

SEITAS DO NOSSO TEMPO – Volume 4

SEITAS MÁGICO-RELIGIOSAS



Umbanda
Macumba
Candomblé
Quimbanda



JUERP

Tácito da Gama Leite Filho

**SEITAS
MÁGICO-RELIGIOSAS**

Conselho Editorial da JUERP

Darci Dusilek, Fausto Aguiar de Vasconcelos, Joaquim de Paula Rosa, Joelcio Rodrigues Barreto, Jean Young, José dos Reis Pereira, Josemar de Souza Pinto, Marcílio de Oliveira Filho, Margarida Lemos Gonçalves, Merval de Souza Rosa, Myrtes Mathias, Napolião José Vieira, Niander Winter, Orivaldo Pimentel Lopes, Oswaldo Ferreira Bomfim, Roberto Alves de Souza, Zaqueu Moreira de Oliveira

Tácito da Gama Leite Filho

SEITAS
MÁGICO-RELIGIOSAS

SEITAS DO NOSSO TEMPO

Volume 4



Todos os direitos reservados. Copyright © 1991 da Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira.

L533s

Leite Filho, Tácito da Gama

Seitas Mágico-religiosas: umbanda, macumba, candomblé, quimbanda/ Tácito da Gama Leite Filho. — Rio de Janeiro: JUERP, 1991.

135p. — (Seitas do nosso tempo; v. 4)

1. Umbanda. 2. Macumba. 3. Candomblé. 4. Quimbanda. 5. Negros
— Brasil — Religião. I. Título. II. Série.

CDD — 299.6
299.67

Capa: Ivanildo Alves
Código para Pedidos: 245012
Junta de Educação Religiosa e Publicações da
Convenção Batista Brasileira
Rua Silva Vale, 781 — Cavalcânti — CEP: 21370
Caixa Postal 320 — CEP: 20001
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

3.000/1991

Impresso em gráficas próprias

SUMÁRIO

Apresentação	7
Introdução	9
1 — A Herança Histórico-Religiosa	11
2 — Sincretismo Afro-Brasileiro	25
3 — Os Grupos Afro-Brasileiro	39
4 — A Magia dos Rituais	71
5 — Simbolismo do Mundo Mágico	93
6 — Avaliação e Contato	103
Referências Bibliográficas	131



APRESENTAÇÃO

Este é o quarto volume de uma série de livros que a JUERP começa a lançar no sentido de prover os crentes de informações sobre as seitas que mais trabalham no contexto brasileiro, chamando a atenção para o perigo das doutrinas que disseminam.

Numa época de tantas confusões teológicas e discórdias doutrinárias, sentimos a grande necessidade de irmos ao encontro dos crentes que costumeiramente se vêem assediados e molestados pelos adeptos das seitas, tendo dificuldades em rechaçá-los.

O autor desta série, o Pr. Tácito da Gama Leite Filho, é um estudioso do fenômeno das seitas há mais de 10 anos. Muito daquilo que conseguiu coletar e reunir em seus livros é fruto de pesquisas *in loco*, sem, evidentemente, desprezar as fontes bibliográficas existentes, principalmente os livros autorizados das próprias seitas.

Segundo o autor, todas as seitas usam de métodos proselitistas. Geralmente são os afiliados a uma igreja reconhecidamente evangélica os mais visados. Daí a importância do estudo dos livros desta série por todo crente que esteja buscando um melhor conhecimento, para argumentar, com segurança, com todo aquele que ouse a questionar o caráter de sua fé e a razão de sua esperança.

A série traz, em conteúdo, uma sucinta explanação sobre as seitas proféticas, orientais, neopentecostais, mágico-religiosas e espíritas. Cada estudo é didaticamente estruturado de maneira a facilitar também a utilização do livro em preleções e estudos em grupo nas igrejas.

Preocupa-se o autor em apresentar um resumo sobre as origens históricas de cada seita, uma sistematização de suas doutrinas, finalizando por confrontá-las com a Bíblia, sugerindo uma estratégia para o combate das suas heresias.

Nessa mesma perspectiva, publicaremos o livro *Atitudes Filosóficas e Ideológicas do Nossa Tempo*.

Que esta série venha contribuir grandemente para o fortalecimento doutrinário dos crentes de nossas igrejas e, num sentido mais abrangente, na salvação de vidas mal-informadas, arrastadas pela sedução mística, fanática e enganosa das seitas.

*Josemar de Souza Pinto
Coordenador do Departamento
de Publicações Gerais.*

INTRODUÇÃO

Neste volume abordamos as seitas mágico-religiosas, ou seja, grupos religiosos que tentam trazer para o mundo real seu mundo espiritual. A umbanda, o candomblé e a quimbanda perpetuaram sincréticamente os cultos afros, que chegaram ao Brasil através do tráfico de escravos, oriundos do continente africano. Os africanos formam um povo religioso que durante séculos foi tratado de forma desumana por aqueles que na época se diziam cristãos e civilizados.

Nesta obra recorremos à moderna historiografia, na tentativa de recontar e trazer novos conhecimentos ao povo evangélico, acerca da formação e expansão dos cultos afros em nossa terra. Para tanto, recorremos à história, à etnologia, à antropologia e à história das religiões.

Agindo dessa forma, objetivamos respeitar o povo, a cultura, e avaliar bíblicamente o movimento religioso.

À luz de tudo isso, é impossível tratar as seitas mágico-religiosas como o espiritismo, embora este tenha, sob alguns aspectos, influenciado tais grupos, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. O espiritismo e seus correlatos serão tratados no volume V desta série.

A avaliação realizada nesta obra é inédita, em termos de metodologia, visto que não encontramos semelhante no meio evangélico.

O conteúdo desta obra foi exposto no encontro da UBLA (União Batista Latino-Americana), em outubro de 1989, Congresso realizado no Chile, do qual participamos como conferencista.

Nossa preocupação é fundamentalmente pastoral. Para chegar a tanto, foi necessário utilizar todo instrumental bibliográfico que o texto

contém. Compreendemos que, para a ação pastoral, é importante uma ampla abordagem com o fim de fornecer pistas estratégicas ao povo de Deus, às igrejas; é imprescindível a evangelização de mais de cinqüenta milhões de brasileiros envolvidos nas práticas mágico-religiosas e espíritas, pessoas que vivem sem espiritualidade, sem uma regra de fé e sem esperança.

O estudo cuidadoso deste livro capacitará o cristão para o diálogo evangelizador em todos os níveis com tais pessoas.

Aqui fica o agradecimento à equipe editorial da JUERP, que acreditou em nosso trabalho e, nos últimos anos, tem publicado os nossos livros.

A HERANÇA HISTÓRICO-RELIGIOSA

Quando abordamos um tema tão abrangente como as seitas mágico-religiosas, é imperioso retrocedermos até às origens dessas seitas e, por que não, até mesmo às origens do sentimento mágico-religioso, que se perde na história da humanidade.

O pensamento mágico remonta à pré-história e atinge uma categoria universal: desde as épocas mais remotas da humanidade e em todos os cantos da Terra, faz-se presente a magia misturada à religião.

Parafraseando Machado Coelho, autor de *O feitiço na literatura, na arte, na vida*, 1963, p. 14, podemos dizer que a magia é para a religião o que a astrologia é para a astronomia: a filha louca duma mulher sensata.¹

O objetivo da magia tem sido, desde os tempos antigos, obter o controle da natureza através da investigação do sobrenatural. A magia tem levado o ser humano a dominar e não a entender a natureza — ou pelo menos tem criado a ilusão de tal domínio.

Os desenhos antigos nas cavernas têm demonstrado aos estudiosos que, mais do que obras de arte, eles significavam amuletos mágicos, utilizados em grandes momentos como a caça, a pesca, as doenças, os nascimentos e as mortes.

Das épocas mais remotas, datam estatuetas com formas humanas imbuídas do sentimento mágico. Ao que parece, quando surgiu, a magia não visava o mal, mas apenas o bem das pessoas.

A prática da magia logo se fez acompanhar da figura do mágico, do bruxo ou do feiticeiro, que teria a grande responsabilidade de dominar o natural. Seria escolhido dentre os curandeiros ou coveiros, ou dentre os zarolhos, corcundas, enfim, dentre aqueles que tivessem algum sinal que os diferenciasse dos demais.

A prática dos bruxos se tornou tão dramática e atemorizante que, desde o antigo Código de Hamurábi (2000 a.C.), assim como nos escritos bíblicos, já se condenava à morte os bruxos e adivinhos (Lv 19.31, 20.27; Dt 18.10,12).

Mesmo assim, através da história da humanidade, sempre foram encontradas as práticas mágicas. Até no meio da civilização grega, grandes pensadores como Tales de Mileto, Platão, Heráclito, Píndaro, Apuleio e Sócrates permeavam seus conselhos com práticas mágicas. A medicina mesmo possui suas raízes nas práticas mágicas e no curandeirismo.²

Um período em que reapareceu com grande força a prática mágico-supersticiosa foram os longos anos compreendidos entre o século XII e o XVII, principalmente durante a Idade Média. "A partir de então, o pensamento mágico e o religioso continuaram estreitamente unidos (e em confronto) durante alguns séculos".³ Isso desencadeou uma reação violenta por parte das autoridades eclesiásticas. A atitude dessas autoridades, entretanto, não conseguiu acabar com o sentimento mágico-supersticioso, antes o reacendeu.

Hoje, o pensamento mágico e, mais especificamente a feitiçaria, continua enredando e escravizando milhões de pessoas.

González-Quevedo afirma que "os extremos de degradação e imbecilidade a que, de fato, leva o sincretismo mágico-religioso que hoje em dia cresce de forma alarmante, nada tem a invejar às mais obscurantistas épocas da história humana."⁴

O pensamento e a experiência mágico-supersticiosos estão presentes em todas as sociedades: na Europa e nos Estados Unidos, na África e no Brasil, em Cuba e na Austrália — seja a magia, a adivinhação, a bruxaria ou o fetichismo — estão dominando as pessoas, levando-as à loucura e até mesmo as matando, sejam elas professores, advogados, industriais, engenheiros, comerciantes, militares ou simples pessoas do povo.

RELIGIÃO E MAGIA

Embora façamos distinção entre a religião e a magia, ambas têm andado juntas, entrelaçadas, através dos séculos.

Desde os tempos mais remotos até os dias de hoje, a magia e a religião têm sido o refúgio para os corações amedrontados, angustiados e desesperados.

Carmem Cinira Macedo, a propósito, nos apresenta um ponto em que a magia e a religião se distinguem: "Na religião, o indivíduo é considerado subordinado à vontade dos seres sobrenaturais. Na magia, considera-se que, sob certas condições, o indivíduo pode dominar e controlar as forças sobrenaturais".⁵ O fiel submete-se com humildade; o mágico impõe sua vontade. Apesar dessa distinção, a religião e a magia envolvem, cada qual, o seu grupo: são experiências vividas socialmente. Além disso, ambas, religião e magia, envolvem o pensamento e o sentimento e levam os indivíduos a se relacionarem com o sobrenatural, procurando sempre uma causa ou uma explicação além do visível e do material.

O domínio do sagrado e da magia encontra abertura no coração

humano, principalmente nas ocasiões em que ele sofre. Nesses momentos, o homem busca uma explicação para o universo e para a vida, e busca uma solução para o seu problema particular.

As religiões têm apresentado dois tipos de solução para os problemas dos homens: as soluções encontradas neste mundo, e as encontradas apenas fora do mundo, no além, na eternidade. Neste aspecto as religiões se têm diferenciado entre si.

Os religiosos que vivem com sua visão voltada para o eterno são os místicos. O misticismo tem marcado fortemente a religiosidade popular. O povo logo encontra um místico para lhe apontar uma saída. Nesse aspecto, a liderança carismática tem-se valido da busca e do interesse do povo pelo misticismo.

O papel da magia também é importante na busca do povo pelo misticismo. A magia somente terá efeito se o povo nela crer. Assim, é imprescindível que haja aquele que possui o dom (o mágico), aquele que é curado ou libertado e o povo que acredita.⁶ Nessa engrenagem de poder, como a chama Cinira Macedo, os elementos que fazem parte dos rituais são muito importantes para aumentar a crença e reafirmar o poder do mágico.

É em meio a todo esse clima mágico-religioso que devem ser compreendidas as seitas inerentes ao povo brasileiro, trazidas pelos negros africanos e que se misturaram a práticas supersticiosas europeias e crenças indígenas, tornando-se seitas sincréticas, cheias de magia e de simbolismo.

Nas seitas mágico-religiosas que proliferam em nosso país está presente o feiticeiro ou pai-de-santo (babalorixá) e são utilizados os amuletos. Sente-se a fé do povo em suas práticas. Veremos, também, que tais práticas visam controlar as forças sobrenaturais e não submeter-se a elas.

O BERÇO DAS PRÁTICAS MÁGICAS

A mãe África enviou seus filhos ao Brasil e com eles vieram seus costumes, seus rituais, seu simbolismo e seu folclore.

A crença nos espíritos, a prática mágica e a superstição não são inerentes à África. Como vimos, são universais. Ater-nos-emos, entretanto, às crenças e rituais que mais influenciaram a religiosidade popular brasileira.⁷

Destacamos aqui alguns elementos constantes e universais presentes nas superstições que também aparecem nas seitas mágico-religiosas do Brasil:⁸

1) Dar explicações supersticiosas às doenças é uma tendência comum a todos os povos primitivos, bem como a todas as mentalidades mágicas dos povos civilizados.

2) Aplicar remédios supersticiosos correspondentes (orações, talismãs, amuletos, patuás, defumador, banho de cheiro).

3) O feiticeiro, evocador das forças ocultas, curandeiro, dominador dos maus espíritos (o pajé dos índios, o babalaô dos nagôs, o umbanda dos bantos — nagôs e bantos são povos africanos).

4) Feitiço ou coisa-festa; feitiço simbólico imitativo ou simpático; feitiço contagioso ou feitiço evocativo.

5) Receber espíritos em estado de transe — em todas as regiões da África, entre antigos gregos e romanos (transes das pitonisas) e entre os índios brasileiros.

6) Animais (bode, galo preto, sapo) utilizados nas práticas supersticiosas também são constantes entre outros povos (bode preto do Sabat da bruxaria européia, por exemplo).

7) Encruzilhada (é o mesmo *trivium* ou *quadrivium* dos antigos — ponto sensível para os mistérios). Já era utilizada na Grécia, em Bengala e em Portugal.

8) Indicação da hora exata também pertence ao patrimônio universal das superstições.

Analisando as crenças africanas em si, pois nos interessam em particular, observamos que alguns estudiosos admitem que as mesmas excluíram Deus de seu mundo sobrenatural, formado apenas dos espíritos, talvez por considerarem Deus incapaz de fazer o mal e por acharem que Deus em nada intervém neste mundo. Entretanto, antropólogos e outros interessados nas práticas religiosas africanas admitem que eles crêem em Deus como a causa da morte e do mal, mesmo que indiretamente. Estes estudiosos enfatizam a importância de se conviver pessoalmente entre as diversas tribos para se admitir que Deus não está longe das crenças africanas.

Em suma, as religiões africanas não se resumem apenas na fé em Deus. Segundo B. Idowu, a base estrutural das religiões tradicionais africanas é constituída por cinco elementos: a fé em Deus, divindades e espíritos, o culto dos ancestrais, as práticas da magia e da medicina.⁸

Não podemos chegar a afirmar que o africano é totalmente fetichista (culto dos fetiches), ou apenas naturalista (culto à natureza), ou somente animista (culto às almas). Ele é acima de tudo ancestrista, cultuando os antepassados, que são seus mortos, seus antigos heróis ou almas desencarnadas. Segundo John Herbert V. Barco, o africano “reconhece um Criador de todas as coisas (...) o monoteísmo constitui a última palavra e o cume da filosofia e da religião africanas”.⁹

Boaventura Kloppenburg¹⁰ realizou diversas entrevistas com missionários na África e com os nativos. Delas, tirou alguns postulados, que apresentaremos a seguir, pois são importantes para compreendermos as causas remotas das seitas mágico-religiosas do Brasil:

1) Deus — O povo africano é religioso e não ateu. Admite um só Deus como origem e causa de tudo quanto existe, mas o culto que lhe rende é individual e secreto: um gesto, um elevar de mãos em atitude suplicante.

2) Os espíritos — Há diversas espécies e as variantes são grandes. Há bons e maus; são vingativos e por isso temidos; é preciso suplicar-lhes o favor e a simpatia; os membros da família, embora invisíveis, ocupam-se dos vivos, controlam seus atos e castigam. Há medo das almas dos maus.

3) O fetiche — Objeto natural ou artificial, animado por um poder sobre-humano, mediante os ritos do feiticeiro. O amuleto difere do fetiche porque não foi consagrado e animado pelos espíritos. O talismã também é diferente: recebe sua força de certos sinais cabalísticos que teriam o poder de exercer determinada ação sobre os acontecimentos para mudar a natureza ou seu curso; é colocado nos lugares e não trazido no corpo como o amuleto.

4) As cerimônias fetichistas — Há as particulares e as públicas, que são as mais solenes e importantes. Há orações prolongadas e sacrifícios de animais.

5) Os feiticeiros — Para cada tribo há um feiticeiro supremo; sob suas ordens há outros, sendo cada qual o “sacerdote” de um fetiche. O curandeiro difere do feiticeiro, pois conhece apenas o valor medicinal das plantas, enquanto que o feiticeiro une às plantas a força dos ritos mágicos e o poder dos fetiches. Há feiticeiros que trabalham para o bem, e outros para o mal.

Podemos caracterizar uma religião tradicional negra africana¹¹ da seguinte maneira: para ela existe uma força suprema, geradora de todas as coisas; abaixo dela são cultuadas as forças da natureza e os espíritos dos antepassados. Principalmente para os bantos, o maior bem da existência é a força vital. Esta pode ser aumentada, diminuída ou transferida para outro ser (com a morte). O Universo possui dois comportamentos principais: um aqui, com os seres vivos; outro, além, com as forças da natureza e os espíritos dos antepassados. Quem estabelece a comunicação entre esses dois planos é o agente dinâmico chamado Exu.

Com a influência do monoteísmo cristão e muçulmano e com a difusão do ensino secundário, vão desaparecendo hoje da África os cultos de possessão e as diversas formas de animismo e politeísmo.¹² Na maior parte da África, entretanto, ainda existe o temor em relação aos espíritos dos mortos que, segundo os africanos, podem sair do corpo e ficar encollerizados. Daí as ofertas para aplacar sua ira. Pensar que poderiam voltar como um espírito mau e vingativo levou muitos negros ao suicídio, tão comum nos dias da escravidão do Brasil e tão mal compreendido na época.

A feitiçaria tem a ver com a possessão dos espíritos, pois estes ajudam a adivinhar e lançar sortilégiros. E foi Juvenal Silva Campos quem afirmou: “Do Candomblé para o feitiço, é o mesmo que passar de um compartimento a outro, sob o mesmo teto”.

“Tanto a feitiçaria como a possessão vicejam, principalmente, entre as camadas inferiores da população, sempre cercadas de ignorância, pobreza e doenças”.¹³ As pessoas que buscam as práticas mágicas desejam ou ficar livres dos maus espíritos ou reconciliar-se com os bons.

Compreender as seitas mágico-religiosas que existem entre o povo brasileiro equivale a compreender também a escravidão e seus envolvimentos sócio-político-econômicos.

As diversas culturas africanas (na África) foram o resultado das invasões islâmicas, vindas do Oriente Médio, e berberes, vindas do Mediterrâneo. Essas invasões produziram misturas monopoliteístas e determinaram áreas de predominância fetichista e outras onde predominou o misticismo maometano (cultura malê). Portanto, não foram apenas os portugueses e espanhóis que invadiram a África em busca de escravos para as Américas, mas antes os asiáticos já haviam introduzido na África o sistema econômico feudal e expressões sócio-religiosas.

Em 1442, o português Antão Gonçalves seqüestrou um casal de africanos para comprovar que havia estado no “país dos negros”. A partir daí, os europeus capturavam negros como se caça um animal. Mais adiante, africanos poderosos forneciam escravos capturados nas guerras intertribais em troca da ajuda militar dos europeus. Essa escravidão africana era diferente da escravidão feita pelo europeu: o escravo tinha seus direitos e em algumas tribos o escravo era tratado quase como um filho, com direito ao casamento, à alimentação, vestuário, à vida, enfim. Houve também um comércio em que os chefes vendiam e os europeus compravam a mercadoria humana.

É interessante notar que, justamente na época em que começou o tráfico de negros para o Brasil, a África Ocidental estava nas mãos de um chefe muçulmano do Império Songai. No século XVI esse império foi derrotado pelo Marrocos. Houve muitas guerras e delas resultaram numerosos escravos, dos quais, alguns islamizados e outros não, muitos vieram para o Brasil, inclusive reis e chefes de tribos africanas. Muitos negros já eram convertidos ao serviço do Islão e traziam para o Brasil a influência islâmica.

Esses chefes africanos, em sua terra natal, eram chefes absolutos, com poder de vida e morte; dividiam a administração das terras e dos negócios entre seus baronatos (cabeceiras) e mantinham formas de culto que confirmavam sua autoridade. No rei estavam os poderes misteriosos das divindades; os feiticeiros tribais agiam a serviço do rei. Ficou evidente assim o hibridismo do rei físico com o deus cultuado¹⁴ (repete-se aqui a figura do antigo faraó do Egito). “Os cavaleiros como Obatalá e Xangô não negam sua tradição feudal de cavalaria (...).”¹⁵ Os diversos orixás, voduns e bosuns das seitas mágicas têm suas origens

no remoto feudalismo e agem como senhores feudais (o que se percebe nas lendas relacionadas a eles).

O rei feudal identificava-se com o poder do aquém e do além; por isso o rei africano levava (como os faraós egípcios e outros) para o subterrâneo seus escravos, concubinas, músicos, soldados e pessoas a seu serviço, pois continuaria a reinar como um deus, integrando-se com os orixás.

Assim, os escravos vindos para o Brasil trouxeram consigo toda essa crença antiga, bem como seus chefes vieram imbuídos de todo o poder que possuíam na terra natal, para perpetuar seu reino na nova terra.

MAGIA, FEITIÇO E SUPERSTIÇÃO NO BRASIL

Vieram para o Brasil os primeiros negros como escravos, por volta de 1530, para trabalharem no primeiro centro produtor de açúcar: Vila de São Vicente, no atual Estado de São Paulo, fundada por Martim Afonso de Souza. O tráfico foi intenso até o século XVIII, quando terminou com a lei de 04/09/1850.

Os estudiosos da escravidão admitem que a documentação sobre o período da escravidão é insuficiente e imprecisa. As licenças, contratos, acordos ou registros de vendas e patentes são olhados com respeito, pois eram alterados por questões políticas. Por isso não há registros exatos em relação aos grupos ou culturas de negros que foram importados.

Afirma Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*: “Infelizmente as pesquisas em torno da imigração de escravos negros para o Brasil tornaram-se extremamente difíceis, em torno de certos pontos de interesse histórico e antropológico, depois que o eminente baiano, conselheiro Rui Barbosa, ministro do Governo Provisório após a proclamação da República de 89, por motivos ostensivamente de ordem econômica (...) mandou queimar os arquivos da escravidão”¹⁶.

Mesmo sem dados precisos, aceita-se, em geral, que a maioria dos negros procedia da costa da África Ocidental e Central. Vinham da Costa da Guiné, de Luanda (Ilha de Fernando Pó e Baía da Biafra) e da Costa da Mina (do Ouro). Traziam consigo elementos de, pelo menos, três culturas africanas: sudanesa, guineense-sudanesa e banto. Daí serem os negros divididos em dois grandes grupos: os sudaneses e os bantos. A cultura sudanesa em geral é aceita como superior à dos bantos e que influenciou os outros grupos. Deve-se dizer, de passagem, que, dada a miscigenação com outras culturas na própria África e dadas as condições da escravatura, não houve cultura negra em estado de pureza. Em chegando ao Brasil, os negros logo foram se misturando uns com os outros, com os índios e com os estrangeiros, influenciando e sendo influenciados psicológica e socialmente.

Outro fator importante a se observar é que, chegando ao Brasil, os negros encontraram uma sociedade semifeudal que podia utilizar o trabalho braçal dos escravos e podia aceitar as representações mágico-

-religiosas. Provinham eles de uma economia agrícola mais adiantada do que a existente no Brasil e puderam adaptar-se facilmente às atividades agrícolas aqui encontradas. Assim, o orixá Ogum (como vemos no Capítulo 3) encontrou aqui suas ferramentas de trabalho: enxada, foice e pá; Xangô encontrou o machado; Oxóssi podia exibir o arco e a flecha. Aqui, o negro encontrou o cavalo, a cabra, o bode, o carneiro, o galo e a galinha, utilizados nos sacrifícios; encontrou o mar, de onde saíam a Sereia e o Calunga; os rios, onde poderiam lavar as pedras de Iansã e Oxum.

O latifundiário no Brasil era o senhor da vida e da morte de seus escravos, como acontecia na África. Aqui, os negros podiam cultuar seus deuses, realizando seus rituais e cerimônias mágicas.

“Houve, assim, uma transferência de valores religiosos baseada em condições sócio-econômicas similares”.¹⁸

Diz-se que, antes de embarcarem no navio negreiro, eram batizados em grupo, uma pequena cruz era gravada em cada lado do peito com ferro quente e o bispo lhes dava “piedosos conselhos”: “Considerai-vos agora filhos de Deus. Ides partir para o país dos portugueses, onde aprendereis as coisas da fé. Deixai de pensar na vossa terra de origem (...).”¹⁹ A cristianização dos negros foi superficial e formalista, como confirma a pesquisa feita pelo CELAM.²⁰

Já no Brasil, não houve grande preocupação em evangelizar os negros. O maior trabalho de catequese foi realizado pelos jesuítas. Talvez pelo medo, os negros prostravam-se diante dos santos católicos, protetores dos donos das novas terras. Quanto à influência do índio, logo se fez sentir através das alianças entre os rituais, sincretismo de que trataremos no próximo capítulo.

Vivendo num clima de servilismo, vítimas da crueldade do branco e da hostilidade do índio, em meio a muitos sofrimentos advindos dos castigos, os negros refugiavam-se cada vez mais em suas práticas mágico-religiosas. E se hoje, nas cidades, proliferam a umbanda, macumba e candomblé, sua causa continua sendo a pobreza e o desamparo. A miséria mantinha e ainda mantém o feiticismo. Isso porque os cultos fetichistas representavam para os escravos um diálogo com seus orixás; as entidades, através dos médiuns, deveriam manipular as forças mágicas em favor da diminuição do sofrimento que era causado pela privação da liberdade.²⁰

É notável também a presença de reis, príncipes e princesas, vencidos nas guerras entre as tribos da África, no Brasil. Como já dissemos, esses reis mantiveram sua hierarquia na nova terra, identificando-se como rei e como divindade e levando os cativos a continuarem em suas práticas fetichistas. Vinham para o Brasil os feiticeiros, os reis, os príncipes africanos e aqui reinstalavam os candomblés da África. Alguma coisa ficou perdida nessa transferência de culto, como o culto dos antepassados (exceto entre os bantos), as máscaras das sociedades secretas e os sacrifícios humanos, mas permaneceu o essencial: a crença nas potestades protetoras, que podiam continuar sendo servidas com inhame, milho, dendê, camarão, arroz, aguardente e tabaco.

É certo também que, à medida que foram sendo transferidos para as cidades, os valores mais antigos e originais dos cultos foram perdendo a identificação.²¹

O culto jeje-nagô, como foi denominado por Arthur Ramos, etnólogo que se baseou em investigadores africanos, foi um culto sincrético intertribal, cujas doutrinas e rituais vieram com os negros. Nesse culto, Olorum é a divindade suprema, mestre do céu, que entra em contato com os homens mediante divindades inferiores denominadas orixás (pelos nagôs) e vodus (pelos jejes). Olorum não é representado por ídolo e não é cultuado diretamente. Os orixás, em ordem de importância, são: Obatalá ou Orixalá (o maior de todos); Xangô; Exu; Ogum; Iemanjá; Oxum; Iansã; Oxóssi e Xapanã ou Omolu. Cada orixá possui alguma força da natureza e é cultuado em determinado dia, como veremos mais detalhadamente no terceiro capítulo. Existe o mito africano da origem dos deuses, narrado por Arthur Ramos.²²

No culto jeje-nagô, os terreiros são considerados templos. No Brasil, eles eram escondidos nas matas, por causa da oposição dos brancos. Na África são construídos em lugares públicos. Os terreiros, na África, são dirigidos pelos pais-de-santo; no Brasil, além deles, também existem as mães-de-santo; ambos recebem os nomes de babalaô ou babalorixá e ialaô ou ialorixá. O babalaô encarna o sacerdote, o conselheiro, o vidente, o mago, o médico.

Os cultos bantos tiveram influência dos cultos jeje-nagô dos sudaneses. O deus principal dos bantos era Zambi, na Angola e Zambi Ampungo no Congo. O grão-sacerdote chama-se Quimbanda (Kimbunda) — médico, adivinho e feiticeiro. Do radical *mbanda* vem também a palavra Umbanda — que pode significar o feiticeiro ou sacerdote ou também o local do rito. O local do culto é o terreiro, mais simples que o dos sudaneses. Todos os africanistas apontam um elemento importante: os babalaôs sudaneses entram em transe e incorporam os orixás; os quimbandas bantos são tomados de espíritos familiares ou de antepassados: são os *pretos velhos* que dirigem as cerimônias (surgiram no Brasil após a Abolição). Arthur Ramos escreve que “os negros bantos têm realmente um verdadeiro culto dos antepassados e dos espíritos. Crêem na transmigração das almas e na sua metamorfose até em animais (...) Foi esta a razão por que o fetichismo de procedência banto se fundiu tão intimamente com as práticas do espiritismo, no Brasil”.²³ Quando o espiritismo chegou ao Brasil (séc. XIX), os bantos se sentiram atraídos por ele, porque podiam ali manter contato com os seus mortos.

Nei Lopes²⁴ observa que os bantos sofreram mais opressão do que os sudaneses, porque suas manifestações religiosas eram vistas como frágeis, sem estrutura, um amontoado de credices e superstições, e por isso facilmente engolidas pelo catolicismo. Os bantos foram mais influenciados pelo catolicismo e pelo culto jeje-nagô, por três razões: violência católica, desde o século XV; maior ênfase que davam ao culto dos ancestrais do que ao dos espíritos da natureza; e a brutalidade da tragédia escravagista (os negros da mesma procedência eram dispersos; as etnias africanas eram aqui desorganizadas).

No decorrer dos anos, os bantos não aceitaram passivamente os dogmas católicos: esses eram misturados às práticas de seus cultos afros.

Kloppenburg utiliza-se do estudo de Roger Bastide (*Les religions africaines au Brésil*, Paris, 1960) para apontar algumas razões que explicam a proliferação e a permanência de crenças e práticas fetichistas no Brasil:²⁵

1) A insuficiente cristianização (catequização) ou instrução religiosa dos escravos diante do fetichismo que possuía raízes profundas com repercussões na vida, no pensamento, no vocabulário, nos costumes, e nas relações sociais. O catolicismo popular que o negro encontrou era pouco diferente do fetichismo africano.

2) As confrarias para os negros, criadas pela igreja, onde os negros podiam se reunir livremente e onde subsistiu a religião africana. Nos lugares onde foram proibidas as confrarias, a religião africana enfraqueceu.

3) O caráter supersticioso dos portugueses, as doenças tropicais, a ausência de recursos médicos e a competência ou eficácia do curandeiro ou feiticeiro (inclusive os portugueses, às vezes, recorriam aos curandeiros).

4) Vinda dos chefes africanos, feiticeiros, quimbandas para o Brasil, onde continuavam seu domínio. Isso aconteceu principalmente nas grandes fazendas onde se reuniam numerosos negros.

“No Brasil, os cultos de origem banto são conhecidos pelo nome genérico de macumba (Rio de Janeiro, São Paulo) e os de origem sudanesa — com suas variantes regionais, como o batuque gaúcho e o xangô pernambucano — pela denominação extensa de candomblé.

Candomblé pode derivar de *kiandombe* (negro) + *mbele* (casa) = casa de negros, ou derivar de *mbele* com o prefixo diminutivo *ka* + o termo *ndumbre* (principiante) = *ka* + *ndumbre* + *mbele* = casa de principiantes ou casa de iniciação. O termo é usado referindo-se ao culto jeje-nagô da religião tradicional afro-brasileira, mas os próprios praticantes preferem chamar seu credo de “religião ou tradição dos orixás”²⁶.

O termo umbanda deriva das línguas mbunda, usadas entre os mbundos e outras etnias do sul de Angola. No dicionário de kimbundu significa magia e arte de curar. Segundo o escritor português José Redinha, a palavra hoje significa ciência do kimbanda e deriva do verbo *kubanda* (desvendar). A verdade é que, tanto na África como no Brasil, umbanda é uma prática sincrética, envolvendo possessão, exorcismo, psicoterapia religiosa, transes de feição histérica e epileptiforme (semelhantes aos costumes tradicionais bantos).

Quanto à posição da Igreja Católica em relação à escravidão, infelizmente, o Padre Antônio Vieira foi uma exceção, combatendo o tráfico. As lideranças católicas sempre deram apoio às práticas escrava-

gistas, inclusive participando do triste comércio, ao contrário do que a História oficial do Brasil tenta propalar.²⁷

Havia, inclusive, a justificativa de que a escravização num país católico salvaria a alma do negro, livrá-lo-ia do paganismo, da idolatria, das práticas antropofágicas. Mesmo com essa convicção, os católicos não se ativeram à catequese dos negros. O resultado foi a grande proliferação das seitas mágico-religiosas no Brasil. O grande sofrimento causado aos negros escravos pelas torturas físicas e psicológicas, pela dureza do regime de trabalho, pela agressão à sua moral e pela intenção deliberada de fazê-los perder seus laços de família, de amizade, de religião, gerou traumas e desestruturou sua personalidade levando-os à busca de seus cultos mágicos, ao suicídio, às constantes fugas, aos assassinatos de senhores, ao refúgio nos quilombos e até mesmo à luta armada organizada. Nessa organização e resistência, volta-se a sentir a influência islâmica sobre os povos da África.

A escravidão foi o capítulo mais degradante da história de nossa terra e até hoje sentimos seus efeitos: na desvalorização do negro, na existência dos cultos afros, na língua, na alimentação, nos traços de personalidade, enfim, Brasil não é Brasil sem a influência negra.

As seitas mágico-religiosas, além da miscigenação de cultos entre si, sofreram também a influência das crenças indígenas. O índio não era ateu. O princípio superior era Tupã e abaixo dele havia inúmeros deuses, gênios e espíritos alimentando suas crenças e superstições. Um espírito inferior e mau é o Jurupari, identificado com o demônio dos cristãos; Curupira é aquele que protege as florestas; Boitatá é a cobra de fogo que protege os campos e os pássaros. Os tupis tinham medo das almas dos mortos e acreditavam que elas voltavam em forma de bichos. Para se defender, tinham os pajés ou feiticeiros que eram os conselheiros das tribos. Estes podiam até mesmo entrar em transe, provocado pelo tabaco, pela dança, pelo canto e pelo ritmo do maracá. Os pajés praticavam o curandeirismo. Os índios praticavam a magia negra, a adivinhação e o feitiço imitativo. A pajelança é um ritual sincrético, como veremos no próximo capítulo.

A bruxaria européia também teve sua influência nos cultos mágico-supersticiosos. Em documentos do século XVI foram denunciados casos de supostas feitiçarias, encantamentos e envultamentos. Era difundida a superstição e a credulidade no ambiente de origem européia. O *Livro de São Cipriano* é a literatura básica da bruxaria européia. Feiticeiros cariocas e pais-de-santo têm usado esse livro nas suas mais diversas edições.²⁸ Outras obras utilizadas: o *Enquiridiā do Papa Leão*; Grimórios do Papa Honório; Verdadeiras Clavículas de Salomão — livros que pretendem ensinar pactos com os demônios, trazem receitas de amuletos, orações supersticiosas, feitiços, fórmulas mágicas, desenhos cabalísticos e muitas outras conjurações e invocações. São comumente utilizados pelos chefes das seitas mágico-religiosas.

Através desses antecedentes históricos, podemos observar que o âmago dessas seitas não é cristão, antes, pelo contrário, opõe-se à

autêntica vida cristã. Foram influenciadas pelas religiões africanas, indígenas e pela bruxaria trazida pelos portugueses. Assim a “idolatria e as superstições do paganismo constituem a verdadeira essência (...)” dessas seitas que ora tratamos.

NOTAS

- 1) GONZÁLEZ-QUEVEDO, Pedro José. *Feiticeiros, bruxos e possessos*. São Paulo, Edições Loyola, 1981, p. 20.
- 2) LEITE FILHO, Tácito da Gama. *Ciência, magia ou superstição?* Miami, Editora Vida, 1987, p. 52.
- 3) GONZÁLEZ-QUEVEDO, *Op. cit.*, p. 43.
- 4) Idem, p. 210.
- 5) MACEDO, Carmem Cinira. *Imagen do eterno*. São Paulo, Editora Moderna, 1989, p. 22.
- 6) Idem, p. 67.
- 7) KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil*. Editora Vozes, 1961, p. 38.
- 8) IDOWU, B. *African traditional religion*. Nova Iorque, 1975, citado na introdução de *As Religiões da África*, Editora Progresso, 1987.
- 9) BARCO, John Herbert Valencia. “A religiosidade do mundo negro”, em *Os grupos afro-americano*s, publicado pelo CELAM, Paulinas, 1982, p. 153.
- 10) *A umbanda no Brasil*, p. 17 ss.
- 11) LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Forense Universitária, p. 41.
- 12) SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo. Ed. Herder, 1970, p. 13.
- 13) Citação feita por SPARTA. *Op. cit.*, p. 17.
- 14) No dizer de BASTOS, Abguar. *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1979, p. 15.
- 15) Idem, p. 15
- 16) FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo, Círculo do Livro, p. 323.
- 17) BASTOS, Abguar. *Op. cit.*, p. 23.
- 18) LOPES, Nei. *Op. cit.*, p. 143.
- 19) Conselho Episcopal Latino-Americano, São Paulo, Ed. Paulinas, 1982, p. 61
- 20) BENTO, Dilson. *Malungo — Decodificação da umbanda*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 97.

- 21) BASTOS, Abguar. *Op. cit.*, p. 26.
- 22) RAMOS, Arthur. *O folclore negro do Brasil*, p. 14.
- 23) Idem, p. 96.
- 24) LOPES, Nei. *Op. cit.*, p. 164.
- 25) KLOPPENBURG, Boaventura. *Op. cit.*, p. 25 ss.
- 26) Esclarecimento dado na Segunda Conferência Mundial da Tradição dos Ori-xás, 1983, Salvador, BA, reunindo sacerdotes brasileiros, africanos, antilhanos e das três Américas.
- 27) LOPES, Nei. *Op. cit.*, p. 142.
- 28) KLOPPENBURG, Boaventura. *Op. cit.*, p. 38.

SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO

Nos primórdios da era cristã, época de Plutarco, o verbo *synkretizo* designava a união das diversas comunidades cretenses, quando o inimigo invadia a Grécia; esse acordo comum era o *synkretismós*. O verbo grego *kretizo* vem da Ilha de Creta e significa falar e agir como um cretense. Somente a partir do século XVI, o termo sincretismo foi utilizado para designar a mistura de doutrinas filosóficas ou teológicas. Erasmo lhe deu um novo significado, derivando-o do verbo *keranonymi* (misturar) mais o latim *crescere* (*syn + crescere* = com-crescer) ou “crescimento conjunto”. Esse sentido é utilizado na História das Religiões. A partir do século XIX, sincretismo designa a mistura de diversos cultos, divindades e religiões.¹

O sincretismo acontece quando as diversas características de deuses distintos são combinadas entre si e suas peculiaridades são apagadas, isto é, desaparecem.

J. C. Maraldo apresenta quatro tipos de sincretismo no politeísmo pagão, tipos esses que podem se repetir na modernidade, quando falamos nas diversas seitas e religiões:

- a) Sincretismo dentro da mesma religião, com a mistura de deuses.
- b) Sincretismo entre as diversas religiões politeístas, por causa do scontato cultural que se efetua pelo comércio, colonização, emigração.
- c) O helenismo tentou unir os deuses dos egípcios, fenícios e povos bárbaros com os deuses gregos e romanos.
- d) As religiões do Extremo Oriente com as religiões primitivas da América.

Na China, o sincretismo é a própria essência da religião. O confucionismo sincretizou-se com o budismo e taoísmo. O budismo fundiu-se com o xintoísmo do Japão.

Martins Terra alinha dois motivos principais para o surgimento do sincretismo: profanos e religiosos. Os motivos profanos dizem res-

peito aos fatores geográficos, econômicos e lingüísticos — através de uma política religiosa tolerante, pois, se não houver tolerância, haverá menos sincretismo. O exemplo de tolerância é o sincretismo afro-brasileiro. Já na América do Norte e países espanhóis das Américas não houve essa tolerância e não aconteceu o sincretismo africano.

Os motivos religiosos referem-se à complementação que as religiões buscam entre si, aparecendo como um enriquecimento mútuo.

No Brasil, ocorreu grande miscigenação entre as raças negra, indígena e branca, apesar da separação que se fazia entre os grupos sociais e das leis portuguesas que proibiam a convivência de negros, índios e brancos.

Muitos foram os abusos ocorridos dentro da sociedade escravista: promiscuidade, estupros, prostituição e mancebia — registrado em arquivo (processos, queixas e julgamentos). Esses abusos e outros problemas (como: a maioria dos escravos homens dificultava o casamento entre os negros; as escravas tinham a esperança de que seus filhos, nascidos de senhores brancos, seriam salvos e livres; os senhores abusavam das escravas de sua propriedade e sentiam-se atraídos por elas) originaram o aparecimento cada vez maior de pardos, mulatos e cafuzos, sendo o processo de mestiçagem mais forte nas regiões econômicas mais ativas, como as zonas de mineração e de intensa exploração agropecuária.²

Essa miscigenação racial fez acompanhar-se do sincretismo religioso, isto é, reuniu motivos profanos e religiosos.

