UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

OPÇÃO MÁGICA: CONVERSÃO DE KARDECISTAS À UMBANDA NA CIDADE DE GOIÂNIA

Rafael Neves Flôres Belmont

Goiânia, agosto de 2007.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

OPÇÃO MÁGICA: CONVERSÃO DE KARDECISTAS À UMBANDA NA CIDADE DE GOIÂNIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Gradução em Sociologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia

Universidade Federal de Goiás

Aluno: Rafael Neves Flôres Belmont
Orientadora: Profª Doutora Joana Aparecida Fernandes Silva

Goiânia, agosto de 2007.

RAFAEL NEVES FLÔRES BELMONT

OPÇÃO MÁGICA: CONVERSÃO DE KARDECISTAS À UMBANDA NA CIDADE DE GOIÂNIA

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do grau de Mestre em Sociologia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Goiás.

Goiânia, GO, 31 de agosto de 2007.

_____

Professora Doutora Deis Elucy Siqueira

_____

_____

Professora Doutora Joana Aparecida Fernandes Silva

Dedico esse trabalho a Adelson Neves e a todos os kardecistas e filhos de Umbanda e Candomblé de Goiânia que me possibilitaram enxergar além.

AGRADECIMENTOS

Esse trabalho só pôde ser concretizado graças à ajuda de muitas pessoas, várias delas talvez nem saibam disso. Agradeço à minha família, meu avô Antônio Moreira das Neves e minha avó Neusa Alves Neves que são o maior exemplo moral que eu poderia ter. À minha mãe Neusery, que como tantas outras mulheres sustentaram suas famílias sem o auxílio de um marido. À Ludimilla que me deu todo o suporte e ao Artur que é minha maior alegria. Às mulheres baianas da família Alves que demonstram força e capacidade de superação maiores do que as de qualquer um.

Todo o meu agradecimento e meu amor à Silvana, que se empenhou nos últimos quatro anos na construção de uma relação maravilhosa. Um abraço forte e meigo aos seus pais e familiares, que me adotaram.

Nessa caminhada, queridos amigos também foram fundamentais, dentre eles Dilma Pio, Aline Borghi, Emiliano Rivello, Marcelo Ribeiro, Jonas Fernandes, Túlio Augustus, Agostinho Carrijo, Bruno Carrijo e Lorena Ghannam. Agradeço a todos eles, e aos não citados, pelo companheirismo e pela amizade incondicional.

Aos professores Luis Mello, Jordão Horta, Custódia Selma, Maria Cristina, Francisco Rabelo e Pedro Célio Alves, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Goiás. Também a todos os professores do Departamento de Ciências Sociais, especialmente à professora Ivanilde Moura, professora Maria do Amparo e professor Carlos Leão que se tornaram grandes amigos.

Um agradecimento mais que especial à professora Joana Fernandes Silva, pela fé e compreensão maternas em mim depositadas, além é claro de sua invejável capacidade acadêmica que me norteou por esses caminhos.

Não seria possível ainda a realização desse trabalho sem o apoio da CAPES através da bolsa a mim concedida. Todos almejamos que um dia essas bolsas auxiliem não apenas uma parcela dos pós-graduandos brasileiros, mas sua totalidade.

“Refletiu a luz divina, com todo seu esplendor,
Vem do reino de Oxalá, onde há paz e amor,
Luz que refletiu na terra, luz que refletiu no mar,
Luz que veio de Aruanda, para tudo iluminar,
Umbanda é paz e amor, é um mundo cheio de luz,
É força que nos dá vida, e a grandeza nos conduz,
Avante filhos de fé, com a nossa lei não há,
Levando ao mundo inteiro a bandeira de Oxalá.”

Hino da Umbanda,
autor desconhecido.

“Amar ao próximo como a si mesmo: fazer para os outros o que quereríamos que os outros fizessem por nós, é a mais completa expressão da caridade, porque resume todos os deveres para com o próximo. Não se pode ter guia mais seguro, a esse respeito, que tomando por medida, do que se pode fazer para os outros,o que se deseja para si.”

Evangelho Segundo o Espiritismo

RESUMO

A Umbanda nasce da relação de cultos populares africanos com o kardecismo e com o Candomblé, e é estabelecida no âmbito das grandes cidades. Por um lado, há a tentativa de "embranquecer", ou "civilizar" esses cultos aproximando-os da doutrina kardecista. Por outro lado, essa mesma doutrina buscou nas fontes africanas raízes ritualísticas e de possessão, num movimento de "empretecimento". Dessa forma, fazendo parte desses dois movimentos, surge a umbanda, que hoje no Brasil não pode ser vista como um todo homogêneo, mas como um complexo ritualístico e doutrinário que, apesar das diferenças, mantém entre si uma linha ritual e mediúnica. Em outras palavras, o todo disforme que denominamos "Umbanda", estabelece como forma de identidade um *continuum mediúnico*. Nas estremidades desse *continuum* estão, de um lado, o Candomblé, do outro, o kardecismo. Nesse sentido, falar da conversão de kardecistas para a Umbanda é falar de uma mudança de localização no *continuum* mediúnico. Analisar tal conversão requer, portanto, o entendimento de como essa mudança se dá na prática, como quais elementos doutrinários e ritualísticos a influenciam e de que maneira. Assim sendo, observou-se que o ritual é o ponto de discordância entre as duas religiões em questão, kardecismo e Umbanda. É na diferença entre esses rituais, seu código doutrinário, e principalmente na forma como as pessoas deles participam, que a conversão se assentará e se solidificará.

Palavras-chave: kardecismo, Candomblé, Umbanda, *continuum* mediúnico, conversão, ritual.

ABSTRACT

Umbanda is conceived in the connection between popular cults and *Spiritism* and *Candomble*, and it is established in the scope of the big towns. For one side, there is a trying of “getting white”, or “civilizing” these services putting them together to the *kardecist* doctrine. For the other side, this doctrine itself has searched in the African sources ritualistic and of possession roots, in a moment of “getting black”. In this way, making part of these two movements, it appears Umbanda, which nowadays in Brazil can not be seen as homogeneous, but such as a ritualistic and doctrinaire complex that, despite the differences, has kept in itself a ritual and *mediúnica* line. In other words, the all deformed that we name *Umbanda* has established as a way of identity a mediunic *continuum*. In the extremities of this *continuum* are, by one side, *Candomble*, on the other side, *Spiritism*. In this way, talking about the *kardecists* converting to Umbanda it is to talk about a location changing in the mediunic *continuum.* To analyze this conversion requests, although, the understanding of how this changing is established in the practice, what doctrinaire and ritualistic elements influence it and how it is deal. So, it was noticed that the ritual is the top of the non-according between the two religions in the present work, Kardecismo and Umbanda. It is in the difference between these rituals, its doctrinaire code, and, mainly in the way of how people participate, that the conversion will settle and solidify.

Key words: Spiritism, Candomble, Umbanda, mediunic *continuum,* conversion, ritual.

.

SUMÁRIO

RESUMO.....08
ABSCTRACT.....09
ÍNDICE DE FIGURAS.....11
ÍNDICE DE QUADROS.....12
APRESENTAÇÃO.....13

CAPÍTULO 1
1.1 A religiosidade popular brasileira.....18
1.2 *Continuum* mediúnico: um conceito para se pensar a relação entre Umbanda e Kardecismo.....20
1.3 A experiência etnográfica e a construção do objeto.....25
2. Umbanda é no terreiro, Candomblé é na roça.....28
2.1 O terreiro.....28
2.2 A roça.....51

CAPÍTULO 2
2.1 A Umbanda e as grandes cidades.....62
2.2 O mercado religioso: a ressacralização no mundo moderno.....66
2.3 Pensando o conceito de ritual.....69
2.4 Contribuições de Weber e Durkheim à análise religiosa.....77

CAPÍTULO 3
3.1 A pergunta “ritual” que norteou nossa pesquisa.....86
3.2 A experiência em campo.....90
3.3 A conversão.....97

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....115

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....118

ANEXOS.....122

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 01 – Centro Espírita Mensageiros de Jesus 45

Figura 02 – Atendimento Espírita Caminho da Paz.....46

Figura 03 – Centro Espírita Pai João.....47

Figura 04 – Centro Espírita Mãe Dulce.....47

Figura 05 – Comunidade Espírita Vozes de Aruanda.....48

Figura 06 – Centro Espírita Pai Joaquim.....49

Figura 07 – Centro Espírita Bezerra de Menezes 50

Figura 08 – Centro Espírita Ampara.....50

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 01 – Posição dos terreiros no *continuum* mediúnico.....41

Quadro 02 – Influências e denominações regionais das religiões afro-brasileiras.....61

Quadro 03 – Porcentagem de pessoas que se declararam kardecistas e umbandistas por região segundo o Censo 2000 63

Quadro 04 – Filiação religiosa nos terreiros de Umbanda analisados.....95

APRESENTAÇÃO

Nosso objeto de estudo é uma peculiaridade do campo religioso brasileiro, mais especificamente do campo das religiões espiritualistas. Estudamos, sob a perspectiva do trânsito religioso, a conversão de kardecistas à Umbanda. Nosso problema respalda-se na importância do ritual atribuída por cada uma dessas religiões, bem como a maneira como o ritual figura nas justificativas dos convertidos, e a problemática que circunscreve essa proposta é a relação entre kardecistas e umbandistas. Fazem parte do universo em que nossa pesquisa está inserida o culto kardecista e o umbandista e, tangencialmente, o Candomblé, por ter uma relação histórica e mítica com a Umbanda.

