jorge. Viçosa/AL. Maio/2009.

Anexo 50. Filha de santo desacordada após transe de possessão.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Filha de santo, desacordada por quase uma hora após transe de possessão. Viçosa/AL. Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 51. Entrevista com filha de santo.



Foto: Adriano O. T. Gomes

**Entrevista com a Filha de santo após passar quase uma hora desacordada - vide anexo 50.
Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Viçosa/AL.
Fev/2009.**

Anexo 52. Banquete aos Exus.



Foto: Adriano O. T. Gomes

Comidas e bebidas oferecidas aos Exus. Este banquete significa alimentar os espíritos a fim de receber, acima de tudo, proteção. Centro afro brasileiro São Jorge. Viçosa/AL. Fev/2009.

Anexo 53. Momento antes do ‘Toque de Exus’.



Foto: Adriano O. T. Gomes.
Centro afro brasileiro São Jerônimo. Viçosa/AL. Jun/2009.

Anexo 54. Alvarás de funcionamento dos terreiros.

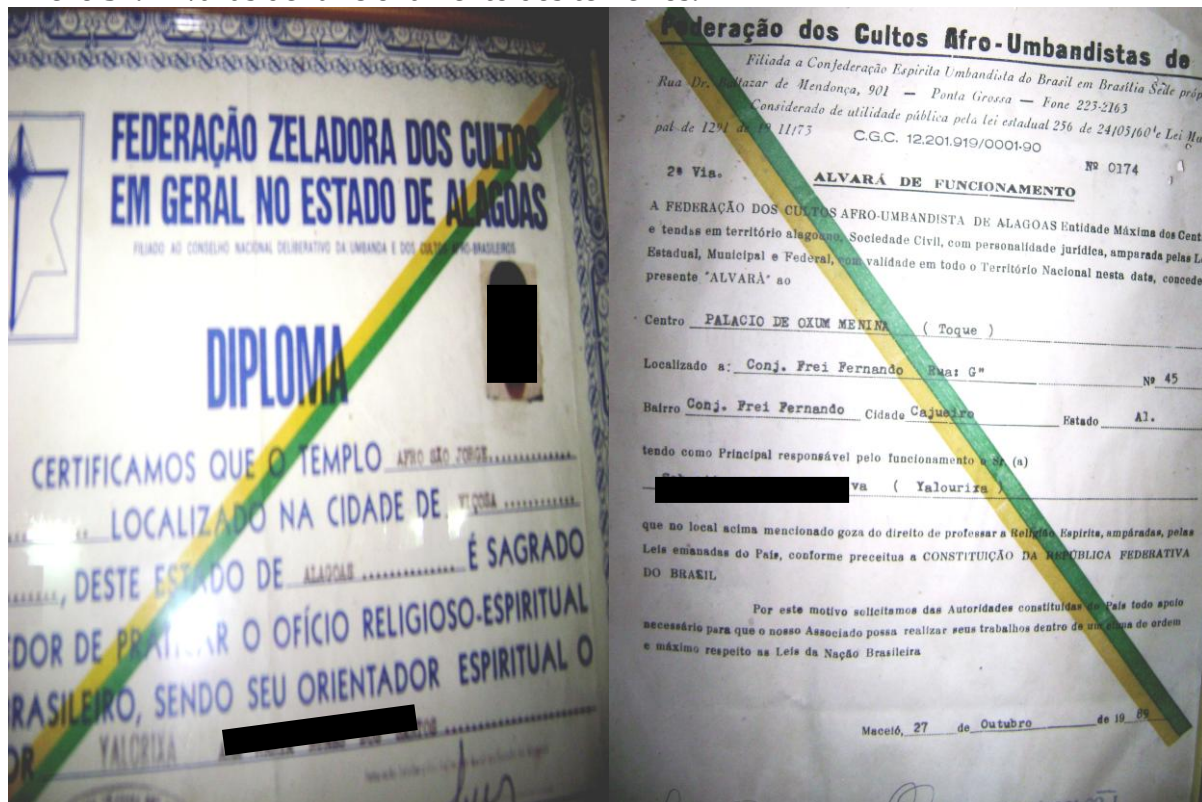


Foto: Adriano O. T. Gomes
Viçosa/AL. Nov/2009.