Em relação ao sincretismo afro-brasileiro, apontamos algumas tendências gerais:³

1. Do ponto de vista étnico, o sincretismo é mais acentuado em grupos permeáveis, isto é, que não repelem influências externas.

2. Do ponto de vista ecológico, o sincretismo é mais acentuado nas cidades, onde o negro participava das festas e procissões; não havia sacerdotes suficientes nas zonas rurais e os habitantes eram mais dispersos.

3. Do ponto de vista institucional, o sincretismo é mais acentuado nas religiões vivas do que nas conservadoras, já que a vida de um organismo está em assimilar o que recebe de fora.

4. Do ponto de vista social, o sincretismo muda de natureza quando está em nível morfológico (sincretismo em mosaico) e em nível institucional (correspondência entre deuses africanos e santos católicos).

O sincretismo em mosaico refere-se às capelas católicas junto a templos pagãos, altares, terreiros e também refere-se aos negros aceitando as festas católicas, como pretexto para seus próprios rituais. O sincretismo institucional refere-se à correspondência entre deuses e santos e é o mais importante. Para o negro, no fundo, só existe uma

religião universal e um só Deus e criador que, estando tão longe, precisa de intermediários (santos para os católicos; orixás e vodus para os negros).

Houve também o sincretismo da magia, onde não aconteceu uma correspondência como na religião, mas uma cumulação: os negros consideraram as magias trazidas pelos europeus como superiores às deles e as incorporaram às suas práticas mágicas.

No meio católico, onde a pressão evangelizadora foi menos forte, o negro conservou seus traços culturais africanos. Já no meio protestante, houve uma reinterpretação: o negro criou um cristianismo mais negro do que sua religiosidade africana. Isso aconteceu porque o negro não era admitido na igreja protestante sem antes estar bem instruído na doutrina e na prática cristãs. A evangelização foi feita em profundidade; então o caráter africano praticamente desaparecia.⁴

DEUSES E SANTOS

O fetichismo africano sofreu influência do espiritismo, das religiões indígenas e sobretudo do catolicismo. O africano trouxe de sua terra as suas crenças e aqui foi obrigado a aceitar o catolicismo. Assim, “habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas”. Encontrou no Brasil a superstição, consequência fatal aos povos em sua infância. Fácil lhe foi aceitar para cada moléstia ou ato de vida um santo protetor (...).”⁵

Nina Rodrigues foi quem primeiro fez observações quanto ao sincretismo entre os orixás e os santos (em 1900). Ele fez uma diferença entre os africanos e os crioulos (nascidos no Brasil). Os africanos justapunham os santos católicos aos seus deuses; daí a ilusão de catequese da qual fala Arthur Ramos: “o negro aceitou o catolicismo pregado pelos missionários, mas na incapacidade psicológica de abstração, na incompreensão, portanto, do monoteísmo, ele incorporou o catolicismo ao seu sistema mítico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião politeísta, onde os orixás foram confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada.” Essa transformação se deu ao longo do tempo. Por isso Nina Rodrigues concluiu que os crioulos e mulatos, influenciados pelo meio, perderam a pureza africana primitiva e sua adoração fetichista se transportou às imagens dos santos.

Quando os católicos realizaram sua obra catequética, no início, é natural que não tenham conseguido a completa conversão dos negros ou a completa assimilação da nova religião pelos negros. O que aconteceu no princípio foi uma acomodação, como observa Waldemar Valente. A acomodação resolveu superficialmente o conflito religioso, agravado pelas próprias condições da escravidão, como já foi mencionado no capítulo primeiro.

Após algumas gerações, ocorreu o que Bastide denomina de síntese católico-fetichista,⁶ em que muitos negros e mulatos se encontram perfeitamente integrados no catolicismo. O sincretismo já começa a ser

uma assimilação “com aceitação inconsciente dos princípios e dos conceitos cristãos”.⁸

Abgumar Bastos refere-se à correspondência dos orixás com os santos chamando-a de sindesmose mítico-religiosa e apresenta duas formas de adaptação: “a primeira, quando um orixá, reconhecido como titular do panteão de uma casa de culto, toma novo nome extraído do agiológico católico; a segunda, quando uma figura da igreja romana toma nome conjunto africano e se inscreve no adoratório dos orixás”. Assim, Xangô pode ser São Jerônimo; Iansã, Santa Bárbara; e Iemanjá, Nossa Senhora do Rosário ou da Conceição; o outro caso, por exemplo, é o de Anamburucu (Nanã Burucu) — fusão de Ana (Santana) e Burucu (mau — santo com poderes de fazer o mal se for desobedecido). Acontece também de um mesmo orixá receber diversos nomes, cada qual correspondendo a um santo.

Observemos, no quadro abaixo, a correspondência entre os principais orixás e os santos católicos:⁹

Orixás	Paralelismo católico
Abalawaiê, Obaluajê, Omulu, Omonolu, Humonlu, Xapanâ, Odagum, Afomã, (deusa da doença e da febre)	São Lázaro, São Roque, São Bento, São Sebastião
Anamburucu, Nanã (senhora do país da morte)	Santana
Anifrequete, Lafrequete, Alafrequete, Inafrequete,	Santo Antônio
Exu	São Gabriel
Iansã (Oiá), Aloia, Olioá (deusa dos raios e tempestades)	Santa Bárbara, N.S. do Carmo, N.S. da Boa Morte
Ibeje	Cosme e Damião
Iemanjá (deusa de todas as águas, senhora das origens)	N.S. Rosário (Bahia), N.S. das Dores, N.S. Navegantes (RS), N.S. Conceição (RJ), N.S. Piedade, N.S das Candeias, Santana, (BA), N.S. da Glória
Ifá	Espírito Santo (Santíssimo Sacramento)
Iofá	S. Benedito (SP)
Obá	N.S. Prazeres, S. Maria (Recife), Joana D'Arc (BA), N.S. Perpétuo Socorro
Odé	S. Miguel Arcanjo, S. Jorge, S. Gabriel, S. Expedito

Ofolum	Santa Luzia (BA)
Ogum, Oramiã, Oraminha, Balogum (deus do ferro, grande guerreiro)	S. Jorge (RJ), S. Antônio (BA) S. Paulo, S. Roque (AL)
Olorum (o céu, o princípio das coisas)	Deus
Oxalá, Obatalá, Xanguiá, Oxalaguiá, Oxalusá, Babarobô, Orixalá, Orinxalá-alum, Orinxalá, Olummaquim (grande deus, senhor da brancura, princípio e fim de todas as coisas)	Menino Jesus (BA), N. S. Bomfim (BA) Senhor dos Passos Jesus Cristo
Oxóssi (rei da mata, deus da caça, protetor dos que se alimentam na floresta)	S. Jorge (BA), S. Sebastião (RJ), S. Onofre, S. Miguel
Oxum, Oloxum, Axum (nas macumbas) (rainha dos rios, fontes e cascatas, deusa do amor e da fecundidade)	Virgem Maria, N.S. Conceição, N.S. das Candeias, N.S. dos Prazeres, N.S. do Carmo, S. Maria Madalena, N.S. de Lourdes (BA), N.S. Aparecida (SP)
Oxumarê (arco-íris, a grande cobra que garante a unidade do mundo)	S. Bartolomeu, S. Patrício, Cosme e Damião, S. Expedito

Abgumar Bastos interpreta a correspondência dos orixás com os santos como um aprisionamento destes por aqueles, e diz: “Quando o fetichista apresenta o santo católico na frontaria do peji, não está escondendo o orixá atrás de outra divindade, mas exibindo ao seu auditório um santo branco prisioneiro, uma divindade também consagrada pelos senhores da terra e da produção”.¹⁰ Se os senhores aprisionaram os negros, estes, por sua vez, prenderam seus santos e os colocaram a seu serviço. O poder do santo só se efetua quando somado ao orixá, quando vibrado pelos cantos e danças, quando tiver pontos riscados e quando seu intérprete for o pai-de-santo e não o padre.

Interessante notar que o sincretismo não é algo fixo, mas variável. Ainda hoje acontecem novas identificações. O sincretismo varia através do tempo e também através do espaço. Por isso, de acordo com as localidades, as correspondências variam. Se hoje os espaços geográficos foram reduzidos pelos meios de comunicação, outrora as cidades ficavam afastadas e cada centro precisava descobrir suas identificações. Nessas identificações orixá—santo, o importante sempre foi a identidade das funções que se sobrepõem à diferença de nomes. Exemplo: Iemanjá = N.S. Conceição da Praia (Rio, Bahia) = N.S. dos Navegantes (Porto Alegre) proteger pessoas que vivem no mar.

Dois fatos contrabalançam essa diferenciação: a hagiologia católica e a imitação.¹¹ Assim, o orixá Omolu (a varíola) identifica-se com São Lázaro (que protege as chagas), com São Roque (cujo cão lhe lambe as feridas) ou com São Sebastião (com ferimentos). Oxóssi se identifica com São Jorge ou com São Miguel — santos guerreiros. Por outro lado, cidades próximas imitam suas identificações.

Podemos compreender ainda a diversidade das formas sincréticas nas várias regiões, como observa Bastide, pelo fato de as pesquisas serem feitas em nações (africanas) diferentes. Talvez, se as mesmas nações fossem exploradas encontrar-se-ia mais homogeneidade na identificação orixá—santo. Na Bahia, por exemplo, coexistem várias nações (africanas) e cada uma tem um ou vários candomblés. Ainda não foi realizada uma pesquisa de acordo com as nações africanas para que se possa compreender melhor a identificação orixá—santo.

Nesse aspecto, dois fenômenos não podem ser confundidos: o fenômeno do sincretismo regional e o do sincretismo étnico. Os rituais das nações se interpenetraram e também se deixaram influenciar pelo catolicismo. Abguar Bastos diz que os rituais afro-brasileiros sincretizaram-se para cima com os santos católicos e para baixo com os orixás de outras nações, de maneira que o resultado foi um panculturalismo.¹²

A generalidade do fenômeno de correspondência santo—orixá só pode ser compreendido na medida de suas relações estruturais, culturais e sociológicas:¹³

1) A relação estrutural entre a teologia católica da intercessão dos santos junto à Virgem, da Virgem junto a Jesus, de Jesus junto a seu Pai, e a cosmologia africana dos orixás considerados como os intercessores do homem junto a Olorum.

2) A relação cultural da concepção funcional dos santos que presidem cada qual a uma atividade humana (...) e a concepção igualmente funcional dos orixás (...)

3) Por fim, a relação sociológica entre as *nações* brasileiras (...) de um lado, e as confrarias católicas, de outro.

A estrutura da doutrina católica assemelha-se à das seitas mágico-religiosas, pois existe uma série de intercessores, intermediários, até chegar ao Deus supremo. Tanto os santos como os orixás estão relacionados a alguma atividade humana, como: luta, paz, vida na água, amor, doença, morte. Os negros vieram de nações diferentes e aqui fizeram parte das confrarias criadas pelos católicos. Essas inter-relações foram básicas para o sincretismo orixá—santo.

CULTOS SINCRÉTICOS

Existem hoje no Brasil inúmeros cultos sincréticos, decorrentes das misturas de rituais de diversas nações africanas, dos índios e dos europeus. Já na África, os negros tinham um espírito sincrético, como

vimos no primeiro capítulo. Suas origens totêmicas comuns facilitaram tal sincretismo.¹⁴ Chegando ao Brasil, foram os negros das diversas nações misturados entre si, o que resultou da mistura dos cultos. Hoje, xangôs-candomblés, macumbas-umbandas-quimbandas ou babaçuês-tambor-de-mina, mesmo com nomes diferentes, mantêm os mesmos princípios e a mesma estrutura encontrada nos panteões banto-jeje-nagô. Os pontos de apoio são todas as formas de feitiço. Foi justamente o fetichismo que, depois do totemismo primitivo, ajudou a obra do sincretismo religioso intertribal, no Brasil. Já na África, pelo contato com o islamismo e com os missionários europeus, os africanos misturaram suas crenças.

Mencionaremos algumas influências exercidas pelas diversas culturas ou nações africanas, para compreendermos melhor o processo do sincretismo. A religião nagô fazia parte da cultura ioruba; a religião jeje, da cultura daomeana e a religião banto integrava a cultura banto, ou mais particularmente angola-congolesa.¹⁵

A mítica jeje, com seus vodus classificados em deuses públicos, deuses familiares e deuses pessoais, foi, segundo Arthur Ramos e Nina Rodrigues, assimilada pela nagô, no que se refere à Bahia e Pernambuco. Nos terreiros visitados por W. Valente, sentiu-se a influência da cultura ioruba (religião nagô). Há semelhança entre a estrutura jeje e a nagô: representação material dos vodus e orixás; iniciação dos sacerdotes; danças e cânticos. Verificou-se um sincretismo jeje-nagô, com predominância do ritual nagô, principalmente porque os negros da cultura nagô eram em maior número. O culto de Nanã é uma das poucas sobrevivências da religião jeje, assim como o culto de Dâ, serpente sagrada. Um costume jeje, observado até hoje nos xangôs pernambucanos, é a festa do inhame; este alimento foi introduzido no cardápio brasileiro desde o tempo da escravidão, mas para os adeptos dos terreiros a festa tem um significado mágico-religioso. Sendo uma festa relacionada à agricultura está associada à libertação dos escravos. A adoração do inhame representa a libertação da fome (necessidades físicas em geral) e também a libertação da alma (da escravidão). Nesse sentido é que houve sincretismo: uma festa folclórica com implicações sociológicas e religiosas.

Um costume *malê* (dos negros islamizados), incorporado pelos outros africanos, indígenas e brancos, é o de pendurar no pescoço pequenos sacos com papéis contendo orações para livrar o corpo do perigo ou com unhas, cabelos, ossinhos, bicos e outros materiais, com o objetivo de curar doenças. Os bantos adquiriram esse costume. Em Pernambuco, por exemplo, existe um costume semelhante de amarrar ao pescoço um saquinho com moeda de pequeno valor para curar a asma; os cangaceiros usavam saquinhos com rezas fortes. Alguns cânticos, o costume de não entrar calçado no peji (lugar santo), o uso de toalhas nos terreiros pernambucanos — são alguns costumes malês. A própria roupa de baiana tem a influência nigeriana, muçulmana, banto e europeia. As peças de roupa usada pelo pai-de-santo, na Bahia, são semelhantes às usadas no Sudão maometano.

Quanto à influência dos *bantos*, eles continuaram no Brasil o

sincretismo iniciado na África. Pela pouca força mítica, os bantos se deixaram absorver pelos jeje-nagô. Ficou deles o deus Zambi, encontrado principalmente na Bahia, e alguns termos relacionados a ele, como: zambiapungo. Calunga, de tradição congolense, é encontrado nas macumbas cariocas; do Cariapemba, espírito de origem congo-angolana, espécie de demônio, ficou algum vestígio. O chefe religioso banto, nas macumbas cariocas, é chamado embanda, quimbanda e umbanda; em Pernambuco é chamado de babalorixá ou pai-de-santo. As divindades congos e angolanas foram substituídas pelos orixás nagôs.

Pajelança — Sob a influência do europeu, negro e indígena a população do Norte, principalmente do Amazonas, Pará, Maranhão e Piauí, desenvolveu a pajelança, onde o pajé é a figura principal, que dirige as reuniões. São realizadas sessões semelhantes às espíritas, onde se toma a cachaça, que provoca os transes. O objetivo é dar consultas, indicar doenças e receitar remédios. Os espíritos que baixam são de animais, como: cobras, jacarés, cavalos-marinhos, mutuns — em formas fantásticas. No norte do Piauí, a pajelança se une com elementos do catimbó e com práticas de feitiçaria negra. O maracá é o instrumento usado pelo pajé, ou ainda uma vara de ervas, um feixe de penas vermelhas de papagaio ou ainda um crucifixo. Sobre a fumaça sobre o paciente, faz massagens, finge que extrai objeto estranho do corpo do paciente — técnica bem antiga do curandeirismo indígena. O culto a Jurema, o adjunto de Jurema, a pajelança e o catimbó estão vinculados à linha ameríndia dos cultos mágico-religiosos.

Na Bahia, o sincretismo deu origem aos cultos dos caboclos e dos pretos velhos.

Candomblés de caboclo — Originaram-se do contato dos bantos com os índios e procuraram cultuar os antepassados. Os africanos transferiram as honras que davam aos guerreiros africanos para os morubixabas, chefes indígenas. Segundo W. Valente, os candomblés de caboclo espalharam-se em Pernambuco e no Rio, recentemente, talvez pela perseguição policial sobre os xangôs, tidos como prejudiciais à tranquilidade pública. Nos candomblés de caboclo verifica-se uma mistura da religião africana com a indígena, além da influência católica e espírita; esta tem sido muito grande, a ponto de serem chamados (os candomblés de caboclo) de centros espíritas. Essa forma religiosa apresenta os encantados (que correspondem aos orixás nagôs) que se vestem à moda selvagem, com tangas, pulseiras, braceletes, cocares, arcos e flechas.

Os terreiros caboclos são verdadeiros mocambos, de taipa e palha. Usam preces, ladainhas e pontos cantados em língua portuguesa com algumas palavras africanas. A cachaça e o charuto são indispensáveis no candomblé de caboclo. A cachaça substitui o cauim, bebida fermentada dos tupinambás. A fumaça do charuto serve para defumar e limpar o ambiente. São cultuados todos os espíritos das seitas nagô e jeje, acrescentados dos eguns (espíritos dos desencarnados ou dos antepassados indígenas e africanos).

W. Valente afirma que nos “candomblés de caboclo processa-se um sincretismo complexo, no qual se entrosam elementos de procedência nagô, jeje, banto, mina, malê, tupi, católica e kardecista. Misturados ainda com possíveis vestígios esotéricos, teosóficos e maçônicos. E também com as práticas da quiromancia e cartomancia”.¹⁶

As danças africanas nos candomblés de caboclo são intercaladas com indígenas. O uso da cachaça tem causado problemas de embriaguez, intervenção policial e menosprezo dos outros candomblés onde não se toca em álcool.

O espiritismo tem influenciado os candomblés de caboclo, no uso de expressões, como: médias (médiuns), cavalo e cavaleiro, o espírito desce ou baixa, e na presença da mesa, da água fluidificada e da possessão.

Existem os candomblés mistos (afro-caboclo) e os puros (só caboclos). Nos primeiros, as festas dedicadas aos caboclos são feitas no quintal, ao ar livre; o culto aos orixás é feito dentro dos terreiros. Há certa interpenetração: Iemanjá torna-se a Sereia do Mar; Oxóssi, o caboclo do mato; Omolu, o santo da cobra. Bastide observa: “O candomblé do caboclo é um caminho escorregadio que conduz à magia secreta dos terríveis catimbozeiros.”¹⁷

Cultos dos pretos velhos — Referem-se aos escravos atormentados durante a escravidão e receberam a influência dos cultos congo-angolanos, onde a ênfase recaía sobre os antepassados. Esses cultos começaram a surgir depois da abolição da escravatura. Os pretos velhos aparecem em pequenas tendas, nos subúrbios e nas cidades, para ajudarem os que têm problemas morais e psíquicos e demais tribulações.

A macumba carioca é uma continuidade dos cultos nagôs vindos da Bahia e que se misturaram com rituais angoleiros já existentes no Rio. O resultado foi um culto sincrético iorubano-angolês, com várias transformações. Exu começou a ser identificado com o demônio; Bom bogira passou a ser considerado um orixá feminino, chamado depois de Pombogira, mulher de Exu. Começaram a magia negra e os despachos de caráter maléfico.

A umbanda e a quimbanda, difundidas no Rio, São Paulo e em outros Estados, são os mais complexos cultos sincréticos, incluindo práticas de bruxaria européia, feitiçaria indígena, passes espiritistas, magia esotérica ou oriental. Incorporaram pretos velhos e caboclos, exus e crianças. Acresentam-se citações do Evangelho e orações cristãs, além dos santos católicos.

Todos esses grupos mencionados não aparecem isolados, mas estão interpenetrados. O culto dos orixás que os africanos trouxeram da África transformou-se no candomblé da Bahia, no xangô do Nordeste, na macumba do Rio, no tambor de crioula do Maranhão. As práticas religiosas africanas misturaram-se com o catolicismo e com o espiritismo.

Os rituais que hoje existem no Brasil são o resultado de um “processo transculturativo”¹⁸ e não pertencem apenas ao negro mas a uma grande massa brasileira. Fazem parte de processos de aculturação e de entendimentos vários sobre os rituais.

Desse sincretismo religioso fazem parte as festas populares, como novenas, tríduos, mais apegadas ao catolicismo nas zonas rurais. A influência africana, através da participação dos negros nas festas, foi se acentuando cada vez mais.

FESTAS FOLCLÓRICAS

Os rituais africanos influenciaram os rituais católicos, como por exemplo a famosa festa chamada lavagem de Nossa Senhor do Bonfim.

Esta cerimônia foi trazida para a Bahia por um português devoto que prometera lavar o átrio de N.S. do Bonfim, se voltasse da guerra do Paraguai. Outros devotos o ajudaram. Os negros já possuíam o costume de lavar objetos sagrados com óleo-de-dendê, sangue ou água da fonte sagrada; vendo a cerimônia, e dela participando, transformaram-na numa festa sincrética.

N.S. do Bonfim é identificado com Oxalá. Os candomblés participam da lavagem do santuário em grupos organizados; a água é trazida em jarras ornadas com flores, do poço de Oxalá ou da fonte utilizada para as cerimônias fetichistas; os fiéis dos cultos africanos participam também da missa do Bonfim.

Outras festas católicas estão ligadas à religião africana: a de N.S. da Conceição da Praia (a Iemanjá); a de Santana do Rio Vermelho (a Nanã); as de Santo Antônio da Barra, Pilar, N.S. das Candeias, São Bartolomeu (a Oxumaré). Em geral, as festas do candomblé são precedidas de missas, tanto que, perto do terreiro, geralmente existe uma capela; vai-se à missa pela manhã e, à noite, dança-se ao som dos atabaques.

O catolicismo penetra no candomblé, através da presença do altar católico, com seus panos brancos finamente bordados, imagens de santos, flores de papel colorido — nas festas africanas. Essa presença, ao que parece, tem uma função mágica.¹⁹ A identificação catolicismo-fetichismo também se faz sentir nos cânticos e nas ladainhas utilizados nas festas.

Existe uma fusão de calendários católico-fetichista, de modo que algumas festas católicas coincidem com as dos orixás e outras são intercaladas.

Em Recife, na casa shamba, no ritual da preparação da futura ialarixá, foram introduzidos elementos do folclore dos reisados ou congadas: a embaixada da Rainha Ginga ao rei do Congo transforma-se na embaixada dos filhos de Ogum em transe à filha de Iansã, no trono; a troca de presentes como testemunho da boa amizade entre os dois reinos transforma-se na entrega do título de ialarixá como presente de Xangô.²⁰ Os rituais de entronização ficaram perdidos no tempo e a falha foi suprida pelo folclore.

A congada, congado ou baile dos congos é uma dança, com música e drama, realizada pelos bantos, como uma perpetuação das celebrações africanas que elegiam os reis na África. Existe no Nordeste, Centro-

-Oeste, Sudeste e Sul do Brasil. Ela é assim descrita por Pereira da Costa, conforme vista em Goiânia:²¹

Depois de muitas cantigas em que o português se mistura com palavras africanas, de louvações a São Lourenço, este aparece ao lado do deus congúês Zambi. Começa a Embaixada, que consiste apenas na entrada das embaixadas de diversas nações africanas, como Angola, Cassange, Moçambique e outras, acaso convidadas pelo rei do Congo para tomarem parte da festa; e especialmente a (...) entrada solene da embaixada da Rainha Ginga. O Embaixador da Rainha Ginga oferece presentes ao rei e a apresentação termina com umas danças para alegrar a embaixada, e a conferência de várias graças burlescas distribuídas pelo rei do Congo, entre as quais a do governo das matas de Tiriri.

Outro costume que lembra a congada é o Baile de São Benedito, na cidade paulista de Xiririca, bem como os cucumbis do Rio de Janeiro, o ticumbi no Espírito Santo, o reisado alagoano. Em Pernambuco, aparece à frente do cortejo a calunga, boneca preta que lembra o baba-lotim do afoxé nagô-baiano.

Observa-se que, “assim como as congadas, os cucumbis e os catopés mineiros, tanto o maracatu quanto as cambindas da Paraíba e as taieras de Alagoas, com seus reis, rainhas, príncipes, embaixadores e damas, desfilando ao som de tambores, chocinhos e gonguês, são reminiscências das solenidades dos reis do Congo abolidas no Brasil por volta de 1830”.²²

A dança dos congos, como a maioria aceita e interpreta, homenageia santos padroeiros como N.S. do Rosário, S. Benedito e o Divino Espírito Santo, além de recordar a abolição dos negros. A dança lembra um ritual antigo, realizado em terras africanas, e que foi misturado a um significado religioso.

A dança dos congos em Goiás, segundo a pesquisa de José Arruda,²³ tem sofrido uma decadência, quer por falta de apoio financeiro, quer pela mistura com os brancos, pela desvinculação com a religião ou ainda pelos deslocamentos sofridos pela dança. A dança poderá reviver se houver acentuado interesse turístico.

Até mesmo o carnaval com seus cortejos, mestre-sala, porta-bandeira, nos faz lembrar dos séquitos reais bantos. Esses cortejos são uma mistura das procissões católicas com as tradições africanas.

COMO ENTENDER O SINCRETISMO

No princípio, quando os negros chegaram ao Brasil, o sincretismo foi superficial, em que, por medo, os negros adoravam os santos católicos e adotaram palavras portuguesas para seus orixás fetichistas. Com o passar do tempo e a escravidão (que criou um complexo de inferioridade no negro), o negro achou vantajoso adotar um santo católico com características semelhantes ao seu deus. O sincretismo significou um “fenômeno de ascensão”, no dizer de Roger Bastide. Ele mesmo fez uma

pesquisa entre os negros para descobrir razões íntimas que os levaram ao sincretismo. Obteve algumas respostas:

— O catolicismo não é considerado uma religião completamente diferente das religiões africanas, principalmente em seus aspectos populares, crendices, curandeirismo.

— Sentiu-se a obrigação de adotar a religião na nova terra.

— Pela reencarnação, os orixás se transformaram em santos do Ocidente.

— A fusão dos orixás com os santos se manteve por tradição.

Chegou à conclusão de que os negros, chegando ao Brasil, procuraram analogias entre as diversas divindades. Queriam encontrar equivalências funcionais e analogias. É um sincretismo de gênero especial.²⁴ O sincretismo assume formas diferentes segundo a natureza das representações coletivas dos povos assimiladores; estes moldam as coisas novas que encontram com suas antigas maneiras de pensar.²⁵

Se a lei do pensamento religioso é a do simbolismo, das analogias ou das correspondências místicas, a lei do pensamento mágico é a lei da acumulação, da intensificação e da adição. Os rituais mágicos tendem a acumular todos os gestos, palavras e atitudes com o objetivo de obter resultados positivos. O negro *enxertou* em sua tradição mágica a tradição católica, para tornar seus ritos mais seguros e eficazes. Sendo acrescentados ao fetichismo, os elementos católicos transformaram-se em elementos fetichistas. Os símbolos mágicos, sendo universais, facilitaram o sincretismo.

No processo do sincretismo, podem ser distinguidas duas fases:²⁶ (1) a da acomodação inicial, onde a experiência interior não se modifica; é a fase consciente; e (2) a da assimilação — com mudanças internas, onde acontece uma interpenetração e fusão de sentimentos, atitudes e tradições; é um processo inconsciente, gradativo, moderado. A acomodação relaciona-se com elementos secundários da cultura, enquanto que a assimilação atinge elementos mais essenciais. Assim, comprehende-se o sincretismo afro-brasileiro como sendo, inicialmente, uma acomodação dos negros à religião da nova terra e, com o passar do tempo, uma assimilação de valores mágico-religiosos.

Quando a pessoa permanece a nível mágico da religiosidade, tende a acumular símbolos e rituais. Uma vez convencida e convertida à verdadeira religião, a pessoa analisa sua fé, deixa suas superstições e entrega-se incondicionalmente a Deus.

NOTAS

1) Segundo explicação dada por MARTINS TERRA, J. E. no artigo "Sincretismo e cristianismo", em *Bíblia, sincretismo e magia*. São Paulo, Edições Loyola, 1985, p. 76.

2) PRECIADO, Jorge Palácios. *Os grupos afro-americanos*. CELAM, São Paulo, Edições Paulinas, 1982, p. 62.

- 3) BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo Perspectiva, 1983.
- 4) MENDOZA, Álvaro Chaves. CELAM, *op. cit.*, p. 86
- 5) QUERINO, Manuel *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, 1938, p. 47, citado por VALENTE, Waldemar, em *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, Nacional, 1977, p. 15.
- 6) Citado por VALENTE, Waldemar. *Op. cit.*, p. 15.
- 7) BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, p. 160.
- 8) VALENTE, Waldemar. *Op. cit.*, p. 21.
- 9) Segundo BASTOS, Abguar. *Oscultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1979, p. 40 e MACEDO, Carmem Cinira. *Imagen do Eterno*. São Paulo, Editora Moderna, 1989, p. 50.
- 10) BASTOS, Abguar. *Op. cit.*, p. 42.
- 11) BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, p. 165.
- 12) BASTOS, Abguar. *Op. cit.*, p. 43
- 13) BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, vol. II. São Paulo, Pioneira, 1971, p. 361.
- 14) W. VALENTE comenta que o totemismo primitivo permitiu que mais se processasse o fenômeno da intermistura dos componentes das inúmeras formas religiosas dos negros africanos, *op. cit.*, p. 27.
- 15) VALENTE, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. *Op. cit.*, p. 29.
- 16) *Idem*, p. 65.
- 17) Citado por KLOPPENBURG, B. *A umbanda no Brasil*. Editora Vozes, 1961, p. 33.
- 18) No dizer de DIÉGUES JR., Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Biblioteca do Exército, 1980, p. 107.
- 19) BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*, p. 175.
- 20) René Ribeiros, citado por BASTIDE, R. em *As religiões africanas no Brasil*, vol. II, São Paulo, Pioneira, p. 379.
- 21) Citado por ALVARENGA, Oneyda, em *Folclore pernambucano de 1908*, escrito em 1960, e lembrado por LOPES, Nei, em *Bantos, malês e identidade negra*, Rio de Janeiro, FU, 1988, p. 152.
- 22) LOPES, Nei. *Op. cit.*, p. 155.
- 23) Citado por BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do sagrado*, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 217.
- 24) BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. *Op. cit.*, p. 185.
- 25) *Idem*, p. 187.
- 26) VALENTE, W., citado por CINTRA, Raimundo, em *Candomblé e umbanda*. São Paulo, Paulinas, 1985, p. 84,85.

3

OS GRUPOS AFRO-BRASILEIROS

O sincretismo afro-brasileiro, isto é, a mistura dos cultos africanos, no Brasil, com os da Igreja Católica, os rituais indígenas e a magia européia, não foi o único responsável pela proliferação das seitas mágico-religiosas. Fatores relacionados à popularidade desses cultos, tal como acontece com as seitas neopentecostais (veja-se o volume III da Série Seitas de Nossa Tempor), contribuíram para o progresso dos mesmos no meio do povo brasileiro.

Esses tipos de cultos populares permitem um fácil acesso à liderança. Não existem obstáculos à formação rápida de líderes e à organização de igrejas ou terreiros. Existe ainda uma participação muito mais ativa e democrática nos cultos populares do que nas igrejas ortodoxas. O ritmo e a melodia dos corinhos pentecostais ou dos pontos de macumba permitem a maior participação e apelam para a simplicidade do sentimento religioso popular e para a tendência rítmica do povo brasileiro (por causa da própria miscigenação com a raça negra).

A ênfase na participação do povo facilita a prática da imaginação. Assim ‘a flexibilidade doutrinária e ritual permite que o pentecostalismo e a umbanda assumam funções de caráter assistencial e mágico que as religiões *cultas* não podem ou não desejam assumir.’

A umbanda, através do seu relacionamento com as festas populares, trazendo tradições religiosas africanas para o seu meio, atrai particularmente o povo. A atração que as seitas mágico-religiosas exercem sobre o povo está intimamente ligada à cultura brasileira.

D. Ivo Lorscheider, em entrevista, apontou algumas razões para a grande aceitação da umbanda entre o povo: fascínio pelo misterioso, tendência para o transcendental, diante da secularização e do tecnicismo; pouca convicção religiosa.

O povo acredita nas curas feitas pelos pais-de-santo e no poder dos despachos e nos demais elementos mágicos, pois se não acreditasse não procuraria tais seitas.

Por outro lado, para afirmar-se como religião brasileira, a umbanda procura misturar-se cada vez mais com elementos do catolicismo, abandonando os ritos africanos mais selvagens, segundo opinião do etnólogo e folclorista Edison Carneiro.² Na verdade, os cultos mágicos existentes hoje no Brasil são diferentes dos existentes na África, por volta do século XVI.

Assim, as seitas mágico-religiosas têm feito cada vez mais adeptos entre as pessoas de nível econômico e intelectual menos vantajoso, que moram nas favelas e nos conjuntos populares, a tal ponto que o pentecostalismo disputa com a umbanda a religiosidade popular.³ Os umbandistas hoje já se confessam como adeptos de sua religião, o que não acontecia há alguns anos, porque hoje não temem mais a repressão das autoridades e a desaprovação popular.

Como já vimos no capítulo anterior, os grupos mágico-religiosos recebem denominações conforme sua origem e o local onde se encontram seus terreiros, ou seja: umbanda e macumba (Rio e São Paulo); pajelança, na região amazônica; tambor ou casa de mina, em São Luiz do Maranhão; candomblé, na Bahia; cabula, no Espírito Santo; batuque, no Rio Grande do Sul; além de outros rituais denominados quimbanda, catimbó e outros espalhados pelo Brasil. Alguns são mais africанизados, outros com maior influência indígena e outros ainda com maior influência espírita.

Neste capítulo abrangeremos os principais grupos mágico-religiosos do Brasil, com um breve histórico, principais doutrinas e estrutura dos terreiros.

UMBANDA

As origens da umbanda no Brasil, podemos afirmar, remontam à chegada dos primeiros escravos. Os cultos mágicos dos negros foram mesclando-se com as práticas católicas, indígenas e européias.

Não podemos estabelecer uma data que assinale seu início. Concordamos com Chester E. Gabriel que, na década de 1920, ou talvez mais cedo, apareceram os primeiros centros umbandistas no Rio e arredores. Aumentando o número dos mesmos, foi fundada a Federação Espírita de Umbanda em 1939 e, em 1941, foi realizado o Primeiro Congresso de Umbanda.

A umbanda é tradicionalmente brasileira, pois não é totalmente africana, nem totalmente européia, sendo um produto sincrético.

As atas do Primeiro Congresso revelam a preocupação de “desafrikanizar” a umbanda e praticar a caridade, libertando as pessoas das formas nocivas de feitiçaria (quimbanda).

Diana Brown, em pesquisa que fez entre a liderança umbandista, afirma que os primeiros líderes eram da classe média: comerciantes, militares, jornalistas, professores, advogados e operários especializados.

Alguns eram kardecistas insatisfeitos que preferiram os espíritos e entidades africanos e indígenas; entretanto, repugnavam-lhes os rituais com sacrifícios de animais, espíritos diabólicos, bebedeiras e exploração econômica dos clientes.

Zélio de Moraes é o nome que aparece como líder proeminente em 1920. Paralítico, sem cura pelo tratamento médico, apelou para o kardecismo. Lá, recebeu a revelação para organizar uma religião verdadeiramente brasileira que incluísse os espíritos dos caboclos e dos pretos velhos. Recebeu a visita do Caboclo das Sete Encruzilhadas, segundo contam os umbandistas, e organizou o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade (em Niterói, RJ), que hoje está no centro do Rio. Outros centros foram sendo organizados e a nova religião se propagou no Rio de Janeiro.

Apesar de Zélio de Moraes ser um varguista (defensor do regime Vargas — 1930-1945), o umbandomismo sofreu a repressão do governo. As religiões afro-brasileiras foram consideradas na época, por lei, como atividades marginais, classificação que vigorou até a reorganização do Departamento de Polícia do Rio, em 1964. A lei de 1934, que permitia a prática da umbanda desde que houvesse o registro do terreiro, não impedia que os centros fossem invadidos e extorquidos pela polícia.

Após a Segunda Guerra Mundial, com a queda do regime Vargas e a volta da democracia, a umbanda expandiu-se e se tornou um movimento nacional. Em 1947, surgiu o primeiro programa radiofônico umbandista e, em 1949, o primeiro jornal mensal, o *Jornal de Umbanda*.⁴

Em meados da década de 50, já haviam sido organizadas mais seis outras federações umbandistas no Rio, além da primeira: União Espírita de Umbanda no Brasil (UEUB). Três eram semelhantes à primeira e três eram originárias das classes mais baixas, com líderes negros e mulatos. A principal — a Federação Espírita Umbanda — 1952, fundada por Tancredo da Silva Pinto, defendia as origens e os rituais africanos.

Em 1956, surgiu o Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul, na tentativa de unificar as federações umbandistas. Essa unidade não tem sido conseguida, pois continuam as competições entre as federações, relacionadas às doutrinas e práticas. Além disso, nem todos os centros se filiam às federações. Mesmo assim, as quatro federações do Rio têm sido as porta-vozes da umbanda e têm contribuído para transformar a umbanda em religião oficial. Já foram realizados outros congressos além do mencionado.

A umbanda “ainda não foi reconhecida legalmente como uma entidade religiosa, e nem recebeu isenção especial de imposto automaticamente concedida às religiões de âmbito mundial.”⁵ Outrossim, a umbanda já conseguiu ser registrada no censo religioso brasileiro como uma categoria religiosa específica. Ela conta com seus próprios meios de comunicação, programas radiofônicos, jornais, colunas na imprensa e literatura própria, como: panfletos doutrinários, manuais, livros de oração e de música. Alguns feriados religiosos são considerados no calendário público, como por exemplo o dia de Iemanjá — que se tornou atração turística no Rio de Janeiro (31 de dezembro) — dia dos umban-

distas). Em São Paulo, esse dia é comemorado em 15 de agosto, e na Bahia, em 2 de fevereiro — dias das santas com as quais Iemanjá é identificada. Temas de umbanda foram incluídos em dias especiais, como por exemplo 13 de maio (dia dos pretos velhos).

“A umbanda tornou-se cada vez mais institucionalizada no Brasil, tanto em termos de vida social e cultural quanto em termos políticos”.⁶

Assim como suas origens são obscuras, também não se pode especificá-la segundo suas doutrinas e ritos, pois há uma grande variedade de cultos. Bastide, um dos estudiosos da umbanda, chegou à conclusão de que “a heterogeneidade se mantém bastante grande para tornar impossível apresentar-se a umbanda de maneira clara e precisa”.⁷

A umbanda, como já foi mencionado, tem sido interpretada pelos estudiosos como um movimento espiritista e sincretista, um “populismo religioso”,⁸ no dizer de Kloppenburg.

O termo *umbanda* provavelmente vem de *embanda* — chefe de culto banto na Bahia. Significa arte de curar. *Kimbanda* significa médico ou curandeiro. Recentemente se fez a distinção entre *umbanda* — culto dos orixás e despachos benéficos — e *quimbanda*, culto de Exu e magia negra, que abordaremos mais adiante.

No 1º Congresso de 1941, chegou-se à definição da palavra *umbanda*, afirmando-se que vem do sânscrito *aum-Bandha* — o princípio divino, o limite do ilimitado — e considerou-se a palavra como sendo sagrada, representando a trindade dentro da unidade. Deste modo, os umbandistas, para se auto-affirmarem dentro de uma sociedade que os atacava, afirmaram ter ligações com a civilização lemuriana, considerada a mais evoluída que já existiu.⁹

A umbanda aparece com mais freqüência na região Centro-Sul. Diz-se que, só no Rio, existem mais de 32.000 centros de umbanda. No Nordeste, os cultos afros se misturaram mais com os ritos indígenas, dando origem ao culto de Jurema, catimbó, babaçuê, tambor de mina (que também se misturou com o culto vodu, da serpente).

DOUTRINAS

Os orixás e as almas têm sido reinterpretados à luz da doutrina kardecista, do catolicismo popular, de elementos da cultura ameríndia e, recentemente, à luz das doutrinas esotéricas e orientais, o que fez surgir novos seres míticos, designados de *superiores*.¹⁰ Dada a popularidade da umbanda, que fez crescer a imaginação de seus participantes, surgiram novos seres míticos que nada mais são do que os orixás antigos evoluídos.

Se no candomblé da Bahia os orixás têm a ver com uma concepção mítica, representando reis, heróis ou forças da natureza, na umbanda aparecem gêneros de espíritos que funcionam como modelos.

As *divindades* da umbanda se apresentam, em geral, divididas em sete linhas que, por sua vez, estão subdivididas em legiões e faixas:

Linha de Oxalá — Linha de Iemanjá — Linha de Oxóssi — Linha de Xangô — Linha do Oriente — Linha de Ogum — Linha Africana ou das Almas.

No 2º Seminário Paulista de Umbanda, realizado em 1976, foram propostas as seguintes linhas de umbanda, aprovadas pelo Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo: (Oxalá) Jesus Cristo; Iemanjá; Xangô (São Jerônimo); Oxóssi (São Sebastião); Ogum (São Jorge); Oxum (N.S. da Conceição Aparecida) e Iofá (São Benedito).