Procuraremos, portanto, responder a uma questão que é observada na prática religiosa brasileira: para aquelas pessoas que abandonam o kardecismo e se convertem à Umbanda, qual a importância que o ritual de ambas tem para essa mudança dentro da percepção dos interlocutores. Para respondê-la nos concentraremos no cerne da relação entre as duas religiões e engendraremos uma série de teorias e dados que nos darão uma visão preliminar da Umbanda no Brasil e principalmente em Goiânia.

Trabalharemos com o importante conceito de *continuum* mediúnico (CAMARGO, 1961) por acreditarmos que ele dá conta, em grande parte, dessa relação que existe entre kardecistas e umbandistas. Não devemos, a partir dessa idéia do *continuum* mediúnico, pensar que existe harmonia entre os cultos. Pelo contrário, essa relação é por vezes conflituosa, existindo apenas uma sintonia alicerçada na mediunidade e em diversos elementos doutrinários.

Baseamos nossa explicação ainda na idéia de que a Umbanda toma impulso com o surto de industrialização que o Brasil manifesta a partir da década de 1930. Nesse sentido, definiremos como Goiânia está inserida nesse contexto, e se a implantação da Umbanda em seu território pode ou não estar associada a esse fato.

Como o ritual é o ponto mais importante de nosso trabalho, discutiremos seus teóricos, relacionando-os com o objeto a ser analisado. Pensaremos o ritual da

Umbanda a partir dos conceitos de Turner (1974) de liminaridade e *communitas*, ensejando que um dos fatores característicos de sua ritualística é o fato de que todos tornam-se iguais, os códigos sociais externos são substituídos por códigos da casa.

Em Goiânia, a Umbanda chegou por volta de 1945, junto com os trabalhadores nordestinos que vieram trabalhar em sua construção, ou que foram atraídos pela esperança de uma vida melhor segundo o progresso propagandeado e atribuído à nova capital goiana. Sem dúvida, o alarde do "progressismo" da jovem Goiânia atraiu inúmeras pessoas (CHAUL, 1988). Os dois terreiros que reivindicam o status de primeiro terreiro de Umbanda dessa cidade são o Centro Espírita Bezerra de Menezes e o Centro Espírita Bandeira Vermelha, mais conhecido como João Grande, nome de seu principal médium. O primeiro tem a seu favor a regularização junto aos órgãos competentes (dentre eles a polícia da época), e encontra-se até hoje prestando atendimento mediúnico. Já o João Grande extinguiu-se, sendo possível conhecê-lo apenas pelos relatos de seus antigos médiuns e freqüentadores. Este terreiro localizava-se no Setor Pedro Ludovico, que por meados da década de 1950 era a extrema periferia da capital e aglomerava grande parte dos moradores de classe baixa, incluindo aí os imigrantes. O Centro Espírita Bezerra de Menezes permanece no mesmo lugar em que foi fundado há 62 anos atrás, na Avenida Contorno do Setor Central.

Hoje, estão filiados à FUCEG (Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás), que se encontra inativa devido a conflitos entre seu presidente e a vice, treze terreiros de Umbanda e trinta e três roças de Candomblé de acordo com os documentos que tivemos acesso. No entanto, o próprio presidente estima que o número de terreiros umbandistas aproxime-se dos duzentos, e os candomblés beirem uma centena. Quantificar seus adeptos é tarefa quase impossível, uma vez que a clientela da Umbanda e do Candomblé é muito fluida, pois nessas religiões o trânsito religioso é intenso, não significando que não tenham um público cativo, pelo contrário. Segundo o Censo 2000 do IBGE, no Brasil 571.329[1] pessoas declararam-se adeptas do Candomblé e da Umbanda. O Censo não distingue as duas religiões, colocando-as no mesmo "balaio". Em Goiás, 4.535[2] pessoas disseram fazer parte

[1] Fonte: http:\\www.ibge.gov.br, consulta em 14/09/2006.

[2] Fonte: http:\\www.ibge.gov.br, consulta em 14/09/2006.

das duas religiões. Esses números mascaram a quantidade total daqueles que apenas visitam esporadicamente os terreiros e roças, mas também dos que são convertidos. Declarar-se filho de Umbanda ou de Candomblé é para muitos um constrangimento social. Além disso, há o problema de muitos terreiros e roças localizarem-se nos fundos das casas de seus praticantes, dificultando sua identificação e de seus adeptos. Somando os treze terreiros filiados à FUCEG aos vinte e um que identificamos, temos preliminarmente trinta e quatro terreiros de Umbanda, tanto os grandes e publicamente conhecidos, como os que funcionam nos quintais com apenas sete pessoas participando.

Com um universo de pesquisa tão grande, escolhemos segundo critérios que mencionaremos adiante, oito terreiros de Umbanda, dois centros kardecistas e uma roça de candomblé para nossa pesquisa. Localizar todos eles não foi problema uma vez que o boca-a-boca dentro do meio espiritualista nos conduziu. A tarefa mais difícil seria selecionar os terreiros de Umbanda segundo critérios de equidade e isonomia para que não tivessem pesos diferentes na amostra. Procuramos, portanto, aqueles que têm o mínimo de institucionalização, não significando que tenham registros sociais formais, mas que fossem cristalizados em sua região e que possuíssem um quadro mediúnico fixo, além de assistência fiel. Buscamos nesses oito terreiros de Umbanda identificar aquelas pessoas que haviam se convertido do kardecismo há pelo menos um ano. Em entrevista previamente agendada, conversamos com essas pessoas com o amparo de um guia semi-estruturado afim de perceber os motivos que a fizeram converter-se, sua participação nos rituias de ambas religiões e o valor que atribui a esses rituais em seu processo de conversão. Nos dois centros kardecistas, conversamos com seus dirigentes a respeito do ritual de seu culto, e com alguns de seus crentes sobre sua inserção ou não nos processos rituais. Na roça de Candomblé conversamos com seu Pai de Santo e com seus filhos sobre a moral dessa religião e suas diferenças para com a Umbanda, servindo-nos como uma forma de compreender a história e as raízes desta última.

Nossa idéia, no início dessa pesquisa, era a de que o ritual figuraria nos discursos das experiências religiosas dos conversos como protagonista. Dessa forma, procuramos detectar a todo momento como o fiel estava inserido no ritual kardecista, e como está inserido agora no umbandista. Para tanto, investigamos,

qual o perfil da clientela e do terreiro, quais as principais diferenças rituais entre kardecistas e umbandistas, e como seus freqüentadores se inserem no ritual em ambos os casos. Reiteramos que mesmo não sendo o cerne dessa pesquisa, o estudo e as visitas ao Candomblé serviram como importante fator elucidativo das matrizes das religiões africanas no Brasil, mesmo que estas matrizes não sejam tão autênticas quanto seus fiéis gostariam, ainda assim demonstram a força e o espírito africanos.

Sustentamos a hipótese de que ao passar a freqüentar uma casa de oração umbandista, a pessoa depara-se com o Código do Santo (MAGGIE, 1977), ou seja, regras morais e hierárquicas que se contrapõem àquelas que regem o mundo como um todo. Em relação a esse código religioso, só se pode tomar duas posições, ou respeitá-lo, ou ignorá-lo, o que é claro implica na saída. Uma vez abraçado o Código do Santo, ele regerá a vida da pessoa não apenas no culto, mas em outros âmbitos. A liminaridade (TURNER, 1974), um processo ritual pelo qual o comportamento é baseado na ausência de autoridade, faz parte do Código do Santo, e culmina, quando da pertença à família-de-santo, num sentimento de igualdade, naquilo que Turner (1974) chamou de *communitas*. Até então esse processo de conversão não se diferencia do operado por nenhuma outra religião. Nós acreditamos que nesse ponto a Umbanda tenha um diferencial no sentido de que quem reitera o código moral religioso é o sobrenatural, mas não um sobrenatural invisível e intangível que está presente apenas nas escrituras. Ali o sobrenatural conversa, dá conselhos, chama a atenção todos os dias e ainda coloca-se em prontidão para ajudá-lo com um arsenal objetos que, manipulados pela entidade, tornam-se mágicos (charutos, cachimbos, ervas, defumadores, cachaça, álcool, pólvora, velas, água, pedras, cristais, etc.)