Oxum e Iofá substituíram a linha do Oriente (S. João Batista) e a africana (S. Cipriano), mas a absorção dessas novas linhas está sujeita, ainda, às reações ortodoxas dos umbandistas; também demonstram, por outro lado, uma revolução e maior aculturação, dentro do contexto culturalista afro-brasileiro, enfatizando os autênticos mestres brasileiros, como caboclos, baianos e boiadeiros.¹⁰

Todas as entidades da umbanda pertencem a três categorias: ou são orixás e exus (entidades animísticas); ou são pretos velhos (espíritos de africanos), ou são, ainda, caboclos (espíritos de índios). Existem ainda os espíritos das crianças. Os orixás são identificados com os santos católicos. Nos terreiros de umbanda, como veremos, os orixás dificilmente incorporam nos pais ou mães-de-santo; são os pretos velhos, caboclos e crianças os espíritos mais suscetíveis a baixarem.

Na umbanda acomodam-se todas as concepções de Deus: identificam-no com a natureza, com a força e o poder, como criador que, entretanto, não intervém no universo. É existente o conceito de um Deus pessoal que se comunica com a criatura.

Se no livro *Fundamentos da umbanda* (Israel Cisneiro e Omuluba), Olorum é considerado o deus supremo, criador de todas as manifestações cósmicas, Valdeli C. da Costa¹¹ afirma que hoje em dia Olorum foi deposto de sua condição de ser supremo e é tido como divindade marinha; é substituído por Obatalá. Este perde suas características africanas para, na umbanda, assumir semelhança com o Deus bíblico: Obatalá é a força suprema da criação, é o pai supremo. No candomblé, Obatalá não é identificado com o Deus cristão.

Obatalá é, pois, o primeiro ser superior. Oxalá é o segundo ser superior e hoje é identificado com Jesus Cristo. No candomblé, Oxalá vem associado a Oxalufá e Oxaguiá, personagens africanos. Até 1939, Oxalá não era mencionado nas pesquisas feitas entre os umbandistas. Oxalá é identificado com Jesus Cristo, em seu nascimento e vida, mas sua morte não teve um significado transcendental, isto é, não teve consequência redentora, salvífica para toda a humanidade. Sua ressurreição não foi resultado de sua divindade, mas foi obra de Obatalá, o Pai. Após a ressurreição, Oxalá foi para o seu reino espiritual; segundo a versão umbandista, não deixou para a igreja a missão de difundir seus ensinamentos.

Neusa Itioka diz que Jesus aparece como Oxalá, como o médium supremo, como o grande orixá, mas na realidade não exerce poder algum. Suas palavras nunca foram concretamente consideradas pela umbanda.¹²

Ifá é o terceiro ser superior, aproximando-se do conceito cristão de Espírito Santo. É descrito como a estrelinha que guiou os magos ao encontro com Jesus e também com a pombinha do batismo de Jesus. “O relacionamento de Ifá com Obatalá e Oxalá ainda não foi elaborado conceitualmente na doutrina do templo umbandista”.¹³ Ifá está colocado no Astral superior, junto com Obatalá e Oxalá, muito acima dos outros orixás, mas não está incluído nos seres superiores aos orixás. Ifá não possui natureza divina; conserva a influência da tradição africana — de oráculo dos orixás.

Nas giras de culto somente Oxalá é homenageado com pontos cantados de saudação. Ifá é citado no jogo de adivinhação — jogo de Ifá — como uma variante do jogo de búzios. O nome Espírito Santo aparece em alguns pontos cantados mas não vem associado a Ifá. Conclui-se que ainda não foi realizada a completa identificação Ifá—Espírito Santo.

Iemanjá — Existe um mito segundo o qual Obatalá uniu-se a Odudua e nasceram Iemanjá (as águas) e Aganju (o deserto, a região selvagem ou a terra firme). Iemanjá deu à luz Orungá (meio-dia, sol no zênite) que apaixonou-se por sua mãe, raptou-a, violou-a. Apavorada, Iemanjá fugiu desfalecendo a seguir; seu corpo cresceu muito e de seu ventre nasceram: Dadá, orixá dos vegetais; Xangô, orixá do trovão; Ogum, orixá do ferro e da guerra; Olokum, orixá do mar; Oloxá, dos lagos; Oiá, do rio Niger; Oxum, do rio Oxum; Obá, do rio Obá; Okô, da agricultura; Oxóssi, dos caçadores; Okê, da montanhas; Aje-Xaluga, da saúde; Xapanã, da varíola; Orum, o sol; Oxu, a lua. Neste mito, embora seja recente, está presente a idéia de que toda a vida surgiu da água, ou mesmo que todos os orixás vieram de Iemanjá. Os etnólogos não podem afirmar a veracidade da tradição do mito. Mito é mito. É lenda. Não há como comprová-lo, pois vai sendo transmitido de terreiro para terreiro, de pai ou mãe-de-santo para iniciantes. E assim por diante.

Na Bahia, Iemanjá já foi confundida com a deusa dos índios — Iara — e também com a sereia da mitologia grega.

Na umbanda carioca, Iemanjá simboliza a maternidade; multiplica a vida no mar. Nos banhos ritualísticos feitos no mar, os umbandistas pedem a Iemanjá a abundância de peixes e sua própria saúde física e psíquica. São feitas oferendas (sabonetes, perfumes, flores naturais, colares, braceletes, lenços de cabeça, tecidos) que são colocadas na praia ou num barco pequeno com um buraco e uma pedra, para afundar as oferendas e Iemanjá recebê-las.

Os umbandistas têm a obrigação de fazer uma oferenda por ano a Iemanjá. No dia 31 de dezembro é feita a festa na praia (de Copacabana, Rio) com o batismo dos filhos-de-santo e homenagens diversas.

A presença do elemento branco tende a alterar um pouco a crença em Iemanjá, associando-a a Netuno/Poseidon da mitologia greco-latina.

Iemanjá é saudada, antes dos pontos cantados, com os *orkis*: “Odoyá!” (a mãe das águas); “agô-oxiá”!; “alodô”!; “ecomussurá”! e “odo feiaba”! São realizadas giras festivas com danças, na umbanda, dedicadas a Iemanjá (quando o orixá baixa) e outras giras de desenvolvimento e giras de público.

Iemanjá ainda não assimilou nada da Santíssima Virgem Maria, a não ser nominalmente,¹⁴ através dos pontos cantados e seus compositores — os ogás-de-atabaque. Com o passar do tempo, ocorrerá uma completa identificação, mesmo porque os adeptos católicos vão levando suas doutrinas para o meio umbandístico.

Ogum, comparado a São Jorge, é saudado logo após Oxalá, nas aberturas das giras. É o orixá de todos os que utilizam o ferro. Tanto na umbanda como no candomblé, Ogum está acima de todos os orixás, exceto Oxalá. É o orixá guerreiro. Ele ajuda os que lutam pela sobrevivência nas cidades grandes, defende os oprimidos pelas pessoas e pelas entidades maléficas.

Se na mitologia ioruba (da África) Ogum e Exu eram vinculados, isto é, unidos, atualmente, na umbanda carioca, a colaboração entre ambos vem sofrendo alterações por causa da mudança de conceito quanto a Exu. Este vai se tornando o adversário de Ogum, que é invocado para vencer os “trabalhos” feitos pelos Exus. Ogum recebe diversos títulos, dependendo de sua ação.

Em relação a Ogum, os umbandistas também têm uma obrigação anual. Por influência do espiritismo kardecista, há a tendência de aproximar as almas dos orixás; Ogum transformou-se em chefe de falanges.

Oxóssi — É outro dos mais populares orixás umbandistas e tem sofrido grandes transformações quanto ao conceito. Continua sendo, como na África, o orixá caçador, protetor da caça, um orixá ecológico, no dizer moderno. Defende a fauna e a flora.

Ocorreu uma simbiose entre Oxóssi e os caboclos dos índios, que também são chamados de oxóssis. Oxóssi incorporado comporta-se como um índio na floresta.¹⁵ Os caboclos estão sob a chefia do orixá Oxóssi. Oxóssi é associado a São Sebastião, santo popular, com festa e procissão em dia apropriado (20 de janeiro); tem o corpo cheio de flechas, o que o identificou com Oxóssi.

Xangô — É saudado com o *oriki*: “Caô Cabecile”! Ocupa lugar de destaque na umbanda carioca. É identificado com São Jerônimo e guarda pouco do mito antigo. Ele é o senhor da justiça, atuando nas questões que envolvem seus filhos. É associado também a S. Antônio, S. João Batista, S. Pedro, São José e outros. A umbanda atribuiu a Xangô apenas os elementos simbólicos da estátua de São Jerônimo; seus traços históricos não foram tocados pela umbanda.¹⁶

Iansã — Está vinculada a Xangô. É associada a Santa Bárbara, devido à sua vida e seu martírio. Iansã possui o domínio sobre os raios, por causa de seu casamento com Xangô, e porque é “senhora dos ventos e tempestades”. É associada também a Maria Madalena, Santa Catarina e a Santa Helena. Iansã controla os eguns, que são espíritos do mal e perturbam, física e psicologicamente, as pessoas. É celebrada no dia 4 de dezembro e, no ritual, há elementos sincréticos que lembram Santa Bárbara. Dizem que quando o orixá baixa no filho-de-santo há a possibilidade de efeminá-lo.

Oxum — É apresentada, na umbanda, como uma das três mulheres de Xangô, preferida a Iansã e Obá. De acordo com o mito, Oxum é rival de Obá; existe conflito entre Oxum e Exu, envolvendo Xangô e Ogum.

Sua relação com Xangô é mencionada apenas nas comunicações orais. Está vinculada aos rios e cachoeiras. Foi sincretizada com Maria. Os vários títulos que o catolicismo confere a Maria facilitam o sincretismo. Tanto Iemanjá como Oxum são identificadas com Maria. A identificação de Oxum com a Imaculada Conceição é superficial; Oxum continua sendo a mulher de Xangô. Devido à devoção católica a N.S. Aparecida, há a tendência de identificar, aos poucos, Oxum com ela.

Obá — É cultuada apenas nos candomblés baianos.

Oxumarê — Não é a mesma coisa que Exu Marê. É confundido com Oxum. Oxumarê quase não é cultuado na umbanda carioca.

Dentre as divindades umbandistas, como vimos, existem os seres superiores (Obatalá e Oxalá), identificados com o Deus criador e com Jesus Cristo. Na linhagem de Iemanjá, estão Iemanjá, Ogum e Oxóssi. Da constelação de Xangô fazem parte Xangô, Iansã, Oxum e Obá, e Oxumarê. Ogum é o orixá que possui maior destaque depois dos seres superiores. Cada orixá possui o seu dia de culto, suas cores próprias, exige determinadas oferendas e atua em determinada área da vida.

Os orixás, além de cultuados, podem possuir as mães e os pais-de-santo (em primeiro lugar, nas cerimônias) e em seguida os filhos e filhas-de-santo. Maiores detalhes no próximo capítulo. Os orixás também têm o poder de realizarem bens na vida das pessoas que os invocam (emprego, anulação de feitiços, curas etc).

Nos rituais umbandistas, manifestam-se os caboclos, os pretos velhos e os espíritos de crianças — são espíritos da luz; exus e pombagiras (femininos) são espíritos das trevas. Há certas regras para eles se manifestarem.

Cavalcanti Bandeira¹⁷ apresenta dez fundamentos doutrinários da umbanda que esclarecem alguns pontos importantes:

- 1) Na existência de Deus, único, onipotente, irrepresentável, adorado sob vários nomes.
- 2) Na crença de entidades espirituais, em plano superior de evolução, os orixás e santos, chefiando falanges.
- 3) Na crença de guias espirituais, mensageiros dos orixás e santos, ainda em evolução, pois se acham em planos médios.
- 4) Na existência do espírito, sobrevivendo ao homem, em caminho de evolução, buscando o aperfeiçoamento.
- 5) Na crença da reencarnação e da lei cármbica de causa e efeito.
- 6) Na prática da mediunidade sob as mais variadas apresentações, tipos e modalidades.
- 7) Na afirmação que as religiões constituem os diversos caminhos de evolução espiritual que conduzem a Deus.
- 8) Na prática da caridade material e espiritual.
- 9) Na necessidade do ritual como elemento disciplinar dos trabalhos.
- 10) Em que o homem vive num campo de vibrações que condicionam sua vida para o bem e para o mal, conforme seu próprio eu e o ambiente que o cerca.

TERREIROS

Existe uma hierarquia umbandista: o chefe do terreiro é o pai ou mãe-de-santo; a seguir, vêm os ogás, seus auxiliares diretos; depois, os cambonos e os sambas (filhos e filhas-de-santo) e ainda os cavalos-de-santo ou médiuns.

Os terreiros geralmente são construídos no quintal do pai ou mãe-de-santo, em local de fácil acesso. Neles há trabalhos todos os dias. O médium entra em transe para que seu guia possa ser consultado. Os clientes são levados a fazerem oferendas, bem como os próprios guias fazem-nas pelos clientes. Nas consultas são utilizados: o jogo de búzios (geralmente 12-16 conchas pequenas jogadas no chão ou na mesa e interpretadas) e o rosário ou colar de Ifá (de nozes, que, jogado ao chão, é interpretado).¹⁸

Além do local do terreiro são utilizados outros locais, como a mata, a cachoeira, a praia, a encruzilhada e o cemitério, dependendo das oferendas a certas entidades.

Além das sessões abertas ao público, onde são dadas consultas pelos médiuns incorporados, há as sessões de desenvolvimento, uma espécie de aula e orientação aos filhos e filhas-de-santo, visando seu aprendizado quanto às doutrinas e rituais do terreiro.

A gira ou festa é realizada no domingo, geralmente, e é dedicada a algum orixá, também iniciada pelo chefe do terreiro.

Quanto à delimitação do espaço no terreiro, há o espaço principal onde se realizam as sessões; existem também as salas para as consultas. No salão principal, geralmente existe um altar com imagens de santos, pretos velhos e caboclos. Nas paredes são exibidos os diplomas do chefe do terreiro, bem como o documento municipal atestando o registro do terreiro. Ao redor do altar, onde ficam os atabaques e de onde atuam os médiuns, é o local mais sagrado do terreiro. Quem, do público, nele pisa deve fazer um sinal (pode ser o da cruz). A riqueza ou a pobreza do terreiro está associada ao próprio local, aos carros estacionados, no momento das reuniões, e também ao preço das consultas.

"As pessoas usam o terreiro como se fosse um consultório médico. Poucos assistem à sessão como se fosse uma missa ou um culto".¹⁹ Os terreiros novos surgem a partir do momento em que o médium se considera preparado para sua autonomia. Trabalhava com o pai ou mãe-de-santo e agora deseja possuir sua própria clientela. Assim, os terreiros crescem na medida da capacidade de os guias resolverem os problemas das pessoas. A partir da independência do terreiro, o médium reconhece sua própria autoridade, interpreta a doutrina, modifica os rituais, enfim, torna-se um pai ou mãe-de-santo.

TIPOS DE UMBANDA

Alguns pesquisadores, como a jornalista Joana Angélica (em reportagem de *O Globo*, 08/01/78), dividem a umbanda em quatro tipos:

Umbanda ritualista — Com ênfase no ritual, realizado junto ao altar (peji ou gongá), com atendimento ao público, desenvolvimento dos filhos e filhas-de-santo e sessões festivas.

Umbanda de terreiro — Caracterizada pelos elementos africanos, como danças e roupas características; insistência sobre o axé (força mágica enterrada no chão — pedra ou coluna de madeira).

Umbanda ritmada e africanista — Modalidade do candomblé baiano: fica entre este e a umbanda de terreiro.

Umbanda espiritista — Misturando o culto africano com o espiritismo, prevalecendo elementos kardécistas; é a umbanda de mesa.

Renato Ortiz é um dos estudiosos do fenômeno da evolução dos cultos africanos. Para ele, a umbanda tem sido compreendida como um fenômeno religioso da cidade grande e seu crescimento está intimamente ligado à sociedade urbano-industrializada. Conclusões baseadas em dados numéricos atestam que a maioria dos adeptos umbandistas provém do catolicismo, através da *conversão* ou apenas da dupla religiosidade.²⁰ A umbanda tem atingido as classes média e baixa da população, como já foi observado no decorrer desta obra. Outra observação a ser feita é que existem os terreiros mais pobres e os mais ricos. Existem os pais e mães-de-santo mais pobres e mais ricos, dependendo de sua clientela e de seu espírito de bondade. A liderança dos terreiros geralmente é exercida por pessoas que têm profissões mais ou menos remuneradas, como: pequenos comerciantes, trabalhadores especializados e semi-especializados. Somente na liderança das federações encontram-se médicos, engenheiros, militares, advogados e outros. Isto tem gerado alguns problemas quanto a reformas nos terreiros (doutrinárias e funcionais), pois os chefes de terreiro, menos cultos, defendem a orientação das entidades e os outros, mais cultos, optam pela racionalidade. Os médiums em geral são costureiras, merendeiras, operários, isto é, pessoas que exercem profissões pouco remuneradas. Uma pessoa que vai consultar uma entidade precisa submeter-se a um médium que, geralmente, é menos culto do que ela; e isso somente pode ser feito pela crença.

UMBANDA E SERVIÇO SOCIAL

Nos terreiros mais pobres, verifica-se uma perfeita obra de caridade, porque as consultas não são pagas e os terreiros subsistem pelas ofertas generosas de outras pessoas.

Em palestra proferida na União Espiritista de Umbanda do Brasil, em 1962, foram expostos alguns postulados:

A assistência social é necessária dentro da sociedade urbana e industrializada, que cria as necessidades do homem.

Todos os problemas devem ser tratados pelo serviço social, sem escolha (sem acepção de pessoas).

Há problemas que não podem ser transferidos ao governo nem às agências de assistência social, pois dependem do poder dos guias.

Cada terreiro deve escolher os setores onde possa agir: assistência médica; fornecimentos de remédios; tratamento dentário; enfermagem; visitas a doentes; cursos de alfabetização e outros cursos; concursos ar-

tísticos, visando despertar vocações; ajuda à infância e à velhice; distribuição de alimentos; ajuda nas calamidades públicas.

Observa-se, através desses postulados, que a umbanda visa fazer o bem. Diante da miséria do povo que vive na cidade, diante de seus problemas de ajustamento por causa da solidão, a umbanda continua se preocupando com a prática da beneficência. A ênfase tem sido as receitas de remédios à base de ervas e ajuda aos problemas de relacionamento (na família, no trabalho etc). A prática das boas-obra tem a ver com a salvação, dado o sincretismo com o catolicismo. Entretanto, ao que parece, não existe um serviço de assistência social organizado nos terreiros.

MACUMBA PAULISTA

Embora o termo macumba apareça também nos terreiros do Rio, é mais utilizado em São Paulo. Há quem faça diferença entre macumba e umbanda: "A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais (...) Umbanda, ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa."²¹

A afirmativa acima procede pelo fato de que, como veremos, a macumba paulista foi bastante sincretizada (mais do que a umbanda no Rio), inclusive com a magia e a superstição dos imigrantes, que são em número muito expressivo em São Paulo.

Uma característica marcante da macumba urbana é a inovação em termos dogmáticos e estéticos. Se nos terreiros que tendem mais para os costumes africanos há uma certa unidade quanto ao ritual e aos dogmas (de maneira a formarem uma grande família), na macumba, os sacerdotes (pais-de-santo) inventam novas formas de ritual ou novos orixás. A macumba urbana é tanto uma desagregação das religiões africanas como o é o candomblé rural, que veremos adiante.

Para São Paulo, como é conhecido por todos, nos séculos XVI e XVII, iam poucos negros, em relação ao Rio e à Bahia. A partir do século XVIII, entretanto, com a migração e mais tarde a cultura cafeeira, o número de escravos aumentou em São Paulo. Como aconteceu nas outras cidades, também ali, após a libertação dos escravos, houve um certo temor por parte dos brancos, em relação à influência africana; daí a repressão.

Já em 1816 existiam em São Paulo práticas fetichistas (curanderismo) que se misturaram à magia dos brancos (feitiçaria da Idade Média). Havia, por esse tempo, germes de um culto organizado.²²

Na segunda metade do século XIX, quando São Paulo mais precisava de mão-de-obra, o tráfico havia sido fechado ou meio fechado, de modo que os negros vieram do Norte, com seus costumes já meio sincretizados com o catolicismo. Em São Paulo, foram misturando-se com as superstições dos imigrantes, através da adesão do branco aos cultos afros.

A macumba paulista se apresenta de uma forma mais ou menos degradada, às vezes como simples magia ou curandeirismo (do feiticeiro ou curandeiro) e outras vezes como uma forma religiosa organizada.

Roger Bastide baseou-se em algumas pesquisas (documentos e entrevistas) e chegou a algumas conclusões sobre a macumba paulista.

A função da macumba é prática e atende às necessidades corriqueiras do povo pobre: emprego, namorado, cura. "A macumba abre uma esperança, permite suportar melhor a vida, alimenta o mundo dos sonhos".²³

O material utilizado pela macumba é uma grande mistura de elementos fetichistas, tanto da África como dos indígenas, da Europa e ainda do catolicismo (ervas, ossos, unhas, peles de animais, chifres, punhais, bonecos cravados de alfinetes, rosários, velas etc). O macumbeiro emprega material pobre; o imigrante veio enriquecer o complexo mágico com seus elementos étnicos. A influência foi tão grande que podemos encontrar diversos macumbeiros brancos, de família estrangeira, o que não acontece na umbanda carioca.

Observa-se também que as técnicas utilizadas pela macumba são mais pobres do que as da umbanda. Os elementos africanos estão presentes, mas permeados da magia européia; não como o despacho do Nordeste, por exemplo. Utilizam-se também dos pontos riscados, característica dos cultos de procedência banto.

Para afastar os maus espíritos, costuma-se bater na pessoa com o rosário, ou desenha-se tatuagens na pele. Um dos processos de cura consiste nos passes magnéticos e na invocação dos espíritos de negros ou de caboclos (antepassados), bem como outros.

O crescimento da macumba na cidade tem a ver também com o fenômeno urbano e com o povo pobre (como acontece com a umbanda); sendo uma seita popular, enquadraria-se nos fatores já mencionados.

Saindo um pouco da cidade e indo para o Estado de São Paulo, percebe-se a existência de duas zonas demarcadas pela colonização negra: a mais antiga, que recebeu nas fazendas as levas de negros, possui cidades com os negros exercendo, atualmente, profissões liberais; a mais recente, que está sendo colonizada há poucos anos, possui as cidades-cogumelos, onde se misturam as etnias e onde o negro é raro. Por conseguinte, vamos encontrar os cultos afros nas cidades interioranas pertencentes à primeira zona, a mais antiga.

Nessas cidades mencionadas, percebe-se uma atuação individualizada dos macumbeiros, em salas especiais, muito mais simplificadas do que os terreiros de umbanda e candomblé. Os rituais também são simplificados, consistindo de consultas, rezas, recitação do rosário e do Credo, reza pelas almas dos mortos, rito de acender as velas, conversas sobre a vida dos roceiros, estórias etc. A cerimônia de iniciação é simples.

Os imigrantes italianos e japoneses também exerceram sua influência sobre a magia da macumba.

Antigamente, a macumba paulista pode ter existido numa forma organizada de culto, com defumações, sacrifícios, pontos riscados e mistura de santos com espíritos africanos e índios. Entretanto, de forma coletiva passou para a individual, e de religião passou a magia.²⁴

Os macumbeiros paulistas se espalham por todos os bairros da cidade, dominando no centro, nas zonas onde residem mais negros e onde o nível de vida é mais baixo.

A macumba paulista constitui-se numa esperança para os desempregados, para os desiludidos e para os pobres, com a grande diferença de que o transe, em vez de ser coletivo (como ocorre na umbanda e no candomblé), é de um só, o macumbeiro, em cerimônia privada, de consulta mágica. Essa individualização leva, não poucas vezes, à vazão de instintos eróticos e criminosos do homem que a ela se entrega.²⁵

CANDOMBLÉ

O candomblé é uma dança religiosa, através da qual as pessoas homenageiam seus orixás. Significa uma invocação. Há quem se refira ao termo como originário de *kandombile* (culto e oração).²⁶ Há quem se refira ao *candombe*, nome dado às danças dos escravos nas fazendas de café e aos atabaques utilizados.²⁷ De qualquer forma, candomblé é um ritual religioso em homenagem aos diversos deuses trazidos da África para o Brasil.

Para preservar um pouco sua identidade africana em terra brasileira, o candomblé conservou as nações de candomblé que reúnem alguns elementos culturais de suas regiões de origem. O critério utilizado hoje para estabelecer as nações de candomblé é o reconhecimento das línguas: “Os termos religiosos, os nomes gerais para os alimentos, roupas e deuses, as histórias e os cânticos rituais, entre outros, quando ouvidos em *ewe*, indicam que o terreiro tende a seguir o modelo gege; ouvidos em *ioruba*, indicam um provável modelo das nações Kêtu e Nagô”.²⁸

Foram, pois, estabelecidas as seguintes nações de candomblé:²⁹

Nação Kêtu-Nagô (*ioruba*) — candomblé kêtu

Nação Jexá ou Ijexá (*ioruba*)

Nação Jeje ou Gege (*fon*) — candomblé gege

Nação Angola (*banto*) — candomblé de Angola

Nação Congo (*banto*) — candomblé nagô

Nação Angola-Congo — (*banto*)

Nação de Caboclo (modelo afro-brasileiro) — candomblé de caboclo.

Cada nação procura preservar um ideal africano, uma memória. Os segredos são passados de geração em geração, através da família. Assim, palavras, música e certos aspectos dos rituais foram conservados.

Segundo Fernando Costa,³⁰ os primeiros negros trazidos ao Brasil foram perdendo seus costumes até que, no século XVIII, com o ciclo do ouro, vieram outros negros, oriundos da Costa do Marfim e que desembarcaram em Salvador. Eram esses de culturas mais elevadas do que aqueles. Dos cultos ioruba surgiu o candomblé, ou, simplesmente, o culto dos orixás.

Houve uma mistura de culturas e um sincretismo com a religião católica, que originaram as variações de culto existentes hoje. O candomblé brasileiro é *sui generis* no mundo. Possui maleabilidade. Hoje,

em qualquer local de culto, há filhos-de-santo de muitos orixás, o que não acontecia na África (cada local era dedicado a um orixá). Aqui, o prestígio do local cresce pela diversidade de orixás representados. O pai-de-santo joga os búzios para determinar qual o orixá que presidirá a vida da pessoa.

Existe um pensamento de que a devoção dos fiéis e a facilidade dos meios de comunicação possibilitarão uma purificação dos cultos dos orixás e uma aproximação maior de suas tradições antigas.

BARRACÕES OU ROÇAS

Distantes das cidades, podem ser construídos de diversos materiais. No recinto principal há um trono sacerdotal e um estádio (altar dos atabaques). Peji é o espaço tabu reservado para os objetos sagrados. Os que cuidam dos elementos sagrados são os iniciados. Nos assentamentos (conjuntos simbólicos colocados nos pejis), são incluídos objetos da natureza, sem preparo artesanal, e outros como: utensílios de barro, madeira, tecido, búzios, palha-da-costa, couro, metais, contas de louça e muitos outros. Tem influência o tipo de material, a cor e a quantidade. O assentamento simboliza o próprio orixá e é considerado como tendo vida. Cada nação interpreta o assentamento a seu modo. São fundamentais os sacrifícios de animais e a nutrição (comida) colocada nos assentamentos.

No centro do barracão é enterrado o *exé* ou *axé*, ligado por um mastro ao teto; simboliza a ligação do homem aos orixás.

Locais fechados aos visitantes são as câmaras chamadas de roncó, camarinha e criadeiras. Em torno do barracão devem ser construídos os *ilê*s ou casas consagradas aos orixás. Alguns orixás não podem ter assentamentos fora de casa, como Oxalá e Iemanjá. O de Oxum deve ficar perto da fonte que serve o candomblé; o de Oxóssi deve ficar dis simulado no mato. Em dias de festa, essas casas são ornamentadas e ali são colocados os atributos dos orixás: xaxará de Omolu, machado de Xangô, espingarda de Oxóssi, bonecos e brinquedos de Oxum. Os adeptos fazem gestos de saudação diante desses locais.

No *roncó* estão os otás dos santos e o peji, lugar sagrado. Ali fica o erô (segredo) do babalaô (pai-de-santo do candomblé). Na *camarinha* se preparam os iaôs para a feitura de santo em sua cabeça. Ali também são feitos sacrifícios de animais, curas, preparação de assentamentos. Nas *criadeiras* ficam os iaôs recebendo as instruções do baba-lô e da mãe criadeira.

É comum colocar na entrada do barracão: do lado esquerdo — a tronqueira — morada do exu ou guardião; do lado direito — a casa do balé das almas (eguns).

O lugar central, o barracão propriamente dito, é destinado às festas. Há um altar com as imagens católicas. Bancos ficam ao redor para os assistentes, que se dividem por sexo. Membros importantes sentam-se em lugar destacado. As mulheres dançam no espaço central.

Nos barracões encontramos peculiaridades, de acordo com as nações: ou ocupam o ar livre, ou reúnem árvores sagradas, fontes e outros marcos da natureza, ou constróem santuários individuais, possuem salões para as festas e locais próprios para a iniciação.

O barracão faz as vezes de moradia, quando não há festas. O chefe do candomblé nunca mora no barracão, mas em casa própria na cidade. Podem servir, os barracões, para bailes, para alistamento eleitoral, dependendo da permissão do chefe.

Antes de o barracão ser construído há uma cerimônia especial para a colocação do fundamento.

Os candomblés se localizam nos bairros pobres, isto é, na periferia das cidades grandes e nas cidades do interior. No Recôncavo Baiano sente-se a influência dos candomblés bantos e há também ali a casa dos eguns, tradição especial dos negros de Ioruba (sobre os eguns falaremos mais adiante).

Os adeptos do candomblé consideram seus barracões como templos, dignos de respeito.

ORGANIZAÇÃO

Qualquer pessoa pode assistir às cerimônias comuns, sendo chamada de *abiã*; basta obter a permissão do babalaô, do pejigá (chefe da cerimônia) ou de qualquer iniciado. Os filhos-de-santo participam das cerimônias.

Depois de iniciado, o filho-de-santo torna-se *iaô*, que leva sete anos para completar seu aprendizado. Durante esses anos, o *iaô* ocupa diversas funções até se tornar um babalorixá ou uma ialorixá. Funções que ocupa:

Mão-de-faca — Preside e executa os sacrifícios de animais de dois pés aos orixás.

Mão-de-ofá — Conhece e colhe as ervas necessárias ao culto.

Equede — Zela pelos assentamentos e quartinhos do roncó e do exu; ajuda a mãe criadeira.

Ebami — Torna-se ebami após sete anos; esse tempo pode ser reduzido pelo babalaô.

Babalorixá — O ebami se torna babalorixá somente após sete anos de feito no santo.

Babalaô — É o sacerdote qualificado para o culto dos orixás; é o pai-de-santo. Pode fazer santo e jogar os búzios. Dirige os trabalhos. Indica pessoas para os cargos (que não precisam ser *iaôs*).

Atô-axogum ou *mão-de-faca*; *axogum* (sacrifica animais de dois ou quatro pés); *ogã* (padrinho); *alabê* (toca o atabaque); *iabá* (cozinheira); *jibonã* (fiscaliza as cerimônias); *organilu* (chefes dos alabês); *pepigá* (zela pelo altar).

Tatá — É o babalaô com 21 anos de serviço no mesmo barracão — é proclamado Grande Pai.

Vodussi — São raros, pois há necessidade de 50 anos de culto e chefia de barracões.

Apetebi — São ajudantes femininas dos babalaôs; os babalorixás ou ialorixás são ajudados pela Iyá Kekêre ou mãe pequena.

ORIXÁS

Os orixás são cultuados também no candomblé e principalmente nele. Cada orixá possui suas características, seus filhos possuem determinado temperamento, os iniciados de cada um usam certos colares, cada orixá tem preferência a certo tipo de paramentos, comidas, animais sacrificados, apetrechos, armas.

Cada pessoa tem seu orixá, determinado por sua personalidade. Um pai-de-santo pode atribuir mais de um orixá a uma pessoa.³¹

Acredita-se que os orixás são enriquecidos pelas peculiaridades de seus filhos: quanto mais filhos tem o orixá, mais enriquecido ele ficará. Existe, então, um movimento de aculturação entre a divindade e seus filhos.³²

Exu — É o mais temido. Não é considerado diretamente um orixá mas um “agente mágico universal”.³³ Nada faz sem recompensas e no candomblé nada se faz sem ele. Quando assume características femininas é chamado de Pombojira ou Pombagira. Cada orixá possui a manifestação de determinado Exu, pois acredita-se que ele leva os pedidos dos homens aos orixás. Há uma infinidade de Exus.

A umbanda contribuiu para associar Exu ao demônio. O Exu Tranca-Rua é o mais popular.

As danças dos Exus são alegres e rápidas e suas cores vivas e alegres.

As pessoas que possuem Exu “presidindo sua cabeça” são brincalhonas, mentirosas, provocadoras, insolentes, grosseiras, mal-educadas e temidas.

Muitos terreiros não trabalham com Exus; outros reservam-lhes algumas noites especiais. Só depois da meia-noite. As sessões são as de quimbanda.

Oxalá — Tem duas formas de manifestação: Oxaguiã (nascer do sol) e Oxalufã (pôr-do-sol): como criança e como velho. Na mitologia ioruba, Oxalá é o pai de todos os orixás; com o sincretismo é associado a Jesus Cristo. Nos terreiros de candomblé, Oxaguiã é representado por um jovem guerreiro, empunhando uma espada. Oxalufã, por um velho encurvado, apoiando-se no cajado. Na Bahia, Oxalá é identificado com o Senhor do Bonfim e homenageado naquela festa católica. Entretanto, no corpo doutrinário, Oxalá não apresenta traços da pessoa de Cristo.³⁴

Xangô — É a manifestação da justiça, da força e do poder. É o mais importante no candomblé. As lendas falam que era um rei e tinha várias esposas. As prediletas eram Iansã e Oxum. Os filhos de Xangô são afortunados e não são derrotados; são honestos. Xangô tem horror à morte; é um deus da vida.³⁵ Era o orixá dos meteoritos e tornou-se

o orixá de todas as pedras e pedreiras. Está identificando-se cada vez mais com São Jerônimo.

Ogum — É a manifestação da luta, do esforço, da defesa. Possui as artes bélicas sob sua influência. Disputa com Xangô e com Iemanjá o posto de orixá mais popular. Se os outros orixás admitem um relacionamento homossexual, Ogum é macho, viril, guerreiro. Na mitologia, Ogum vem associado a Exu; pode até mesmo representar Exu, pela semelhança simbólica. Ogum é filho primogênito na constelação dos orixás, enquanto que Exu é o primogênito do universo. Quando incorporado num de seus filhos, dança simulando movimentos de luta.³⁶

Oxóssi — É a manifestação do sustento. Domina a fauna e a flora. É conhecido também com o nome de Odé e considerado marido de Oxum. Arco e flecha são suas insígnias. Nos candomblés nagôs da Bahia foi sincretizado com S. Jorge.

Dizem que Oxóssi é o mais bonito dos orixás, levando em conta suas roupas ceremoniais. Nos terreiros ketu, tratam-no como rei.

Quando esteve enamorado de Oxum, nasceu o filho Logum Edé, orixá predileto dos homossexuais, pelas qualidades que reúne (dos dois orixás mais desejados do panteão nagô). Se uma pessoa de Oxóssi se unir a uma de Iemanjá, a união será duradoura. As filhas de Ossanha têm grande atração por Oxóssi.

Xapanã — Possui duas formas: Abaluaiê (jovem) e Omulu (velho). É chamado de “o médico dos pobres”. É o orixá das pestes e epidemias. Omulu infunde medo e respeito. Pode provocar e curar moléstias. Ninguém ousa fitar seu rosto quando está sob o capuz de palha-da-costa.

Nanã-Buruquê — É a manifestação da purificação astral; é o orixá da chuva, purificando a atmosfera.

Oxum — Manifestação do amor, da candura, da pureza e da bondade. É das águas doces.

A filha de Oxum é a expressão de quietude. É a mãe, amiga, conselheira. Não é pessoa de responsabilidade; atrasa-se para os compromissos. Alguns terreiros cultuam outras espécies de Oxum, inclusive uma guerreira. Enfática é a maternidade de Oxum. No candomblé predominam suas cores e suas comidas.

Iemanjá — É a manifestação da procriação, da restauração e das emoções. É o orixá das águas salgadas. É símbolo da fecundidade e da reprodução. É chamada mãe de todos os orixás pela maioria dos praticantes. É representada por uma bonita sereia (influência indígena). Não é mãe de Omolu (filho de Nanã), mas criou-o, por ele ter sido abandonado pela mãe.

Suas filhas são eficientes, boas educadoras, sabem governar o lar; são prestativas, de confiança. São possessivas e ciumentas, como esposas.

Há 16 tipos de Iemanjá.

Nos candomblés de caboclo na Bahia é chamada de Sereia do Mar, Rainha do Mar ou Dona Janaína. Ali, são-lhe consagrados os sábados, devido ao sincretismo com Nossa Senhora.

Iansã — Manifestação do movimento. É o orixá dos elementos aéreos, dos ventos, vendavais e tufões. Comanda os eguns. Deusa fe-

minina mais apreciada no candomblé. É mulher ativa que influencia o destino dos homens (a filha do orixá). É o tipo feminino mais apreciado no Brasil e que possui muitas referências nas ficções.⁷ Também é chamada de Oiá e é muito cultuada. Nos terreiros de origem banto, chama-se Matamba.

Ossãe — Manifestação da conservação e da preservação. É o orixá da filhagem e é muito cultuado nos candomblés. Tem afinidade com Oxóssi.

Osun-Mare — Manifestação do conflito natural (Angora) e manifestação da ligação e da união (Dâ). Representa-se na pororoca e no -arco-íris. Recebe cultos nos templos de Obaluaê. Seu emblema são duas serpentes.

Erê ou Ibéji — É uma vibração especial dos orixás; é o mediador entre o iaô, o babalaô e um orixá.

Percebe-se uma semelhança entre os orixás da umbanda e do candomblé, sendo que aqueles sofreram maior influência do catolicismo do que esses.

DADOS HISTÓRICOS

O primeiro grande templo de candomblé de que se tem notícia foi levantado perto da Igreja Católica da Barroquinha, em Salvador, Bahia (primeira metade do século XIX). Esse templo foi chamado de Iyá Omí Asé Aíra Intilé que, depois de ser transferido para os subúrbios de Salvador, isto é, para o Engenho Velho, recebeu o nome de Ilê Axé Iyá Nassô e é venerado como a Casa Mater de todos os candomblés tradicionais.⁸ Os templos começaram a proliferar no final do século XIX. O templo de Gantois surgiu na segunda metade do século XIX e de Axé Opô Afonjá, em 1910.

Tanto na Bahia como no Rio, no começo do século XX, as seitas negras eram consideradas práticas de feitiçaria; não tinham a proteção das leis; eram condenadas pela religião dominante e, por conseguinte, perseguidas pela polícia. Mesmo depois de 1964, quando a lei permitia seu funcionamento, mediante registro, havia perseguições.

O fato é que a sociedade baiana viveu uma situação de tensão racial, em que o racismo e a intolerância étnico-cultural marcaram as relações políticas e sociais. Os negros sofreram as reveses da sociedade e pagaram um alto preço por sua integração. Relacionados à luta pela independência e reconhecimento social, estavam os candomblés; estes mantinham relações com os quilombos, isto é, com as coletividades africanas independentes. “A resistência cultural-religiosa e a resistência política estavam inegavelmente ligadas.”⁹

Assim, em 1949, surgiu o Afoxé Filhos de Gandhi, cuja criação foi motivada pela divulgação do culto nagô, tanto que os Gandhi, saindo no carnaval, eram chamados de *bloco dos feiticeiros*, dos *candomblezeiros*. Adotando o nome de Gandhi, precursor da paz no mundo, o afoxé saía nas ruas entoando discretos cânticos rituais iorubas de saudação,

divulgando o candomblé sob o *slogan* da paz e vestindo a cor branca de Oxalá...”⁴⁰

O afoxé foi uma manifestação apelando para uma trégua à repressão sofrida pelos candomblés. Inclusive os pais e mães-de-santo eram hábeis em se aproximarem das autoridades e intercederem por seus grupos. Os Gandhi tornaram-se uma entidade de utilidade pública, lutando em favor dos direitos humanos e transformaram-se na Sociedade Recreativa Filhos de Gandhi. Entretanto, eles não têm vínculo com os atuais movimentos em favor dos negros; a Sociedade luta em favor da paz e do amor. Atualmente está vinculada ao governo da Bahia e continua sua luta.

Entrementes, tanto o candomblé como o samba foram levados para o Rio, através dos chefes dos cultos que foram morar na cidade e promoviam encontros de danças e rituais religiosos. Por volta de 1930, mais baianos chegaram ao Rio e organizaram novas casas. Hoje ainda existem casas de candomblé no Rio. No Recife, existem os terreiros de Xangô. Em Pernambuco, antes de receberem a licença de funcionamento, os terreiros tinham que se inscrever no Serviço de Higiene Mental de Assistência a Psicopatas. Preferiam ser tratados como psicopatas do que como marginais (como até então)!

No Norte e Nordeste, sob influência indígena, surgiu o candomblé de caboclo.

Um fato que ocorreu ao longo dos anos foi uma certa desagregação do candomblé rural. O afastamento dos grandes centros enfraqueceu a preservação dos elementos africanos, cultivados nos terreiros das cidades. Roger Bastide⁴¹ nos apresenta os fatores dessa desagregação: desaparecimento dos rituais de iniciação e pobreza dos campões para os sacrifícios; a transformação do sacerdote em curandeiro, pela falta de médicos na zona rural; a transformação do culto em consulta aos espíritos. Com essa desagregação, vários orixás vão sendo esquecidos. Num candomblé rural visitado não se conhece mais do que três deuses! Novas figuras surgem, como os encantados do catimbó. A desagregação tem a ver com a desorganização dos cultos e com o individualismo dos macumbeiros (também na macumba da cidade).

A situação do canbomblé hoje é diferente do começo do século. Foi “descoberto” pela classe média e por turistas, autoridades, políticos e artistas, como algo fascinante e “diferente”. Alguns terreiros, aproveitando o prestígio, tornam-se verdadeiras empresas, promovendo festas e recebendo presentes e dinheiro. Esse fato ocorre em Salvador e outras cidades. Terreiros tradicionais vêm se desagregando dos de mais.

O poder dos candomblés está no dinheiro, nos dirigentes, no deus patrono do terreiro que deve ser homenageado, independente de quem o estiver dirigindo. O poder também está na “decodificação dos vaticínios, das consultas a Ifá e aos demais deuses”,⁴² isto é, nos presságios que dão certo.

Atualmente, não há mais necessidade de licença para as festas públicas, inclusive por causa das federações dos candomblés que protegem os terreiros.

Há terreiros de candomblé que não são sustentados pelo poder econômico; para suas cerimônias e rituais dependem dos serviços de líderes de outros lugares, muitas vezes bastante onerosos.

Os candomblés genealógicos — É relevante o parentesco ético, moral e religioso dos candomblés, tanto que são responsáveis pela coesão de terreiros da mesma nação. Cada terreiro, ousrossim, é considerado uma família, com a mãe-de-santo ou pai-de-santo e os filhos ou filhas-de-santo. Os novos terreiros chamarão àqueles de avó ou avô-de-santo e tios e tias-de-santo. A família-de-santo segue, via de regra, os mesmos princípios e normas. A mesma idéia de família está presente nos mitos e crenças dos orixás que intervêm nos costumes dos terreiros afins.

“Como nas famílias civis, a família-de-santo é movimentada por lutas internas pelo prestígio religioso, econômico e social”.⁴³

CULTO DOS EGUNS

Junto com os rituais africanos, veio o culto dos ancestrais, pois aqueles cultuados no território ioruba são venerados também no Brasil. É o culto dos eguns ou egunguns. Eles representam “linhagens familiares, dinastias, protetores de determinadas cidades e regiões e, com funções especiais, diferentes aspectos da morte”.⁴⁴

Existem poucos livros que mencionam esse culto, entretanto, as pessoas interessadas conseguiram identificar terreiros bem organizados de Egum, na Bahia.

A presença deles leva a duas deduções importantes:⁴⁵ demonstram a que nações pertenciam os negros que vieram para a Bahia, pois o culto dos eguns é forte entre os iorubas; demonstram também que os ritos funerários constituem um aspecto importante das atividades dos eguns: seu conceito de morte também está presente nos cultos iorubas da Bahia.

Nina Rodrigues, em 1896, foi o primeiro a referir-se ao culto dos eguns na Bahia. Entretanto, pela tradição oral, sabe-se que se acreditava na aparição grotesca da alma de uma pessoa morta, durante os ritos funerários. Existem provas da existência de diversos terreiros nos primeiros decênios do século XIX: Terreiro de Veracruz; de Mocambo (cujo chefe foi o africano Marcos, o Velho. Este voltou à África com seu filho. Quando voltaram ao Brasil, fundaram o Terreiro de Tuntum). Marcos, o Velho, depois de morto, é invocado como egun com o nome de Babá Sóadé. Terreiro da Encarnação (ali se invocou pela primeira vez no Brasil o Egum Baba Agbólá, um dos patriarcas da raça ioruba); e Terreiro do Corta-Braço. Além desses, houve outros, todos existentes entre 1820 e 1935.

Os sacerdotes dos cultos eguns, chamados *òjè*, conheciam uns aos outros. Seus nomes e atividades são muito conhecidos, pois seus descendentes diretos ou outros que eles iniciaram nos antigos terreiros continuam a praticar os rituais do culto e preservaram até hoje dois

terreiros eguns, únicos existentes no Brasil: o Ilé-Agbóulá ou Baba Aboulà, na Ilha de Itaparica, e o Ilé-Oya ou Ilé Oiá, mais recente e ramo do primeiro. Informa-nos Júlio Braga que já foram organizados outros terreiros de Egum pelos descendentes de Eduardo Daniel de Paula, líder do primeiro terreiro citado: um no Barro Branco, um em Utinga, Salvador, e outro na Baixada Fluminense, Rio de Janeiro.⁴⁶

Esses terreiros visam o culto aos antepassados, exclusivamente, e é de nosso interesse conhecê-los, pois suas práticas influenciam os demais cultos mágicos existentes no Brasil.

O MISTÉRIO

O principal objetivo do culto dos eguns é fazer com que os espíritos ancestrais se tornem visíveis, é manipular o seu poder e atuar como um veículo entre vivos e mortos. A presença dos eguns é controlada pelo sacerdote, e ninguém pode tocá-los. Eles permanecem isolados. Aparecem sob roupas coloridas, dando a idéia de corpo. Às vezes, a forma é irreconhecível, significando que representa valores morais e costumes a serem preservados (são os eguns mais temidos).

O aspecto mais importante é o poder do misterioso e sobrenatural que emana dos eguns. Ninguém deve procurar saber o que se esconde atrás dos panos. O mistério da morte, *awo*, não pode e não deve ser conhecido. Somente os ancestrais masculinos podem ser imortalizados através dos eguns. Os sacerdotes são homens. A função dos eguns é “garantir a imortalidade individual e a (...) da comunidade, preservando sua estrutura social através do reforço de seus costumes e preceitos morais (...).”⁴⁷ As mulheres não são imortalizadas por um egum mas participam das cerimônias e recebem alguns títulos; oferecem oferendas e entoam cantigas.

Existe um mito que narra a história da mãe de egum, chamada Ìgbàlè, ou simplesmente, Oya. Ela teve oito filhos mudos. Ofereceu sacrifícios e nasceu o novo filho, Egum ou Egungum, que só podia falar com voz não humana (maneira característica do egum se comunicar no momento do culto). No candomblé, Oya ou Oiá é o orixá Iansã, que comanda os eguns como já foi mencionado neste capítulo.

No terreiro de egum, Bahia, Oya é cultuada num “assento” especial, recebe oferendas em certas ocasiões com cantigas e saudações.

Pade — É um nome de um rito especial “durante o qual uma oferenda propiciatória é levada para fora, a fim de invocar todos os ancestrais masculinos e femininos (...) a fim de que eles venham receber os conteúdos de tal oferenda, cujos componentes são simbólicos e destinados a satisfazer as entidades invocadas e, portanto, obter delas os benefícios desejados”.⁴⁸ Esse ritual é feito nos terreiros dos orixás mas não é necessário no culto dos eguns.

O egum é a voz do ancestral que responde a todos que vêm consultá-lo: dá conselhos, ordena sacrifícios, prescreve ritos.

TERREIRO

No terreiro de egum deve haver um montinho de terra ao ar livre, perto da casa do segredo (onde estão os demais assentos e que é utilizada apenas pelos iniciados), que fica perto do barracão, onde são feitas as cerimônias públicas.

O terreiro possui três tipos de lugares: os que podem ser freqüentados por todos; os que podem ser freqüentados apenas pelos iniciados e os que podem ser freqüentados unicamente pelo sacerdote versado em todos os segredos.

Os eguns são totalmente diferentes dos orixás. Os ritos funerários e os assentamentos dos mortos são diferentes nos dois cultos. Quando os eguns aparecem nos terreiros dos orixás isto é excepcional. Mas pode haver um lugar dedicado a um orixá num terreiro de egum.

Ligado ao culto dos eguns está o culto das árvores, um dos mais antigos da nação ioruba. Em certos cultos e cerimônias funerárias, os troncos das árvores sagradas são usados para substituir os mortos. Varas finas servem para o sacerdote invocar os ancestrais, para guiá-los e despedi-los e são de importância vital no culto dos eguns.

SOCIEDADE SECRETA

Os membros de um terreiro de egum formam uma sociedade secreta masculina, como a maçonaria. Possuem o segredo comum, o que assemelha a organização dos terreiros.

Os membros passam de uma para outra categoria, dependendo de seu comportamento e do voto dos mais velhos.

Há os noviços — amúlsan — que apenas seguram o isan — vara ritual — para manter os fiéis separados do egum. Não conhecem os segredos da seita. Ajudam o sacerdote. É o estágio inicial de um òjè. A iniciação de um candidato a òjè é completamente diferente da iniciação de um candidato a pai-de-santo.

Os òjè são portadores do segredo do culto dos eguns; sua indiscrição é severamente punida.

Na cerimônia da iniciação, entre as cantigas rituais, na presença de todos os sacerdotes, os noviços entregam os animais e demais elementos a serem oferecidos. É indispensável o sacrifício de um animal de quatro patas. O noviço prossegue de olhos vendados, durante um extenso ritual, em que uma bebida é ingerida, um interrogatório é feito, um juramento é prestado, com a unção do sangue do animal. Antes de entrar no Igbálè, local dos segredos, o iniciado se submete a um treino, para adquirir experiência religiosa mais profunda.

A posição mais elevada, dentro do terreiro, é a do Alágba, isto é, a do òjè mais antigo. O assistente mais antigo é denominado de Otún-

-Alágbà ("seu homem da mão direita"). Na Bahia, quando morre o Alágbà, o Otun assume seu posto.

Em seguida vem um grupo de subordinados a eles.

Oyê é um título dado a pessoas que participam do culto: parentes do òjè ou que ocupam posição de destaque na sociedade ou por causa dos serviços prestados ao culto.

Alágbe — São os tocadores de atabaque.

Algumas mulheres também recebem títulos importantes.

Os òjè são os intermediários entre os vivos e os mortos; são responsáveis pela visibilidade dos espíritos. Aprendem os segredos da invocação e a tratar com os mortos.

Cada egum possui seus trajes característicos, carrega símbolos especiais e recebe seus cânticos e formas de saudação próprios.

Os eguns se comunicam com vozes profundas, roucas, cavernosas; outros falam baixo com voz aguda.

Os òjè são capazes de invocar os eguns em qualquer lugar e de acordo com as necessidades. Mesmo que não apareça o egum, o sacerdote pode ouvi-lo e receber seus recados. "A voz do Egum carrega com ela todo o poder dos ancestrais".⁴⁹

A comunicação, controlada pelos òjè, dura vários dias, durante os quais ocorrem rituais, são feitos sacrifícios e distribui-se comida. Os òjè ficam reclusos; ninguém entra em contato com eles.

O terreiro transforma-se num povoado, onde as famílias se reúnem, por ocasião dos festivais, que ocorrem dentro de um calendário litúrgico.

Hoje, na Bahia, ser aceito no culto dos eguns é um alto privilégio, conseguido por herança ou por mérito pessoal.

QUIMBANDA

A quimbanda nada mais é do que uma variante da umbanda. É também denominada de macumba. Existe o reino das luzes e o reino das trevas. A quimbanda é caracterizada pela diversidade (espiritual) dos espíritos invocados e incorporados, isto é, determinados exus e omulus.

Dada a existência do mal, realidade conhecida por todos, é necessário que os umbandistas o considerem. Teoricamente falando, o mal é necessário como oposto ao bem. Assim, a quimbanda pode ser compreendida como a imagem invertida da umbanda; "tudo que se passa no reino das luzes tem o seu equivalente negativo no reino das trevas. As sete linhas da umbanda, correspondem as sete linhas da quimbanda, comandadas pelos seguintes exus: Exu 7 encruzilhadas, Pombagira, Tiriri, Gira-Mundo, Tranca-Ruas, Marabô e Pinga Fogo".⁵⁰

Humberto Braga, em *Umbanda e quimbanda* e Roger Bastide, em *As religiões africanas no Brasil*, apresentam as sete linhas e seus chefes, como estão abaixo, mas que precisam de verificação se são praticadas nos terreiros:

Linha	Chefe
Almas	Omulu
Cemitério	João Caveira
Malei	Exu Rei
Nagô	Gerere
Mossorubí	Kamrioloa
Caboclos quimbandeiros	Pantera Negra
Linha Mista	Exu das Campinas ou dos Rios

Os quimbandeiros afirmam que falam, simbolicamente, de todas as libertações: a libertação dos escravos; a libertação dos negros enquanto negros e a libertação do Eros, amor louco.⁵¹

Como vimos acima, cada linha da quimbanda corresponde a uma linha da umbanda. Cada Exu, espiritualmente falando, comanda seis chefes de legiões; eles se comunicam com as linhas da umbanda. Existe assim um grande exército demoníaco e podemos identificar nele traços africanos e indígenas.

Os principais chefes das linhas quimbandistas coincidem com a própria “vibração”. Isto reforça a dependência dos espíritos das trevas às entidades da luz. Existe uma unidade no Bem e uma pluralidade no Mal.⁵²

De fato não existe um terreiro onde apenas se pratica o bem ou o mal. Não se comprehende também a incorporação de entidades absolutamente más. A quimbanda é praticada dentro do âmbito da umbanda. Ela não existe como um culto em si, nem possui um terreiro separado.⁵³

“Sem as sessões abertamente chamadas de quimbanda ou que no mínimo possam ser assim caracterizadas (tais como as regulares sessões de Exu), a umbanda perderia uma considerável parte de sua função psicológica social”.⁵⁴ A umbanda também perderia sua função terapêutica, se as pessoas não pensassem que existem terríveis terreiros de quimbanda. Talvez seja esta a razão por que divulgam a idéia da quimbanda como separada da umbanda e como praticando o mal.

Não há, portanto, razão para desvincular a quimbanda da umbanda, a não ser o interesse dos umbandistas de oferecerem ao povo uma imagem positiva de sua religião, como praticando apenas o bem. Antônio Alves Teixeira Neto, autor umbandista, em 1967, em *O Livro dos Médiuns de Umbanda*, admitia os dois ramos ou duas linhas da umbanda: a branca, a do bem, e a negra, a do mal; umbanda e quimbanda vivem entrelaçadas.

EXUS

Os exus representam uma multiplicação do Exu original. Quer sejam demônios, quer sejam almas de pessoas más (desencarnadas), quer sejam forças da natureza, quer sejam auxiliares dos orixás, o fato é que os exus são “indivíduos espirituais que (...) dispõem de (muita) força e pouca luz) e, sem eles, (nada se consegue).”⁵⁵

Crêem os umbandistas que cada pessoa tem o seu Exu e não pode desagrada-lo, para que o mal não aconteça em sua vida. O Exu precisa estar satisfeito com a pessoa, porque assim se torna o seu aliado e a ajuda. A pessoa pode ajudar o Exu a aumentar sua luz quando lhe acende uma vela ou lhe oferece pequeno sacrifício. Se as exigências do Exu não forem atendidas, ele pode dominar a pessoa até que ela se transforme também num Exu.

Existem pelo menos 182 nomes para os exus: alguns têm origem africana, outros possuem antenomes cristãos, outros ainda possuem nomes referentes à sua ação ou nomes de plantas e animais. Para os exus femininos usa-se Pombagira.

Algumas legendas demonstram a posição dos exus na religião original:⁵⁶

— (...) Quando ele se irrita, atira uma pedra na floresta e essa começa a sangrar.

— Exu, enviado da morte sobre a cabeça dos homens.

— Ele grita para provocar agitação na casa.

— Faz o torto ficar direito e o direito ficar torto.

— Falam muito mal de mim.

— Cobrador que toma o dinheiro à força.

— A discussão gera a batalha.

— Salve, Exu! Exu!, eu me prostro.

Uma variante recente dos exus, no Rio, são os marinheiros.

Há algum tempo, criam os umbandistas que Ogum e Exu eram vinculados e se tornaram senhores dos caminhos e das encruzilhadas. A colaboração entre ambos está se modificando. Exu, atualmente, é considerado perverso, capaz de fazer o mal, quando solicitado. Exu está se tornando o adversário de Ogum e este tem lutado contra Exu, libertando seus *filhos* das artimanhas dele. “Ogum é invocado nos terreiros, para vencer as demandas insufladas pelos Exus”.⁵⁷

SESSÕES DE EXU

Geralmente há um dia específico dedicado a Exu. Os exus podem ser chamados, também, no final de qualquer sessão ou baixam por si mesmos.

A sessão de Exu é importante porque fornece aos espíritos menos evoluídos a oportunidade de incorporarem e, com isso, evita-se que perturbem outras sessões. Exige-se que cada um dos médiums incorpore o seu Exu, pelo menos por pouco tempo.

Para tanto, o ambiente é escurecido, o altar é coberto e o chefe do terreiro começa recebendo o Exu. Geralmente ele veste roupa vermelha e preta. A dança que se procede é própria do Exu. Enfim, toda a atmosfera psicológica difere da das demais sessões. Os pontos cantados classificam os exus como levianos, imorais e terríveis. Existe um certo receio nos médiums ao incorporarem os exus, porque as manifestações são violentas e muitas vezes desconhecidas.

Dizem que o *cumpadre* baixa somente depois da meia-noite. Na quimbanda ele vem turbulento, exige bebida forte, belisca o traseiro das mulheres e provoca os homens. O clima que prevalece é de sensualidade e completa desinibição.

No candomblé, qualquer cerimônia é aberta com cânticos rituais a Exu. Qualquer oferenda precisa ser precedida das oferendas a Exu.

Os objetos sagrados do Exu são: um tridente, uma faca, cacos de louça e uma cabacinha; junto com esses, pode estar uma caveira de bode ou boi, com chifres intactos. Em alguns terreiros se encontra essa caveira logo na entrada, como guardião do templo.⁵⁸

O culto aos exus apresenta algumas diferenças no candomblé e na umbanda. Os sistemas de cultos são diferentes, tanto quanto o *status* do Exu. Na Bahia, o feiticeiro tem o poder de si mesmo e não da entidade que o possui; na Bahia, o mal é atribuído, de preferência, a Exu, mas os orixás fazem o bem e o mal; na Bahia, ainda, Exu é intermediário entre os homens e os orixás, enquanto que no Rio, o preto velho é o intermediário entre orixás e exus; os iniciados na Bahia só podem receber um orixá, sendo que no Rio o médium pode ser *cavalo* de vários. Não existe uma dança de exus na Bahia como existe no Rio. Se na Bahia, Ogum e Exu são unidos, no Rio, eles lutam entre si. A influência do vodu haitiano é mais sensível no Rio do que na Bahia (nos pontos riscados, na cerimônia dos cemitérios, no tema da morte etc).

ASPECTOS DOMINANTES NA UMBANDA, CANDOMBLÉ E QUIMBANDA

Vários autores expuseram uma comparação entre a umbanda, o candomblé e a quimbanda, no seguinte quadro abaixo:⁵⁹

Aspectos dominantes da umbanda:

1. Ritual variando pela origem
2. VESTES, em geral, brancas
3. Altar com imagens católicas, pretos velhos e caboclos
4. Sessões espíritas, formando agrupamentos dispostos em pé, em salões ou terreiros
5. Desenvolvimento mediúnico normal na corrente
6. Bases: africanismo, espiritismo, amerindismo, catolicismo, ocultismo
7. Serviço social constante, nos centros
8. Finalidade de cura material e espiritual
9. Magia branca
10. Batiza, consagra e casa.

Aspectos dominantes do candomblé:

1. Ritual fixo de uma nação africana
2. Uso da língua e costumes africanos

3. Vestes coloridas e insígnias de cada orixá
4. Altar interno conforme as usanças africanas
5. Festas públicas só para as divindades
6. Preparação dos adeptos: longa, secreta e segregada
7. Teme, de algum modo, as almas
8. Não aceita, no geral, a reencarnação
9. Base: raízes mosaicas e maometanas
10. Sacrifício animal
11. Orquestra ritual constante
12. Batiza e consagra

Aspectos dominantes da quimbanda:

1. Origem na magia africana
2. Espíritos em plano inferior
3. Sessões reservadas para trabalhos
4. Sessões públicas após meia-noite
5. Sacrifício animal
6. Não tem aprendizagem organizada
7. Trabalhos para o mal ou para desfazer o mal
8. Remuneração
9. Não tem base doutrinária
10. Gira em torno da magia e do enfeitiçamento.

Percebemos que o candomblé da Bahia é uma seita mais africанизada do que a umbanda do Rio, que está mais sincretizada. A quimbanda refere-se às sessões dedicadas a Exu e ao mal. Tanto a umbanda como a macumba paulista são seitas mais abertas ao público e ao elemento branco (como o imigrante paulista). Já o candomblé é mais reservado, mais envolto no segredo e na magia. No candomblé e na quimbanda há maior ênfase no sacrifício animal, do que na macumba. Existe uma tendência modernizadora que quer abolir tais sacrifícios das seitas afro-brasileiras, por achá-los pagãos e fora de época (antiquados).

Quanto ao mais, há semelhanças entre os rituais, com determinadas ênfases, dependendo de cada orixá e de cada motivo. Os rituais, com detalhes, serão abordados no próximo capítulo.

CATIMBÓ

Luís da Câmara Cascudo, durante 20 anos, estudou o catimbó no Nordeste. Seus estudos foram mencionados por Roger Bastide, em *As religiões africanas no Brasil* e por Boaventura Kloppenburg, em *A umbanda no Brasil*, além de outros.⁶⁰

O catimbó não pode ser visto como um culto mas uma consulta. Não é institucionalizado. Não há nele o ritual da iniciação, as reuniões festivas ou a aprendizagem gradual, como existe na umbanda e no

candomblé. A ênfase recai no "mestre", no catimbozeiro. É uma espécie de bruxaria européia, misturada com algumas feições negras e indígenas. É o encantamento disfarçado nas rezas católicas. O pai-de-santo não trata o "mestre" como colega, há hostilidade entre ambos.

"O catimbó é o melhor, é o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia".⁶

O catimbó corresponde à pajelança amazônica mas é diferente dos candomblés da Bahia e da umbanda do Rio. Aparece como xangô em Recife e Maceió ou simplesmente como muamba, canjêrê, seitiço, coisa-feita, despacho, ebó.

A palavra catimbó vem do latim *bau* — pequeno cachimbo, uma vez que esse é característico do catimbozeiro. Poderia vir da palavra *catimbáo* — termo corrente em Portugal, século XVIII — como *homem ridículo*. Além do cachimbo, outra característica do catimbó são as ervas; tanto os índios como as bruxas européias utilizavam uma *terapêutica vegetal*.

Os mestres mais antigos do catimbó eram negros. Na maioria, hoje ainda são negros, embora haja mestiços e mulatos.

O fumo usado vem dos costumes dos índios. Tudo gira em torno do fumo sagrado. Até os *despachos* são conhecidos como *fumaças*.

No catimbó utiliza-se a fumaça atirada como bênção, costume indígena dos séculos XVI e XVII.

Nos catimbós são empregados alguns elementos do catolicismo, como: o crucifixo (Cristo crucificado sem a cruz), incenso, velas acesas, orações populares, alguns santos.

Outra característica do catimbó é o uso da chave de aço, que representa a chave do sacrário, onde se guarda a hóstia. É utilizada como amuleto para afastar perigos ocultos.

MESA DE CATIMBÓ

É a sessão. *Fazer a mesa* significa abrir uma sessão. O trabalho do mestre é denominado de fumaça: às direitas, para o bem; às esquerdas, para o mal. Há dias específicos para o bem e para o mal.

A mesa deve ser de madeira de pinho. Os objetos colocados ali são: *princesa* (bacia de louça branca ou clara), entre duas velas acesas; dentro da bacia está um pequeno Santo Antônio de madeira; ao lado fica o cachimbo e (em alguns catimbós) o maracazinho. Há diversos papeizinhos enrolados que servem para acender cigarros ou charutos da assistência.

O mestre acende o cachimbo, joga fumaça para os quatro cantos e canta a *linha de abertura*, seguindo-se outras linhas (cânticos).

Utiliza-se a chave para abrir e fechar. Durante os trabalhos, fuma-se e bebe-se bastante o cauim — aguardente. A sessão dura muitas horas.

O mestre do além não incorpora mas *acosta* ou *desacosta* do mestre. Não há o espetáculo do candomblé. O mestre apenas muda o

timbre da voz. O catimbó tem permitido que qualquer pessoa iniciada receba o acosto e vire médium.

Não há instrumentos nos catimbós; apenas música cantada em uníssono.

OS MESTRES

Aprendem uns com os outros, ouvindo e assistindo. O curso pode demorar poucos ou muitos anos. A maioria dos mestres é de homens com mais de 50 anos de idade. Ao contrário do que acontece com os pais-de-santo, os mestres têm que manter uma boa conduta moral.

FECHAR O CORPO

No catimbó há o processo da imunização do corpo contra as doenças, as balas, o fogo, o veneno, as facas e contra outros males. Os catimbozeiros mais modernos já não creem num fechamento de corpo total. A cerimônia é simples: ficar de pé (o pé direito sobre o esquerdo) dentro de uma bacia, onde o mestre assoprou água; rezar Creio em Deus Padre, repetir a frase: "guardado e fechado seja o meu corpo para todos os meus inimigos, encarnados e desencarnados". O mestre *fecha*, com a chavezinha de aço, acompanhado da repetição de um verso, todas as juntas do corpo.

MAU-OLHADO, QUEBRANTO, AMULETOS

O catimbó é o adversário popular contra o mau-olhado que produz o quebranto. Efetua-se a cura através da defumação de alecrim e oração. Utiliza-se também o amuleto, objeto mágico, que protege e defende. Um dos amuletos essenciais é o preparado pelo mestre: lasquinha, pedaço de jurema, embebido no cauim, defumado com incenso. É trazido na carteira ou na bolsa ou preso na roupa. Outros amuletos, o mestre manda comprar e os prepara: figa, estrela de cinco ou seis pontas, semente de mucunã (leguminosa), peixe, guarda-sol, chave, meia-lua, dente de jacaré ou aranha caranguejeira, sapato, sino.

FLORA MEDICINAL

Os remédios à base de ervas são recomendados pelo mestre e comprados no mercado. Alguns dos mais usados são: abacate, agrião, alecrim, alfazema, alho, arruda, batatinha, catuaba, cidreira, dendê, hortelã, jurema, jurubeba, malva, manjerona, mucunã, pinhão, quebra-pedra, salsa, tarumã, velame etc. O catimbó sofreu modificações no receituário, quanto ao nome, mas a essência dos remédios ficou. São recomendados banhos de cheiro contra a magia adversa; existem remédios tradicionais, como: sete massas, chá de grilo, defumações etc.

COISA-FEITA

Assim como nos despachos do candomblé e da umbanda, o despacho do catimbó é feito com uma parte da pessoa: um fio de cabelo torna-se, na mão do mestre, a própria pessoa.

Os grandes feitiços são segredos profissionais e muitas vezes morrem com seus criadores.

Elementos da feitiçaria: o sal, a areia do cemitério, os excretos ou secreções. O *trabalho* é feito na encruzilhada.

MESTRES INVISÍVEIS

No catimbó, como no candomblé de caboclo, no xangô de caboclo, na macumba de caboclo, formas com que, no Recife, na Bahia, em Maceió e no Rio de Janeiro se conhece o catimbó, há mestres de várias nações e raças africanas. Todos falam português.⁶² São caboclos, mestres brancos e mestiços, cada qual com sua especialidade. Sua história foi contada por eles mesmos. Cada qual recebe uma linha de canto, que é entoado pelo catimbozeiro e continuado pelo mestre que “encosta” nele. As músicas são brasileiras.

A sessão de catimbó está ficando rara. É mais comum uma reunião de mestres de mesa para realizar uma encomenda. Não há proselitismo. Mesmo assim, é importante conhecermos suas práticas que também exercem sua influência sobre os grupos afro-brasileiros mais africanizados.

Enfim, o catimbó pode ser entendido como um remanescente das antigas bruxarias medievais, que encontrou espaço na cultura brasileira. Existe alguma coisa secreta no catimbó que talvez nunca seja explicada, pois catimbó é a mais antiga prática da magia secreta no Brasil.”⁶³

NOTAS CONCLUSIVAS

Embora extenso o capítulo sobre os grupos afro-brasileiros, foram dadas rápidas pinceladas em relação aos principais grupos e influências. Chegou às nossas mãos um grande número de livros, alguns antigos outros modernos, cujos autores realizaram pesquisas *in loco* ou pesquisa literária, e que trouxeram esclarecimentos em muitos aspectos.

No próximo capítulo entraremos nos pormenores dos rituais, das sessões, das curas, da iniciação, dos cânticos e danças, principalmente da umbanda e do candomblé, grupos mais expressivos.

NOTAS

1) CUPERTINO, Fausto. *As muitas religiões do brasileiro*. Civilização Brasileira, 1976, p. 13.

2) Citado por CUPERTINO, Fausto. *Op. cit.*, p. 85.

- 3) CUPERTINO, Fausto. *Op. cit.*, p. 82.
- 4) GABRIEL, Chester. *Comunicações dos espíritos*. São Paulo. Ed. Loyola, 1985, p. 56.
- 5) BROWN, Diana. "Uma história da umbanda no Rio," em *Umbanda & Política*. ISER, Rio de Janeiro. Ed. Marco Zero, 1985, p. 37.
- 6) BROWN, Diana. *Op. cit.*, p. 39.
- 7) BASTIDE, citado por GABRIEL, Chester, *Op. cit.*, p. 61.
- 8) KLOPPENBURG, Boaventura. *Os grupos afro-americanos*, p. 197.
- 9) COSTA, Valdeli Carvalho da, *Umbanda*, Vol. I. São Paulo, Loyola, 1983, p. 97. Pela escassez de literatura umbandista, fez suas pesquisas *in loco*, entrevistando, conversando e participando.
- 10) BASTOS, Abgabar. *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1979, p. 136.
- 11) COSTA, Valdeli Carvalho da, *Op. cit.*, p. 108 ss.
- 12) ITIOKA, Neuza. *Os deuses da umbanda*. São Paulo, ABU Ed. 1987, p. 48.
- 13) COSTA, Valdeli Carvalho da, *Op. cit.*, p. 167.
- 14) *Idem*, p. 195.
- 15) *Idem*, p. 232.
- 16) *Idem*, p. 265.
- 17) BANDEIRA, Cavalcanti. *O que é a umbanda*. Ed. Eco, 1973, p. 104, 105.
- 18) MACUMBA, cultos afro-brasileiros, CNBB LESTE, São Paulo, Paulinas, 1976, p. 35, 36.
- 19) DROOGERS, André. *E a umbanda?* Rio Grande do Sul, Ed. Sinodal, 1985, p.21.
- 20) ORTIZ, Renato. Estudou o fenômeno da evolução dos cultos africanos em *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.
- 21) BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, vol. II. São Paulo, Pioneira, 1971, p. 407.
- 22) BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo. Perspectiva, 1983, p. 198.
- 23) *Idem*, p. 211.
- 24) BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, *Op. cit.*, p. 412.
- 25) *Idem*, p. 413.
- 26) LODY, Raul. *Candomblé*. Ed. Ática, 1987, p. 8.
- 27) CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Ed. Civilização Brasileira, 1978, p. 21.
- 28) LODY, Raul. *Op. cit.*, p. 11.
- 29) *Idem*.
- 30) COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*. Rio de Janeiro. Ed. Renes, 1974, p. 18.
- 31) CARMO, João Clodomiro do. *O que é candomblé*. Brasiliense, 1987, p. 40.
- 32) CARMO, João C. *Op. cit.*, p. 42.
- 33) COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 30.
- 34) COSTA, Valdeli C. da. *Umbanda*, vol. I. *Op. cit.*, p. 134.

- 35) CARMO, João C. do. *Op. cit.*, p. 55.
- 36) COSTA, Valdeli C. da. *Umbanda*, vol. I, p. 200.
- 37) CARMO, João C. do. *Op. cit.*, p. 57.
- 38) Informação transmitida por AUGRAS, Monique, *O duplo e a metamorfose*, Vozes, 1983, p. 34.
- 39) MORALES, Anamaria. Artigo: “O afoxé Filhos de Gandhi pede paz”, em *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 266.
- 40) *Idem*, p. 269.
- 41) BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, vol. II. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1971, p. 404.
- 42) LODY, Raul. *Op. cit.*, p. 36.
- 43) *Idem*, p. 48.
- 44) SANTOS, Juana Elbein e DEOSCOREDES, M. dos, artigo em MOURA, Carlos Eugênio M. (Coord. e trad.) — Olóbrisá. São Paulo, 1981. Baseamos o culto dos eguns na pesquisa desses dois autores.
- 45) *Idem*, p. 156.
- 46) BRAGA, Júlio. *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 204.
- 47) SANTOS, Juana Elbein e DEOSCÓREDES M. dos. *Op. cit.*, p. 164.
- 48) *Idem*, p. 169.
- 49) *Idem*, p. 183.
- 50) ORTIZ, Renato. *Op. cit.*, p. 81.
- 51) LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, Georges. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972, p. XIX (introdução).
- 52) ORTIZ, Renato. *Op. cit.*, p. 83.
- 53) FIGGE, Horst. *Umbanda*. Rio de Janeiro, Jaguary, 1983, p. 87.
- 54) *Idem*.
- 55) *Idem*, p. 35.
- 56) RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Civilização Brasileira, 1934, p. 76.
- 57) COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda*, vol. I. *Op. cit.*, p. 204.
- 58) CARMO, João Clodomiro do. *O que é candomblé*. *Op. cit.*, p. 50.
- 59) CNBB Leste. *Macumba*. São Paulo, Paulinas, 1976, p. 37.
- 60) Os estudos de Câmara Cascudo foram publicados em *Meleagro*. 2^a ed. Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1978, dos quais utilizaremos alguns enfoques.
- 61) CASCUDO, Luís da Câmara, *Meleagro*, p. 21.
- 62) *Idem*, p. 166.
- 63) SOMETTI, José. *Feitiço contra feitiço*. Petrópolis, Vozes, 1984, p. 15, citando Luís da Câmara Cascudo.

A MAGIA DOS RITUAIS

O ritual é um conjunto de práticas seguidas nos cultos; é uma norma disciplinadora para a seqüência dos trabalhos. O ritual uniformiza a prática religiosa de determinado grupo; organiza o ambiente para a realização da tarefa.

As seitas mágico-religiosas, em todos os seus rituais, demonstram uma ligação com o cotidiano. As festas que promovem, as ações sacrificais, os rituais mortuários, a iniciação, todos têm caráter religioso.

A vida dos adeptos das seitas gira em torno do sagrado. Suas decisões e seus atos cotidianos são influenciados pelos antepassados ou pelos orixás. Os rituais têm finalidades práticas para a existência.

Além dos ritos particulares ou *obrigações* que lhe são impostas, existem as cerimônias anuais, em honra aos orixás, os ritos de casamento, nascimento e outros. O sacrifício de animais é um dos elementos fundamentais do candomblé; seu objetivo é manter o equilíbrio entre o visível e o invisível, garantindo a continuidade da vida.¹ Os ritos mágicos não são vistos apenas como atos externos, mas envolvem uma força vital, já comentada. Cada homem possui uma força vital sobre outro homem, sobre seu comportamento, seus bens e sua saúde; a força humana pode influir sobre os seres inferiores também.²

Neste capítulo, desejamos esclarecer como se processam esses diversos rituais e cerimônias, que variam um pouco da umbanda para a macumba, para o candomblé e para a quimbanda, mas que, em geral, possuem semelhanças. Algumas diferenças já foram apontadas no capítulo anterior, quando mencionamos as doutrinas, os terreiros e a organização das seitas afro-brasileiras.

Em geral, os rituais relacionados às diversas entidades são semelhantes. Algumas particularidades se diferenciam nos cultos, dadas as influências dos locais onde se encontram os terreiros. A diferenciação está na origem dos adeptos que trouxeram para as seitas mágico-religiosas as práticas anteriores e continuaram impregnados delas, visto não terem encontrado uma norma rito-litúrgica comum e própria.³

Há alguns anos, apresentavam-se quatro modalidades de umbanda: espíritista, ritualista, ritmada e africanista, sendo que a

tendência tem sido uniformizar os rituais segundo o feitio ritualista. Apresentaremos os rituais mais comuns, expressos em normas mínimas e básicas, porque sem ritual, cânticos e velas não haveria culto umbandista.⁴

SESSÕES PÚBLICAS E DE DESENVOLVIMENTO

Existem as sessões abertas ao público, denominadas de caridade (antigamente, giras de público), e outras, mais reclusas, denominadas de desenvolvimento (ou de iniciação), onde os médiuns inexperientes vão aprendendo sobre os rituais, a possessão etc.

Os dias das sessões e o horário variam de terreiro para terreiro. Em geral, há sessões às sextas-feiras. Festas e outras reuniões podem ocorrer em outros dias da semana.

O início costuma ser entre sete e meia e nove horas. Os médiuns às vezes se atrasam por causa do transporte, pois vão diretamente do serviço para as reuniões. Sem número suficiente de médiuns (geralmente sete), a sessão não começa. O público não permanece o tempo todo presente na sessão, como acontece com o líder (pai-de-santo, chefe do terreiro ou babalorixá) e os demais médiuns, que permanecem o tempo todo no terreiro. O povo em geral chega, faz a consulta do orixá ou entidade incorporada ou recebe o passe (tipo de bênção do orixá incorporado no médium) e vai embora. A sessão se prolonga até a madrugada.

Defumação — O gesto preparatório da sessão, gesto preliminar, é a defumação do terreiro, dos filhos-de-santo e de todos os presentes, feita pelo pai-de-santo ou pelo subchefe. O defumadouro é uma mistura de ervas aromáticas, como alecrim, benjoim, alfazema e outras. Em alguns terreiros, o turiferário canta *pontos* enquanto defuma. O objetivo é a purificação do ambiente e das pessoas de todas as cargas negativas.

Batida-de-cabeça — São chamados os filhos-de-santo para o salão e se prostram diante do gongá ou congá (altar com os santos católicos), tocando o chão com a fronte.

Beija-mão — Em seguida, os filhos-de-santo, de joelhos, beijam as mãos do pai-de-santo, em sinal de respeito e obediência.

Saudam também os atabaques, os demais filhos-de-santo e o público.

Abertura dos trabalhos — Escurece-se o ambiente. O pai-de-santo informa a quem será dedicada a sessão daquela noite: caboclos, pretos velhos, crianças ou exus. Depois, lê uma oração, que é semelhante a uma reza católica, mas que evidencia a mistura de credos católico, africano, espírita e indígena. Nem sempre são invocados todos os orixás; às vezes só invocam Oxalá/Jesus.

Pontos cantados em saudação aos orixás — Às vezes, nessa parte, os orixás baixam nos chefes ou médiuns, para receber a homenagem

pessoalmente. No candomblé, os orixás baixam obrigatoriamente, primeiro no pai-de-santo ou mãe-de-santo; depois baixam nos demais filhos ou filhas-de-santo. Quando o orixá incorpora, os filhos-de-santo se colocam diante do lugar onde ele está; prostram-se decúbito-frontalmente, e ele lhes toca o meio da coluna. Recebem o abraço umbandístico — ombros direitos/esquerdos. Não há consultas; alguns filhos-de-santo fazem rápidos pedidos.

Depois dessa parte inicial, são cantados pontos para as entidades do dia. Nas sessões públicas, geralmente, a noite é dedicada a um tipo de almas: pretos velhos, crianças, caboclos, exus ou do oriente. Nas sessões de desenvolvimento, podem ser chamadas uma ou mais *linhas* de entidades, dando-se um tempo a cada uma.

Incorporação ou estado de transe — Toda a sessão visa esta parte, em que as entidades descem para trabalhar e para fazer caridade. O transe é desejado pelo pai-de-santo e pelos filhos. Os atabaques tocam o ponto das entidades daquela sessão.

O pai-de-santo se concentra; há tremores nele, que passam à agitação convulsiva do corpo; em transe, cessa a agitação; a pessoa fica numa atitude própria da entidade que baixou, e muda para a voz característica: por exemplo, preto velho fuma cachimbo, encurva-se, possui a voz rouca e profunda.'

O transe pode durar várias horas. Ele pode ser inconsciente, semi-consciente ou consciente.

Os filhos-de-santo saúdam a entidade incorporada. As pessoas presentes podem responder com palmas. Nas sessões públicas, logo após a incorporação de um chefe de terreiro, há a do outro, seguindo-se a dos demais médiuns. Enquanto isso, cantam-se os pontos.

Quando quase todos os médiuns estão incorporados, ouve-se o vozerio da conversa das entidades com seus cambonos (auxiliares do pai-de-santo) ou umas com as outras. O atabaque toca novos pontos para continuar o clima festivo.

Nesse momento, as pessoas do público (que tenham comprado fichas) são chamadas pelo fiscal do terreiro para fazerem suas consultas nas salas apropriadas, com a entidade desejada. Para cada entidade é chamado um consulente de cada vez. A consulta dura de dez a vinte minutos.

Nas consultas, o médium/entidade prescreve as obrigações para o consulente, depois de ouvir seus problemas e pedidos. Recomenda banhos e administração de ervas. Nas sessões públicas, as consultas se estendem até o final da sessão.

A esta altura é preciso um esclarecimento importante. Nos terreiros de umbanda não é comum *baixarem* ou incorporarem orixás. Quem incorpora são as entidades consideradas inferiores aos orixás: pretos velhos, caboclos, crianças e exus. O orixá só baixa quando é previamente invocado. Os orixás são considerados forças naturais de caráter vibratório não-humano. Eles se expressam através do pai-de-santo ou do filho-de-santo: através de sua voz, gestos e atitudes. O pai ou o filho lhe oferecem o seu corpo e se tornam seu *cavalo* ou *aparelho*. Assim, o orixá se personaliza, censura as pessoas, toma atitudes concernentes

a problemas para resolver e rapidamente desincorpora. O orixá não se presta, segundo os umbandistas, para consultas, para resolver problemas banais; ele é altivo; não permite intimidades; é uma sumidade. Daí a reverência dos umbandistas para com os orixás.