Nosso olhar estará focado na desconstrução do processo de secularização, na ressacralização do mundo moderno, em sua re-magização. Para tanto, tomaremos como objeto de estudo os kardecistas que se converteram à Umbanda. Mesmo sendo uma religião espiritualista, ou seja, que crê na existência de um mundo dos espíritos e que eles estão entre nós, o kardecismo procura se legitimar sobre as bases de um discurso racional e filosófico. Recorre por vezes às ciências físicas e à medicina para corroborar sua doutrina da fé raciocinada. É uma religião que se considera racionalizada por crer que isto signifique evolução. Na contramão das

tentativas de racionalização, a Umbanda, que como veremos nasce e se desenvolve concomitantemente às grandes metrópoles, faz-uso de técnicas e rituais xamânicos que suscitam o mágico, o transcendental.

Nossa análise é, portanto, uma tentativa de perceber em que medida este mundo se re-magiza. Procuraremos analisar no discurso dos conversos, situações assintomáticas dos motivos que o levaram a tal mudança, e dentre esses motivos, como a mágica da Umbanda, manifestada de forma mais veemente por seu ritual, o influenciou.

Oito terreiros de Umbanda foram escolhidos na cidade de Goiânia por motivos que explicaremos adiante: Centro Espírita Ampara, no Setor Itanhangá; Comunidade Espírita Vozes de Aruanda, no Setor Universitário; Centro Espírita Mensageiros de Jesus, no Setor Jardim Brasil; Centro Espírita Pai Joaquim, no Setor Urias Magalhães; Centro Espírita Pai João, no Setor Água Branca; Centro Espírita Bezerra de Menezes, no Setor Central; Centro Espírita Mãe Dulce, na Vila Lucy; Atendimento Espírita Caminho da Luz, no Setor Universitário. Os centros kardecistas escolhidos foram a Irradiação Espírita Cristã e a Federação Espírita do Estado de Goiás. Tivemos ainda, mesmo não sendo a intenção desse estudo, de conhecer e assistir aos rituais do Ilê Axé Oxumaré.

Em todos os terreiros e centros visitados, a devida autorização foi pedida logo no primeiro contrato junto à direção das casas. A partir daí, identificamos aquelas pessoas que se enquadravam no perfil a ser analisado, marcávamos a entrevista em um local conveniente ao interlocutor e, com o auxílio de um guia semi-estruturado, conversamos sobre sua vida religiosa pregressa, e como se deu a sua conversão. Tentamos captar ao máximo dentro dos discursos, a percepção que se têm a respeito dos rituais umbandista e kardecista, e como essa diferença pode ter influenciado na conversão. Na tentativa der tornar essa pesquisa mais completa ainda, aplicamos uma pequena enquête que visa traçar o perfil dos freqüentadores dos terreiros visitados.

CAPÍTULO 1

1.1 A religiosidade popular brasileira

Analisaremos nesse tópico a religiosidade popular brasileira a partir de sua formação, processo que redundará num campo propício para ali assentarem-se religiões de apelo sobrenatural como a Umbanda e o Kardecismo. Há muito a sociologia estuda as religiões. Seus dois maiores clássicos são até hoje indispensáveis para o entendimento dessas manifestações culturais. Durkheim, em sua obra **Formas Elementares da Vida Religiosa** (2000**)**, pretendeu demonstrar que a função social da experiência religiosa em qualquer sociedade resulta na coesão social. Ressaltamos essa importante conclusão da teoria durkheimiana por crer que ainda hoje ela permaneça extremamente atual. Portanto, podemos afirmar que as milhares de religiões existentes atendem às necessidades de socialização, quer individual, quer coletiva. Para tanto, lançam mão de uma série de produtos espirituais, ou melhor, de bens simbólicos que atendam às necessidades de sentido à vida das pessoas. Retomando a teoria weberiana, lembramos que a religião confere significado cultural fundamental à conduta do indivíduo e da coletividade (WEBER, 1987). Distingue-se dos outros códigos culturais por fornecer legitimação do significado no mais alto nível geral. Diante disso, concluímos com esses dois autores que mesmo nos dias atuais as religiões continuam desempenhando um importante papel social, seja como matriz dos laços sociais, seja como fonte de significado à vida das pessoas.

Pode-se crer que a religiosidade popular brasileira tangencia em alguns pontos o catolicismo popular, tendo em vista que a primeira engloba todos os costumes e vivências religiosas da população em suas mais diversas origens. Trabalharemos dessa forma com a idéia de religiosidade popular por abranger todas as formas sincréticas de religiosidade, até mesmo a religiosidade popular católica. Essas práticas têm em comum a noção de sagrado. Até o século XIX, o popular era tudo aquilo que representava o supersticioso, o grosseiro, o curioso e o vulgar (CÂMARA NETO, 2002). Entendia-se, e até hoje de certo modo, o termo ligado às classes sociais subalternas ou periféricas. Remonta, dessa forma, às manifestações de

memória coletiva, incluindo a linguagem e a religiosidade. Entenda-se que por religiosidade popular não se deve ter em mente o domínio do corpo eclesial ou doutrinário, pelo contrário, devemos abstrair a independência e intimidade com o sagrado, humanizando-o através de práticas criadas pelos próprios devotos que são transmitidas, quase sempre, pela oralidade. Em outras palavras, contrapõe-se o vivido ao doutrinal.

Tentaremos detectar por quais motivos a religiosidade popular figura no Brasil desde o período colonial. Para tanto, devemos considerar que desde a implantação do catolicismo em Portugal, inúmeros grupos influenciaram sua cultura, desde o islamismo até a cultura africana. Cria-se um cenário propício para formação de um quadro religioso que terá grande afinidade com o misticismo.

O Brasil, quando da colonização, absorve essa tendência portuguesa à tolerância do misticismo e às crenças populares. Estas formas de religiosidade popular farão parte do imaginário do povo brasileiro, mediando sua relação com o sobrenatural. Cria-se em nosso país um catolicismo pragmático e permeado por superstições emprestadas de outras religiões. Este contará com o poder dos santos que instituirão uma divisão de trabalhos com Cristo, e para seus fiéis a oração toma ares de fórmulas mágicas para a resolução dos problemas quotidianos, deixando para segundo plano a salvação da alma. Para essa formação religiosa, as divindades, no caso os santos, são testados através das promessas para a obtenção de bênçãos e na sua relação íntima com o sobrenatural.

Recentemente, veio a fazer parte da religiosidade popular brasileira o kardecismo, ou simplesmente espiritismo. O Kardecismo surgiu na Europa no Século XIX e tem como ícone a figura de Allan Kardec, responsável por sua codificação e principais obras. O contexto desse surgimento é o iluminismo, movimento que influenciou largamente essa religião com idéias evolucionistas, positivistas e cientificistas. No Brasil, Camargo (1961) sustenta a idéia de que a prática kardecista ganhou novo formato para se adaptar a nossa realidade. O mesmo autor em obra posterior (CAMARGO, 1973), afirma que essa religião não teria sofrido modificações essenciais, mas apenas desenvolvido algumas características especiais em decorrência da adaptação. Essas modificações a que ele se refere seria o fato de que no Brasil o Kardecismo tem enfatizado seu viés

religioso e terapêutico, em detrimento do filosófico e científico, concluindo que para nossa sociedade são muito importantes as visões sacrais.

O Kardecismo no Brasil opõe-se deliberadamente às religiões afro-brasileiras, principalmente à Umbanda, por considerá-la atrasada. Nos centros kardecistas, as sessões iniciam-se com uma oração, seguida da palestra e dos passes. Esses, por sua vez, são formas de transmissão de energias boas do médium para o consulente, sendo que o médium pode o não estar incorporado de alguma entidade. O que se observa na maioria desses centros é que o passe é dado por médiuns treinados que não estão incorporados. O transe mediúnico e comunicação com os espíritos são restritos às sessões de desobsessão e cura.

1.2 *Continuum* mediúnico: um conceito para se pensar a relação entre Umbanda e Kardecismo

O presente trabalho tem como problemática a conversão de kardecistas à religião umbandista dentro do panorama do *continuum* mediúnico existente entre as duas religiões, ou seja, uma espécie de "simbiose doutrinária e ritualística que redunda no florescimento de uma consciência de unidade" (CAMARGO, 1961, p. XII). Por entendermos o ritual como o ponto fulcral do *continuum*, investigaremos qual sua relevância para a justificativa dada por aqueles que abandonaram o Kardecismo e aderiram à Umbanda. O entendimento do *continuum* passa pela idéia de que entre a forma mais pura de uma e outra religião existem diversas formas intermediárias que mesclam elementos doutrinários e/ou rituais umas das outras.

Trabalharemos com a idéia de que o crescimento das religiões mediúnicas tem a ver com as solicitações da vida urbana. Afirmamos ainda que há uma estreita relação entre essas religiões e o processo de racionalização, processo descrito por Weber (1991) como a substituição da orientação pela tradição, em uma vida fundada por meio de valores éticos explícitos e coerentes. Dessa forma, o *continuum* mediúnico seria um fator relativo de racionalização dentro do panorama religioso nacional.