Já entre os candomblezeiros ou candomblezistas, trata-se os orixás com intimidade; só trabalham com orixás e não com as almas. Essa atitude é vista, pelos umbandistas, como pretensiosa e de desprezo às almas.

O passe — Para muitos é tão importante que vão aos terreiros semanalmente para receberem o passe e descarregarem. O médium/entidade faz o contorno (no momento da consulta) do corpo do consulente, sem tocar nele. Para descarregar, pára as mãos no local a ser purificado, afasta-as para o lado, dando um estalo com os dedos indicador e médio. No passe ocorrem como que toques magnéticos, através dos quais os fluidos negativos são isolados do corpo da pessoa. A saída dos fluidos é representada pelo estalo dos dedos ou pelo bater do pé do médium/entidade. O passe geralmente é realizado feminino para feminino e masculino para masculino, para evitar escândalo.

Quando o médium acha que o paciente possui muitos fluidos negativos, ele forma uma corrente com outros médiuns. Os médiuns/entidades podem realizar o passe em seu próprio corpo.

Nas sessões de desenvolvimento, os filhos-de-santo, assistindo ou participando com funções secundárias, consultam as entidades incorporadas, principalmente nos pais-de-santo.

Nas sessões de desenvolvimento, as *entidades incorporaram em principiantes*, que no começo se debatem muito. O pai-de-santo doutrina a entidade, segurando o médium pelos ombros, pelos braços ou comprimindo-o contra o peito.

A violência das manifestações motoras vai diminuindo à medida que o filho-de-santo vai aceitando como privilégio o fato de ser incorporado; à medida que o filho vai cedendo, de sessão em sessão, ele vai sendo promovido na hierarquia do terreiro, recebendo a autorização para atuar nas sessões públicas.

O transe do iniciante vai cessando, depois que o pai-de-santo o leva diante do altar (gongá) e toca o adjá (campainha própria) sobre a sua cabeça.

Enquanto se dá o transe, cantam-se pontos e toca o atabaque.

Há intervalo entre a descida de uma *linha* de almas e a outra, com cafetinho na cantina e ida aos sanitários.

Para a subida das entidades, canta-se um ponto próprio.

No final da sessão, há novamente a batida de cabeça dos filhos-de-santo. Canta-se o ponto de encerramento: nesse, o agradecimento é a Deus e à Virgem.⁵

Em resumo, as sessões são divididas em: abertura, defumação, proteção, chamada, trabalhos, subida, encerramento.

As sessões públicas, como vimos, são realizadas uma vez por semana, para que as pessoas exponham seus problemas, consultem as entidades ou procurem o tratamento de suas enfermidades.

O desenvolvimento e treinamento dos principiantes têm como objetivo ensinar-lhes tudo sobre os fundamentos teóricos da umbanda, sobre o mundo das deidades e espíritos, das categorias e características; é lhes ensinado tudo sobre as obrigações dos participantes do grupo, sobre as oferendas, enfim, são-lhes transmitidos os principais conhecimentos pelo pai-de-santo. Depois, eles são intimados a se movimentarem em meio aos médiuns desenvolvidos e espíritos incorporados. Pela observação, aprendem a entrar em transe e retomar seu estado normal.⁶ O treinamento das incorporações é feito primeiramente com caboclos e pretos velhos.

Quanto ao pagamento das consultas, é espontâneo. Não há coletas nos terreiros. Cada médium deve arcar com suas próprias despesas: vestimentas, colares, velas, fumo etc. A manutenção do terreiro fica por conta do chefe. De vez em quando distribui-se comida para os pobres e os médiuns recebem ajuda financeira do terreiro. As contribuições obrigatórias dos médiuns e outros membros são insignificantes. Os terreiros subsistem com os donativos e contribuições de pessoas beneficiadas por seus serviços (principalmente da umbanda).

Os pontos cantados são de diversos tipos: cantos de chamada geral dos guias para a abertura dos trabalhos; cantos de chamada do guia ou entidade-chefe; cantos de súplica; cantos de defesa; de salvação dos aflitos; de proteção de caboclos; de descarrego; de volta das entidades após o transe; de saudação às entidades; de Exu; de identificação da entidade.

Quem puxa os cantos é o ogã do atabaque; pode ser o pai-de-santo ou um filho-de-santo.

Os pontos cantados são importantes nas sessões e nas festas das seitas afro-brasileiras. Em todos os terreiros eles existem. Em alguns, já não se usam mais tambores, considerados antiquados. Em geral, os ritmos são quaternários, com acentuação no primeiro tempo. As melodias são alegres, simples e cantadas em uníssono. As letras são curtas e, por isso, repetidas diversas vezes. Os pontos cantados acompanham todas as atividades dos terreiros.

O tom é dado pelo principal médium ou pelo chefe do culto ou ainda por pessoa designada. O canto é sempre improvisado e não segue uma forma predeterminada. Alguns textos, principalmente no candomblé, trazem palavras africanas, se bem que algumas já não são mais idênticas às originais. Pontos inteiros podem também ser ininteligíveis, como: "Oxóssi é matalambô sindorerê".

Os pontos cantados se originam quase exclusivamente de médiuns em transe e por isso são produtos de uma consciência do *inconsciente*. Os médiuns e auxiliares cantam juntos e alguém memoriza o texto e a melodia.

Os pontos cantados não visam transmitir um sentido mas visam uma representação rítmica e exagerada. Eles não possuem racionalidade.

Às vezes acontece uma espécie de *desafio* do Nordeste, quando o chefe canta uma linha ou estrofe e outro dá a resposta.

Instrumentos — Há um sentido mágico no toque dos instrumentos. O mais usado é o atabaque. Utilizam-se também o agogô e o adjá.

Os atabaques são tambores cobertos com couro apenas de um lado e são batidos com as mãos abertas. Há dois tipos: o alongado, conhecido pelos nomes de Rum, Rumpi e Lê. O outro tipo é um simples tamborzinho do tipo *bongô*. São feitos de madeira natural ou coloridos com tinta a óleo e dedicados a certa entidade. São batidos com muita força para que, mesmo à distância, sua vibração seja sentida.

O agogô é uma espécie de sino duplo ou dois chocalhos de metal ligados entre si. Bate-se neles com uma vareta. Não é muito usado, a não ser nos rituais mais africanizados.

O adjá é uma sineta que vibra como uma campainha e é usada nos momentos solenes da sessão, como sinal de reverência.

O ganzá é um tubo de lata tendo uma ou ambas as extremidades alargadas, dentro do qual está cascalho miúdo. Produz um som seco semelhante ao maracá, que é de origem indígena e é utilizado em louvor aos caboclos. O maracá é feito da casca de um coco ou de uma moringa presa a um punho, dentro da qual se coloca cascalho ou é envolvida com sementes de paineira enfiadas em arame.

O *reco-reco* é um pedaço grosso de bambu retalhado, sobre o qual se passa uma vareta de madeira.

Instrumentos melódicos não são utilizados.

Devido ao barulho que incomoda a vizinhança, os instrumentos têm a tendência de serem substituídos pelas palmas rítmicas. Aliás, existe a exigência legal de se tocar os atabaques colocados em chão de terra batida, para evitar o barulho que causam em piso de cimento ou madeira. Já começa a surgir o uso de discos apropriados para o início e encerramento das sessões.

Danças — A dança nas seitas mágico-religiosas é uma homenagem a entidades. Não é mundana, embora apresente os balanços do corpo. Para cada orixá ou alma (preto velho, caboclo, criança e exu) é feito um tipo de dança: algumas são encurvadas (preto velho, Naná, Omulu); outras, com movimentos suaves das mãos (Iemanjá, Oxum); outras, com a mão na cintura (Iansã); outras, fendendo o ar com a espada (Ogum); com as mãos fechadas e os punhos se encontrando (*Xangô*); como atirando uma flecha (Oxóssi). Cada gesto, enfim, possui um simbolismo.

A coreografia apresenta variações de terreiro para terreiro.

Para as danças existem as dançarinas rituais. A própria entidade incorporada também dança.

As danças, dizem, não são emotivas, mas têm um aspecto mágico para "obter um campo de afinização vibratória".⁷ Para cada finalidade vibratória existem determinados movimentos das mãos e dos pés.

O cântico e a dança estão conjugados para apelar às forças superiores e compor uma harmonia de vibrações, envolvendo a todos.

Pontos riscados — Os umbandistas e candomblecistas utilizam os pontos riscados, também chamados de selos mágicos. Há centenas

deles, alguns bem complexos. São riscados com giz (pemba branca) ou com carvão (pemba preta, para magia negra).

Lourenço Braga explica:

Todo ponto que tem espada, geralmente é referente ao povo de Ogum. Os que têm arco e flecha identificam o povo de Oxóssi. Os que têm machado referem-se ao povo de Xangô. Pontos com lanças, cruzes, pentágonos, pontinhos e quadrados referem-se aos povos africanos, mineiros, baianos etc. Pontos com triângulos, meia-luas, estrelas e cruzes, em geral, revelam o povo do Oriente. Pontos com punhais, tridentes quadrangulares ou arredondados, referem-se ao povo de Exu (...) Quando riscamos um ponto com as pontas para baixo, isto quer dizer que há força, há domínio (...) Quando as pontas estão para cima, quer dizer que se entrega ao domínio das vibrações superiores (...) Os pontos ou símbolos podem ser cruzados (...).⁸

Os pontos riscados da umbanda provavelmente possuem influência da magia européia da Idade Média, por causa de certos detalhes, como círculo, pentagrama, hexagrama, cruz, meia-lua, triângulo, estrela-de-davi etc, entretanto não incluem palavras, como na magia européia.

Outros esclarecimentos são interessantes:

A cruz, nos meios esotéricos, simboliza a luz espiritual, o espírito puro e as energias ou forças espirituais. Afastá os espíritos inferiores, maus e obsessores. Na umbanda é o símbolo de Oxalá.

A linha reta simboliza a justiça divina; significa o caminho mais certo entre o erro e sua consequência.

A linha curva, riscada com pemba branca, simboliza a sabedoria de Deus; com pemba vermelha, significa a força espiritual para o bem.

O triângulo, com o vértice para cima, simboliza a libertação do espírito; com o vértice para baixo, a descida ou incorporação do espírito.

O signo de Salomão é um dos pontos mais riscados; simboliza a união do espírito com a matéria. Os umbandistas garantem que o símbolo possui grande poder mágico.

A flecha representa o impulso das energias astrais. Deve ser utilizada com cuidado.

W. W. da Matta e Silva afirmou que “os pontos riscados com a pemba são verdadeiros códigos registrados na Confraria da Umbanda (...) Eles identificam poderes, responsabilidades, tipos de atividades e vínculos iniciáticos das falanges”.

São considerados meros rabiscos quando desenhados sem conhecimento dos significados simbólicos. Quando feitos de acordo com a magia, “funcionam como magnetizadores para atrair determinada falange ou entidade. São ordens escritas, e cada sinal possui um sentido diferente (...)?”.

Diz-se que o médium não é capaz de fazer o ponto riscado; somente a entidade incorporada é que transmite o segredo. Um ponto malfeito poderá trazer transtornos para a pessoa ou para o terreiro. Quem não é orientado não deve desenhar o ponto. Os símbolos são desenhados no chão quando a entidade deseja permanecer por tempo prolongado

em certo local. Entretanto é raro se encontrar dois pontos riscados de um mesmo espírito, feitos por dois médiuns de terreiros diferentes.¹⁰

Os pontos riscados não são desenhados somente quando a entidade está incorporada. O chefe do terreiro pode desenhá-los como se fosse um fetiche, uma proteção, mas quando já sabe qual o ponto que deve desenhar. Quando o ponto riscado é colocado junto a um amuleto, garante a constante proteção, pois significa que a pessoa está levando uma parte espiritual da entidade consigo.

Indumentária — Os umbandistas utilizam roupas especiais em suas sessões. As roupas do dia-a-dia vêm impregnadas de suor, poeira e variadas vibrações, algumas negativas, e por isso trocam de roupa quando chegam ao local das reuniões ou sessões.

Trocar de roupa, entretanto, não é apenas uma medida de higiene mas também denota homenagem às entidades. Além disso, uniformiza o ambiente. O branco é a cor mais utilizada na umbanda por simbolizar pureza e por atrair fluidos positivos. No candomblé utilizam-se roupas coloridas, dependendo das entidades homenageadas.

O recinto considerado sagrado, no terreiro, deve ser penetrado sem calçados, durante a sessão. Isso tem a ver com a influência maometana, africana e a condição dos escravos no Brasil, que não andavam calçados. Por outro lado, o contato dos pés com o chão, crêem, isola melhor os maus fluidos e facilita a incorporação das entidades (no caso dos médiuns e dos iniciantes). Aliviar os pés dos calçados também tem a ver com o significado da liberdade psíquica. Por último, sem calçados, o chão fica mais limpo.

A maneira de confeccionar a roupa varia de terreiro para terreiro: algumas são simples, outras são cheias de rendas e bordados; algumas são de uma saia, outras são de muitas. O chefe do terreiro pode trajar-se com simplicidade, bem como pode colocar roupas especiais, conforme os dias, as cerimônias ou os orixás. Em relação às vestimentas, ocorrem modificações, dependendo do chefe do terreiro e de seus espíritos, havendo realces ou simplificações.

Alguns gostam de usar jóias, como valiosos anéis incrustados de pedras genuínas. Outros acham que as jóias não combinam com a simplicidade e humildade das entidades.

Um apetrecho indispensável, entretanto, é o colar chamado de guia e que é usado pelos participantes dos trabalhos. É feito de conchas, contas naturais ou artificiais, aço, pedras, miçangas etc. As cores e o material correspondem à entidade protetora ou ao cargo hierárquico. Para Omulu são usadas fitas de palha trançadas, enfeitadas com conchas. Os de caboclo são feitos de dentes de bovinos. Os dos pretos velhos são correntes com elos de metal, com diversos amuletos. Crêem que esses colares sejam magnetizados e que deles emanam poderes.

Esses colares não são utilizados somente com a roupa da sessão, mas também durante o dia, sob a roupa comum; têm caráter de amuleto. Os mais grosseiros e pesados pela quantidade somente são usados pelos médiuns durante as sessões. Os colares dos médiuns são consagrados mediante a aspersão de sangue e lavagem especial. Quando, durante a

incorporação, o colar é jogado longe, significa que a entidade não combina com as cores do colar.

Os guias comuns são consagrados de maneira mais simples: colocam-nos sobre o altar por alguns dias, ou expõem-nos às baforadas do charuto da entidade incorporada, ou ao benzimento com orações, ou são colocados no pescoço do próprio médium.

Elementos — Ao longo do terceiro e deste capítulo, foram mencionados vários elementos utilizados. Em geral, objetos, plantas e outros elementos comuns, nas seitas mágico-religiosas, revestem-se do sagrado e do mágico. Vejamos alguns:

A água na umbanda é o seu elemento mais importante, haja vista que três das quatro deidades femininas têm sua representação natural sob a forma de água. A maior festa da umbanda é a de Iemanjá (Rio de Janeiro). Grande parte das oferendas é depositada nas praias ou jogada no mar. São realizados batismos por imersão nas cachoeiras e fontes. Praticamente não existe terreiro onde não haja copos com água sobre o altar, para atrair vibrações negativas que prejudicariam as sessões. Mesmo assim, em alguns terreiros os médiuns se benzem com a água de um preto velho, após uma sessão!

Objetos enfeitiçados são lançados no rio ou no mar, para desfazer os maus fluidos.

Geralmente, o uso do álcool e do fumo só é permitido às entidades incorporadas. Há quem tome um vinho a mais ou quem dê baforadas a mais no charuto de caboclo. Ocassionalmente as entidades permitem que os consulentes bebam um pouco de suas bebidas — atitude envolta de um caráter mágico-religioso.

Cada classe de espíritos requisita um tipo de bebida: os pretos velhos, o vinho; os exus, a cachaça; pombagiras, o aniz ou champanha. Nota-se que, uma vez desincorporados, não se sente hábito de bebida nem o efeito do álcool em seus corpos. Aos exus, oferecem-se garrafas nas encruzilhadas.

Quando a bebida é espargida sobre o consulente, tem a função de benzimento; quando ingerida, possui efeito terapêutico e energizante."

O fumo é permitido e até exigido. Acredita-se que as entidades se utilizam das forças energéticas do fumo. Caboclos, exus e orixás masculinos fumam charutos; exus, cigarros; pretos velhos, cachimbos; pombagiras, o cigarro ou cigarrilha. O fumo é proibido a qualquer que não esteja em transe. Um médium não fumante pode fumar diversos charutos em transe, sem contudo sentir os efeitos depois. As baforadas das entidades incorporadas têm o sentido de defumarem os consulentes e os próprios *cavalos* e não são utilizados como vício.

Em certas ocasiões, os umbandistas utilizam a pólvora com a finalidade de, através da explosão, desintegrar o lixo perispiritual, sanear a aura, repelir espíritos malfeitos, desobstruir o ambiente.

Já comentamos um pouco sobre as ervas. Raízes, frutas, ervas, em chás, defumadores e banhos adquirem uma força mágica extraordinária na umbanda. Ervas, essências, pós podem ser encontrados nas

lojas de umbanda. Alguns terreiros possuem estoques próprios. O caboclo ideal é aquele que vai buscar suas ervas na mata, utilizando-as ainda frescas para aproveitar todo o poder das plantas. Para cada doença é receitada uma erva que, muitas vezes, corresponde aos conhecimentos científicos sobre a mesma.

Dependendo do local e da intenção com que é acesa, a vela possui certa função mágica. No altar, as velas têm o objetivo de dar segurança ao terreiro e fixar o anjo da guarda do médium. É utilizada também para iluminar espiritualmente (para tanto é colocada na casa das almas ou no cruzeiro). A vela também atrai seres espirituais carentes, por isso não devem ser acesas para as almas dentro de casa.

O carvão é utilizado na umbanda como ótimo absorvente de todos os elementos nocivos dispersos no ar.

Já mencionamos o jogo de búzios, que visa adivinhar o futuro ou ajudar em decisões. São conchas encontradas nas praias, que *captam* as vibrações mais sutis dos orixás. O jogo revela a vida do consultante, um problema psíquico ou físico ou faz uma previsão futura. A técnica do jogo é transmitida somente aos iniciados. O número de búzios varia de 15 a 16, entre machos e fêmeas:¹² os machos são lisos na parte superior e as fêmeas são abertas. Cada búzio representa a fala de um orixá. Há combinações variadas.

Antes de serem utilizados, eles são preparados e imantados. Para a leitura são lançados sobre o chão, esteira ou peneira, forrados com uma toalha branca. Alguns acrescentam ao jogo moedas e sementes para complementar os sinais revelados.¹³

O jogo de búzios, no terreiro, é utilizado em diversas ocasiões: iniciação, batizado, casamento, cerimônia fúnebre.

INICIAÇÃO SACERDOTAL

A iniciação no candomblé¹⁴ é uma passagem ética e moral, em que são mudados os hábitos da pessoa na sua casa, no trabalho, no lazer; muda até o seu nome. É um estágio duro, que exige muito do candidato. É também um caminho sem volta. Aqueles que desejam se tornar baba-lorixás ou ialorixás assumem um compromisso com seus orixás de dar continuidade à vida religiosa do terreiro.

As pessoas que desejam se iniciar o fazem por necessidades sociais, cura de doenças ou desejo de conhecer os segredos da religião. Entretanto, não basta o desejo; é preciso haver uma vibração do orixá. Essa vibração pode atingir um iniciado ou um participante qualquer. Com essa vibração, a pessoa fica inconsciente e é levada para o roncô, sala reservada para os assentamentos. Ali, o babalaô confirmará o orixá manifestado, através do jogo de búzios, pois a feitura na cabeça precisa ser concernente ao orixá correto.

A feitura do orixá na cabeça denomina-se Obá Baxé de Ori e leva de dois a sete anos de aprendizado para a moça e vários meses para o rapaz.

Primeiramente, a (o) novata (o) é purificada (o) com banho da fonte e de abô (ervas, sangue e água); muda de roupa; depila-se; fica muitas semanas (até meses) no santuário, aprendendo músicas, passos de danças, mitos, rudimentos da língua nagô. Recebe vários pagamentos, como: cordão umbilical de palha, colar de palha, contra-egum, (amarrado acima do cotovelo), colar de miçangas etc. Recebe o nome de iaô

Depois de um tempo de reclusão com sua criadeira (orientadora), a iaô é apresentada ao público pela primeira vez. No terreiro, novamente ela é recolhida e recebe as curas sacramentais no corpo e na cabeça; aí há a matança de animais e derramamento de sangue na cabeça raspada da novata, onde se fez pequeno corte em cruz para o orixá entrar. São organizados os assentamentos que recebem parte do sacrifício. A iaô ingere um pouco de sangue. Observe-se que a iniciante, durante as cerimônias mais dramáticas, fica em transe pela presença do fumo.

Na segunda aparição pública, a iaô vem com as vestes nas cores de seu orixá, *feita* no santo e pintada nas cores dele. Um babalaô de outro terreiro é convidado para encorajar o orixá a revelar o dijina (seu nome) verbalmente.

A iaô é recolhida novamente e preparada para sua terceira saída, que é a apresentação pública do orixá paramentado com sua roupa e suas ferramentas. O *orixá feito* dança suas músicas especiais. O babalaô do terreiro leva a iaô para saudar o tempo na porta e retorna ao centro para saudar o orixá. Após as três saídas, ainda há um recolhimento até a festa chamada quitanda do Erê. Nesta festa são quebradas as superstições, isto é, a iaô repreenderá os gestos da vida profana que, porventura, tenha esquecido na metamorfose. No dia seguinte à festa, processa-se uma romaria de Oxalá, em que os iaôs e padrinhos vão a uma igreja católica, participam da missa e deixam ali o arroz de Oxalá.

A iaô volta à sua vida normal, mas sob o controle do babalorixá e usa um colar especial. Durante 21 dias a iaô mantém uma vida normal, mas sua conduta é discreta, de respeito e humildade. Observa certos cuidados, como: abster-se do sexo, de diversões e de alimentos consagrados aos seus orixás; a cabeça fica coberta; dorme em esteira; evita sentar-se etc. O cordão de palha em forma de colar fica com a iaô até se tornar ebâmi, isto é, após sete anos de aprendizado. O cordão umbilical é retirado após um ano do santo feito. Durante os sete anos, anualmente, a iaô é recolhida para fazer as oferendas a todos os orixás e sacrifícios para o seu próprio. Tornando-se ebâmi, poderá abrir seu próprio barracão ou terreiro.

Na umbanda, a iniciação não é tão dramática e exigente. Visa o desenvolvimento do iniciante nas instruções quanto às crenças, doutrinas e moralidade da seita; visa também o conhecimento prático da mediunidade, caridade, discrição, obediência etc e o conhecimento do ritual umbandista e seu significado. O iniciante terá deveres a cumprir e terá direitos a usufruir até quando estiver apto a se tornar chefe de terreiro.

No candomblé a iniciação prática vem antes do aprendizado e é feita de maneira bastante rígida. Já na umbanda, a iniciação é con-

comitantemente prática/teórica e é realizada de maneira mais suave. Na umbanda efetua-se também a feitura de cabeça, que é o ritual de iniciação ou ordenação do discípulo nas funções de médium; marca o fim de um processo de desenvolvimento. Nem todos os terreiros adotam essa cerimônia, na umbanda; outros a praticam antes da mediunidade estar completamente eclodida, apenas para firmeza do iniciante.¹⁵

CERIMÔNIAS FESTIVAS

Sessões festivas ou festas da umbanda são uma síntese ritual das sessões de desenvolvimento e das de público.

Algumas são realizadas somente no interior dos terreiros, tais como: festa do povo do oriente (6 de janeiro); dos pretos velhos (13 de maio); de Exu (13 de junho); de Nanã Buruquê (26 de julho); de Omolu (16 de agosto); das crianças (27 de setembro); de Iansã (4 de dezembro); de Oxum (8 de dezembro); de Obaluáê (17 de dezembro). Geralmente, fazem parte do calendário litúrgico que corresponde ao da Igreja Católica.

Outras festas são realizadas, parte no terreiro e parte na mata, como as de: Oxóssi (20 de janeiro); a de Ogum (23 de abril) e a de Xangô (30 de outubro).

Outra modalidade é realizada inteiramente fora do terreiro: é a de Iemanjá, também chamada festa das senhoras, que homenageia Nanã Buruquê, Iansã, Oxum e Iemanjá (31 de dezembro a 1º de janeiro) — nas praias cariocas.

Nas ocasiões festivas, há grande orquestra de tambores, vestimentas vistosas, muitos ornamentos característicos do orixá homenageado.

O local ao ar livre corresponde à entidade homenageada. Na mata, são feitas clareiras; nas praias são feitos degraus na areia; são identificados por tabuletas; são construídos pequenos ou grandes altares com possibilidades de troca de roupa. Ocionalmente são feitos sacrifícios de pequenos animais. Sessões raras são as noturnas realizadas em encruzilhadas e cemitérios.

Cerimônias festivas do candomblé — Uma cerimônia festiva é o Decá, na qual o babalaô transmite ao filho-de-santo o cargo de ebâmi, isto é, ordem para fazer santo e iniciar outro terreiro. No Ossé, os iniciados homenageiam todos os seus orixás, oferecendo-lhes sacrifícios de animais. O Obori é a cerimônia de dar comida à cabeça e é o mesmo que oferecer amalás aos orixás, assentar o otá, fazer sacrifício de animal de duas patas; é reservada, particular. O Vumbe é a cerimônia em que o babalaô afasta o Egum (espírito de falecido). A cerimônia do axexê é realizada quando morre um iniciado. O Padé é a cerimônia de tratar o Exu da tronqueira e outros com comida.

Geralmente uma festa de candomblé começa com a matança de animais, em meio aos cânticos e danças sagradas. O sangue dos animais é aspergido sobre as pedras dos orixás, secretamente, no peji. É

feito um despacho a Exu, com canções para ele, ao som dos atabaques. Em seguida, as filhas-de-santo cantam para todos os orixás: para cada um, três pontos. Assim, cumpre-se a missão que é o culto dos deuses e a cerimônia pode acabar.

Pode acontecer que uma filha-de-santo incorpore um orixá e a festa continue em sua função, durante algum tempo; quando a entidade incorporada pode curar algumas crianças, cantar contra seus desafetos etc. A incorporação pode atingir outras filhas-de-santo que, depois, serão retiradas do local da festa, para serem vestidas nas roupas de seus orixás e retornarem. Dançam para seus orixás, abraçam as pessoas que se dirigem a elas, reverenciam a mãe-de-santo. Os orixás podem repetir os passes para a cura das moléstias. A festa termina lá pela meia-noite, por ordem da mãe-de-santo, ialorixá.

OUTROS RITUAIS

Na umbanda, o batismo¹⁶ significa o primeiro contato do recém-nascido com os guias espirituais. É realizado durante o primeiro mês. Os terreiros são preparados para tal; o altar é florido e iluminado com velas brancas. Os terreiros devem separar um dia por mês para esse fim, quando não houver outra sessão.

O chefe do terreiro ou o celebrante, os médiuns, carbonos o ogãs estarão vestidos de branco. As vestes do batizando e dos padrinhos ficam a seu critério. Podem ser escolhidos padrinhos materiais e espirituais (orixás ou guias do terreiro).

O ritual de abertura pode ser reduzido com a supressão de pontos; o restante da sessão de batismo é semelhante à sessão pública ou de caridade, com as devidas adaptações à ocasião.

A água utilizada é de cachoeira, fonte ou mina. O padrinho segura uma vela na mão direita; a madrinha carrega a criança; pais e padrinhos ficam de frente para o altar. É feita a defumação. O celebrante realiza o batismo. Podem ser cantados alguns pontos durante a cerimônia do batismo, embora não sejam obrigatórios; são cantados sem atabaque. No final do batismo há a incorporação de uma ou mais entidades para confirmação do batismo.

Os umbandistas também realizam sessões específicas para crianças. Elas podem assistir às sessões públicas, tomar passes, assistir à parte doutrinária das sessões de desenvolvimento. O desenvolvimento, porém, só é feito na juventude. Os menores não fazem uso do fumo ou da bebida.

Aos sete anos, a criança é levada ao rio ou à cachoeira onde o banho é de corpo inteiro. É a *confirmação*. Os padrinhos levarão flores e velas; o celebrante é o chefe do terreiro ou outro designado por ele. A cerimônia é semelhante à do batismo, com adaptações. A criança é vestida toda de branco e enxugada com toalha branca nova. No batismo e na confirmação são feitos registros e é fornecida uma certidão aos interessados. O batizando toma a bênção dos padrinhos e do celebrante.

A cerimônia do casamento é revestida de especial realce, com o altar enfeitado de flores e iluminado. O pessoal do terreiro apresenta-se de branco.

No início, é feita a defumação. Após o ritual de entrada dos noivos (com o hino da umbanda sem atabaque), é lida a certidão de casamento, expedida pelo cartório. As alianças são cruzadas pelo chefe do terreiro, sendo que os padrinhos e madrinhas tomam parte na cerimônia.

As palavras do celebrante são adaptadas à ocasião. Há a bênção do casal por entidade incorporada. Durante a cerimônia cantam-se alguns pontos, sem atabaque. Encerrado o casamento, realiza-se o ritual do encerramento.

Os umbandistas também realizam a cerimônia de Bodas de Prata.

Os rituais fúnebres começam na doença dos babalaôs ou filhos-de-santo. Duram três dias, no caso dos iaôs e ebâmis; sete dias, no caso dos babalaôs. A morte é aceita como uma transformação e não como uma extinção. Os ritos fúnebres estão vinculados ao equilíbrio da vida: a morte é vista como uma restituição que garante o eterno renascimento.¹⁷

No sétimo dia depois da morte do babalaô, o substituto é escolhido e empossado; senta no trono e recebe as homenagens. Ele inicia o axexé do sétimo dia. Quebram-se as louças, levadas por sete homens à casa das almas para realizar o balé das almas; é a casa dos eguns. As louças vão acompanhadas de comidas, toques e cantigas do balé, bem como dos apetrechos e objetos mais queridos do babalaô. Outra providência é conduzir vestes, colares, turbantes etc em cima de uma esteira, até à beira-mar, depositando tudo no mar.

O local da cerimônia funerária será o próprio terreiro, quando morre o chefe do mesmo. O local é defumado com incenso e mirra. Um médium pode ser enterrado com roupas comuns, mas suas roupas ceremoniais e seus guias de trabalho serão enterrados juntos. Já o chefe do terreiro é enterrado com suas roupas ceremoniais, seus guias de trabalho — ou estes podem ser enterrados em outro local, ou ainda serem jogados no mar, conforme a consulta dos búzios.

Durante a cerimônia funerária, são feitas orações: para encorendar o corpo; antes de entrar no cemitério; para entregá-lo a Omulu, quando no cemitério; na descida do caixão.

Durante a procissão do enterro, acompanhado de cânticos e atabaques, algum dos circunstantes pode entrar em transe, o que muitas vezes é interpretado como a passagem do orixá.

OFERENDAS

Dar de comer aos santos equivale aos sacrifícios e redunda em verdadeiros banquetes, com toalha de mesa e talheres. As obrigações

ou oferendas são feitas em certos locais, geralmente em contato com a natureza, podendo ser colocadas em outros locais ou no próprio terreiro. As oferendas são determinadas pelas entidades, pelos dirigentes dos trabalhos ou são oferecidas por iniciativa particular.

"Um completo *sacrifício-padrão* da umbanda consiste de alimentos e bebidas depositados em recipientes apropriados, cigarros ou charutos, com fósforos, flores e fitas coloridas, tudo cuidadosamente disposto sobre um pano pintado ou bordado com os símbolos da entidade invocada"¹⁸

Os sacrifícios ou oferendas são presentes feitos a uma ou mais entidades, cumprindo uma obrigação, reverenciando um orixá em sua data festiva ou retribuindo um favor recebido. Assim, existem quatro tipos de oferendas: de obrigação, de reverência, de agradecimento e de petição. As oferendas ainda podem visar a obtenção de forças vibratórias, principalmente quando se tem um grande trabalho a realizar; ou ainda servem para retirar fluidos nocivos.

No preparo dos alimentos, há certos cuidados e normas a serem observados. Algumas oferendas são de difícil execução; o material sempre é custeado pelo ofertante.

Pela cor e tipo de alimentos, reconhece-se o orixá ou deidade homenageada. Os pedidos são pronunciados ou pensados enquanto se prepara a oferenda; encontram-se bilhetes junto com os elementos, contendo o nome do fiel e o pedido: sorte, paz, saúde, bom salário, amor, moradia, profissão, proteção, ou ainda causar danos a alguém.

O local onde se colocam as oferendas deveria ser reservado, sem muito movimento de pessoas, para evitar que sejam tocadas, exceto algumas especiais de encruzilhadas. Entretanto, tem-se observado na cidade do Rio, principalmente, a grande quantidade de restos de oferendas deixados nas praças, praias, encruzilhadas, matas, após os feriados católicos ou sextas-feiras de sessões. Isso tem causado um problema para a limpeza pública.

Existe o pensamento de alguns sobre a retirada das oferendas: somente quando o orvalho ou o mar nelas tocou ou quando já entraram em estado de putrefação — que seria uma das causas da permanência das oferendas nos locais.

Quanto aos sacrifícios de animais, são mais comuns no candomblé e são bastante importantes. Na umbanda, esse costume já está desaparecendo.

No candomblé, o sacrifício de animais de dois ou quatro pés está sujeito a um ritual muito severo. Oxogum ou Axogum oferece os de quatro pés; Oto-Oxogum oferece os de dois pés. A matança de animais é feita em certas ocasiões e somente após confirmação dos guias e o recebimento da ferramenta obé do babalaô, com permissão para o sacrifício.

O animal oferecido não pode ter defeito físico; se oferecido a Exu, deve ser todo preto. O preço não pode ser pechinchado. O animal deve ser bem tratado no terreiro, com água fresca. A matança deve

ocorrer às seis da manhã, ao meio-dia, às seis da tarde ou à meia-noite. É lavado, por pessoa designada, em dia apropriado.

Um detalhe importante é que o animal não pode berrar, pois assim a cerimônia fica sem efeito e é transferida para outro dia.

O oxogum, responsável pela matança dos animais de quatro pés, traja uma vestimenta própria. Depois de morto, o animal é dividido em diversas partes, sem quebrar os ossos mas separando-o nas juntas: uma parte é entregue à cozinheira do culto para o preparo; uma parte é do dono da oferenda. Uma filha-de-santo é designada para distribuir a comida aos presentes.

Todas as cerimônias são acompanhadas de pontos cantados e tocados, inclusive a entrega da oferenda à entidade. Essa parte fica no assentamento do orixá durante os dias indicados.

O sacrifício de um boi é uma grande cerimônia; os tambores tocam por quinze dias e noites e grande número de adeptos se faz presente. Esse ritual, entretanto, está desaparecendo.¹⁹

Os despachos são entendidos como uma obrigação para conseguir trabalhos específicos dos exus; enquanto se fala em oferendas para as demais entidades da umbanda e candomblé, fala-se em despachos na quimbanda. Esses despachos servem para desamarrar negócios, resolver todos os casos, desmanchar casamento, aproximar amantes, livrar do desânimo (magia branca) ou para arruinar negócios, prejudicar a saúde, dominar uma mulher, matar (magia negra).

Os despachos são colocados em encruzilhadas, cemitérios ou matas. Cantam-se pontos característicos. Os despachos incluem: galo preto, cachaça, velas, charutos, farofa, mel. São dirigidas *orações* ao diabo.

CURAS, BENZIMENTO E DESENFEITIÇAMENTO

O interesse das pessoas em procurarem as sessões de umbanda e candomblé, a fim de encontrarem alívio para suas tensões, problemas e até mesmo doenças, tem a ver com a maneira de pensar acerca das doenças, influenciadas pelo espiritismo.

Para umbandistas e candomblezeiros, as doenças têm origem no espírito. “Todas as doenças penetram no corpo através do espírito”.²⁰ Apresentam-se diversas causas para essas doenças:

a) Acredita-se na atuação de espíritos atrasados, maléficos, sobre uma pessoa com mediunidade maledesenvolvida, o que provoca o descontrole do sistema nervoso; exercem influência em algum ponto fraco da pessoa; o álcool, os excessos sexuais e o jogo facilitam o assalto desses espíritos obsessores.

b) Acredita-se que um espírito sofredor (de alguém doente que morreu) encosta na pessoa e precisa ser retirado por meios mágicos.

c) Acredita-se no mau-olhado — quando uma pessoa olha para outra com maus sentimentos (cobiça, inveja, ódio) e maus pensamen-

tos (desejando o mal), os fluidos maléficos podem recair sobre a pessoa e prejudicá-la.

d) As doenças podem ser castigos enviados pelas entidades aos fiéis, quando não cumprem seus deveres para com elas. Daí a preocupação em agradar sua entidade. Oxóssi e Ogum mandam crises de loucura; Ogum também produz acidentes nas estradas de ferro ou fábricas; Xangô dá queimaduras; Oxum e Iemanjá afogam e provocam moléstias no ventre; Omulu joga a lepra (!).

e) Quando houver erro de iniciação, isto é, quando se coloca no corpo ou na cabeça o orixá errado (candomblé), o verdadeiro fica enciumado; a pessoa adoece; fica em dificuldade financeira; há desarmonia no lar.

f) O feitiço dos quimbandeiros — trabalho forte, coisa-feita — provoca doenças.

g) Fluidos negativos do ambiente em que a pessoa vive.

h) Prediposição cármica — que é responsável por uma série de doenças incuráveis.

Diante de tanta superstição envolvendo as doenças, pode-se esperar nada menos do que um tratamento mágico. Acreditam que somente um babalorixá ou um chefe de terreiro ou um médium, competentes, perfeitos, conhecedores dos segredos da umbanda ou do candomblé, verdadeiros caridosos e de moral elevada, podem ajudar o doente em sua cura.

Por isso, nas sessões, mais particularmente através das consultas e dos passes, processa-se um tratamento da pessoa enferma, através da prescrição de obrigações ou de remédios à base de ervas (curandeirismo popular com psicoterapia mágica em alta escala).

A base fundamental e essencial da cura é a defumação. O defumador, crêem, dilui-se no ar e afasta espíritos maléficos; o defumador também, através de seu perfume, desperta alguns centros nervosos dos médiuns, para vibrarem conforme as irradiações do protetor. Existem, para tanto, vários tipos de defumadores, elaborados com diferentes misturas de ervas e outros materiais; há defumadores elaborados para diferentes finalidades.

A defumação é realizada tanto no terreiro como na casa da pessoa. Acendem-se três velas e três preces são feitas; canta-se um ponto; segura-se o defumador na mão direita e um copo com água na esquerda. A defumação é feita dos fundos para a porta da rua, onde a água é jogada fora. O defumador é colocado atrás da porta da rua até se apagar, quando deve ser embrulhado e despachado no mar.

Outro ritual para a cura de doenças são os banhos: lavam o corpo da infelicidade, atrasos, caiporismo, enguiço e urucubacas; ajudam também para encontrar empregos, para afastar o mau-olhado, o despacho e outras dificuldades. Há banhos denominados: São Jorge, Iara, sete encruzilhadas, Jurema, Oxóssi, Xangô, Iemanjá, São Cipriano.

Existem diversos materiais considerados eficientes para diversos fins, segundo a superstição umbandista.

A água fluídica também é usada como medicamento nos terreiros. Há várias maneiras de se fluidificar a água: pela própria pessoa, pelo médium e pelos espíritos.

Como já foi mencionado, o passe é mais um remédio, aplicado nos terreiros. Geralmente, distinguem-se três tipos: magnético (do médium), mediúnico (da entidade incorporada) e espiritual (dos espíritos exclusivamente).

No demais, as curas são realizadas pela auto-sugestão, sugestão coletiva do ambiente, hetero-sugestão, sugestão hipnótica ou letárgica.

Pessoas de pouca cultura, na maioria, são os adeptos da magia afro-brasileira e a auto-sugestão tem um efeito terapêutico muito grande sobre elas. Tal cura mágica tem os mesmos efeitos que uma hipnose aplicada por um competente psiquiatra.

As curas efetuadas pelo curandeirismo umbandista são justamente aquelas relacionadas às doenças passíveis de sugestão, isto é, oriundas de doenças influenciadas por problemas emocionais e espirituais.

Vera B. S. Gomes²¹ concorda que existem enfermidades que só podem ser dominadas com o uso de drogas ou através da cirurgia. Comenta ainda que o excesso de alimentação, fumo, tóxicos, álcool, desarmonizam o sistema nervoso, interrompendo a transmissão dos fluidos benéficos, quando a pessoa toma o passe. Os pensamentos negativos causam moléstias porque produzem toxinas em excesso e anificam partes frágeis do organismo. Quem se submete aos passes deve crer no seu poder, para que produzam efeito. Realmente, os que procuram o curandeirismo precisam crer em seus efeitos.

Para os adeptos das seitas mágico-religiosas, existe o perispírito — “organismo homogêneo que desempenha todas as funções da vida psíquica ou da vida separada do corpo, funções que, na vida terrena, correspondem a outros tantos sentidos”.²²

Crêem eles ainda que existem doenças que não podem ser tratadas pela medicina, mas apenas pela reza, simpatia, benzimento e outros tratamentos mágicos, pois a medicina não consegue atingir o corpo perispiritual.²³ Crêem que os benzedores possuem uma reserva de fluidos benéficos capazes de influir na vida das pessoas.

Os benzedores transferem suas forças para as pessoas e para os objetos, tais como: arruda, vela, fio de linha, botão etc. a fim de trazerem benefício. Cumulados de carga positiva e colocados junto ao doente, afastam as influências negativas.

Os benzimentos e simpatias são eficientes na cura deobreiros, impinges, mordeduras venenosas, verrugas, eczemas e muitas outras doenças, bem como para desfazer o mau-olhado, descobrir coisas perdidas.

O benzimento, benzeção ou simplesmente a bênção, significando o ato de invocar a benevolência ou o favor das divindades sobre pessoas e coisas, é mais comum no meio rural e origina-se no catolicismo popular.

Não somente em meio aos grupos religiosos encontram-se aqueles que benzem. Existem as benzedeiras independentes, a maioria com formação católica. No interior é muito comum encontrá-las. Na cidade, muitas já foram absorvidas pelos grupos mágico-religiosos. Frequentemente, encontramos pais ou mães-de-santo acumulando a função de rezadeiras ou benzedores.

A benzeção ou benzimento é aceito como um dom especial. As pessoas que procuram a benzedeira acreditam na sua eficácia. Geralmente, é procurada por problemas conjugais, problemas amorosos, com os filhos, com os negócios, com o emprego, problemas com o alcoolismo etc.

No ato do benzimento reza-se algumas fórmulas, conhecidas como jaculatórias, isto é, orações curtas, reduzidas, fervorosas e suplicantes. Elas se misturam com rezas católicas.²⁴ São rezadas sobre o local do enfermo, por três vezes. A benzedeira manipula ramos de plantas ou rosário, com o gesto do sinal da cruz, antes, durante e depois da benzeção.

Durante as cerimônias umbandistas e candomblezeiras é comum o benzimento do próprio chefe-do-terreiro, do médium ou da entidade incorporada. Cada pessoa é beneficiada de acordo com a sua receptividade ao benzimento: se estiver cheia de devoção, aproveitará a emanação na sua totalidade.²⁵

O ritual do *desenfeitiçamento* está incluído nas sessões públicas, faz parte das mesmas, através das consultas e dos passes. Desmanchar “trabalho” é um ritual mágico que objetiva livrar a pessoa da bruxaria ou da magia negra realizada contra ela, o que ocasionou doença, insucesso, descontrole psíquico. Para situações mais brandas, utilizam o passe e o benzimento. Outros casos mais graves pedem banhos de ervas ou de sal não refinado e o cumprimento de certos preceitos.

Os guias podem desfazer trabalhos, usando a magia, recomendando despachos ou através da lei da pemba (pretos velhos). Utilizam a magia dos nós e o ponto riscado com argila branca.

Um caso grave é tratado numa sessão de Exu, pois se o mal foi lançado por meio dessas entidades, pode ser desfeito por elas.

A escolha dos símbolos a serem manuseados no desenfeitiçamento é feita pelo médium; desenfeitiça-se na ordem inversa e simbolicamente à que causou o feitiço. É feito pelo médium em transe, que se utiliza de certos objetos simbólicos; acredita-se que atuam sobre o inconsciente da pessoa. A terapia é mágica; manipulam-se enigmas inexplicáveis. Os símbolos e rituais não são comprehensíveis racionalmente.²⁶

NOTAS CONCLUSIVAS

Para finalizar o capítulo, apontamos algumas diferenças que ocorrem nos rituais,²⁷ visto que no capítulo anterior mencionamos algumas diferenças quanto à organização.

Candomblé:

a) Ritual fixo de uma nação africana, de acordo com a origem do terreiro.

b) Uso de idiomas e costumes de uma tribo específica.

c) VESTES coloridas, obedecendo à cor correspondente do orixá.

d) Altar interno, conforme uso africano.

e) Sessões privadas, franqueadas ao público só em dias especiais.

f) Incorporação apenas de orixás.

g) Preparação dos iniciados — longa, secreta e segregada

h) Complexa hierarquia espiritual e material.

i) Uso de sacrifício de aves e animais.

j) Doutrina secreta, divulgada apenas para os iniciados.

l) Permitido cobrar por consultas, trabalhos e leitura de búzios.

Umbanda:

a) Ritual variado de terreiro para terreiro.

b) Uso do idioma e costumes brasileiros.

c) VESTES brancas; alguns terreiros adotam a saia carijó para as sessões de pretos velhos.

d) Altar externo com imagens de santos católicos.

e) Sessão franqueada ao público com a finalidade de cura material e auxílio espiritual.

f) Incorporação de todas as categorias de entidades espirituais.

g) Desenvolvimento mediúnico normal, sem preparação iniciática.

h) Hierarquia espiritual e material simples.

i) Ausência de sacrifício animal, com exceção de alguns terreiros que sacrificam aves.

j) Divulgação da doutrina, simples e de fácil assimilação.

l) Proibida a remuneração dos trabalhos feitos.

NOTAS

1) REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação*. São Paulo, Loyola, 1985, p. 55.

2) *Idem*, p. 58.

3) BANDEIRA, Cavalcanti. *O que é umbanda*, p. 187, e também GOMES, Vera Braga de Souza, *Umbanda sem estigmas*, p. 49.

4) BANDEIRA, Cavalcanti. *Op. cit.*, p. 194.

5) O desenvolvimento dessas sessões baseia-se em pesquisas feitas por COSTA, Valdeli Carvalho da, *Anotadas em umbanda*, vol. II, Ed. Loyola, 1983, p. 314 ss, 518 ss.

6) FIGGE, Horst H. *Umbanda*. Rio de Janeiro, Jaguary, 1983, p. 60.

7) BANDEIRA, Cavalcanti. *Op. cit.*, p. 228.

8) BRAGA, Lourenço. *Magia é ciência*, Rio, 1958, p. 33.

- 9) GOMES, Vera Braga de Souza. *Umbanda sem estigmas*. Rio de Janeiro, Mudra, 1984, p. 197.
- 10) FIGGE, Horst H. *Op. cit.*, p. 76.
- 11) GOMES, Vera B. S. *Op. cit.*, p. 192.
- 12) *Idem*, p. 219.
- 13) *Idem*, p. 219.
- 14) As informações sobre a iniciação no candomblé foram obtidas em COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*; LODY, Raul. *Candomblé e CINTRA, Raimundo. Candomblé e umbanda*.
- 15) GOMES, Vera B. S. *Op. cit.*, p. 220.
- 16) Batismo, confirmação e casamento — orientação baseada em BANDEIRA, Cavalcanti. *O que é umbanda*, p. 200.
- 17) SANTOS, J. E. dos. *Os nagôs e a morte*, citado por CINTRA, Raimundo, em *Candomblé e umbanda*, Rio de Janeiro, 1985, p. 71.
- 18) FIGGE, Horst H. *Op. cit.*, p. 64.
- 19) SILVA, Ornato José da. *Culto Omoloko*, p. 80.
- 20) SILVA, Ornato José. *Op. cit.*, p. 82 ss.
- 21) GOMES, Vera Braga de Souza, *Op. cit.*, p. 102.
- 22) SILVA, Ornato José. *Op. cit.*, p. 92..
- 23) GOMES, Vera Braga de Souza. *Op. cit.*, p. 115.
- 24) OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzeção*. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 59.
- 25) GOMES, Vera B. S. *Op. cit.*, p. 112.
- 26) BENTO, Dilson. *Malungo, decodificação da umbanda*, p. 112.
- 27) GOMES, Vera B. S. *Op. cit.* p. 139-141.



SÍMBOLISMO DO MUNDO MÁGICO

Através da análise e observação das diversas seitas mágico-religiosas, verifica-se a preocupação de trazer o mundo espiritual, das entidades, para o mundo real e cotidiano. A própria magia tem o sentido do domínio temporal sobre o espiritual. Para que se efetue essa realidade são utilizados inúmeros símbolos, como já vimos nos capítulos anteriores, a ponto de cada objeto, cada gesto, cada rito, cada canto, cada palavra, cada cor representar uma idéia, uma verdade e querer expressar um sentimento ou atrair uma influência. Enfim, existe uma comunicação simbólica e ritualística popular na religiosidade afro-brasileira.

Uma comunidade da umbanda ou do candomblé se sente “integrada numa comunidade espiritual dos falecidos e dos seus orixás, através de sua participação simbólica no sagrado.”¹ Os médiums crêem participarem diretamente do mundo divino. E a comunhão é tão intensa que o símbolo começa a se identificar com o próprio conteúdo, mas esta identificação não é total, segundo conclusões de Theo Sundermeyer, que estudou profundamente a religiosidade africana. O africano, diz ele, aproxima o símbolo do simbolizado por analogia, por comparação.

Uma participação simbólica no sagrado, em analogia, não deixa de ser uma participação real no sagrado. Para Tillich, no vazio existencial, do incompreensível, que há entre o céu e a terra, o símbolo participa do sagrado numa comunhão real.² O símbolo é como uma união do ilimitado com o limitado. A própria palavra se torna um símbolo na busca da comunhão sagrado/profano. A palavra é um meio de revelação, como salienta Tillich. Dentro e fora da literatura bíblica, “o simbolismo religioso... usa o ver, sentir e provar tão freqüentemente quanto o ouvir na descrição da experiência da presença divina....” Concluímos, pois, que o símbolo é uma necessidade na experiência religiosa, mesmo dos cristãos. Para se comunicar com o mundo metafísico

sico, espiritual, o homem utiliza-se de símbolos, que expressam sua compreensão daquilo que não pode ver nem apalpar.

O problema do símbolo não é ele em si mesmo mas é o seu poder, uma vez que representa o transcendental. Dado o seu poder, os símbolos podem se tornar forças construtivas ou destrutivas. O símbolo será construtivo à medida que o nosso pensamento se volta para a realidade que representa e não para o próprio símbolo. Se a cruz simboliza Cristo, ela nos deve levar ao próprio Cristo que, negando-se a si mesmo, deixou-se crucificar para nossa salvação. Se a cruz deixar de ser símbolo e se identificar completamente com Cristo, ela será adorada, daí a idolatria. Se olharmos para a cruz achando que dela emana poder, irradiação positiva, estamos errando, pois ela é apenas um símbolo e não realidade em si mesma.

Por isso levamos em conta as palavras de Paul Tillich: “os símbolos religiosos são como uma faca de dois gumes”.⁴

Apesar de, no início de nosso século, o simbolismo ter sido desprezado pelos teólogos e considerado como próprio de povos bárbaros, incultos ou atrasados, mediante uma visão histórica, observamos que os símbolos são milenares e estão presentes entre todos os povos e religiões.

Vestimentas, máscaras, pinturas, instrumentos, danças, objetos, sinais, ritos — tiveram e têm o seu simbolismo. Feiticeiros ou curandeiros, no momento do ritual, adornam-se de plumas, peles de animais, ossos etc e têm utilizado diversos objetos como amuletos. Da Sibéria à África, da América do Norte à do Sul, entre índios e negros, encontram-se rituais impregnados de simbolismo, conforme conclusões de diversos estudiosos apontados por Mircea Eliade.⁵

O perigo do simbolismo está exatamente em ser o que se mostra ser, o que não raro acontece no vasto mundo dos símbolos. E é justamente na comunidade africana onde a religião impregna mais a vida social e cultural do homem do que em outra parte qualquer do mundo.⁶

A arte do africano, sua música, sua dança — são expressões de sua religiosidade. A vida cotidiana, em tudo, está relacionada aos mitos e aos símbolos. Não praticar os ritos equivale a cortar ligações com os ancestrais e com as entidades, equivale a esquivar-se da própria vida.

Essa influência simbólica, mítica e supersticiosa foi trazida pelos negros para o Brasil. É bem verdade que, em nova situação, em outra terra e com o decorrer dos tempos, o sentido do simbolismo modificou-se um pouco. Assim, alguns orixás modificaram um pouco suas características e alguns rituais têm sido simplificados e sincretizados. Há mudança porque “o sentido dos símbolos muda junto com a sociedade que os utiliza”.⁷ Quando o negro aceita o catolicismo como sua religião, ele assume um sistema simbólico já constituído; quando ele permanece dentro de seu próprio sistema de símbolos (umbanda ou candomblé), ele mistura os símbolos e, aparentemente, surge um novo sistema de símbolos, que é uma adaptação aos antigos. Esse novo sis-

tema localiza-se “na encruzilhada de vários sistemas de imagens, de várias ideologias (religiões africanas, espiritismo, maçonaria, catolicismo)”.⁸

Dada a rejeição histórica dos cultos africanos e sua consequente repressão política, o fenômeno religioso afro pode ser visto dentro de uma linguagem imaginária e simbólica. Quando um grupo é rejeitado pela sociedade ele começa a utilizar seus símbolos, tanto para se comunicar entre si como para se refugiar diante da repressão. Os cultos africanos, como já vimos no segundo capítulo, logo após a abolição da escravatura, começaram a ser perseguidos. Os negros refugiaram-se em sua religião e em seu simbolismo.

SIMBOLISMO DA POSSESSÃO

As danças de possessão, vistas como uma manifestação folclórica simplesmente, refletem mais do que isso: possuem um significado político e social. À medida que a umbanda vai sendo reconhecida e integrada à sociedade, a tendência é desaparecerem os rituais mais agressivos e as danças de possessão que demonstram toda a revolta e desprezo social sofrido pelos negros.

Por outro lado, o transe significa como que uma fuga ao real e uma volta à África: é como um retorno fantástico, imaginário, à terra natal. “O transe é o transporte mágico da alma do escravo à terra dos ancestrais, a abolição da consciência. A perda da consciência é também, por algum tempo, o esquecimento do sofrimento e do exílio.”⁹

Do transe, o médium passa à possessão dos deuses africanos, possibilitando que desçam em terra estrangeira. Com isso, os que assistem à possessão também podem realizar essa *peregrinação simbólica*.

Nos ritos de possessão, podemos distinguir três momentos simbólicos: a) a separação (ruptura com o mundo profano); b) a representação de um papel (o corpo se submete a um papel divino, litúrgico); c) o retorno à vida profana (a partida dos deuses que deixam seus *cavalos*).

O rito de possessão realiza-se apenas através de uma coletividade institucionalizada. O rito é instituído com a finalidade de ajudar o indivíduo e a coletividade a mudar e a assumir situações sociais ou cósmicas. Nesse aspecto o rito de possessão é um instrumento mágico; através da imaginação, o indivíduo é levado a se adaptar socialmente ao papel que deve desempenhar. Assim, o rito pode ser visto como “uma prática social, um arranjo sistemático de símbolos e de práticas religiosas (ou mesmo mágicas) que supõem um imaginário social central, que permite inventar os sistemas mitológicos e sociológicos”.¹⁰ Em última análise, o médium (aquele que é possuído pelas entidades) encontra uma satisfação no terreiro, um senso de utilidade e de importância (porque foi alvo da possessão e porque ajudou as pessoas), ao passo que, em sua vida cotidiana, encontra repressão social, humilhação, má recompensa aos seus esforços, solidão, enfim, não se realiza como pessoa.

SIMBOLISMO DOS ELEMENTOS

Os quatro elementos: o fogo, a água, o ar e a terra encontram, nos rituais afro-brasileiros, a sua representação simbólica. No simbolismo não existe uma única maneira de se ver os diversos elementos; não há uma generalização de costumes e ritos. "A umbanda manipula símbolos da natureza, dialetizando-os em rituais e disso tirando sua força mágica."¹¹ Os umbandistas interligam esses quatro elementos e dessa combinação tiram seus significados mágicos.

O ar, representado pela fumaça e sopro dos defumadores, cachimbos, charutos, e pela queima de pólvora, tem o poder de limpar o mundo não físico, afastar entidades negativas, atrair as positivas, abrir os caminhos.

Os cachimbos e charutos, embora condenados pela elite branca, são muito fumados no terreiro e é estabelecida uma diferença entre o fumar profano e o fumar ritual. As baforadas dos caboclos possuem um poder mágico. "A grande força mágica da fumaça está ligada ao fato de que ela representa uma liberação da forma e uma imediata dissolução do hábito envolvento — o elemento ar"... o que lhe permite fazer a ligação deste mundo com o mundo invisível e transformar em realidade a intenção da fumaça. O que o consultante deseja e o que o médium lhe outorga, através das baforadas, é realizável por causa do elemento ar que, devido à sua natureza, faz a ligação entre este mundo e o mundo invisível.

O fogo, que aparece nas velas, nas brasas que queimam as ervas, na queima da aguardente (marafo) e da fundanga (pólvora), é o elemento que mais causa temor e que está envolto em maior mistério. Crê-se que o fogo preexiste às suas formas mais ou menos visíveis e sensíveis de calor, chama e luz. Os fogos da superfície são apenas manifestações do elemento fogo. O fogo significa o divino, a energia motora cósmica, a energia sexual (fogo-serpente, presente no sincretismo), a afetividade (ternura ou agressão). A pedra é um símbolo que liga a terra com o fogo. A pólvora se liga ao elemento ar e ao simbolismo da fumaça. A pedra de Xangô, que é o orixá dos trovões e raios, faz essa interligação terra/fogo.

A vela tem diversas funções mágicas, ligadas ao local e à intenção com que é acesa. Se é acesa no gongá (altar), tem a função de firmá-lo. Depois de riscado o ponto e as velas acesas no gongá, evidencia-se a presença do divino. O sentido das velas acesas no gongá pode ser individual ou coletivo. A vela possui a função de firmar, estabelecer, selar e também a de iluminar espiritualmente uma entidade. Nas cerimônias caseiras, as velas se revestem de um significado de simpatia e não magia.

A água-de-fogo ou marafa (aguardente queimada) liga o fogo à água e tem grande força mágica. A aguardente só é bebida pelos exus incorporados. O marafó é usado nos rituais de descarga para lavar os pés dos consultentes. A limpeza ritualística é feita pelos médiuns incorporados. A aguardente é jogada no chão e acesa com as velas. Algumas

entidades dançam sobre o marafo. Após a gira dos exus, o chefe do terreiro queima um rastilho de pólvora e joga marafo sobre os presentes, no sentido de uma benzeção contra o mal. A marafa é considerada sagrada, e possuidora de muito aché.

A água do mar está ligada a Iemanjá, e a água doce, a Oxum. O sal conserva e evita a putrefação e acompanha a água, como símbolo para exorcizar, afastar maus espíritos. O mar, por sua vez, recebe restos de trabalhos, detritos físicos e espirituais, retendo e impedindo o seu retorno, já o ar pode fazer retornar as intenções de trabalhos mágicos.

Já comentamos sobre o copo de água colocado sobre o altar, que age como um ímã das vibrações negativas.

Quando se cantam os pontos para Iemanjá, pode acontecer a incorporação de iaras que dançam equilibrando um copo com água na palma da mão.

O costume de guardar a água-do-santo se faz presente em alguns terreiros. Deve-se conservar sempre cheio de água um pote de barro, que também não pode quebrar. A água do pote simboliza o espírito encarnado e o pote simboliza o próprio médium. Caso o pote quebre ou a água entorne isso significa transtornos psico-emocionais e até físico-existenciais; o acidente pode acarretar a perda ou afastamento do orixá (“ficar com o santo virado” — é o que costumam dizer).

A água da cachoeira tem funções no batismo, que acontece por ocasião da feitura de cabeça, ritual iniciático que visa firmar o guia. O batismo aí significa uma identificação definitiva do médium com sua entidade. Batizam-se também crianças, como já vimos no capítulo quatro.

A terra está presente no próprio chão do terreiro. Da terra fazem parte: a pemba, as pedras, as ervas e os paramentos. Os paramentos ou vestimentas da umbanda são simples e brancas. Certas entidades pedem roupas especiais. Quanto às cores, seu simbolismo varia muito. Além da roupa, usam colares ou guias feitos de contas, favas e sementes. Outros são feitos de dentes de animais, penas, madeira e ossos. Não há padronização. Cada entidade tem a sua guia que também simboliza a proteção contra perigos e outros males, funcionando como talismã.

A coloração das guias varia de acordo com a entidade, porque (crêem) as radiações físicas originam um colorido particular; alcançando as regiões superiores sintonizam-se com os seres que possuem a mesma freqüência. Seu principal objetivo é facilitar a sintonia do médium com suas entidades. Depois de imantadas com ervas, as pedras das guias são enfiadas num fio de aço ou de náilon — o que é um ato litúrgico. Alguns umbandistas acham que somente devem ser utilizados elementos naturais, outros admitem objetos variados, desde que sejam imantados e que correspondam à cor da entidade. Existe uma guia de aço, sem qualquer vinculação, exclusivamente para proteção e que é utilizada por todos.

As pedras são utilizadas nos assentamentos das entidades cheias de aché. Simbolizam o equilíbrio, a lei e a justiça. No Babaçuê, as pedras de Xangô eram Otás, variante de Itás (dos candomblés e xangôs). Os indígenas possuem lendas sobre os encantados (ancestrais

transformados em pedras). As religiões antigas utilizavam as pedras para erigir monumentos sagrados, que eram adorados. Na Bahia, a pedra-de-raio é a pedra de Santa Bárbara. Entre os malês (africanos islamizados), as curas eram processadas pelas pedras.

O atrito da pedra com pedra origina o fogo, mas resiste ao fogo. Somente hoje a tecnologia consegue unir pedras pela alta combustão, isto é, as pedras não mais resistem ao fogo. Em relação à água, a pedra é polida por ela (nos rios). Quanto ao ar, desconhecia-se antigamente a erosão eólica (desgaste da pedra pelo vento) e pensava-se que a pedra era imutável diante da terra e do ar. A pedra, pois, transmite firmeza.

As ervas já foram comentadas. São produto da terra e utilizadas nos defumadores, nos chás e nos banhos, cada qual com seu significado mágico, no sentido de afastar maus espíritos, curar enfermidades, resolver problemas familiares etc.

A fusão da cachaça com as ervas resulta no amaci, que serve para aliviar dores de cabeça, luxações musculares, proteger contra o mau-olhado, exorcizar entidades negativas, purificar guias e benzer estátuas, objetos e ambientes. É o correspondente líquido do defumador.

SIMBOLISMO DAS CORES

A cor tem uma influência simbólica muito grande nos cultos, nas representações das imagens, nas expressões coletivas de um ambiente, nos fenômenos de vidência e nos reflexos que irradiam.

O simbolismo das cores teve sua influência do catolicismo e é fruto do sincretismo.

A correspondência das cores nem sempre é a mesma em todos os cultos afro-brasileiros.

Crêem os umbandistas que a aura de cada pessoa possui um colo-rido peculiar, dependendo de suas qualidades e defeitos. Essa aura não é percebida pela visão comum. Em geral, associam sentimentos nobres às cores claras e sentimentos e qualidades negativos às cores escuras e fortes.

Os antigos caldeus, hindus e egípcios associavam os sons às suas cores, com finalidade mágica.

Na umbanda, em geral, as cores e seu simbolismo são os seguintes:

Branco leitoso — síntese de todas as cores, simboliza a pureza e corresponde a Oxalá, por significar também o vértice de todos os campos vibratórios. Simboliza amor puro, força suprema.

Branco transparente — corresponde a Iemanjá e é encontrado nas pedras de cristal. Lembra as águas.

Lilás — relaciona-se com a espiritualidade, resignação e corresponde a Nanã.

Azul-celeste — é relacionado a Oxum, num simbolismo com o ciclo lunar. Apresenta a adoração desinteressada. São ofertadas a Oxum contas azuis, fitas e velas. Os colares podem ser também de amarelo queimado, simbolizando o formalismo religioso.

Azul com branco — corresponde a Iemanjá. Utilizam-se contas brancas transparentes num entrelaçamento com Oxum.

Amarelo — só ou em combinação com coral, simboliza o poder da mente. Corresponde a Iansã, santa guerreira que inspira confiança por ser positiva, excitante e preparada para as demandas, devolvendo a força mental e trazendo a esperança.

Marrom-claro — relaciona-se com Xangô, conjugando matéria e poder, amor e justiça. Indica devoção e resignação porque é vigorosa e constante na vibração.

Verde — corresponde a Oxóssi, o orixá das matas. Simboliza o perfume das ervas e seu poder curativo e conduz energias vitais.

Vermelho rutilante — simboliza a força do guerreiro. Com o branco do amor, simboliza a guerra pelo bem e corresponde a Ogum.

Rosa — só ou junto com azul-claro simboliza amor e devoção e corresponde às crianças.

Preto e branco — são correspondentes aos pretos velhos. O equilíbrio do colorido (na mesma proporção branco e preto) simboliza as almas trabalhando para o bem.

Preto e vermelho — simboliza as forças negativas. Correspondem aos exus, por estarem presos às emoções terrenas. O vermelho lembra a excitabilidade. Vermelho é o sangue e preto é a morte. Diz respeito às demandas negativas.

Quando todas as cores são utilizadas juntas nas contas do colares, são relacionadas aos caboclos — guias de aldeia ou de todas as linhas.

SIMBOLISMO DO TERREIRO

O terreiro significa o ponto de encontro dos homens e o local do encontro dos homens com seus deuses. "A terra dos homens opõe-se à terra dos orixás, o terreiro, já que nela se dá esse encontro dos homens com os deuses, simbolizado também nos pontos de encontro da natureza, pois o terreiro também é rio, mar, caminhos, floresta e cemitério."¹²

O terreiro tem limites bem demarcados. Para ultrapassar esses limites, são realizados determinados ritos, como tirar os sapatos para entrar no local sagrado, não dar as costas ao gongá, defumar todos os cantos do terreiro, colocar os exus na parte mais marginal do terreiro. Esses ritos envolvem sua magia e seu simbolismo, pois, se não forem cumpridos, muitos perigos podem ocorrer.

Os limites máximos do terreiro simbolizam limites espaciais de uma sociedade e pontos de encontro. As partes marginais, as entradas e as saídas são consideradas perigosas e poderosas, ao mesmo tempo.

Nos terreiros, observa-se uma hierarquia e uma oposição, tanto no aspecto material como no espiritual. Existe hierarquia entre os postos do terreiro e entre os orixás. Existe também uma oposição entre médiuns e clientela e entre as entidades, que dão consulta e as que não dão.

Os exus e pombagiras são modelos das pessoas marginalizadas na sociedade profana, como malandros e prostitutas, por isso atuam nas partes mais marginais, sendo intermediários ou mensageiros entre homens e orixás. Os caboclos e pretos velhos representam pessoas mais pobres, menos privilegiadas na sociedade profana. Assim, esses que são os mais desprezados na sociedade são os mais privilegiados dentro da sociedade sagrada, atuando mesmo como deuses. Assim, no ritual, representam o inverso do cotidiano, do profano, da estrutura. Acontece uma “inversão ritual do cotidiano”.¹³

Outra inversão ritual que ocorre é a relação homem/mulher, porque o homem pode incorporar entidade feminina e vice-versa. Isso só ocorre no plano sagrado, pois nele não há sexo como no plano material.

“Na medida em que um ritual também cria experiências, não sendo apenas uma forma de focalizá-las, quando se transforma os não-poderosos em poderosos, simbolicamente procura-se diminuir o poder e a força desses poderosos”.¹⁴ O poder e a força das entidades, limita-se ao corpo de seu médium. Por outro lado, uma pessoa bem situada na sociedade profana, quando vai se consultar dentro da sociedade sagrada (o terreiro), submete-se a alguém inferior, socialmente falando (por exemplo, analfabeto, pedreiro, preto, aleijado), que incorporou uma entidade.

Percebe-se no terreiro “um sistema simbólico que representa determinados aspectos da sociedade brasileira”. Nesse sistema simbólico, as pessoas menos privilegiadas ocupam posições destacadas e as pessoas importantes tornam-se inferiores às demais. O mesmo acontece com os médiuns, fato mencionado quando comentamos a posse-são. Um chefe de terreiro pode ser ignorante, indouto, pobre, deficiente físico, pouco considerado na sociedade profana, mas no terreiro ele é tido em alta conta pelos conhecimentos que tem das leis da umbanda, pelo poder de abrir e fechar uma sessão, pela incorporação de entidades, pela sabedoria de interpretar búzios, pela capacidade de rolar em cacos de vidro e engolir cachaça com fogo sem se ferir etc.

Por causa dessa inversão ritual, não raro ocorrem conflitos nos terreiros, porque os umbandistas que possuem, na sociedade profana, posições mais elevadas, estudo, desejam que no terreiro haja um prolongamento da hierarquia social e não uma inversão. Já os chefes de terreiros, menos cultos e mais pobres, lutam pela inversão e julgam ter as entidades à seu favor.

SIMBOLISMO DOS PONTOS RISCADOS

Se, para nós, o ponto riscado significa uma marca ou brasão que identifica as entidades, para os umbandistas ele envolve maior valor mágico. O ponto riscado é o sinal identificador da entidade, é o instrumento de trabalho para as magias da entidade, é o campo polarizador de forças astrais, é toda uma história sobre as origens e vinculações da entidade.

Para compreender o valor do ponto riscado é preciso diferenciar símbolo de emblema.

“Símbolo é a figura com que se representa uma idéia, um conceito, ou um acontecimento simples...”¹

O emblema é uma composição de símbolos, associando diferentes idéias. O emblema é “uma série de pinturas gráficas (...) explicadas alegoricamente (...) apresentando as idéias (...)²”

Se o símbolo é facilmente interpretado é porque se associa claramente à idéia que representa. O emblema, por sua vez, necessita de esforço e inteligência para ser decifrado.

Os pontos riscados devem ser compreendidos como emblemas e que têm suas raízes no esoterismo. Os símbolos possuem uma apresentação mais ou menos universal, ao passo que os emblemas quase sempre trazem marcas pessoais.

Os pontos riscados mais comuns, trazendo traços e figuras mais conhecidos, são elaborados pelas próprias pessoas. Já os mais complexos são elaborados pelas próprias entidades incorporadas nos médiuns.

“Os verdadeiros pontos riscados, segundo Cavalcanti Bandeira, são sinais de força mágica convencionados no astral, e cada sinal riscado tem sua forma especial, ligada a certos clichês astrais...que são a forma fluídica ou etérica dos chamados espíritos da natureza.”³

Os pontos riscados são interpretados pela pomba utilizada, pelos riscos feitos e pelas cores, sendo que o branco sempre indica o bem.

Enfim, existem pelo menos cinco formas de identificação pessoal, em meio a toda simbologia do mundo mágico afro-brasileiro:⁴

1. Sinais riscados (símbolos geométricos): pontos riscados

2. Artefatos conduzidos à mão (símbolos-objeto): arco, flecha, bordão, cobras (Exu-marê), espada (Ogum), espelho, faca, leques (Iansã), tacape, vela, xaxará.

3. Vestuário (símbolos de hierarquia e dignidade): blusa, saia, faixa, tanga (caboclos), capuz de fibras longas (Xapanã).

4. Cores (símbolos de irradiação): vermelho, preto, roxo, azul, branco, amarelo.

5. Enfeites (símbolos de festa e defesa): capacetes, colares, fitas, penas, pulseiras, turbantes (linha do oriente).

Cada orixá pede sua roupa, seus acessórios, sua comida, suas cores, seu assentamento etc.

Em suma, as seitas mágico-religiosas estão envoltas numa vasta gama de símbolos, que não ficam restritos ao mundo religioso mas se confundem com a vida cotidiana. Não raro, nos deparamos com umbandistas trajando-se de branco, utilizando as guias, evitando alimentos, mesmo em suas atividades do dia-a-dia.

Doenças, problemas, soluções a tomar, a vida enfim, depende do seu relacionamento com as entidades e buscam, para tudo, a orientação dos médiuns. Vivem num mundo cheio de simbolismos, magia e ritualismo.

- 1) WULFHORST, Ingo. *Discernindo os espíritos*. São Leopoldo, RS. Sinodal/Vozes, 1989, p. 175.
- 2) TILlich, Paul. *Religise Verwirklichung*, p. 88 ss.
- 3) TILlich, Paul. *Teologia sistemática*, p. 108.
- 4) *Idem*, p. 203.
- 5) ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas de extasis*. México, Fondo Cultura Económica, 1986, p. 152 ss.
- 6) REHBEIN, Franziska, C. *Candomblé e salvação*. São Paulo, Loyola, 1985, p. 54.
- 7) BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 30.
- 8) LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, George. *O segredo da macumba*. Paz e Terra, p. 34.
- 9) *Idem*, p. 41.
- 10) *Idem*, p. 44.
- 11) BENTO, Dilson. *Malungo — decodificação da umbanda*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 93.
- 12) VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro, 1977, p. 131.
- 13) *Idem*, p. 136.
- 14) *Idem*, p. 137.
- 15) PILAR, Margarida, citada por BANDEIRA, Cavalcanti, *O que é umbanda*, p. 210.
- 16) BLAVATSKY, citado por BANDEIRA, Cavalcanti. *Op. cit.*, p. 211.
- 17) BANDEIRA, C. *Op. cit.*, p. 213.
- 18) BASTOS, Abguar. *Os cultos mágico-religiosos no Brasil*, p. 102, 103.

6

AVALIAÇÃO E CONTATO

Ao nos confrontarmos com as seitas mágico-religiosas, não podemos lançar-lhes apenas críticas destrutivas, pois seria faltar com a honestidade. Precisamos, acima de tudo, conhecer bem suas doutrinas, práticas e objetivos. Precisamos avaliá-las do ponto de vista sociológico, psicológico e teológico. Ainda devemos estar dispostos ao diálogo e aceitar as críticas que seus adeptos fazem a nós. O diálogo deve incluir questões sobre Deus e como se relaciona conosco, sobre a culpa das pessoas e como livrar-se dela, sobre Jesus Cristo e a salvação, sobre a mediunidade, seu simbolismo e sua aplicabilidade no meio social real, sobre os problemas físicos e emocionais das pessoas e como ajudá-las.

Neste capítulo, pois, abordaremos dois aspectos: a avaliação e o contato dos cristãos com os adeptos das seitas mágico-religiosas.

Pessoas que têm entrado em contato com umbandistas ou candomblezistas têm demonstrado diversas atitudes. Profissionais, como sociólogos, médicos, psicólogos e pastores/padres objetivam um conhecimento mais profundo sobre esses grupos. Cristãos ortodoxos criticam-nos destrutivamente. Cristãos convictos, amadurecidos, tentam o diálogo, deixando a conversão com o Espírito Santo. Cristãos nominais evitam o contato com pessoas e com materiais das seitas, por medo da magia. Outros visitam ocasionalmente os terreiros como clientes, nas horas difíceis, por terem pouca convicção religiosa. E há aqueles que participam passivamente das reuniões, sendo apenas espectadores. Além desses tipos, existem os ativos, que ocupam posições no terreiro, como médiuns, carbonos, filhos ou filhas-de-santo, chefe-s de terreiro, pais ou mães-de-santo, músicos e demais auxiliares.

Se alguns procuram os grupos afro-brasileiros para pesquisa, outros os procuram por simples curiosidade, entretanto, muitos têm procurado a umbanda, candomblé e outros, interessados e confiantes em seus efeitos. As razões de tal procura foram enumeradas por antropólogos e sociólogos:

a) A sociedade industrializada e mecanizada tem provocado o desejo do contato direto com o sagrado, dando vazão às expressões

espontâneas e dinâmicas da religiosidade e voltanto até mesmo à irracionalidade, diante da intelectualidade e artificialidade reinantes.

b) Os grupos marginalizados, econômica, social e politicamente buscam afirmação social (simbólica) e alívio para suas necessidades básicas.

c) Os rituais permitem uma catarse das tensões contemporâneas e fuga das pressões sociais sobre as pessoas.

d) Falta de orientação suficiente, por parte das igrejas, aos seus fiéis, que vão buscar a cura na medicina vegetal, o sucesso profissional no passe, a proteção contra o mal nos banhos e defumação.

Diante de uma situação alarmante, quando muitos estão adelando às seitas mágico-religiosas, é imprescindível o esclarecimento sobre tais grupos e a orientação sobre a atitude a tomar em relação aos seus adeptos.

DESORGANIZAÇÃO CULTURAL E SOCIAL

Para compreendermos melhor os adeptos das seitas, precisamos entender que a religiosidade popular tem a ver com a desorganização social, com as dificuldades de afirmação social do povo, tanto quanto as religiões africanas tiveram a ver com a desorganização cultural e social oriundas da escravidão.

A religiosidade africana foi a maneira que os negros encontraram para suportar a escravidão, que veio acompanhada da opressão da Igreja Católica, da polícia, das autoridades administrativas e militares e dos próprios senhores de escravos.

Na nova terra, ocorreu pois a desorganização cultural, pois foram se perdendo os valores, as representações místicas e as cerimônias das diversas nações africanas, que se misturaram entre si. Quanto à desorganização social, esta não atingiu somente o negro mas tem atingido diversas camadas sociais brasileiras, até mesmo em nossos dias. Tem a ver com o relaxamento da solidariedade entre os homens, com o enfraquecimento dos laços de comunhão ou de comunidade, com o isolamento de certos setores da sociedade e com o isolamento dos indivíduos no interior desses setores.¹

Fora de sua terra natal, os negros se refugiaram em sua religiosidade. Mesmo havendo um corte entre a religião, de um lado, e a vida econômica, política e profissional do outro, os adeptos das seitas africanas podiam ser bons brasileiros e bons africanos. Foi e continua sendo o fenômeno social da justaposição sem interpenetração, encontrado também fora dos grupos afro-brasileiros. Vivemos em vários grupos sociais e em cada qual exercemos o nosso papel, que às vezes expressa atitudes contraditórias (no local de trabalho é o chefe, em casa é subserviente; na igreja é liderado, em casa quer liderar etc).

Os adeptos das seitas em questão entregam-se de um mundo de valores a outro — como vimos no capítulo anterior sobre o simbolismo: na seita, encontram as soluções ou as compensações mediante os problemas da vida urbanizada e secularizada.

O processo da criação da umbanda é puramente sociológico, pois realiza-se devido às causas sociais, pelo contato das civilizações.

Atualmente, a própria adaptação social do povo da zona rural à vida urbana proporciona a busca das seitas populares. A mudança sócio-cultural pede uma reorganização da visão do mundo, pois perdem-se as formas tradicionais de segurança e estabilidade (na comunidade rural, sabe-se quem pertencerá ao que, mas na cidade não existe este padrão seguro). Dentro das seitas afro-brasileiras, as dificuldades e os sucessos são explicados e as pessoas são estimuladas a vencerem, desde que se submetam e agradem as entidades. A religiosidade popular torna-se uma alternativa no processo de adaptação ao novo estilo de vida.²

Assim observamos, num processo histórico, que a preservação do patrimônio cultural africano bem como a busca da afirmação social têm sido razões para a busca e o desenvolvimento das seitas mágico-religiosas.

Como já afirmamos no primeiro capítulo, concordando com diversos estudiosos do fenômeno, tanto as seitas mágico-religiosas quanto as pentecostalistas têm crescido, alimentadas pelas mesmas razões.

Relacionados a problemas sociais brasileiros, num processo de aculturação, desenvolveram-se as incorporações de pretos velhos e caboclos. O índio tornou-se uma representação nacional; “foi exaltado como representação material da nacionalidade brasileira”,³ a partir da chegada de D. João VI. O negro, já brasileiro, achando que o índio fosse um deus, trouxe sua figura para o meio de sua religiosidade, associando-o ao seu culto dos antepassados. Outrossim, muitas cidades brasileiras possuem monumentos aos caboclos, demonstrando uma divinização dos mesmos.

Do seu contato com os índios, por outro lado, os negros apreenderam alguns de seus costumes mágico-religiosos. Mas isso já entra no campo do sincretismo religioso, abordado no segundo capítulo.

O preto velho é uma entidade que surgiu a partir da situação histórico-social do negro, oriunda de seu sofrimento na escravidão. O negro, desde aquele tempo, foi cantado e glorificado na literatura, no teatro, nos jornais, como o eterno sofredor. O preto velho recorda o movimento abolicionista, incluindo a lei do sexagenário — esse que gastou sua vida na terra, criou os filhos dos brancos e produziu mais trabalhadores jovens. O preto velho é mais uma das entidades (antepassados) invocadas pelos adeptos das seitas em questão.

Os negros, pois, desenvolveram sua religiosidade a partir de sua situação social no Brasil, mas também por causa de uma catequese considerada por muitos como deficiente.

CATEQUESE DEFICIENTE

Falamos em catequese porque os portugueses eram católicos e trouxeram o catolicismo para o Brasil, com toda autoridade, uma vez

que o papa delegara ao rei de Portugal os direitos de determinar a nomeação de sacerdotes, a criação de paróquias, a construção de igrejas, o número de religiosos nos conventos, a seleção dos grupos religiosos que trabalhariam nas obras missionárias.⁴ Esses direitos e privilégios concedidos ao rei de Portugal chamava-se padroado. Ademais, a disciplina eclesiástica tinha como autoridade final a palavra do rei de Portugal. Um católico repreendido poderia recorrer à Coroa.

Isso é importante pelo fato que, mesmo colocando restrições à escravidão, os teólogos não tinham vez nem voz quando se tratava do Brasil, na época colonial. Essa questão também responde à pergunta: Por que a Igreja Católica permitiu a escravidão?

É importante também pensarmos no trabalho batista, a partir de 1882, quando foi organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, em Salvador, Bahia. O trabalho missionário no início foi muito difícil e são muitos os depoimentos que narram as perseguições sofridas pelos missionários e pelos crentes, por parte dos católicos. Entretanto, sabe-se que os negros convertidos ao evangelho de Jesus Cristo eram solidamente doutrinados e abandonavam por completo suas práticas africanas. O número de crentes era muito pequeno e as conversões não alcançaram números expressivos.

Voltando à Igreja Católica, devemos lembrar que, na época das grandes descobertas, os colonizadores apresentavam razões para o tráfico de escravos: sem eles, as colônias não produziriam os elementos necessários à economia mundial da época e, além disso, era preciso tirar os negros da África para *resgatá-los* de um destino pior. Além dessas, podemos enumerar outras razões:⁵ era lícito comprar escravos, os negros nasceram para servir, os senhores de escravos podiam solicitar a excomunhão dos negros, o que significaria sua perdição, os bispos e jesuítas possuíam escravos.