Partimos da premissa da existência desse continuum, esse "modo das pessoas viverem permanência e formas habituais de agir sancionadas pela

autoridade, pela orientação de sua religião, um fato social, independente do direito a distinções e separações rígidas ente o Kardecismo e a Umbanda, como legitimamente fazem diversos umbandistas e kardecistas" (CAMARGO, 1961, p. XIV). A prática kardecista no Brasil ganha novo sentido, desenvolvendo tendências especiais que a adaptaram à realidade de nosso país. Esta adaptação é um importante aspecto da formação do *continuum* mediúnico e do surgimento de uma religião original. O *continuum* pode ser verificado tanto sob a perspectiva subjetiva dos fiéis, quanto na perspectiva objetiva das estruturas religiosas, cujos casos concretos formam um gradiente entre os dois extremos do *continuum*.

Como identificar dentro das formas intermediárias do *continuum* mediúnico o que seria a Umbanda e o que seria o Kardecismo? Para responder essa questão pautar-nos-emos pela identificação que cada terreiro ou casa faz de si. Do ponto de vista da análise sociológica, observaremos dentro da diversidade de combinações e variações doutrinárias e rituais a linha mestra institucional que orienta cada uma. Apesar de muitas vezes estarem imbricados doutrina kardecista e ritual umbandista, cada casa tem de si própria um conceito bem definido de qual linha pratica: a "branca", kardecista, ou a linha de Umbanda. Mesmo assim, cabe a nós investigar se apesar dessa auto-identificação a casa segue a linha institucional (ritual e doutrinária) da religião a que se propõe adepta. No entanto, essa dificuldade de identificação que poderia parecer um problema insolúvel para este trabalho é na realidade a chave para a sua solução. Não queremos afirmar com isso que há uma identificação imediata entre os fiéis do Kardecismo e da Umbanda, pois sabemos que há nos extremos do *continuum* aqueles que se repudiam uns aos outros. Mesmo assim, a mescla de ritos e doutrinas praticadas pelas formas intermediárias aproxima uma religião da outra, favorecendo o trânsito religioso e a conversão. Essa mistura torna a conversão um processo menos doloroso na medida em que não é necessária uma mudança radical, pois existe um fundo doutrinário comum entre os dois, como a teoria da mediunidade, a reencarnação, a evolução, o karma e a experiência mediúnica. . Por outro lado, alguns elementos rituais umbandistas tem influenciado fortemente o Kardecismo, a exemplo do modelo da possessão mediúnica, ritos de desobssessão, conversa ao pé-do-ouvido com a entidade incorporada, etc. Perceberemos que em muitos casos a conversão será fundada na necessidade que o fiel não vê solucionada pelo Kardecismo, onde o processo de

cura e solução de problemas é mais lento e requer um estudo paralelo de suas obras, além do que as manifestações fenomênicas de seu ritual são vedadas ao público em geral, ou seja, não há uma aproximação entre a entidade espiritual e o fiel. Pelo contrário, na Umbanda, no primeiro momento há o contato entre o consulente e as entidades espirituais, tendo como prioridade resolver seus problemas. Essa seria a forma primária de captação de adeptos, sendo que a doutrinação pelo estudo será dada após esse processo de cura.

Podemos especular também que os ex-kardecistas que se converteram à Umbanda levaram consigo muitos elementos da “linha branca”, como a leitura do Evangelho Segundo o Espiritismo e a prática de palestras antes do início dos rituais mediúnicos como uma forma de evangelização mais abrangente, apesar de superficial, entre outras.

Camargo (1961) divide os fiéis da Umbanda de acordo com a seguinte tipologia: ativos, os que fazem parte do corpo mediúnico ou que são trabalhadores da casa, pessoas que têm acesso a todo o terreiro; participantes, freqüentadores habituais que freqüentemente procuram as entidades espirituais para resolverem seus problemas, ou apenas para receberem bênçãos, sendo que são afastados da intimidade do ritual, respondendo somente de forma coletiva às invocações; eventuais, aqueles que dirigem-se às reuniões unicamente nas horas de dificuldade pois interessam-se exclusivamente pelos aspectos mágicos dessa religião.

Cândido Procópio (1961) apresenta um esquema prototípico do processo de conversão. Esse seria dividido em quatro fases pelas quais a maioria dos fiéis passa até a total adesão e internalização da experiência religiosa. Na primeira fase expressa-se a motivação por um problema emocional daqueles que procuram a conversão. A conversão e posterior iniciação religiosa estarão quase sempre ligadas a problemas de ordem física, financeira ou amorosa. Essa exaltação emocional é quase sempre o ponto de partida para a experiência religiosa. Mesmo que esses problemas façam parte da condição humana, muitos deles são apenas questões de desajustamento social, justificando a função específica que as religiões mediúnicas exercem quando integram as personalidades socialmente pela internalização da orientação da vida. A segunda fase seria o momento das provas, aquela onde se verifica a cura, onde o problema é sanado. Nesse ponto o fiel fica exposto à natureza sensível da experiência religiosa que o *continuum* mediúnico proporciona,

o contato com outro mundo torna-se possível não só através das consultas, mas também pelo desenvolvimento da própria mediunidade. Na terceira fase, após as inúmeras provas a que o fiel foi sujeitado, e mediante seu conteúdo explicativo e poder de atribuir significado aos percalços da vida, forma-se a convicção. Tanto a tensão emocional como a prova vividas pelo neo-converso tornam-se significativos e evidentes para ele, constituindo a convicção. Finalmente, dá-se a internalização da orientação religiosa. A formação dessa nova visão de mundo é lenta, requerendo que o impacto emocional seja significativo e se desdobre em uma cosmologia capaz de reorganizar a experiência de modo factível dentro da existência quotidiana. O sucesso das religiões mediúnicas baseia-se na capacidade de abarcar a realidade, interpretando os fatos sob seu viés e orientando o fiel para solucionar os problemas de sua vida.

Nossa pretensão de explicar a conversão no sentido Kardecismo/Umbanda dentro do contexto do *continuum* mediúnico, assenta-se na perspectiva de que essas duas religiões compartilham doutrinas fundamentais, como a teoria da mediunidade, a reencarnação, a evolução, o Karma, etc. Essas idéias fazem parte do fundo comum do *continuum*, apresentando modificações de acordo com o segmento religioso. Além disso, o foco da vivência religiosa do *continuum*, a experiência mediúnica, é utilizada por todos, apesar de se apresentar sob inúmeras variações.

Em pesquisa realizada na década de 1960 com a aplicação de 1800 questionários em centros espíritas da cidade de São Paulo e inúmeras entrevistas, Cândido Procópio (1961) observou os dois principais motivos que levam as pessoas a se aproximarem do *continuum* como um todo. Em primeiro lugar, para o autor, situa-se a função terapêutica, e como pano de fundo, a função integradora na sociedade urbana. Assevera que a esperança de cura constitui o motivo primordial para despertar interesse pelo *continuum*, o que justifica a partir do nosso costume do uso de terapêutica sacral (com o uso de ervas, simpatias e etc.), a origem rural da população (no caso fala especificamente da cidade de São Paulo, onde se restringe sua amostra), e também em função da inoperância do serviço público de saúde brasileiro. No entanto, uma leitura precipitada do autor poderia nos levar a uma interpretação utilitarista de sua teoria. Ao tratar a função terapêutica das religiões mediúnicas como o principal fator de adesão, não quer dizer que esse seja o

principal motivo da existência e manutenção desses cultos. Pelo contrário, esse seria o plano mais superficial do arcabouço utilizado para converter e manter fiéis, onde ainda situam-se a prática mediúnica, a doutrina, a teoria da evolução cósmica, a teoria do karma, e a função integradora na sociedade, etc. Procópio vê muito além da simples utilidade que essa religiões têm para atração de adeptos, vê que elas proporcionam a seus filhos uma integração do sacral com o mundo a partir de suas doutrinas e teorias. Afirma que a função da religião é integrar o indivíduo à sua sociedade, no caso das religiões sacrais, integrar os indivíduos à nova realidade urbana brasileira. Essa integração e até mesmo a cura se dão por que a pessoa é recontextualizada segundo uma nova teodicéia. Em outras palavras, a prática quotidiana e a doença são inseridas em uma nova visão de mundo, onde o drama anterior age com menor ou nenhuma força. Essas religiões dão um novo sentido à vida das pessoas, daí sua eficácia, não por parecerem um "mercado de soluções" sempre à mão de qualquer um.

Outra crítica que poderia ser levantada em **Kardecismo e Umbanda** (CAMARGO, 1961) refere-se ao funcionalismo com que são tratadas as religiões mediúnicas, afirmando que "a função que atribuímos às religiões mediúnicas é a de constituírem uma alternativa possível no processo de adaptação das personalidades às exigências da vida urbana" (CAMARGO, 1961, p. 97). Apesar da análise funcionalista, não descartamos sua tese, pois acreditamos sim que tais formas religiosas contribuem com a integração dos seres humanos com a sociedade moderna. Porém, vamos além dessa explicação, pois cremos que as religiões proporcionam uma cosmovisão, dão um sentido à vida que vai além da objetividade racionalista e utilitária, em experiências de transcendentalismo e exaltação. No caso específico das religiões mediúnicas, opera-se uma ressacralização do mundo. Seus fiéis interiorizam a orientação da vida e procuram valores (racionais, segundo Weber[3]) de modo sistemático e organizado, não impedindo que esses valores sejam sacrais. A natureza sacral da explicação do mundo trabalha com a idéia de participação do sobrenatural[4] e do mítico na compreensão da realidade. Essa capacidade de combinar valores éticos organizados de modo racional, interpretados

[3] Referimo-nos à idéia de Max Weber contida na obra **A ética protestante e o espírito do capitalismo** (Weber, 2001).

[4] Por sobrenatural pode-se compreender a capacidade de explicar acontecimentos quotidianos, juntando ao sistema profano de explicação do mundo, alguns dados que o completam e que dão luz a um sentido mais integral da experiência da vida.

de forma sacral, é apontada pelo autor como um dos principais motivos que levaram as religiões mediúnicas ao grande crescimento que apresentaram no século XX.

1.3 A experiência etnográfica e a construção do objeto

O trabalho de campo, especialmente a etnografia e a observação participante requerem mais do que a simples disposição do pesquisador. É necessário que ele esteja munido de técnicas e teorias que já foram alvo de discussões e controvérsias nas Ciências Sociais. Malinowski (1978), no célebre trecho introdutório de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, consegui exprimir melhor do que ninguém a sensação do etnógrafo ao se deparar com seu objeto de pesquisa:

> "Imagine-se o leitor repentinamente sozinho, em meio a todo seu equipamento, em uma praia tropical perto de uma aldeia nativa, enquanto a lancha ou o escaler que o trouxe vai-se afastando no mar até sumir de vista. [...] Suponha, além disso, que você é um principiante, sem experiência anterior, sem nada para orientá-lo e ninguém para ajudá-lo, seja porque o homem branco está temporariamente ausente o seja porque não pode, ou não quer perder tempo co você. Essa é a descrição exata de minha iniciação ao trabalho de campo no litoral sul da Nova Guiné." (MALINOWSKI, 1978, p. 11).

A preocupação de Malinowski ao confrontar seu objeto pela primeira vez é a mesma apresentada por diversos antropólogos e sociológos durante o tempo. A construção do objeto é sempre uma preocupação latente das pesquisas em ciências sociais.

Pensadores com Pierre Bourdieu (2000) colocaram em pauta essa questão. Para ele, o objeto da pesquisa científica não é construído pela percepção ingênua. O objeto não é em si passível de estudo e análise; para tanto requer uma atitude mental. Não basta adotar um objeto dotado de realidade social para que tenhamos um objeto sociológico. Não é suficiente fazer recortes e estabelecer cruzamentos retirados da experiência comum, pois não se tornará científico apenas por termos aplicado a ele técnicas científicas. Um objeto de pesquisa só pode ser considerado como tal se construído a partir de uma problemática teórica que possibilite observar os nuances da realidade através das questões que lhe forem impostas.

Uma observação ou experimentação científica requer sempre a formulação de hipóteses. Isto se dá porque o procedimento científico parte do racional em

direção ao real, e este último só responde se for argüido. É a teoria que reúne os fatos e lhes dá sentido. Sem teoria os dados pulverizam-se no lugar de onde foram tirados.

Bourdieu critica o empirismo afirmando que este não deve transformar a submissão aos fatos num imperativo, pois, vale lembrar, os fatos não falam. O problema nas ciências humanas seja talvez o fato de que seu objeto fala. No entanto, não é suficiente que o cientista social se limite ao que é afirmado pelos informadores. Dessa forma, correrá o risco de substituir suas prenoções pelas prenoções dos estudados. Devemos coletar até os discursos mais irreais, mas devemos tratá-los não como a explicação do comportamento, e sim como um aspecto do comportamento que também deve ser explicado. Ao abandonar a epistemologia, o sociólogo ratificará a sociologia espontânea.

Toda prática científica, até mesmo as mais empiristas, requer pressupostos teóricos. Se não formularmos nossas hipóteses tendo como base uma teoria, condenamo-nos a conceitos pessoais, ideológicos. Mesmo o caso da utilização de uma amostragem requer uma teoria social, de maneira a delimitar o objeto cientificamente, além de conferir significação teórica às questões formuladas ao objeto ao qual serão aplicadas.

A discussão acerca da “neutralidade axiológica” muitas vezes sobrepõe-se à discussão sobre a “neutralidade epistemológica”. Esquece-se, dessa forma, o quanto a escolha de uma metodologia específica contribui e/ou influencia na formação do objeto. Como é o caso da tão exaltada entrevista não-diretiva, que rompe com a naturalidade e impele os sujeitos a produzirem um artefato verbal, ou seja, a produzirem um discurso artificial.

Assim sendo, o sociólogo francês assevera que não há técnicas de pesquisa que sejam neutras e mesmo perguntas que sejam neutras. O sociólogo deve criticar suas próprias perguntas para poder fazer uma análise neutra das respostas que elas chamam à tona. Se o sociólogo for inconsciente em relação à problemática implicada em suas perguntas, não poderá compreender a problemática inscrita nas respostas dos sujeitos. Como na pergunta “*Você já trabalhou hoje*?” (BOURDIEU, 2000, p.56), há um erro em pressupor que uma pergunta tem o mesmo sentido para sujeitos sociais distanciados pela classe ou pela cultura.

Até mesmo o questionário que parece constituir a forma mais neutra e controlada de coleta de dados, pressupõe um conjunto de exclusões, algumas inconscientes, e que prejudicam os dados coletados, pois para se estabelecer um questionário é necessário saber fazê-lo. Mesmo tendo vantagens na coleta de dados, as vantagens metodológicas do questionário não devem obscurecer seus limites epistemológicos.

Todo objeto científico deve ser consciente e metodicamente construído de maneira que possamos nos policiar sobre as técnicas de construção das perguntas submetidas ao objeto. Esta metodologia deve levar em conta o problema da invenção de hipóteses que não podem brotar espontaneamente de um meio estéril, como preconizavam os positivistas, e sim são frutos da reflexão calcada em teorias. Um instrumento para a construção de hipóteses seria o tipo ideal preconizado por Weber. Este trabalharia como "*guia para a construção das hipóteses*" (BOURDIEU, 2000,p.66) e serviria para sua medição em relação ao real.

Concernente à hierarquia dos atos epistemológicos, os procedimentos de pesquisa calcados no ciclo de fases sucessivas "observação, hipótese, experimentação, teoria, observação, etc." (BOURDIEU, 2000, p.73) é equivocado, pois falha na ordem lógica dos atos epistemológicos, quais sejam a ruptura, a construção e a prova dos fatos. Isso não quer dizer que esta ordem corresponda a operações sucessivas. O modelo teórico contém em si rupturas com as semelhanças exteriores para construir analogias profundas. A idéia positivista de que o momento da observação implica menos pressupostos teóricos por ser uma reprodução fiel é combatida no sentido de que, quanto mais pressupostos teóricos abarcar, mais científica será a observação. À experimentação aplica-se o mesmo: não há experimentação que não implique pressupostos teóricos. Assim, antes de proceder na experiência, deve-se pensá-la, formular a pergunta que a norteará e antes de tirar alguma conclusão de seus resultados, deve-se interpretá-los. No entanto, muitas vezes os fatos exprimem aquilo que a teoria deseja que eles exprimam, numa relação quase manipuladora. Daí a máxima "os fatos que dão validade à teoria valem o que vale a teoria que eles validam"(BOURDIEU, 2000, p.77).

Mesmo a não confirmação da hipótese pela experiência deve ser encarada como um momento de reflexão, de se pensar de forma adequada as razões que

fazem com que os fatos digam não. A constatação negativa pode ser tão decisiva quanto a positiva, desde que haja a reconstrução das proposições teóricas. Por mais isolada que seja a operação, requer sempre a dialética entre a teoria e a experimentação.

Outro autor que se preocupou com a relação do pesquisador e do objeto a ser pesquisado foi Clifford Geertz (1989;1987), para quem o trabalho de campo constitui-se numa complexa experiência de corpo a corpo. Partia do princípio de que a cultura tem meandros microscópicos da mesma relevância de outros fatos socioculturais de maior evidência. Contrariamente a Bourdieu, praticava uma ciência interpretativa, de *insights* ao invés do academicismo dos grandes sistemas teóricos. Praticou e defendeu a etnografia e a abordagem cultural. Lidava com o conceito de cultura passando pela idéia do "consenso" dos povos estudados, assim como há um "consenso" entre os que vivem na nossa sociedade. Para ele o significado de um ato social só pode ser compreendido naquele contexto social, requerendo para isso que seja analisado o mais próximo possível. Geertz criticou aqueles que pretendiam demonstrar que entre todos os homens há semelhanças da ordem de uma natureza essencial.