A colonização e a escravidão tinham, dentre outros, o objetivo de cristianizar, mesmo à força, índios e negros (cristianizar para o catolicismo). O Pe. Antônio Vieira era um dos que concordavam com o pensamento da época, permitindo a escravidão para encaminhar os negros à salvação.

O Frei Jaca de Aragón foi um dos religiosos que se levantaram contra a escravidão no Brasil e contra seus abusos. Defendia a liberdade, como direito de qualquer cristão: somente livre ele poderia servir a Deus e a seus senhores. Este frei foi desterrado e silenciado. Outros se levantaram contra a escravidão, tanto no Brasil como em toda a América Latina.

Uma outra questão a abordar é que os próprios jesuítas possuíam escravos, tanto para os serviços caseiros e nos colégios, como para a lavoura, pois não havia outro tipo de trabalhadores a serem contratados. Essa situação durou até 1586, pois foi proibido aos jesuítas terem escravos nos colégios da Companhia (segundo ordens do Geral Pe. Everardo Mercuriano, 1576 e Geral Pe. Cláudio Aquaviva, 1586). Juridicamente os jesuítas não podiam comprar, vender ou possuir escravos. Mesmo admitindo a escravidão, os jesuítas e padres de outras irmandades denunciavam os abusos, o excesso de trabalho e os tormentos

aplicados a eles. Possuíam escravos, mas, ao que se sabe, tratavam-nos com humanidade.

Os jesuítas receberam a missão de catequizar os índios e os negros. Visitavam as aldeias e fazendas com essa finalidade. O número de escravos, entretanto, aumentou tanto que era impossível catequizar a todos. Organizaram então algumas fazendas para a evangelização, formação profissional e pastoral dos escravos — essas fazendas significavam para os negros o que os colégios representavam para os filhos dos colonizadores.⁶

Nessas fazendas, os casais de negros recebiam pedaços de terra, para seu cultivo, tinham dia certo para pescarem, participavam das missas, podiam realizar suas festas religiosas. Nas fazendas também aprendiam ofícios de carpinteiro, ferreiro, entalhador, oleiro, tecelão, alfaiate, enfermeiro, barbeiro, bibliotecário, encadernador, marceneiro e outros.

Uma dessas fazendas, a de Santa Cruz, quando os jesuítas foram expulsos do Brasil, possuía 1500 escravos, em sua maioria qualificados profissionalmente, com instrução elementar. Havia várias confrarias religiosas de negros que preparavam as festas religiosas, com fogos de artifício e danças africanas.⁷ As fazendas foram, mais tarde, doadas à Coroa de Portugal, com toda sua produtividade.

O processo de evangelização ou catequese realizado pelos jesuítas foi o da inculcação, isto é, os jesuítas se adaptaram à cultura do negro, respeitaram seus costumes e, ao mesmo tempo, ensinaram-lhes o catecismo. A permissão dada aos escravos para celebrar, aos sábados, domingos e feriados (dias santos), suas festividades, preservou suas tradições africanas. Essa preservação levou à sincretização com práticas e doutrinas católicas e originou a umbanda, bem como outros grupos afro-brasileiros. Quando os jesuítas foram expulsos, as fazendas foram secularizadas, o que impediu, segundo os católicos, o desabrochar pleno da fé, dentro dos moldes do catolicismo.⁸

Em outros países da América Latina (Argentina, Colômbia, Uruguai, Venezuela, México etc) as tradições negras não persistiram porque foram de pronto reprimidas, interditadas. Ademais, as irmandades de franciscanos e beneditinos tinham uma filosofia de trabalho diferente da dos jesuítas.

A catequese dos jesuítas foi deficiente porque não puderam continuar seu método de trabalho nas fazendas. As fazendas não podiam ser organizadas em todos os lugares onde havia escravos porque as condições escravagistas fora das fazendas eram cruéis e não favoreciam à catequese. A visita esporádica dos jesuítas para batismo, comunhão e missa não era suficiente. A vivência religiosa dos senhores, embora sendo católicos, em nada contribuía para a conversão dos escravos ao catolicismo. Em grande parte, os negros encontraram no catolicismo popular práticas semelhantes às suas e por isso não precisavam de uma conversão mas apenas de um sincretismo.

As tentativas para converter os negros ao catolicismo foram várias. Logo ao chegarem em terra brasileira, ou antes mesmo de embarcarem, os negros eram batizados em massa e marcados a ferro em brasa. A partir

de 1813, em vez de serem marcados, recebiam uma argola no pescoço (os que eram provenientes de Angola, porque lá já havia missionários jesuítas e de outras ordens para lhes darem instrução religiosa). Quando eram provenientes de outros lugares da África, eram instruídos por um ano e então batizados. Era uma aceitação quase compulsória da fé cristã.⁹ O batismo para os negros também começou a significar um passo para a ascensão social, visto que os não batizados eram desprezados pelos batizados (negros e brancos).

Além do batismo, nem todos os negros recebiam instrução religiosa ou podiam participar das missas, porque as fazendas mais distantes não eram visitadas pelos jesuítas ou porque os senhores não permitiam a participação dos negros. Por outro lado, havia também a dificuldade da língua, pois muitos jesuítas não conheciam as línguas africanas. Alguns jesuítas que trabalhavam na África eram chamados para o Brasil para facilitar sua comunicação com os negros.

O documento de maior importância, para um tratamento mais humanitário dos negros e para uma abordagem mais coerente, foi o documento intitulado *As Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707. Ali foram registradas, e através do documento foram divulgadas, determinações em favor de um tratamento mais humano e de uma catequese mais eficiente junto aos escravos.¹⁰ Esse documento, embora numa tentativa tardia, visava melhorar as condições dos escravos e chamar os senhores à responsabilidade de instruir seus escravos na fé católica.

Par a par dessas tentativas de catequese (fazendas dos jesuítas, batismo inicial compulsório, documento esclarecedor), existiam as confrarias ou irmandades de escravos. Eram destinadas exclusivamente aos negros, enquanto havia outras destinadas a outros tipos de pessoas. A Confraria de Nossa Senhora do Rosário, organizada em Portugal pela Ordem Dominicana, foi divulgada no Brasil pelos jesuítas. Em Vila Rica, seu compromisso data de 1715, com a declaração de que funcionava há mais de trinta anos. Desde o fim do século XVI, os escravos freqüentavam as irmandades. Outras confrarias eram as de N. S. das Mercês e do Amparo, Arquiconfraria do Cordão (associada à Ordem São Franciscana), São Benedito, Santa Efigênia. Havia irmandades só para negros, só para pardos, só para brancos, só para ricos, só para intelectuais. As confrarias permitiam a reunião de pessoas da mesma camada social, para ajudá-las e protegê-las.

Uma das provas do desprezo pelo homem de cor é a localização das confrarias dos negros: nas regiões mais pobres.

Nessas confrarias, os negros começaram a difundir, mais aceleradamente, a devoção aos santos de cor, e há quem diga "que elas funcionavam como "níchos das religiões afro-brasileiras", pois ficavam longe da vigilância eclesiástica. As confrarias eram um "veículo de transmissão de diversas tradições africanas (...) pela freqüência de cantos, pela conservação da língua e de outras razões semelhantes".¹² Onde existiam as confrarias, a religião africana subsistiu com maior força; onde houve a proibição delas, as religiões africanas se enfraque-

ceram. As confrarias não eram visitadas pelos padres, apenas um capelão exercia funções específicas relacionadas com os atos do culto católico. O capelão ficava sujeito ao desejo da irmandade.

O sucesso das confrarias é atribuído ao disfarce que possibilitavam — os negros podiam conservar suas tradições sob a fachada católica. Nas confrarias ligadas ao Rosário, surgiu a festa do reisado ou congadas (comentada no segundo capítulo), que é uma das evidências do sincretismo afro-brasileiro. As festas em geral eram ocasiões para os desabafos dos negros.

Uma outra finalidade das confrarias era a libertação dos irmãos escravos: os libertos contribuíam para a caixa da confraria, destinada a libertar escravos. Por outro lado, nas confrarias os negros encontravam espaço para agir como pessoas e para lutar pelo seu grupo, sua raça. Diante da proibição dos escravos assistirem às missas, as confrarias, no século XVII, construíram suas próprias igrejas, dedicadas a Nossa Senhora do Rosário.

A partir de 1830 começaram a aparecer os locais de culto que originaram os terreiros da Bahia. Após a abolição, os cultos começaram a se expandir e a se sincretizar.

Em 1915, na Pastoral coletiva do Episcopado Brasileiro, encontramos uma condenação oficial desses cultos, misturados também com o espiritismo. Confundiu-se, então, o espiritismo e a umbanda, que só mais tarde vai se estabelecer como grupo religioso definido.

Em suma, a catequese foi insuficiente e deficiente. Ela serviu para permitir uma abertura ao negro dentro da religião católica, para conhecer seus santos, alguns de seus rituais, e assim sincretizá-los com os de sua religião africana. Isso aconteceu porque a doutrina católica vê no batismo uma forma de salvação e se apega às formas exteriores da religião (sacramentos e boas obras), menosprezando a transformação interior. Quando os negros foram e são atingidos pela verdade do evangelho de Jesus Cristo, que exige arrependimento e fé, mudança interior, eles abandonam seus rituais e se apegam ao verdadeiro objetivo desses rituais: a salvação, a salvação plena e segura em Jesus Cristo. Em Jesus Cristo, adquirem nova vida, são doutrinados e batizados, convictos de sua salvação. Todo o simbolismo que envolve os rituais encontra seu real significado na cruz de Jesus Cristo, símbolo da salvação pela fé.

SALVAÇÃO NAS SEITAS MÁGICO-RELIGIOSAS

A salvação é a preocupação última de todas as religiões e seitas. Em algumas, são enfatizadas as abstenções e o asceticismo; em outras, a prática das boas obras; e em outras ainda, os rituais com sentido mágico. Nesse último caso, enquadraram-se os grupos afro-brasileiros. Como já vimos no capítulo 5, seus rituais estão todos envolvidos num simbolismo misterioso, não comprehensível à primeira vista.

Segundo a cosmovisão do africano, o homem neste mundo se sente protegido e ameaçado, ao mesmo tempo, pelas forças da natureza,

por isso, constantemente procura vida e salvação no mundo transcendental, além do temporal. Dentro desse modo de pensar, Deus fica muito afastado da vida humana. Dado o seu sentido comunitário, o africano cria os intermediários entre esse mundo e o outro, que são os seus ancestrais. Quando chega a morte, ele continua vivendo através de seus descendentes. A morte não significa extinção total.

O africano dá muita ênfase à vida. A salvação para ele não é apenas para o além, mas para esta vida terrena: salvação é libertação do perigo, das dificuldades, das doenças. Devido o mal e as ameaças à vida, mantém a magia e os ritos mágico-religiosos para “manter o equilíbrio dinâmico das forças pela revitalização do axé”¹³ — a força vital.

No Brasil, na época colonial, os escravos refugiavam-se nos terreiros, diante das ameaças e hostilidades do ambiente. Os terreiros têm o seu simbolismo e reconstróem seu mundo religioso-cultural, recriaram novas estruturas comunitárias e salvaguardaram suas crenças.

Que salvação é oferecida pelas seitas afro-brasileiras aos seus adeptos? A luta, e a consequente salvação dos males desta vida, é feita em plano simbólico, através dos rituais. O fiel no candomblé e na umbanda “procura vida e proteção em *locais salvíficos*, onde a presença do divino se torna mais palpável, protegendo-o das adversidades de um mundo hostil”.¹⁴

Se a doença, a solidão e a morte são os maiores obstáculos à vida plena, ou à salvação, procura-se nos terreiros saúde, física e psíquica, e a integração na comunidade, além do contato com as entidades. Através dos ritos, oferendas ou sacrifícios, crêem que participam da vida das entidades e que alcançam vida longa, paz e saúde, isto é, salvação.

Por outro lado, participam da comunidade de salvação verdadeiras famílias-de-santo (como já mencionado no capítulo três) — todos se tornam irmãos pela consagração aos orixás e pela participação do mesmo axé. Parece que a salvação está mais ligada à vida terrena do que à do além, uma vez que a alma dos antepassados se comunica com as pessoas e os corpos dos mortos se perpetuam na descendência (segundo crêem). A salvação é compreendida como restringida ao local da salvação, isto é, aos terreiros — que podem ser estendidos às matas, às cachoeiras, ao mar, às encruzilhadas, mas há a determinação de locais salvíficos. A vida no além é vista como diminuída e envolta em sombras, é a continuação das estruturas deste mundo e suas condições.

É importante compreendermos toda essa magia e todo esse simbolismo que envolvem o conceito de salvação, para que possamos extrair dele o objetivo último do adepto das seitas afro-brasileiras e para que possamos comparar tal conceito cristão de salvação.

Para o cristão, Deus não está tão longe, mas está interessado no homem, amando-o, buscando-o e providenciando o meio de sua salvação.

Esta é a preocupação primordial do cristão. Deus salva a todos, sem acepção de pessoas (Gl 3.26-28; Ef 2.8-10), através de Jesus que, pelo amor, entregou sua própria vida para nossa salvação (2Co 4.14,15).

A fé pessoal em Jesus Cristo é o caminho da salvação para o cristão. A cruz é um dos símbolos do cristianismo que não deve ser adorado em si, mas deve lembrar ao cristão o sacrifício de Jesus Cristo em seu favor. Diante da cruz de Cristo, o homem se converte e começa a agir com amor e justiça. Há uma transformação profunda em seu ser. Ele se torna uma nova criatura (2Co 5.17).

Nova criatura — As seitas proféticas e pentecostalistas procuram a nova vida no fanatismo; as seitas orientais apresentam a nova vida mediante a síndrome da conversão, com transformação da personalidade; nas seitas mágico-religiosas, busca-se a nova vida nos rituais de iniciação, que marcam profundamente e transformam a personalidade. O cristianismo apresenta a mensagem da fé em Jesus Cristo como início de uma nova vida, vida abundante, vida de paz e alegria. As Escrituras Sagradas nos apresentam a salvação no único mediador entre Deus e os homens — Jesus Cristo. Não será uma salvação baseada no conhecimento teórico mas no cumprimento da vontade de Deus.

O homem é um ser histórico e social. Portanto, são-lhe reveladas, na cultura em que vive, as formas da revelação de Deus e de sua aproximação de Deus. Nas diversas religiões existem os elementos legítimos relacionados à salvação e os ilegítimos, ocasionados pela desobediência e pecado do homem. Entretanto, estamos convictos de que a revelação em Cristo é superior e a prática cristã, quando baseada em seus ensinamentos, é a que se aproxima mais da perfeição.

No cristianismo não encontramos locais salvíficos pois a salvação se realiza no plano espiritual, na vida de cada pessoa, que se converte e segue a prática do amor e da justiça. Se o africano encontra vida apenas no seio de sua comunidade, para o cristão vida é comunhão com o Pai, e como Deus é espírito (Jo 4.24), essa comunhão pode ser realizada a todo tempo e em qualquer lugar.

Se a prática das seitas não exige uma mudança interior, no cristianismo, diante do amor e do perdão de Deus, o cristão é levado a perdoar, a mudar de comportamento e a contribuir, de forma concreta (e não simbólica), para a mudança da sociedade.

Se nos grupos afro-brasileiros, vida é oferecida para promover vida (através dos sacrifícios e dos assentamentos), no cristianismo a vida é cultivada através dos cultos e da celebração das ordenanças, cujo simbolismo não é adorado em si, mas recorda o que já foi feito por Jesus e para Jesus.

Para os adeptos das seitas mágico-religiosas, a vida no além não significa realização plena. Para os cristãos, significa a realização de todos os anseios e esperanças, é a libertação de todos os males desta vida, é estar na presença de Deus de maneira plena.

Na verdade, o conceito que o africano tem de Deus rege toda sua preocupação salvífica: é um Deus ausente, pouco personalizado, que se manifesta através de seres intermediários, forças e divindades da natureza.

O Deus cristão é aquele que ama o homem e toma a iniciativa salvífica em sua direção e a salvação é um dom gratuito de Deus. O homem a aceita e começa a praticar o amor e a justiça para com seu próximo.

O praticante das seitas em questão faz de tudo para trazer ao presente o mito do passado dos orixás, através dos rituais. Demonstra uma busca incessante da libertação dos males desta vida (simbolicamente) mas não é incentivado a fazer algo para mudar a situação social que esses males proporcionam. A história da salvação entre os africanos é o mito dos orixás, é a antigüidade remota e nada tem a ver com a presente história da salvação, na qual, indivíduos transformados pela fé buscam a transformação da sociedade, como “sal da terra” e “luz do mundo”. Os verdadeiros cristãos não se conformam a este mundo, mas transformam-se pela renovação de seu entendimento, para compreenderem cada dia mais qual é a vontade de Deus, para si e para a igreja, pois a vontade de Deus é boa, perfeita e agradável para todo aquele que vive segundo ela.

Os adeptos das seitas afro-brasileiras não são incentivados a viverem uma vida de amor, como o são os cristãos. A salvação é um dom de Deus que, pelo amor, deve ser comunicado aos outros. Pelo amor, não deve haver desprezo aos adeptos das seitas. Pelo amor, não deve haver orgulho em se achar melhor, espiritualmente. Pelo amor, e mediante a compreensão da concepção salvífica dos africanos, somos levados ao diálogo, que deve girar principalmente em torno da preocupação essencial: a salvação.

Para não sermos confundidos, em nosso diálogo, precisamos tomar conhecimento de todos os erros em que estão envolvidas as crenças e práticas mágico-religiosas: para firmeza nossa e não para aponarmos os erros aos nossos interlocutores, o que bloquearia o diálogo.

PRÁTICAS ILUSÓRIAS

Embora alguns estudiosos não considerem as seitas mágico-religiosas como sendo politeístas, panteístas ou idólatras,¹⁵ outros tantos vêem em suas crenças e práticas erros inconciliáveis com a doutrina cristã. É o caso do Dr. Boaventura Kloppenburg. Em 1961, publicou o livro *A Umbanda no Brasil*, criticando os erros mais marcantes e alertando os católicos. Já em 1968, após o Vaticano II, parece que mudou suas convicções religiosas. Entretanto, apenas enfatizou a disponibilidade dos católicos para o diálogo, deixando bem claro que “a magia, a necromancia e o reencarnacionismo são práticas e doutrinas inconciliáveis com a vida e a mensagem cristã”.¹⁶ Na verdade, a Igreja Católica hoje quer retomar a estratégia dos jesuítas, numa incultração às seitas mágico-religiosas e, por que não dizer, num ecumenismo abrangente.

Como batistas, temos nossa crítica às seitas em questão, entretanto aceitamos um diálogo e uma convivência respeitosa com os adeptos das mesmas, mas apenas no sentido individual — pessoa para pessoa — e não em nome da denominação ou de uma igreja local. Essa crítica está baseada em nossas convicções cristãs, de acordo com a Palavra de Deus, mas não impede que nos aproximemos, com amor, dos umbandistas para dialogar, sentir seus problemas, seus objetivos, seus sen-

timentos e seu modo de pensar. A partir daí, mostrar-lhes-emos que existe um novo horizonte além de sua visão mágico-religiosa.

Politeísmo — Quer associando os orixás aos santos, quer não, os adeptos das seitas afro-brasileiras veneram e cultuam diversas entidades através das festas, danças, pontos cantados, vestimentas, comidas, assentamentos, adereços — cada qual de acordo com a entidade homenageada. Crêem na existência e na atuação dessas entidades sobre a vida humana e sobre a natureza — crença essa baseada em seus mitos. Os rituais mágicos objetivam agradar tais entidades para delas obter o favor e a benevolência.

Essa crença, considerada por muitos como sendo pagã, baseada em mitos africanos, tem sido perpetuada pelos adeptos das seitas mágico-religiosas. Como vimos no segundo capítulo, no início, a identificação orixá/santo era superficial. Com o passar do tempo, ocorreu um sincretismo afro-brasileiro, mesmo porque o catolicismo popular estava imbuído de credices (como ainda acontece hoje nos lugares mais afastados).

Analizando as crenças, percebemos que há idolatria e até panteísmo (adoram objetos e forças da natureza). Nosso Deus, criador e sustentador do universo (Gn 1.1; Sl 24.1,2; Cl 1.15-17), condena a idolatria (Êx 20.1-5; Mt 22.37-40). Esse Deus não está tão distante do homem a ponto de precisar de inúmeras entidades para comunicar-se com ele (Is 55.6; Ez 36.26,27; Jo 14.23). O único Mediador de quem precisamos é Jesus Cristo (At 4.10-12; 1Tm 2.5).

Creamos na manifestação triúna de Deus, isto é, creamos na trindade divina que, de forma alguma, são três deuses. Podemos compreender a trindade, tanto quanto compreendemos os três estados físicos da água (sólido, líquido e gasoso), os três lados de um triângulo, ou outras manifestações. A trindade divina esteve presente na criação, no batismo de Jesus, na promessa do Espírito Santo, na bênção apostólica (Gn 1.26; Mt 3.16,17; Jo 16.7-16).

Jesus, adorado nas seitas como um orixá superior aos demais (Oxalá) ou como um espírito que evoluiu mais do que os outros, para nós cristãos é Deus mesmo, Deus encarnado, Senhor do Universo, Salvador dos homens, revelação perfeita de Deus (Jo 1.1-3,14; Hb 1.1,2; Fp 2.10,11; At 4.8-12; 2Co 4.3,4; Cl 1.13-20).

Os exus são outras entidades veneradas e respeitadas pelos adeptos das seitas mágico-religiosas. São os mais temidos porque acreditam que, sendo os exus pouco iluminados, prejudicam as pessoas. Alguns os identificam com os demônios,¹⁷ por suas características semelhantes: não são orixás superiores, fazem mais mal do que bem, a morte é associada a eles, a encruzilhada e o cemitério são seus lugares preferidos, suas cores, roupas, apetrechos, pontos riscados e cantados, atitudes quando baixam, sacrifícios que exigem — são os mais negativos de todos. Dado esse sincretismo Exu/demônio, podemos dizer que ocorre uma demonolatria nos cultos afro-brasileiros. Acreditam também que os exus podem evoluir espiritualmente, se os fiéis lhes acenderem velas, através dos despachos, pelas reencarnações etc.

Segundo a Palavra de Deus, Satanás e seus anjos maus enganam e tentam as pessoas, formam hostes da maldade contra as quais temos que lutar espiritualmente, e podem até apresentar-se como anjos de luz. Seu destino, porém, é o fogo eterno — não o fogo que ilumina mas o que consome; são irrecuperáveis, uma vez que optaram pela desobediência a Deus e pela vida à revelia de Deus (Mt 4.1-11; 1Pd 5.8; Ef 6.12; 2Co 11.13,14; Mt 25.41; Ap 20.7-10).

Os ex-umbandistas atribuem aos demônios tudo quanto acontece nos terreiros e, ninguém melhor do que eles, para testemunhar a respeito!

Práticas mágicas — Feitiços, despachos e oferendas, jogo de búzios, passe, desenfeitiçamento, defumação — envolvem a crença na magia e os conselhos e práticas do pai-de-santo, da mãe-de-santo ou dos médiums. No capítulo quatro, essas práticas são apresentadas com detalhes. Observamos quanta ingenuidade e ignorância espiritual envolvem essas práticas!

Vez ou outra ouve-se falar dos feitiços causados a alguém. Um feitiço direto por envenenamento, por exemplo, é realmente eficaz. Ou quando uma pessoa ingere alguma solução contendo substâncias químicas que alteram seu metabolismo e seu sistema nervoso, realmente o feitiço direto faz efeito.

Por outro lado, a própria mentalidade mágica incutida nos adeptos da umbanda e candomblé logo vê a interferência de algum espírito ou força astral num acontecimento.

Acontecimentos corriqueiros são, outras vezes, interpretados e explicados pela magia: ficou doente — foi feitiço, caiu — foi mau-olhado, mau negócio — coisa feita. Aparecem inúmeros casos de pessoas que procuram pastores, padres, macumbeiros, afirmando serem vítimas do enfeitiçamento. Podem ser compreendidos como ludibriados, ingênuos, ou até mesmo desequilibrados e paranóicos.

Existe ainda o caso dos mitômanos ou histéricos que não distinguem a imaginação da realidade. Cram mitos e fábulas. São capazes até de encenar uma possessão.

As fraudes também têm iludido diversos adeptos. Ouve-se de mães e pais-de-santo que a umbanda e outras seitas não passam de fraude, quando deixam as seitas.

A sugestão e a auto-sugestão têm levado outros tantos a se impressionarem com as práticas mágicas. Um despacho, em meio a um ambiente de credulidade e mistificação, pode causar sugestões indiretas. A pessoa, para quem foi feito o despacho ou feitiço, fica impressionada e acaba sofrendo dos males jurados.

Compreendemos, entretanto, que a liberdade dos demônios e anjos (pois não cremos em outras entidades) é relativa e limitada pela providência e pelo poder divinos. De modo algum, um despacho ou feitiço pode atingir aquele que anda em comunhão com Deus, fazendo sua vontade! (Rm 8.31-39).

“O homem não tem a faculdade ou a possibilidade de provocar, por sua própria iniciativa e de modo eficiente, uma atuação direta e perceptível do demônio ou de qualquer outro espírito do além. Por isso

a magia, como tal, a necromancia, o espiritismo e o feitiço são impossíveis e ineficazes".¹⁸

Por outro lado, admitimos que a umbanda e as outras seitas, em suas sessões de Exu, promovem todo um ambiente para o demônio se sentir à vontade e se prevalecer para prejudicar ainda mais as pessoas já enganadas por ele. No ambiente das sessões públicas, quando há consultas, ocorre o fenômeno denominado *catarse* em psicologia — onde o consultante fala de todos os seus problemas e recebe (não os bons conselhos de um pastor ou de um psicólogo/psiquiatra) o passe do médium e a incumbência de fazer uma oferenda, um despacho, um banho, um chá. A pessoa que freqüenta as seitas mágico-religiosas ilude-se com a eficácia dos ritos, pois fica envolvida na mentalidade mágica ali encontrada. Permite que a imaginação sobrepuje à razão. É justamente a crença no mágico que faz efeito na pessoa e não a magia em si. O poder está no pensamento daquele que acredita e não na prática em si.

Magia e superstição andam de mãos dadas: amuletos, fetiches, talismãs, ainda que benzidos nos terreiros, são objetos comuns que em si não produzem efeito algum sobre a pessoa. A superstição é definida como: "sentimento religioso baseado no temor ou na ignorância, e que leva ao conhecimento de falsos deveres, ao receio de coisas fantásticas e à confiança em coisas ineficazes; crendice".¹⁹

"A magia, no sentido estritamente antropológico do termo, repousa sobre a crença de que a natureza e o homem podem ser dominados por meios psicológicos — seduções, encantamentos, orações, sacrifícios e poderes especiais e pessoais ou profissionais. Os sistemas mágicos são lógicos mas não racionais. São baseados sobre as premissas não-racionais do pensamento projetivo primitivo, e podem subsistir num contexto no qual a atitude empírico-racional já deu resultados novos e eficazes".²⁰

A consciência mágica permite o desenvolvimento da magia. A emoção e a imaginação amplificam a consciência mágica. As práticas mágicas subsistem porque existem aqueles que nelas crêem, apesar de vivermos num mundo avançado tecnologicamente, onde muitas descobertas têm beneficiado o homem em todos os sentidos. Na verdade existem personalidades que se deixam influenciar pelos pensamentos mágicos e existem outras que sabem como manipular os sentimentos e pensamentos, resulta daí a prática da magia e da superstição.

Magia, adivinhação, amuletos são práticas para pessoas sem um conhecimento espiritual amadurecido. São práticas que não entram em conformidade com o cristianismo e os ensinamentos bíblicos. São práticas que têm a ver com o imaginário e não com o real.

A pessoa que ama a Deus e o teme não deve buscar respostas entre os adivinhos, feiticeiros, pais ou mães-de-santo, médiuns; não deve depositar sua confiança na eficácia dos amuletos ou dos passes. Deve seguir o que a Palavra de Deus ensina (Lv 19.26-31; 20.6,27; 2Rs 21.6; 23.24; Dt 18.9-14; Is 8.19,20; At 8.9; 13.8-12; 16.16-18; 19.19).

Uma personalidade cristã amadurecida e equilibrada, bem fundamentada na Palavra de Deus, não se deixará levar à idolatria e nem à magia.

O equilíbrio do qual falamos deve ser pessoal e social. Nas sociedades, onde a vida social é bem equilibrada (sem problemas de pobreza, falta de escolas, de hospitais, de empregos e sem problemas de moradia), praticamente não existe magia. Uma pessoa bem equilibrada emocionalmente não busca as práticas mágicas. A angústia vivida numa sociedade insegura leva às práticas mágicas e estas, por sua vez, podem também provocar a angústia, por não corresponderem aos anseios da pessoa, e assim acontece um círculo vicioso e prejudicial à pessoa.

Na medida em que a sociedade se organiza, econômica, sócio-cultural e religiosamente, a magia tende a desaparecer, como prática primitiva e infantil.²¹ As práticas mágicas e os mitos religiosos remontam desde a antiguidade, quando as pessoas engatinhavam em seus conhecimentos espirituais (tal como acontece entre os indígenas e as tribos africanas, sem contato com a civilização). À medida que a pessoa recebe esclarecimentos espirituais vai deixando as práticas mágicas.

Curandeirismo — Têm a ver com a medicina popular, folclórica ou mágica e com os milagres de curas dos quais se ouve falar. Já vimos que os adeptos das seitas mágico-religiosas atribuem as doenças à atuação dos espíritos ou ao espírito da pessoa: todas as doenças têm causas espirituais. Na terapêutica mágica são utilizados: defumação, banhos, água fluidificada, chás, além de outros rituais particulares, como: passes, fechamento do corpo, dar de comer à cabeça (iniciação), contrafeitiços, benzimento. Essa terapêutica é utilizada para as doenças, insucessos, problemas conjugais etc. Como já vimos, no capítulo quatro, algumas ervas utilizadas correspondem à terapia científica, apenas dizem respeito à medicina popular, utilizadas há centenas de anos.

Nem todos os erveiros ou especialistas em ervas naturais estão ligados à umbanda ou ao candomblé. Há inúmeros erveiros independentes, que vendem suas garrafadas, seus pós tratados, nas farmácias especializadas, situadas geralmente em locais de muita pobreza e baixo nível cultural. Essa medicina popular, mesmo não ligada à religiosa, depende em grande parte da força de quem prescreve os produtos. Em geral, “os erveiros incluem em suas receitas um conjunto de recomendações de ordem mística, que visam complementar e reforçar a ação e a eficácia de determinados remédios”.²²

“Enquanto (...) os erveiros se interessam apenas pelas propriedades terapêuticas das ervas, para os agentes do candomblé elas são um elemento constitutivo de sua cosmogonia, de seu sistema explicativo e classificatório, de sua teoria dos orixás: existe um sistema de correspondência entre uma divindade, uma parte do corpo humano e determinada planta curativa e, enfim, entre esta planta e o orixá correspondente”.

As doenças são diagnosticadas pelas entidades incorporadas. Em alguns terreiros, o médium envia o doente ao médico, quando percebe que a doença é grave. Dizem que isso acontece quando a doença é simplesmente do corpo, mas, em geral, atribuem as doenças todas ao espírito. Quando a doença é associada ao desequilíbrio espiritual ou social, é tratada no terreiro mesmo, pois os chefes de terreiros não podem perder o seu prestígio, e, ao mesmo tempo, não podem se comprometer com problemas que ultrapassem sua competência. Mesmo assim, têm sido notórios os casos de mortes relacionados às seitas em questão. dizem que, nos terreiros, curam-se: feridas, dor de cabeça, de estômago, braço destroncado, dor de dente, entre outras.

Os próprios pais e mães-de-santo reconhecem que precisam influenciar psicologicamente seus clientes, de maneira profunda, para que o remédio produza efeito.

Observemos a seguir como a medicina mágica, não poucas vezes, tem trazido perigos para as pessoas que a procuram, perigos até mesmo de vida. A pessoa doente fica confiante no *poder do santo* e não procura o médico. Inclusive, diversos médicos já testemunharam situações perigosas, que levaram até mesmo à morte. Pode ocorrer também um falso diagnóstico por parte do médium — o que agrava a doença.

A ignorância que leva as pessoas a procurarem o curandeirismo nos terreiros é proveniente, mais uma vez, de uma sociedade insegura, onde é difícil sobreviver, pela falta de recursos financeiros, pouca confiança nos médicos, mau atendimento nos hospitais do governo, incapacidade de cura pela medicina científica — esses fatores têm sido explorados pelo curandeirismo das seitas afro-brasileiras.

No terreiro, admite-se a ignorância, ou seja, falta de cultura, mas não se admite falta de confiança ou de crença, o que poderá trazer problemas e até desgraças no futuro, segundo os chefes de terreiro. Através do diálogo, o médium percebe a ausência de credibilidade no poder curador do santo e não leva suas práticas a efeito com aquele consulente.

Existem mães-de-santo que dão consultas, fazem curativo, receitam remédios, mesmo sem estarem incorporadas pelas entidades. Outras fazem a vez das rezadeiras, sendo solicitadas para rezar junto às pessoas que sofrem de males físicos. Rezam, prescrevem infusões, cataplasmas e simpatias. Dão muitos conselhos e, em geral, associam a enfermidade à ação de terceiros, como: vizinha invejosa, parente, credor impaciente.

Pela exposição, percebe-se que, também no caso das enfermidades, é divulgada uma mentalidade mágica, que conduz à credibilidade no poder do santo, do povo simples e ignorante.

Dá para acreditar em milagre? Nos terreiros efetuam-se os milagres?

Ainda que muitos digam que sim, que os pais e mães-de-santo ou os médiuns operam verdadeiros milagres — a nossa resposta é negativa. O milagre é visto pelas pessoas simples como um acontecimento além de sua compreensão, uma vez que sua compreensão é limitada ao seu espaço cultural e social, para nós curandeirismo não é milagre.

O verdadeiro milagre está intimamente associado a Deus: é Deus intervindo no curso normal da natureza. Deus está na origem da natureza. E Deus está na origem do milagre. “O grande e complexo evento chamado natureza, e o novo e particular evento nela introduzido pelo milagre, acham-se relacionados pela sua origem comum em Deus”.²³

Sem dúvida alguma, “o milagre é uma graça não merecida, mas dada (...) fica no mistério que é Deus (...).”²⁴

E Deus, segundo as crenças mágico-religiosas, fica tão distante dos homens que ninguém pode chegar até ele ou ele até nós. Então não há milagre. Há credíce. Há imaginação. Milagre, nunca.

Por esse motivo, não entraremos em detalhes sobre os milagres dos Evangelhos, pois evidenciam a intervenção divina no curso normal da natureza, segundo sua infinita graça e poder e misericórdia.

Transe ou possessão — “Cavalos dos santos” — é um termo comum existente em quase todas as seitas de negros da América, das Guianas, das Antilhas e da própria África. Os negros, em transe místico, tornam-se cavalos dos santos ou dos deuses, dos orixás, dos pretos velhos, caboclos ou das crianças. As entidades *descem* e se utilizam do corpo dos médiuns, iniciantes ou chefes de terreiro.

Alguns diferenciam transe da possessão, dizendo que transe é o estado em que o médium fica para depois ser possuído pelas entidades. Outros estudiosos, entretanto, utilizam os termos como sinônimos. Não sendo este um estudo que visa um aprofundamento psicológico, mas apenas uma avaliação segundo o ponto de vista também psicológico, utilizaremos transe mediúnico ou possessão.

O transe mediúnico com a possessão das entidades ocorre durante as sessões de desenvolvimento, as públicas ou as ocasiões festivas, quando todo o ambiente foi preparado para tal. Não é apenas um fenômeno psicológico mas também um ritual.

Nos terreiros umbandistas, em geral, podem descer várias entidades na mesma sessão ou na mesma pessoa (em ocasiões diferentes) — basta que os pontos cantados sejam adequados e haja a transição de um para outro *deus*. No candomblé somente baiam orixás, e não as outras entidades (como já vimos no capítulo quatro). Na umbanda, em geral, incorporaram as almas dos antepassados (pretos velhos, caboclos, crianças). Somente de vez em quando incorporaram os orixás. Nos rituais, primeiro entra em transe o pai ou mãe-de-santo, e depois os demais médiuns.

Crêem eles que o transe místico pode ocorrer também numa pessoa não iniciada ainda. Neste caso, a pessoa deve seguir no caminho da iniciação para não ocorrerem problemas sérios no futuro. O transe também pode ocorrer, fora da sessão, na hora do enterro de um filho ou filha-de-santo, quando, crêem, a entidade baixa num novo cavalo. Esses casos extraordinários, isto é, de transe fora das sessões, são considerados crises místicas ou transes extracerimoniais, mais raros. Em geral, as entidades vão sendo transferidas aos seguidores das seitas de maneira menos violenta e espetacular — através do jogo de búzios ou outra adivinhação.

O transe mediúnico deve ser avaliado dentro de um contexto social, isto é, sofrendo o controle social da seita, do ritual em si. Para os candomblezistas, o corte dos cabelos, o banho e a pintura de sinais cabalísticos (cerimônia de "fazer a cabeça no santo") — são os elementos ou condições para a possessão do orixá — momento mais elevado da cerimônia, clímax celebrado pelos cantos e danças. "Todo transe místico se transforma então em festa. Reciprocamente, toda festa termina em transe místico."²⁵ Todos aguardam o momento da possessão, depois da qual já não são os médiums ou filhos ou filhas-de-santo que dançam e sim as entidades incorporadas. Os demais os reverenciam, pedem sua bênção e seus conselhos. As entidades incorporadas abraçam os amigos, os visitantes escolhidos, abençoam as crianças, fazem massagens nos braços dos presentes e outros gestos a fim de transmitir sua força aos demais.

Os santos deixam seus *cavalos* quando são entoados os pontos de encerramento, ou mediante alguma ação específica, como: borifar água gelada, passar pano branco no corpo, fazer um despacho.

Num primeiro aspecto da avaliação do transe, observamos que ele não está isolado do controle social. Faz parte das cerimônias mágico-religiosas.

O transe mediúnico também tem a ver com os aspectos psicológicos da personalidade e não raro associado aos desvios ou às personalidades patológicas. Os Drs. Estácio de Lima e Lima de Oliveira fizeram uma pesquisa nos terreiros mais famosos de Salvador, e concluíram que as filhas-de-santo apresentavam os seguintes desvios de personalidade:²⁶

23% de personalidades psicopatas (inseguras, fanáticas, ostentativas ou histéricas, abúlicas etc)

15% atingidas de "defeito esquizofrênico"

18 a 20% de simulacro e dois casos de parafrenia; três casos de agitação maníaca.

Restante — personalidades normais.

Estudiosos mais recentes não destacam o fator patológico da personalidade dos médiums, mas ele existe. Na realidade, não existe uma personalidade completamente equilibrada, pessoal ou socialmente. As próprias condições sociais difíceis corroboram para a dificuldade do ajustamento em todos os sentidos. Fatores psicológicos associados a um clima sociológico adequado, como aquele desenvolvido nas sessões, estimulam o transe mediúnico. Esse mesmo transe é controlado pelo ritual ou então pelos costumes, como por exemplo por ocasião da quaresma, quando os "deuses são mandados embora" e ninguém pode incorporá-los.

As crises patológicas observadas sempre vêm associadas aos reflexos já condicionados pelo ambiente: cantos, toques de atabaque, palmas etc. Em alguns casos observam-se verdadeiros rituais histéricos.

Ocorre, na possessão mediúnica, o que alguns denominam de mudança de personalidade e outros de personalidade secundária sobrepujando a primária.²⁷

No momento da possessão, a fisionomia muda, bem como as atitudes, dependendo da entidade incorporada. A possessão ocorre no “cruzamento de uma necessidade dupla: de uma necessidade externa, sociológica, que ordena que o personagem desempenhado seja a revivescência exata do personagem mítico, apresentando precisamente o caráter, as atitudes, o temperamento do deus da tradição — e, por outro lado, de uma necessidade interna, psicológica, de um impulso que jorra das profundezas inconscientes, do bovarismo que impõe que o personagem desempenhado seja o inverso teatral do personagem da vida real”.²⁸ Diz respeito ao simbolismo que encerra a possessão, abordado no capítulo anterior.

Os médiuns, em seu transe, atingem um estado de sonambulismo profundo, ou seja, hipnótico. Neste estado de hipnose, o médium faz seus diagnósticos e dá as receitas a seus consulentes. O médium adquiriu conhecimentos e experiências no terreiro, relacionados às doenças que mais se apresentam bem como seus remédios. No momento da consulta, tudo o que está no consciente ou inconsciente (e que chegou lá através dos sentidos) é utilizado. “Trata-se de um processo natural, conhecido pela ciência desde longa data. Não há nisso nada de sobrenatural, de comunicações com espíritos, orixás, exus ou quaisquer entidades do *astral superior*”.²⁹

São vários os estudiosos do fenômeno que concordam com esse ponto de vista. Os próprios umbandistas aceitam a explicação do estado hipnótico (inconsciente, semiconsciente ou mesmo consciente) — afirmando ser a entidade responsável pela hipnose.³⁰ O transe designa um estado no qual a pessoa se encontra em tensa expectativa, temerosa diante de um perigo, de uma situação insegura, de alguma forma decisiva, da morte. Essa espécie de transe é diferente da utilizada pelos médicos.

O indivíduo em transe perde sua consciência. Age conforme a entidade que incorporou. O seu consciente aprendeu a maneira de incorporar das diversas entidades (nas sessões de desenvolvimento ou nas cerimônias de fazer a cabeça do santo) e enviou esses conhecimentos para o subconsciente e inconsciente (como acontece com tudo o que aprendemos através dos nossos sentidos). Essa ação caracterizada, em estado de hipnose ou transe, é chamada de histeria: o “indivíduo está sendo vítima de um processo psíquico que interfere na coerência do seu ego, gerando em consequência essas variações de personalidade”.³¹

A ruptura da personalidade é característica da possessão e não acontece numa hipnose psiquiátrica. Durante a possessão, o médium assume a “personalidade da entidade” e não vive a sua própria. Apenas viverá o seu *eu* quando despertar.