2. Umbanda é no terreiro, Candomblé é na roça

2.1 O terreiro

Quando falamos "Umbanda" nos referimos às práticas e doutrinas que, na média, representam esse segmento. "Umbanda" é, portanto, um tipo ideal, um construto metodológico para nos guiar nesse trabalho. Já quando tratamos do "movimento umbandista" apontamos para a forma como esse se apresenta objetivamente aos olhos do pesquisador, ou seja, sob diversas combinações ritualísticas e doutrinárias. Não deve-se subentender disso que não há Umbanda enquanto religião. Pelo contrário, há uma linha mestra, um eixo estrutural que guia os freqüentadores desse culto e que o distingue dos demais.

A Umbanda surge no Rio de Janeiro no início do século XX, tendo como base os candomblés banto e de caboclo originários da Bahia, que no Brasil encontraram-se com o Kardecismo. Este movimento, que no decorrer do texto chamaremos de

"embranquecimento" (ORTIZ, 1999), desenrola-se concomitantemente a um processo de manutenção, por parte do Candomblé, das tradições africanas no Brasil. Pode-se afirmar que na sua gênese a Umbanda representa a ocidentalização, agregando ao seu arcabouço ritual e doutrinário valores "civilizantes", ao passo que o Candomblé luta por manter viva a cultura africana (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999). Rapidamente a Umbanda espalhou-se por todo o território nacional, outorgando a si o título de religião brasileira por excelência, por sintetizar e ressignificar o catolicismo, a tradição dos orixás e símbolos e rituais indígenas. Cultuam-se na Umbanda orixás[5] de origem africana, que costumam ser Orixalá ou Oxalá, Ogun, Yemanjá, Yorimá ou Pretos-velhos, Xangô, Ybejada ou Linha das Crianças, Oxossi, e Exu, entidade de natureza ambígua[6]. Sofre ainda diversas outras influências da matriz africana, como a alocação dos trabalhos mediúnicos no congá[7], a instalação do peiji (altar) com as imagens dos orixás, velas e oferendas correspondentes. Veremos também nas suas sessões o uso do Evangelho Segundo o Espiritismo e diversas outras obras kardecistas, expostas muitas vezes através de palestras (conhecida técnica kardecista de doutrinação), e de orações como o Pai Nosso e a Ave Maria. Misturam-se, portanto, elementos kardecistas e cristão-católicos à cultura africana. Observamos que talvez a mais significante inovação feita pela Umbanda seja a conversa direta com as entidades espirituais que, a despeito do Candomblé, não são mais os orixás propriamente ditos que somente dançam no terreiro, mas são entidades ancestrais dos seres humanos, são espíritos desencarnados que voltam através do transe mediúnico para nos orientar e nos ajudar. A sessão começa com um cântico de defumação, depois com cânticos de louvor e saudação a cada orixá. Após a palestra (caso seja adotada pela casa), abaixa-se a luz e alguns médiuns da corrente colocam-se em prontidão para a incorporação. Ao seu lado ficam os cambonos, pessoas do sexo masculino responsáveis pelo assessoramento da entidade, ou samba, do sexo feminino. A primeira entidade a "descer" é aquela que presidirá o trabalho. Logo depois incorporam as outras entidades. Todas as

[5] Forças da natureza, energias sutis que se irradiam sobre determinadas falanges, esta última sendo constituída por espíritos que trabalham na vibração de um mesmo orixá.

[6] Em alguns casos esse panteão sofre variações de acordo com o terreiro, podendo assumir a seguinte forma: Ogum, Xangô, Oxum, Oxossi, Omulu, Nana, Ossae e Oxumaré.

[7] O congá pode ser entendido como o território sagrado onde os orixás se comunicam com os humanos, já em outros como a parte debaixo do altar, ou peiji, onde são feitos os assentamentos que funcionam como ímãs para as energias negativas. Podem ficar sobre a terra ou enterrados.

pessoas que assistem ao ritual poderão falar com as entidades, expondo a elas o motivo pelos quais buscaram a Umbanda. Durante todo esse processo são cantados pontos raiz da Umbanda, algumas músicas católicas e outras kardecistas. A sessão se encerra somente quando todos foram atendidos, a entidade que comanda o trabalho dá ordem para que as outras “subam” e logo depois também se vai.

Um dos povos que forneceram as principais matrizes do Candomblé, e portanto contribuíram também para a formação da Umbanda são os *sudaneses*, povo cuja denominação refere-se a vários grupos da África Ocidental, hoje a Nigéria, Benin e o Togo (SILVA, 2005). Eram formados pelos iorubás, jejes e os fanti-achantis. Encontravam-se entre esse povos sudaneses ainda alguns que já haviam sofrido a influência islâmica. Entraram no Brasil por Pernambuco e pela Bahia, sendo escravizados para o trabalho nas lavouras açucareiras (SILVA, 2005).

Já os *bantos* eram provenientes das regiões atualmente conhecidas como Congo, Angola e Moçambique, e foram os principais fornecedores de mão-de-obra escrava para o Brasil. Wagner Gonçalves (2005), defende que os *bantos* foram os que “maior influência exerceram sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na música, na língua, na culinária, etc. Os bantos se espalharam por quase todo o litoral e pelo interior, principalmente Minas Gerais e Goiás. Sua vinda teve início em fins do século XVI e não cessou até o século XIX.” (SILVA, 2005, p.28). Afirma ainda que o contato interétnico das várias nações africanas entre si, com povos árabes na África Oriental e com povos brancos era uma realidade mesmo antes da vinda dos negros para o Brasil, reforçando a tese de que esses grupos sofriam influências mútuas de suas diversas culturas. Como já asseveramos, o Candomblé de origem banto foi um dos principais contribuidores para a formação da Umbanda, juntamente com o espiritismo Kardecista, e o cristianismo católico.

Devido à formação da Umbanda ser tão complexa e sua composição cultural tão variada, devemos supor que existIam no Brasil condições propícias para esse seu desenvolvimento. No período colonial o catolicismo apresentava fortes traços de “magia” que precisavam ser diferenciados da magia praticada pelos cultos afro, como a fé nos santos milagreiros em comparação com a prática da possessão e das oferendas de sacrifícios, e o ritual da comunhão no qual o indivíduo toma a hóstia em distinção dos rituais antropofágicos indígenas. O catolicismo praticado pelo negro passa a ter fortes características africanas, como a música e a utilização de

instrumentos de percussão. Nesses casos, a igreja e a aristocracia branca procuravam rechaçar essas variações de liturgia, impondo aos negros mais uma vez a “forma correta” da prática católica, ou separando suas cerimônias das dos brancos (SILVA, 2005).

Há que se considerar ainda que ao aceitar as divindades dos brancos, o negro o índio não abandonavam suas crenças ancestrais. Ao sincretizá-las, afastavam o castigo e mantinham vivas suas respectivas adorações. O que observamos é que em muitos casos a separação entre uma coisa e outra não se operava, fazendo com que, apesar da fé ancestral, negros e índios considerassem-se cristãos. Dessa relação em que os negros e índios eram claramente os subjugados, surgem formas de religiosidades que congregam o catolicismo popular, práticas africanas e indígenas, originando uma, ou inúmeras, variações religiosas afro-brasileiras, como o Batuque, o Tambor-de-mina, a Pajelança, entre outros.

Enquanto um culto definido e organizado, a Umbanda surge no cenário nacional nas décadas de 1920 e 1930 a partir de dois movimentos, um de “embraquecimento” das práticas religiosas afro-descendentes, e outro de “empretecimento” das práticas religiosas kardecistas. Responsáveis pelo primeiro movimento foram as classes baixas adeptas do Candomblé, principalmente o de origem banto. Já pelo segundo, as classes médias do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Essa história recebe personagens reais e foi-nos contada por seus adeptos de forma recortada, e posteriormente tomei conhecimento dela por completo. Os círculos de Umbanda esotéricos não a aceitam como sua gênese, a exemplo da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino. Para aqueles segmentos que a aceitam, o médium fundador da Umbanda seria Zélio Fernandino de Moraes, considerado por muitos tal qual Allan Kardec é para o Kardecismo, e em breves palavras, descreveremos sua história.

Zélio Fernandino de Moraes nasceu em 10 de abril de 1891 em São Gonçalo, Rio de Janeiro. Aos dezessete anos manifesta através da psicofonia[8] sua primeira entidade espiritual, com traços de um senhor de bastante idade. É encaminhado ao

[8] É a capacidade, considerada pelos fiéis das religiões mediúnicas um dom divino, de “dar passagem” aos espíritos, ou seja, de permitir que as entidades espirituais tomem seu corpo e falem e ajam através de si. As pessoas com essa capacidade são chamadas no Kardecismo de médiuns psicofônicos. Na Umbanda são conhecidos por “cavalos” ou “aparelhos”.

psicanalista que, não tendo tratamento para os sintomas de Zélio, o encaminha para um padre que o submete a um exorcismo sem êxito. Alguns anos depois, ele foi acometido por uma paralisia para a qual não encontrou explicação médica. Sua cura também foi espontânea. Por influência de um amigo de seu pai, é levado em 1908 para a Federação Espírita de Niterói. Sentando-se à mesa branca incorpora o Caboclo das Sete Encruzilhadas que, pelo jeito de falar semelhante a um indígena, é hostilizado pelo dirigente da casa kardecista que o pede para se retirar. Assim nos contou uma neófita umbandista, ex-kardecista, entusiasmada:

> "Logo a entidade do Zélio disse: por que repelem a minha presença, se nem sequer ouviram minha mensagem. Seria por causa da minha origem social? E o médium kardecista responde: Porque o irmão fala nestes termos, não pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram quando encarnados, são claramente atrasados? Ele responde: Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho [médium], para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim." (F.F., entrevista concedida na casa da entrevistada, no dia 24/10/2006. Arquivo do pesquisador)

Em novembro de 1908, abre pela primeira vez as portas de seu terreiro com uma mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, mensagem que a adepta umbandista entrevistada N.S. nos mostrou prontamente em papel, que transcrevo abaixo:

> "Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos velhos africanos, que haviam sido escravos e que desencarnaram não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefício dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A pratica da caridade no sentido do amor fraterno, será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo". (N.S., entrevista concedida no Centro Espírita Pai João, no dia 22/11/2006. Arquivo do pesquisador)

Este grupo a que se referiu a fala acima é a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, no Rio de Janeiro. Percebe-se claramente até o presente momento nesses discursos ilustrativos a forte influência kardecista e cristã para a formação social da

Umbanda. Seus próprios adeptos aceitam o fato de que a Umbanda foi inaugurada durante uma sessão de um centro kardecista. Seu primeiro terreiro toma o nome de uma santa católica. A mensagem da entidade espiritual que conclama sua fundação faz referência ao deus cristão. No entanto, a forma de possessão e as entidades que se manifestam no transe não são aceitas pelos kardecistas. Seria então possível visualizar nessa história que busca explicar a fundação da Umbanda (pelo menos para parte de seus fiéis, já que não possui uma codificação a exemplo do que Allan Kardec fez) os movimentos de "embranquecimento" e "empretecimento" na medida em que Zélio, integrante das camadas sociais médias, não sendo aceito pelo Kardecismo, supostamente elitista e culto, aproxima as práticas de possessão típicas dos cultos afro das práticas e doutrina kardecistas. É, portanto, um movimento de aproximação nos dois sentidos. Em 1918, sob ordens do Caboclo das Sete Encruzilhadas, fundou sete tendas para a divulgação da Umbanda, quais sejam: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia; Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição; Tenda Espírita Santa Bárbara; Tenda Espírita São Pedro; Tenda Espírita Oxalá; Tenda Espírita São Jorge; Tenda Espírita São Jerônimo. Após fundar inúmeras outras tendas a partir dessas, Zélio Fernandino de Moraes faleceu em 1975 aos 84 anos.

Entre os adeptos da Umbanda, reina a noção de que a Umbanda criada por Zélio é apenas uma entre os vários tipos existentes no Brasil, denominando-a "Umbanda básica" ou "tradicional", aberta à junção com outras formas de culto. Pudemos levantar entre os adeptos e na bibliografia umbandista (SILVA, 1996; RIVAS, 1996) as seguintes denominações de Umbanda, além da criada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas: a Umbanda popular, onde há forte sincretismo entre os santos católicos e os orixás, nelas há a presença de atabaques e, às vezes, sacrifícios de animais; a Umbanda traçada ou Umbandomblé, o pai-de-santo ora trabalha na linha e com as entidades de Umbanda, ora com as do Candomblé, em momentos diferentes, mas no mesmo terreiro; a Umbanda branca, ou de mesa, onde quase não são encontrados elementos africanos, tem um forte cunho kardecista, como a utilização de seus manuais doutrinários; a Umbanda Omolokô, onde se misturam o culto aos orixás ao culto dos guias (entidades que já foram pessoas encarnadas nesse planeta); Umbanda esotérica, fundada por W.W. da Matta e Silva (Mestre Yapacany), entitula-se como Aumbhandan, ou "conjunto das

leis divinas"; Umbanda de caboclo e de pretos-velhos, respectivamente sob a predominânica do imaginário da cultura indígena brasileira e sob influência da cultura africana; Umbanda iniciática, fundada por Rivas Neto (Mestre Arhapiagha), discípulo de W.W. da Matta, sofre grande influência oriental, especialmente do hinduísmo.

Estes dois últimos apresentam-se como o mais organizado segmento de Umbanda, reunindo-se em torno da OICD (Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino) e reivindicando para si a codificação dessa religião através de seus livros, especialmente **Umbanda – a proto-síntese cósmica** (SILVA, 1996), que procura firmar os conceitos que são a base para a fundação da OICD, e sua escola filosófica, a Escola de Síntese, que tem como missão revelar a unidade e a universalidade de todos os seres e coisas. Nela há a teorização de um mito de fundação bem mais elaborado que o do médium Zélio Fernandino, segundo o qual o Planeta Terra, de acordo com a visão doutrinária de seus autores, foi povoado em sua formação por espíritos de uma raça cósmica ancestral, que deixou um legado para a convergência e entendimento de todos os povos, acreditando na igualdade de todos em sua essência sagrada, através da sabedoria e do amor. A síntese capaz de agregar todos esses elemento é para os adeptos da OICD a sua Umbanda ou, como preferem, o Aumbhandhan (SILVA, 1996). Esse segmento criou a Faculdade de Teologia Umbandista, devidamente autorizada pelo Ministério da Educação, localizada na cidade de São Paulo.

Mesmo diante de inúmeros mitos de fundação, concordamos com Silva (2005) e com Ortiz (1999) que a criação da Umbanda não se deu de forma unívoca, podendo ser observado nos anos 1920 o surgimento de terreiros em diversos pontos do país.

Durante o período da ditadura Vargas os cultos afro sofreram intensa perseguição dos órgãos policiais, fazendo com que seus adeptos, a maioria das camadas médias, sustentassem o discurso de manutenção da Umbanda como o um dispositivo de manutenção da cultura negra, ao mesmo tempo que reivindicavam o nascimento de uma religião genuinamente brasileira. Ela seria uma resposta aos anseios de uma massa de excluídos por inserção na sociedade industrial que surgia no Brasil (ORTIZ, 1999), na medida em que seus deuses deixam de se assemelhar com europeus de tez branca e olhos claros e passam a ser o negro, o índio, o

malandro, as prostitutas, e etc. O próprio panteão umbandista assimilou esses personagens, reproduzindo em si o preto-velho, o caboclo, o Zé Pilintra e a Pomba-gira, entre outros. A sociedade industrial estratificada por classes não é mais vista como estática do ponto de vista da mobilidade social, pois ao assimilar a lei da evolução, o fiel crê poder mover-se socialmente, e se vê auxiliado por entidades próximas de sua experiência para tal fim (BIRMAN, 1985). Mais ainda, o estabelecimento do Código do Santo (hierarquia da casa religiosa em que prevalece a igualdade de condições entre seus integrantes, descrito por Turner, 1974, como *communitas*) em oposição ao código burocrático (hierarquia social que prevalece fora da casa religiosa, onde os pobres e marginalizados ocupam a base da pirâmide social) (MAGGIE, 1977). Dessa inversão, depreende-se na experiência religiosa do fiel um prolongamento para sua experiência mundana, ou seja, mesmo o mais pobre dos indivíduos pode representar um papel de destaque no teatro social.

O movimento umbandista comunga do ponto de vista doutrinário com o kardecismo a máxima “fora da caridade não há salvação”, o que também lhes serve como fator de legitimação e aceitação social. Para tanto, seus fiéis, dirigentes e adeptos desenvolvem inúmeros trabalhos de assistência social. Em Goiânia, a Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (FUCEG), empenhou-se nos anos de 2005 e 2006 a distribuição de vinte e cinco toneladas de alimentos, provenientes de convênio com a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPIR). As cestas com alimentos eram distribuídas entre a comunidade carente circunvizinha ou adepta a trinta e quatro casas de Umbanda e Candomblé em Goiânia e região metropolitana. Segundo seu presidente, Sr. Ewane Loyola, não houve continuação deste trabalho assistencial devido à desarticulação da FUCEG, órgão que atualmente não funciona, sem nenhum representante oficial e cuja sede encontra-se fechada.