O transe religioso deve ser compreendido como envolvendo aspectos psicológicos e aspectos antropológicos: “um termo conciliatório poderia ser auto-sugestão devida a uma crença e a uma cultura”.³²

Como já vimos, o médium trabalha com seu cambono (auxiliar). Depois de estar em transe, começam as consultas. O auxiliar diz o nome, a idade e diz para que se concentre nele. Através do passe, o mé-

dium hipnotizado, por sua sensibilidade aguda e através de perguntas feitas ao paciente, diagnostica sua doença ou problema e ambos (cam-bono e médium) formulam a receita — pois já conhecem receitas ade-quadas a determinadas doenças e problemas. Esse processo é freqüen-temente coroado de êxito. São justamente os êxitos terapêuticos, mui-tas vezes exagerados pelo público crédulo e ansioso por novidades, que atraem as pessoas para os terreiros, a tal ponto que as autoridades se mostram incapazes de refrear os abusos desse charlatanismo ilegal. As massas são exploradas dentro de sua ignorância e credibilidade.

Soma-se a esse quadro que a maioria das doenças é de origem emocional, relacionadas ao desequilíbrio social e pessoal e suscetíveis ao tratamento hipnoterápico.³³

O grande problema dessas soluções, apresentadas pelos médiuns, aos problemas de milhares de pessoas, é que atingem apenas os sintomas do problema e não as raízes do mesmo. Desaparecem dores, a pessoa fica bem disposta, mas as causas não são tratadas e os sintomas poderão surgir de outra forma. Problemas de coluna, por exemplo, apresentam diversos sintomas. No terreiro podem desaparecer alguns, e mais tarde aparecerão outros. No caso de problemas de insatisfação no casamento: depois do passe e do cumprimento da oferenda (ou do banho ou do chá) — pela sugestão da pessoa — ela se sente mais satis-feita, disposta a aceitar os problemas do lar, mas esses não desapare-cem, daí, mais tarde, surgirá um novo tipo de sintoma, cuja causa é a mesma. Através do conselho de um psicólogo ou de um pastor, a pes-soa enfrentaria o problema em si, ou procurando um médico com-pe-tente ou partindo para uma medida positiva: diálogo com os fami-liares, organização do trabalho doméstico, leituras construtivas etc.

Por isso, vez por outra, as práticas umbandistas são comparadas a uma psicoterapia do pobre.

O transe é, pois, um processo natural, possível mediante a série de técnicas empregadas e a experiência dos médiuns — o que, a nosso ver, nada tem a ver com incorporação de entidades. Se tais entidades existem (orixás) e se elas querem se comunicar com os homens — não o será por esforço dos homens e não será preciso o estado hipniátrico!

Existem, portanto, duas maneiras de se avaliar a possessão: uma, reduzindo-a a um fator patológico ou neurótico e outra, associando-a ao fator social. Representam as principais tendências contemporâneas para explicar o transe.

Existe um ponto comum nas duas maneiras de pensar: reduzir a possessão a alguma coisa que é exterior ao indivíduo, no plano bioló-gico e no sociológico. A possessão possui seus aspectos biopsicoló-gicos e seus rituais estão ligados, de qualquer forma, à sociedade. "A possessão está intrinsecamente ligada com a *noção de pessoa* adotada pelo grupo que a pratica".³⁴

Mediante as Sagradas Escrituras, são notórias as proibições quanto à consulta dos mortos, quanto à busca da adivinhação, da adoração aos ídolos (Lv 19.31; Dt 18.9-14; 2Rs 21.6; 23.24; Is 8.19,20).

A pessoa deve resolver primeiramente seus conflitos interiores, mediante seu encontro pessoal com Jesus Cristo, caminho, verdade e

vida (Jo 14.6; 8.36). A partir daí, a esperança para a solução de seus problemas de ajustamento pessoal e social estará no cultivo de sua vida devocional, na participação da comunidade cristã e no desenvolvimento do amor e consequente prática do mesmo em relação ao próximo, em todos os sentidos. Não são os conselhos das almas do outro mundo, as oferendas, os passes dados pelos médiuns, os chás, a defumação — que afastarão as causas de seus problemas. O único ser que pode atuar em nossa vida é o Espírito Santo, Deus presente em nosso interior, na medida em que permitimos sua atuação (Jo 16.8-14; Rm 8.11,16,23,30).

Nas igrejas batistas, particularmente, o cristão encontra espaço e amizade, nos grupos de treinamento e na Escola Bíblica Dominical, além de orientação variada para enfrentar diversas situações e problemas da vida.

CRIMES E IMORALIDADES

A quimbanda ou magia negra tem perturbado o sistema nervoso, intensifica as paixões e a pessoa fica mais sujeita aos instintos sanguinários.

Os jornais, vez ou outra, trazem manchetes relacionadas a crimes e imoralidades cometidos no meio das seitas em questão, por influência maléfica. Os umbandistas estabelecem diferenças entre quimbanda (para o mal) e umbanda (somente para o bem) — justamente para atrair as pessoas que porventura se acham vitimadas pelo mal. Daí os rituais de desenfeitiçamento, desfazer mau olhado, banhos de descarga etc.

Existem, entretanto, os crimes comumente relacionados à macumba (termo mais usado para o mal, apesar de ser utilizado em São Paulo referindo-se à umbanda em geral), isto é, envolvendo macumbeiros, e existem os crimes que têm a ver com a criminalidade mágica, isto é, a macumba produzindo a loucura mística que leva a pessoa a matar outra. Os rituais maléficos atuam de tal forma sobre os espíritos desequilibrados, que as pessoas são levadas a praticarem crimes hediondos, sob a ordem dos espíritos ou dos exus. Aqueles que já estudaram tais delírios ou loucuras observaram que a ordem dos espíritos nada mais é do que um impulso do inconsciente. Os complexos pessoais são exteriorizados sob uma forma mística. Desejos recalados são concretizados através dos estímulos dos rituais mágicos.

No caso da personalidade ser influenciável, os rituais macumbeiros ou quimbandeiros corroboram para demolir a razão, desprender instintos primários e preparar a atividade criminosa, despertando instintos sanguinários e lúbricos.³⁵

Kloppenburg classificou alguns tipos de crimes, de acordo com manchetes em jornais da década de 50, e que não são diferentes das de nossos dias:³⁶ crime por *ordem do santo*, crime por exigência de cerimônia, crime durante o processo da *cura*, crime por vingança de inimi-

gos fantasiados, durante o desenvolvimento da mediunidade, para efeitos de feitiço, por sugestão mediante despachos, por falsa revelação do além, para pagar dívidas a Exu, por impulso do Exu, crime por causa de crises durante o *passe*, crimes dos que enlouqueceram nos terreiros, do curandeirismo umbandista, crimes provocados pelo barulho dos terreiros, crime por violação de cemitérios.

Já existe o ritual funerário próprio para pais, mães, filhos e filhas-de-santo do que presumimos que os jovens, durante os rituais de iniciação, podem vir a falecer.

O ritual de *fazer o santo* é uma experiência traumática, que transforma a personalidade da pessoa: ela nunca mais será a mesma. No candomblé, a iaô (conforme capítulo quatro) tem a cabeça raspada, toma banho de ervas com sangue, bebe sangue, fica 24 horas no quarto ou camarinha com aquele sangue no corpo e sem poder sair para as necessidades físicas. A continuidade dos rituais sempre envolve o sangue, infusão de folhas etc. São, ao todo, dez anos de sofrimento, serviços prestados (três como iaô e sete como ebami) — para, enfim, poder ter seu próprio terreiro.

Durante esse período de iniciação no candomblé, em que a iaô fica reclusa na camarinha, é feita uma lavagem cerebral a tal ponto que, após certo período realiza-se uma cerimônia em que a iaô reprende coisas corriqueiras, como subir e descer escadas (!). Além disso, durante a reclusão, podem até mesmo engravidar de um babalaô ou sofrer abusos sexuais.

Tudo isso, sem mencionar as grandes somas de dinheiro exigidas para diversos serviços, as oferendas e despachos caríssimos, ainda que digam alguns que não cobram consultas ou outros serviços. Somente quem já freqüentou os terreiros pode delatar diversos abusos cometidos.

Apesar dos médiuns afirmarem que os passes são feitos de homem para homem, e de mulher para mulher, muitos são os casos contrários, em que o médium toca todas as partes sensíveis do corpo, deliciando-se com o contato.

Pais e mães-de-santo coabitando com filhas ou filhos-de-santo, adultério, desvirginamento de menores, enfim, verdadeiras tragédias, ou seja, uma derrocada moral inevitável é encontrada em terreiros da macumba, do candomblé, da quimbanda e da umbanda.

Em termos de papéis性uais, são abundantes os casos de homossexualismo entre os pais-de-santo. René Ribeiro diagnosticou, através de técnicas de projeção, que 57% mostravam vários graus de desequilíbrio emocional e comportamentos desviantes, desde homossexualismo aberto ou encoberto até problemas de inadequação sexual.¹⁷ Relacionados aos problemas psicológicos encontrados nos líderes ou nos médiuns, há o fato de homens incorporarem entidades femininas — liberam assim frustrações reais, assumindo papéis femininos. Homossexuais, nos terreiros, podem vir a ter *status* e prestígio.

O homossexualismo é aceito com naturalidade nos terreiros. São considerados excelentes médiuns e dizem que o elemento feminino prefere consultar os homossexuais.

No Norte e no Nordeste, “o simbolismo feminino de incorporação de poder superou grandemente a força que tem em outras áreas”.³⁸ Os terreiros não ligados à nação nagô (africana), no Norte-Nordeste, ostentam maior número de sacerdotes homossexuais. Nos cultos menos identificados com modelos africanos, como umbanda carioca e paulista, mulheres, efeminados e travestidos masculinos são menos encontrados como sacerdotes.³⁹ Dentro de um simbolismo afro-brasileiro, o homem é o desviante, porque a mulher e o homossexual são depositários normais de poder divino.

Não importa o simbolismo, não importa a aceitação dos homossexuais no meio das seitas afro-brasileiras, a verdade é uma só: eles não herdarão o reino dos céus, tampouco os homicidas, os feiticeiros, idólatras e mentirosos (Ap 21.8). Em Romanos 1.18-32, o apóstolo Paulo retrata a idolatria e a depravação do seu tempo — não muito diferente dos nossos dias. “Todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus” (Rm 3.23). “Mas Deus dá prova do seu amor para conosco, em que, quando éramos ainda pecadores, Cristo morreu por nós” (Rm 5.8) e o “evangelho de Cristo é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê” (Rm 1.16).

Mesmo diante de todos os erros e enganos cometidos no seio das seitas afro-brasileiras e mesmo não contribuindo para o progresso do Brasil (pois inibem a luta do povo por uma sociedade melhor), os adeptos das mesmas devem ser alvo de nossa compaixão, da mesma forma que o são da compaixão de Deus (Mt 9.36-38). Em nosso contato com eles, precisamos sim dialogar, mas não para discutir doutrinas, pensamentos abstratos e sim dialogar sobre a satisfação e a segurança de sua própria vida espiritual, sobre a resolução de seus problemas pessoais e sobre a sua contribuição para o melhoramento da sociedade.

CONTATOS DO CRISTÃO

Um termo bem atual, relacionado à missão do cristão de levar a mensagem de Cristo ao próximo, no sentido de ir e anunciar a outros povos, é inculturação. É o esforço que o cristão faz para se comunicar com o próximo dentro de sua cultura, utilizando formas e expressões próprias dessa cultura. Podemos compreender o termo a partir das palavras do apóstolo Paulo: “Fiz-me como judeu para os judeus, para ganhar os judeus; para os que estão debaixo da lei, como se estivesse eu debaixo da lei (...) para ganhar os que estão debaixo da lei; (...) Fiz-me tudo para todos, para por todos os meios chegar a salvar alguns. Ora, tudo faço por causa do evangelho, para dele tornar-me co-participante.” (1Co 9.20-23). Inculturação neste sentido é a empatia, é sentir o que os outros sentem, é falar uma linguagem que os outros entendam, é compreender seu modo de pensar para dirigir seu pensamento no caminho certo.

Um exemplo nosso de inculturação é o trabalho que nossos missionários batistas brasileiros fazem junto aos indígenas: traduzem o

evangelho em sua língua, amoldam-se ao seu modo de vida e aos seus costumes, conhecem seus problemas, vivem conforme eles vivem. Acima de tudo, pelo exemplo e pela palavra, fazem conhecida a mensagem do evangelho.

Apenas aceitamos inculturação nesse sentido. Não aceitamos que se permita, no meio evangélico, a continuidade de certas práticas mágico-religiosas brasileiras, a fim de ganhar seus adeptos para Cristo. Não aceitamos que crentes pratiquem a umbanda ou candomblé para ganhar os umbandistas e candomblezistas para Cristo. Isso não demonstraria a superioridade do evangelho, que encerra toda a verdade e pureza da revelação de Deus (Cl 2,2,3). Os ex-umbandistas, que se convertem a Cristo, reconhecem que suas práticas antigas são incoerentes com a fé e a prática cristãs.

No processo de inculturação, como o aceitamos, a fé vai sustentar o diálogo. Fé e cultura estimulam-se mutuamente, pois a “fé purifica e enriquece a cultura mas a cultura purifica e enriquece a fé, pois o diálogo contínuo com as diversas culturas liberta a fé, permitindo-lhe mais plena expressão de si mesma e a superação dos limites, dentro dos quais uma cultura determinada poderia encerrá-la. A fé difunde sua luz sobre a vida cotidiana do homem, sobre nosso mundo real”.⁴⁰ Quando a nossa fé entra em contato com uma cultura diferente da nossa, como é o caso da cultura africana (ainda que não pura pois misturada à brasileira), ela recebe um novo significado pois verificamos que o evangelho de Jesus Cristo é a perfeita revelação de Deus ao mundo. Analisamos, por outro lado, algumas de nossas práticas e concluímos que precisamos aperfeiçoá-las para melhor atender às necessidades do povo que sofre. Nossa fé, por outro lado, pode atingir um coração ludibriado pela mágica de sua religiosidade e este pode vir a abraçar a mesma fé.

Esse diálogo baseado na fé do cristão e dos adeptos das seitas, não será no sentido ecumenista, mas será um diálogo pessoal, sem compromisso de denominação ou igreja. Antes desse diálogo, o cristão deve estar bem alicerçado em sua própria fé e bem fundamentado nas doutrinas e práticas do grupo a ser atingido.

São importantes, a esta altura, algumas observações generalizadas.⁴¹

As seitas mágico-religiosas são uma realidade que não podemos ignorar. Algo deve ser feito pelos cristãos.

As pessoas têm buscado nelas soluções para problemas de ordem afetiva, no plano da saúde, profissionais etc, problemas esses agravados dentro de nossa sociedade. Isso é compreensível, embora não seja o caminho certo.

Torna-se necessário, para resolver os problemas psicológicos e culturais causados pelas seitas, um longo período de educação e esclarecimento (diálogo e convivência respeitosa) que leve as pessoas a uma mentalidade religiosa mais consciente e coerente com a verdade do evangelho.

É preciso que as igrejas batistas e demais igrejas evangélicas contribuam, de alguma forma, para melhorar as condições sócio-econômi-

cas do povo, porque são as estruturas do subdesenvolvimento que levam as pessoas também aos rituais mágicos.

É preciso refletir e melhorar cada vez mais os nossos cultos, permitindo a participação maior do povo. É preciso melhorar a amizade entre os cristãos e dos cristãos com os outros.

As igrejas localizadas em periferias ou em locais onde haja terreiros, devem alertar seus membros e despertar pessoas da comunidade para que vençam sua ignorância quanto à fé (mostrar inconvenientes psíquicos, morais e espirituais) e para que vivam plenamente a fé cristã. Essa abordagem poderá ser feita, por exemplo, mediante cultos nos lares de crentes e de não crentes (interessados no evangelho) com convites extensivos aos demais, ou mediante cultos específicos.

Além dessas observações acima, afirmamos que, no contato com os adeptos dessas seitas, deve haver uma convivência respeitosa e não uma imposição ou um proselitismo. Quem convence é o Espírito Santo, a Ele deve ser dada a oportunidade de agir no coração dos umbandistas e candomblezistas, através de nossa instrumentalidade. Convivência respeitosa não quer dizer participar dos rituais mágicos, mas, conhecendo-os, respeitar aqueles que os praticam, como alvo de nossa compaixão.

Do diálogo e da convivência, podemos também aprender algo sobre dois valores importantes: o valor da solidariedade, pois esta é uma das riquezas do humanismo negro e sobre o valor da palavra falada, da comunicação oral, pois a palavra é poderosa e dinâmica para o negro. “O folclore prevalece sobre a meditação, a palavra sobre o silêncio, a ação e o movimento sobre a reflexão sossegada e serena.”⁴² O conceito de família ganha em extensão (toda a comunidade é sua família) e perde em profundidade (não valoriza a estabilidade de sua própria família). Cristo, em seu culto, é relegado ao segundo plano.

Em contato com a fé e a cultura afro-brasileira, o evangelho, com sua força e dinamismo, procura transformar “os critérios de juízo, os valores determinantes, os pontos de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que estão em contraste com a Palavra de Deus”.⁴³

O processo de evangelização será lento. A pureza da mensagem do evangelho não pode ser sacrificada pois “aceitar acriticamente as culturas equivaleria a renunciar ao escândalo da cruz”.⁴⁴

O confronto dos valores filosóficos afro-brasileiros deve ser feito sempre com a Palavra de Deus, que é a maior riqueza que o cristão pode oferecer aos adeptos das seitas: é o manancial da água da vida.

Não obstante seus erros doutrinários e estruturais, as seitas mágico-religiosas possuem seus valores filosóficos: o sagrado ocupa o lugar central, o desejo de agradar as entidades, o sentido de pertencer a uma comunidade, o afeto dos adeptos entre si, a espontaneidade e alegria na participação do ritual e a busca pela solução de seus problemas.

São precisamente esses valores que devem ser aproveitados, no diálogo e na convivência, para reconduzi-los ao caminho certo: Jesus Cristo (Jo 14.6) — a fim de que Deus ocupe o lugar central de suas vidas

(Rm 8.14-17); para que a pessoa viva agradando a Jesus Cristo (1Co 8.5,6); para que pertençam à verdadeira comunidade dos salvos, a igreja de Jesus Cristo (At 2.42-47); para que participem da amizade e do amor cristãos (Rm 12.9-21); para que aflore sua verdadeira alegria espiritual (Ef 5.19-21); para que compreendam o significado dos símbolos — cruz, batismo e ceia (1Co 1.23,24; Rm 6.3-11; 1Co 11.23-29); para que encontrem resposta e auxílio para seus problemas existenciais (Ef 6.10-18; Fp 4.4-9,13). Jesus Cristo, acima de qualquer orixá, cheio de compaixão, lhes diz: “Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei (...)” (Mt 11.28-30).

A evangelização não pode estar desvinculada da vida, da realidade do povo. A mensagem não pode ser abstrata, fria, mas deve partir da realidade e a ela voltar, provocando uma reflexão comunitária e uma resposta vital.

Somente uma resposta positiva à Palavra de Deus permitirá ao adepto das seitas afro-brasileiras sair da marginalização social, vencer a prova do secularismo e do consumismo da civilização urbano-industrial.

Depois que a pessoa se converte a Jesus Cristo, será perturbada pelos outros umbandistas ou candomblezistas e pelas tentações espirituais. D. Georgina, ex-mãe-de-santo, conta que não conseguiu tirar seu colar (guia) e durante um ano ainda freqüentava terreiro/igreja, mesmo que no terreiro tivesse a convicção da verdade de Jesus e mandasse os maus espíritos, que ali se manifestavam, embora, em nome de Jesus. Finalmente, Deus venceu e, apegada a Jesus Cristo, nunca mais voltou lá. Tornou-se uma proclamadora da verdade do evangelho e muitos foram libertados por Jesus Cristo, por sua instrumentalidade. Pregou na Igreja Batista de São Salvador, Bahia, em agosto de 1967.⁴

A santificação do ex-umbandista é gradual e marcante. Necessita, de maneira extraordinária, do auxílio dos pastores e dos irmãos na fé, em visitas, aconselhamento, oração.

Merecem um ministério todo especial, um discipulado intenso, uma assistência cuidadosa, realizados por uma equipe especialmente preparada para tanto.

O ex-umbandista há de renunciar a tudo quanto esteja relacionado à umbanda e demais seitas, depois de compreender profundamente as verdades maravilhosas do evangelho, e há de encontrar a verdadeira libertação em Jesus Cristo! Amém!

NOTAS

- 1) BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Vol. II. Pioneira, São Paulo, 1971, p. 414 ss.
- 2) CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Vozes, 1973, p. 180.
- 3) CARNEIRO, Edison. *A teologia dos cultos afro-brasileiros*, em Macumba, Ed. Paulinas, 1976, p. 43.

- 4) MIRA, João Manoel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. Loyola, São Paulo, 1983, p. 37.
- 5) JACA DE ARAGÓN, Frei Francisco José de. Artigo: “Resolução sobre a liberdade dos negros e seus ancestrais no estado de pagões e, depois, já cristãos” (1691), publicado pelo CELAM, 1982, p. 22.
- 6) MARTINS TERRA, J. E. *O negro e a igreja*. São Paulo, Loyola, 1984, p. 97.
- 7) *Idem*, p. 101.
- 8) MARTINS TERRA, J. E. *A evangelização do escravo negro no Brasil*, em: “Bíblia e escravidão”, Revista de Cultura Bíblica, São Paulo, Loyola, 1989, p. 113.
- 9) CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda*. São Paulo, Paulinas, 1985, p. 98.
- 10) *Idem*, p. 101 — com mais detalhes: KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil*, Vozes, 1961, p. 128.
- 11) LIMA MIRA, João Manoel. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. *Op. cit.*, p. 123 e outros.
- 12) SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*. São Paulo, Nacional, 1976, p. 38 e BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971, p. 79.
- 13) Esta parte está baseada nos estudos feitos por Franziska C. Rehbein, registrados em *Candomblé e salvação*, São Paulo, Loyola, 1985, p. 282.
- 14) *Idem*, p. 283.
- 15) No caso de BANDEIRIA, Cavalcanti. *O que é umbanda*, p. 221; COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda*, vol. II, p. 321; CARNEIRO, Edison, *Candomblés da Bahia*, p. 24 e outros.
- 16) Ensaio de uma nova posição pastoral perante a umbanda, 1968.
- 17) FONTENELLE, Aluisio: *Exu* — citado por Kloppenburg. *A umbanda no Brasil*. *Op. cit.*, p. 135.
- 18) KLOPPENBURG. *Op. cit.*, p. 159.
- 19) *Novo Dicionário de Aurélio*
- 20) MARTINS TERRA, J. E. Artigo: “Magia: novo equacionamento de um velho problema, na revista *Cultura Bíblica*, intitulada Bíblia, sincretismo e magia.” São Paulo, 1985, p. 42.
- 21) GROTELAARS, Martien Maria. *Milagre e a religiosidade popular*. Vozes, 1981, p. 94.
- 22) LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros*. São Paulo, Disel, 1984, p. 41.
- 23) LEWIS, C. S. *Milagres*. Ed. Mundo Cristão, 1984, p. 58.
- 24) GROTELAARS, Martien Maria. *Milagre e religiosidade popular*, p. 113.
- 25) BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. Perspectiva, 1983, p. 299.

- 26) Citado por BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 305.
- 27) Não entraremos nesses detalhes psiquiátricos. Para tal, examinar FIGFE, Horst H. *Umbanda*. Jaguary, p. 174 ss.
- 28) BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, p. 317.
- 29) FRIDERICHHS, Edvino Augusto. *Onde os espíritos baixam*. São Paulo, Loyola, 1977, p. 73.
- 30) FIGGE, Horst H. *Umbanda*, Jaguary, p. 171.
- 31) BIRMAN, Patricia. *O que é umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 20.
- 32) SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo, Herder, 1970, p. 51.
- 33) WEISSMANN, Karl. *Hipnotismo, psicologia, técnica e aplicação*. Rio de Janeiro, 1958, p. 7.
- 34) GOLDMAN, Márcio. Artigo: "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé." Em *Candomblé — desvendando identidades*, São Paulo, EMW Editores, 1987, p. 95.
- 35) BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, p. 238.
- 36) *A umbanda no Brasil*, p. 187 ss.
- 37) Citado em *Escravidão & Invenção da liberdade*. Brasiliense, 1988, p. 217.
- 38) MATORY, J. Lorand. Artigo: "Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras, em *Escravidão & Invenção da liberdade*, p. 230.
- 39) *Idem*, p. 228.
- 40) MARTINS TERRA, J. E. *Bíblia e a escravidão*. São Paulo, Loyola, 1989, p. 107.
- 41) Adaptados de *Macumba — cultos afro-brasileiros*. São Paulo, Paulinas, 1976, p. 82.
- 42) BARTOLUCCI, D. Enrique. *Os grupos afro-americanos*. CELAM, Paulinas, 1982, p. 277.
- 43) Documento de Puebla, mencionado em *Os grupos afro-americanos*. *Op. cit.*, p. 279.
- 44) BARTOLUCCI, D. Enrique. *Op. cit.*, p. 281.
- 45) MCALISTER, Robert. *Mãe-de-santo*. 2^a ed. Ed. Betânia, 1971. Recomendamos sua leitura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1) ARADI, Zsolt. *Fenômenos ocultos*. Trad. Aydano Arruda. São Paulo, IBRASA, 1976.
- 2) AZEVEDO, Thales. *A religião civil brasileira*. Rio de Janeiro, Vozes, 1981.
- 3) BANDEIRA, Cavalcanti. *O que é umbanda*. 2^a ed. Rio de Janeiro, Ed. Eco, 1973.
- 4) BASTIDE, Roger. *Brasil, terra de contrastes*. 7^a ed. Trad. Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo — Rio de Janeiro, DIFEL, 1976.
- 5) ————. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1983.
- 6) ————. *As religiões africanas no Brasil*, vol. I e II. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krahenbuhl, São Paulo, Pioneira, 1971.
- 7) ————. *Sociologia*. Trad. Ruy Rocha Cunha e Nilze M. C. Vaz, São Paulo, Ática, 1983.
- 8) BASTOS, Abgumar. *Oscultos mágico-religiosos no Brasil*. São Paulo, Hucitec 1979.
- 9) BENTO, Dilson. *Malungo — decodificação da umbanda*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- 10) BEOZZO, José Oscar. *Situação do negro na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro, Vozes, 1984.
- 11) BIRMAN, Patricia. *O que é umbanda*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- 12) BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- 13) ————. *Identidade & Etnia*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- 14) ————e outros. *Inculturação e libertação*. CNBB/CIMI, São Paulo, Paulinas, 1986.
- 15) ————. *Memória do sagrado*, São Paulo, Paulinas, 1985.
- 16) BROWN, Diana e outros. *Umbanda & Política*. Cadernos do ISER n° 18, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985.
- 17) CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária/SEEC, 1977.
- 18) CALLE, Ramiro A. *La magia negra y el oculismo*. Barcelona, CEDEL, 1968.
- 19) CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Rio de Janeiro, Vozes, 1973.
- 20) CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A Afro-América: a escravidão no novo mundo*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- 21) CARDOSO, Ciro Flamarion, org. *Escravidão e abolição no Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

- 22) CARMO, João Clodomiro do. *O que é candomblé*, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- 23) CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 6.^a ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- 24) CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*. 2.^a ed., Rio de Janeiro, Agir, 1978.
- 25) CELAM. *Os grupos afro-americanos*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- 26) CHIAVENATO, Julio José. *O negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1980.
- 27) CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda — O desafio brasileiro*, São Paulo, Paulinas, 1985.
- 28) COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*. Rio de Janeiro, Renes, 1974.
- 29) COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda*, Vol. I e II, São Paulo, Loyola, 1983.
- 30) CUPERTINO, Fausto. *As muitas religiões do brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976.
- 31) DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército Editora, 1980.
- 32) DROOGERS, André. *E a umbanda*. Rio Grande do Sul, São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1985.
- 33) ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- 34) ———. *Mito e realidade*, São Paulo, Perspectiva, 1972.
- 35) ———. *Mitos, sonhos e mistérios*. Trad. Samuel Soares, Portugal, Edições 70.
- 36) FLORIANO, Maria da Graça e NOVAES, Regina Reyes. *O negro evangélico*. Rio de Janeiro, ISER, 1985.
- 37) FONSECA, José. *A umbanda brasileira*. Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda, Rio de Janeiro, 1978.
- 38) FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*, São Paulo, Círculo do Livro.
- 39) ———. *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. São Paulo, Brasiliiana, 1979.
- 40) FIGGE, Horst H. *Umbanda*. Trad. Karl Alber Verlag, Rio de Janeiro, Jaguary, 1983.
- 41) FRIDERICHHS, Edvino Augusto. *Onde os espíritos baixam*. São Paulo, Loyola, 1977.
- 42) GABRIEL, Chester E. *Comunicações dos espíritos*, São Paulo, Loyola, 1985.
- 43) GOMES, Cirilo Folch. *Macumba — cultos afro-brasileiros*. São Paulo, Paulinas, 1976.
- 44) GOMES, Vera Braga de Souza. *Umbanda sem estigmas*, Rio de Janeiro, 1984.

- 45) GOULART, Mauricio. *A escravidão africana no Brasil*. São Paulo, Alfa-
-ômega, 1975.
- 46) GROETELAARS, Martien Maria. *Milagre e religiosidade popular*. Rio de Janeiro, Vozes, 1981.
- 47) GROMIKO A. A. *As religiões tradicionais e sincréticas da África*. Trad. G. Mélnikov, URSS, Progresso, 1987.
- 48) HOBBS, Herschel H. *Os fundamentos da nossa fé*. Trad. Waldemar W. Wey, 3.^a ed., Rio de Janeiro, JUERP, 1986.
- 49) HURBON, LaÔnnec. *O deus da resistência negra*. São Paulo, Paulinas, 1988.
- 50) ITIOKA, Neuza. *Os deuses da umbanda*. São Paulo, ABU, 1988.
- 51) KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes, 1961.
- 52) LA PORTA, Ernesto M. *Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros*. São Paulo, Rio de Janeiro, Atheneu, 1979.
- 53) LEITE FILHO, Tácito da Gama. *Ciência, magia ou superstição?* — EUA, Vida, 1987.
- 54) LEWIS, C. S. *Milagres*. Trad. Neyd Siqueira, São Paulo, Editora Mundo Cristão, 1984.
- 55) LEWIS, Ioan M. *Extase religioso*. Trad. José Rubens Siqueira de Madureira, São Paulo, Perspectiva, 1977.
- 56) LIMA, Delcyr de Souza. *Analizando crenças espíritas e umbandistas*. Rio de Janeiro, JUERP, 1970.
- 57) LIMA, João Manoel. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo, Loyola, 1983.
- 58) LODY, Raul. *Candomblé*. São Paulo, Ática, 1987.
- 59) LOPES, Helena Theodoro e outros. *Negro e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.
- 60) LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.
- 61) LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros*. São Paulo, Difel, 1984.
- 62) LOWIE, Robert H. *Religiones primitivas*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- 63) LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra e ideologia do recalque*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.
- 64) LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- 65) MACEDO, Carmen Cinira. *Imagem do eterno, religiões no Brasil*. São Paulo, Moderna, 1989.
- 66) MCALISTER, Roberto. *Mãe-de-santo*. 2.^a ed. Rio de Janeiro, Emprevan, 1971.
- 67) MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo, Ática, 1986.

- 68) MARASCHIN, Jaci Correia, ed. *Religião & psicologia, estudos de religião I*. São Paulo, 1985.
- 69) MARCHANT, Alexander. *Do escambo à escravidão*. 2.ª ed. Trad. Carlos Lacerda, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1980.
- 70) MARTINS TERRA, J. E. *Bíblia e escravidão*. “Revista de Cultura Bíblica”, nº 49/50, São Paulo, Loyola, 1989.
- 71) ———, coord. *Bíblia, sincretismo e magia*. São Paulo, Loyola, 1985.
- 72) ———. *O negro e a igreja*. São Paulo, Loyola, 1984.
- 73) ———. *Religião e magia*. São Paulo, Loyola, 1985.
- 74) MATTÉ E SILVA, W. W. da. *Mistérios e práticas da lei de umbanda*. 3.ª ed. São Paulo, Freitas Bastos S. A., 1981.
- 75) MILAN, Betty. *Manhas do poder*. São Paulo, Ática, 1979.
- 76) MONTERO, Paula. *Da doença à desordem*. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- 77) MOURA, Carlos Eugênio Marcondes, org. *Candomblé—desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, 1987.
- 78) ———. org. e trad. *Olódrisá*. São Paulo, Ágora, 1981.
- 79) OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O que é benzeção*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- 80) ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Rio de Janeiro, Vozes, 1978.
- 81) PADIM, Cândido e outros. *Missão da igreja no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1973.
- 82) QUEVEDO, Oscar G. *Curandeirismo: um mal ou um bem?* São Paulo, Loyola, 1976.
- 83) ———. *Feiticeiros, bruxos e possessos*. São Paulo, Loyola, 1981.
- 84) REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação*. São Paulo, Loyola, 1985.
- 85) REIS, João José, org. *Escravidão & invenção da liberdade*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- 86) RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6.ª ed. São Paulo, Nacinal, Brasília, Universidade de Brasília, 1982.
- 87) RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1984.
- 88) ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. Rio de Janeiro, Vozes, 1980.
- 89) RUDIN, Josef. *El fanatismo*. Madrid, Editorial Razón y fé, 1968.
- 90) SANTOS, Anízio Ferreira dos. *Eu, negro*. São Paulo, Loyola, 1986.
- 91) SANTOS, Deoscóredes Maximiliano. *História de um terreiro nagô*. São Paulo, Max Limona Ltda., 1988.

- 92) SANTOS, Juana Elbein. *Os nagôs e a morte*. Rio de Janeiro, Vozes, 1976.
- 93) SARGANT, William. *A possessão da mente*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.
- 94) SELIGMANN, Kurt. *História da Magia*, vol. I e II. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa, Edições 70.
- 95) SILVA, Ornato José da. *Culto Omoloko*.
- 96) SOMETTI, José. *Feitiço e contrafeitiço*. Rio de Janeiro, Vozes, 1984.
- 97) SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro, Graal, 1983.
- 98) SPARTA, Francisco. *A dança dos orixás*. São Paulo, Herder, 1970.
- 99) SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1979.
- 100) VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1977.
- 101) VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de orixá*. 2.^a ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- 102) VERGER, Pierre Fatúmbi. *Orixás*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega, São Paulo, Círculo do Livro, 1981.
- 103) WANDERLEY, Luiz Eduardo e outros. *Movimento popular, política e religião*. São Paulo, Loyola, 1985.
- 104) WILGES, Irineu. *Cultura religiosa*. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1982.
- 105) WULFHORST, Ingo. *Discernindo os espíritos*. Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro, Sinodal/Vozes, 1989.

Endereços JUERP

JUNTA DE EDUCAÇÃO RELIGIOSA E
PUBLICAÇÕES
DA CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA
Rua Silva Vale, 781 - Cavalcânti
21370 - Rio de Janeiro, RJ

Correspondência: Caixa Postal 320
20001 - Rio de Janeiro, RJ
Tel.: 269-0772 - FAX: 269-0296

Representante Exclusiva Para o Brasil da:
CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES
El Paso, TEXAS - USA

ASOCIACIÓN EDICIONES LA AURORA
ARGENTINA

BELÉM - PA
Travessa Padre Prudêncio, 61 - Loja 3
66020 - Belém, PA
Tel.: (091) 223-6297

BELO HORIZONTE - MG
Rua dos Tamboios, 481 - Centro
Térreo - 2.^o e 3.^o e 4.^o pavimentos
30120 - Belo Horizonte, MG
Tel.: (031) 201-0023 - 201-0498

BRASÍLIA - DF
SDS - BI G, Lojas 13/17
Conjunto Baracat
70300 - Brasília, DF
Tel.: (061) 224-5449 - 321-0917

CAMPINAS - SP
Rua Ferreira Penteado, 272 - Centro
13010 - Campinas, SP
Tel.: (0192) 32-1846

CAMPO GRANDE - MS
Av. Afonso Pena, 1897 - Sala 2
79010 - Campo Grande, MS
Executive Center
Tel.: (067) 383-1963

CURITIBA - PR
Rua Desembargador Westphalen, 443
Centro
80010 - Curitiba, PR
Tel.: (041) 223-8268

DUQUE DE CAXIAS - RJ
Av. Nilo Peçanha, 411 - Centro
25010 - Duque de Caxias, RJ
Tel.: (021) 771-2358

MACEIÓ - AL
Rua Joaquim Távora, 349 - Centro
57020 - Maceió, AL
Tel.: (082) 223-5110

MANAUS - AM
Rua Rui Barbosa, 139
69007 - Manaus - AM
Tel.: (092) 233-8263

NITERÓI - RJ
Rua XV de Novembro, 49
Loja 102 - Centro
24020 - Niterói, RJ
Tel.: (021) 717-2917

NOVA IGUAÇU - RJ
Rue Otávio Tarquínio, 178 - Centro
26210 - Nova Iguaçu, RJ
Tel.: (021) 767-8308

PORTO ALEGRE - RS
Av. Cristovão Colombo, 1155 - Floresta
90460 - Porto Alegre, RS
Tel.: (0512) 22-3171

RECIFE - PE
Rua do Hospício, 187 - Boa Vista
50060 - Recife, PE
Tel.: (081) 221-5470

RIO DE JANEIRO - RJ
Rua Mariz e Barros, 39 - Loja D 38/39
Praça da Bandeira
20270 - Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 273-0447

Rua do Rosário, 141 - Sobreloja 215/216
Centro
20041 - Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 252-2628

Rua Silva Vale, 781 - Cavalcânti
21370 - Rio de Janeiro, RJ
TEL.: (021) 269-0772 - FAX: 269-0296

SALVADOR - BA
Av. Visconde São Lourenço, 6
Campinho
40120 - Salvador, BA
Tel.: (071) 321-9326

SANTARÉM - PA
Av. Barão do Rio Branco, 404 - Loja F
68100 - Santarém, PA
Tel.: (091) 522-1332

SÃO LUIS - MA
Rua São Pantaleão, 195 - Lojas A e B Centro
65015 - São Luis, MA
Tel.: (098) 222-1135

SÃO PAULO - SP
Av. São João, 816/820 - Centro
01036 - São Paulo, SP
Tel.: (011) 223-3433 - (011) 223-3642

VITÓRIA - ES
Rua Barão de Itapemirim, 208 - Centro
29010 - Vitória, ES
Tel.: (027) 223-2893

Representante no Exterior:

PORTUGAL
CEBAPES - CENTRO BAPTISTA
DE PUBLICAÇÕES, LDA
Lisboa - PORTUGAL

IMPRENSA BÍBLICA BRASILEIRA
Rua Silva Vale, 781 - Cavalcânti
21370 - Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 269-0772

O JORNAL BATISTA
Rua Silva Vale, 781 - Cavalcânti
21370 - Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 269-0772

ACAMPAMENTO BATISTA SÍTIO DO SOSSÉGO
Estrada BR 101, S/N.^o, Km 193 - Rio Dourado
23860 - Casimiro de Abreu, RJ
Tel.: (101) Pedir à Telefonista Rio Dourado 2

ACAMPAMENTO BATISTA FAZENDA PALMA
Distrito Varpa
17600 - Município de Tupã, SP
Tel.: (0144) 42-2812 - Ramal 33

JUERP CAPELAS E MÓVEIS
Estrada Boa Vista, S/N.^o
28970 - Araruama, RJ
Tel.: (0246) 65-1517 - (021) 269-0772

CORREIO JUERP
Rua Silva Vale, 781 - Cavalcânti
Caixa Postal 320
21370 - Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 269-0048

Este livro faz parte da série Seitas do Nossa Tempo, que vem a lume para prover os crentes de informações sobre as seitas que mais trabalham no contexto brasileiro, chamando a atenção para o perigo das doutrinas que disseminam.

Numa época de tantas confusões teológicas e discórdias doutrinárias, sentimos a grande necessidade de irmos ao encontro dos crentes que costumeiramente se vêem assediados e molestados pelos adeptos das seitas, tendo dificuldades em rechaçá-los.

O autor desta série, o Pr. Tácito da Gama Leite Filho, é um estudioso do fenômeno das seitas há mais de 10 anos. Muito daquilo que conseguiu coletar e reunir em seus livros é fruto de pesquisas *in loco*, sem, evidentemente, desprezar as fontes bibliográficas existentes, principalmente os livros autorizados das próprias seitas.

Segundo o autor, todas as seitas usam de métodos proselitistas. Geralmente são os afiliados a uma igreja reconhecidamente evangélica os mais visados. Daí a importância do estudo dos livros desta série por todo o crente que esteja buscando um melhor conhecimento, para argumentar, com segurança, com todo aquele que ouse questionar o caráter de sua fé e a razão de sua esperança.

A série traz, em conteúdo, uma sucinta explanação sobre as seitas proféticas, orientais, neopentecostais, mágico-religiosas e espíritas. Cada estudo é didaticamente estruturado de maneira a facilitar também a utilização do livro em preleções e estudos em grupo nas igrejas.

Nossa expectativa é que esta série venha contribuir grandemente para o fortalecimento doutrinário dos crentes de nossas igrejas e, num sentido mais abrangente, na salvação de vidas mal-informadas, arrastadas pela sedução mística, fanática e enganosa das seitas.