Outros exemplos de assistencialismo em terreiros de Umbanda são freqüentes, como no Centro Espírita Mensageiros de Jesus, onde todos os sábados são distribuídos trezentos pratos de sopa para uma comunidade carente na cidade de Goiânia, ou o Centro Espírita Pai Joaquim, que há mais de vinte anos mantém uma creche-orfanato, no Setor Urias Magalhães, também em Goiânia. É constante entre os dirigentes umbandistas por nós contactados a idéia de que a caridade através do trabalho assistencial, além de ser um requisito doutrinário primordial para se

ascender socialmente, contribui para desconstruir os rótulos que existem sobre a Umbanda. Sendo assim, aqueles terreiros que a exemplo do Candomblé cobram consultas ou trabalhos de seus fiéis ferem a máxima herdada do kardecismo segundo a qual “tudo que é recebido de graça deve ser dado de graça”, referindo-se especificamente sobre a mediunidade entendida como um dom divino dado por deus para que o homem ajude seus semelhantes através do trabalho das entidades espirituais. O que salta aos nossos olhos, além do já alegado, é que a prática constante da caridade entre os terreiros de Umbanda serve também para que ela se iguale com seu irmão europeu, o Kardecismo. Como nos disse o vice-presidente da Irradiação Espírita Cristã (instituição kardecista que mantém mais de dez obras sociais na grande Goiânia, desde creches, escolas, asilos, etc.) “a fé sem obras é morta, tudo o mais que fizermos, sem a prática da caridade de nada vale”. Não é difícil pensar, sob esse viés, que se a caridade está sendo feita, e ela é o que interessa, então somos iguais. Em outras palavras, para os umbandistas, não há porque tachá-los como baixo espiritismo já que o principal ponto da doutrina de Kardec eles também seguem.

O panteão umbandista, como ressaltamos em algumas partes de nosso texto, carrega traços de sua matriz africana, além de características kardecistas e católicas. No candomblé, como veremos adiante, o orixá “baixa”, ou seja, incorpora, no filho-de-santo e dança entre todos os presentes, raras vezes ele se manifesta e dá consulta. No Kardecismo, os médiuns recebem entidades que viveram no plano terreno e, após desencarnarem, vêm ajudar os encarnados. Algumas vezes essas entidades são ex-médicos, ex-advogados, ex-escritores, ex-padres, ex-freiras. Alguns deles são considerados espíritos de grande luz, como no caso de Emmanuel, o mentor do já falecido médium Chico Xavier, que foi, segundo diz a literatura Kardecista, comandante das tropas romanas na Galiléia, contemporaneamente a Jesus Cristo. Por um lado a entidades espirituais kardecistas representam o ideal racional e culto da doutrina.

A prática mediúnica kardecista mais freqüente são a clarividência (poder de ver e se comunicar com os espíritos), a psicografia (poder de, consciente ou inconscientemente, escrever sob a orientação dos espíritos), e a intuitividade (espécie de sexto sentido). A psicofonia (dom de ser possuído por um espírito), além de todas essas outras formas de mediunidade, são praticadas de forma velada,

longe dos olhos da assistência, posto que crêem que o fenômeno mediúnico não deve ser um “espetáculo” e que as pessoas não devem se apegar ao Kardecismo por causa desses fenômenos, claro ponto de diferenciação com a Umbanda.

O panteão Umbandista, apesar das variações, é na média das casas visitadas por nós em Goiânia o seguinte: Orixalá, Ogum, Yemanjá, Yorimá (Pretos-velhos), Xangô, Ybejada (Crianças) e Oxóssi. Guardam, pelo menos em seus nomes, a referência herdada do Candomblé. No entanto, muito do significado atribuído a essas entidades no Candomblé perdeu-se ou ressignificou-se na Umbanda. Na maioria dos casos, a história mitológica de cada orixá foi esquecida, e são lembrados apenas alguns traços de sua personalidade, como por exemplo o fato de Oxóssi ser um caçador das matas, de Ogum ser um guerreiro, de Yemanjá ser a rainha das águas. Já em outros casos, além da mitologia de cada orixá ser esquecida, são ainda sincretizados com os santos católicos, como Ogum e São Jorge, Oxóssi e São Sebastião, Orixalá e Jesus, Yemanjá e uma série de variações de Nossa Senhora. No entanto, essas entidades espirituais, segundo o entendimento doutrinário umbandista, nunca viveram na terra, são deuses em tamanho grau evolutivo que confundem-se com as forças cósmicas e da natureza. Não incorporam nos médiuns porque a matéria não seria capaz de suportar tamanha energia.

Para os fiéis umbandistas, cada orixá comanda uma linha vibracional que por sua vez tem sete subdivisões, chamadas de falanges ou legiões, e de uma dessas subdivisões nascem outras sete, e por aí em diante, até chegar numa categoria de espíritos um pouco mais elevados espiritualmente do que nós encarnados. Trabalham em seus rituais com essas entidades que já passaram pelo sofrimento nesse mundo, espíritos de pessoas que viveram aqui e já desencarnaram. As mais comuns são os pretos-velhos, trabalhadores das falanges da linha vibracional de Yorimá, e que se apresentam como ex-escravos que vêm nos ensinar a humildade e a resignação, os caboclos, da linha vibracional de Oxóssi, cujo estereótipo é o de um índio brasileiro. Há ainda as crianças, da linha de Ybejada ou Cosme e Damião, que ao incorporar nos médiuns esses passam agir como se fossem realmente crianças, pulando, brincando, pedindo doces.

Além dessas sete linhas principais, há aquelas casas que trabalham também com a linha de Exu. Os exus e seu correspondente feminino, as pombas-giras, em

algumas casas visitadas por nós como por exemplo no Atendimento Espírita Caminho da Paz, são consideradas nem trabalhadores do bem nem do mal. São espíritos de pequeno grau evolutivo aos quais foi dada a chance de praticar o bem tendo em vista sua melhora espiritual. Só que, por estarem ainda muito ligados às coisas materiais, fazem um ou outro "trabalho" em troca de alguns cigarros, animais e marafo (cachaça). A estrutura do Atendimento Espírita Caminho da Paz funciona nos fundos da casa de seu dirigente, L.N., e tem como principal médium psicofônica sua esposa. Funciona em sessões públicas às quartas e quintas-feiras com cerca de sete de médiuns, e são proferidas palestras e dados passes. Peculiaridade dessa casa é que a qualquer momento que se queira ali pode-se consultar as entidades que trabalham com a esposa de L.N., médium que fica o dia inteiro vestida de branco e pronta para atender quem quer que seja. Após a entrevista com L.N., o mesmo me chama para conhecer seu congá, pequeno espaço de não mais que doze metros quadrados com alguns bancos de madeira, inúmeras imagens de santos católicos sincretizados com os deuses africanos, e materiais rituais utilizados pelas entidades. O dirigente aponta para uma estátua de Zé Pilintra, entidade que lembra um negro com trajes e trejeitos de malandros cariocas do fim do século XIX, e me pergunta se eu gostaria de falar com ele. Digo, envergonhado, que não há necessidade, que o meu propósito ali não requer tal contato. Ele insiste e acaba chamando sua esposa que prontamente se concentra e incorpora "Pilintra véi", que se apresenta a mim, pergunta meu nome e, como se já soubesse o que se passava, acende um cigarro e passa a discursar sobre os preconceitos e rótulos que mancham sua imagem e a imagem da Umbanda. Não pude gravar a conversa, mas me recordo perfeitamente quando disse que "Pilintra véi quando era vivo gostava de fumá, beber e de fazê arruaça. Só que Pilintra véi evoluiu, e agora no plano dos espíritos não precisa mais das coisas do mundo, apenas vem aqui através desse cavalo[9] para ajudar os filhos." No culto da sexta-feira, que durou cerca de uma hora e meia, a primeira meia hora foi ocupada por palestras e leituras kardecistas. Se estivesse de olho fechado, sem poder ver as imagens que rodeavam o ambiente, poder-se-ia jurar tratar-se de um centro kardecista. Precedendo ainda o transe, logo após as leituras, dois de seus palestrantes, que fiquei sabendo posteriormente serem ex-kardecistas, formaram uma cúpula com as mãos e começaram a dar

[9] Maneira como são comumente chamados na Umbanda os médiuns psicofônicos.

passes no melhor estilo das “mesas brancas”. Como já tinha visto e conversado no dia anterior naquele mesmo lugar com uma entidade típica da Umbanda, não desacreditei que ali era professado tal culto. Após essa breve sessão de passes com as mãos, sem possessão, inicia-se o transe coletivo, e diversos médiuns incorporam ao mesmo tempo, conduzidos pela entidade Boiadeiro Fernando da esposa do dirigente L.N. A partir daí começam a surgir todos os estereótipos e entidades comuns na Umbanda. Percebe-se, portanto, que o fator religioso umbandista emerge apenas no que diz respeito ao ritual de possessão, sendo todos os outros aspectos norteados pela doutrina de Kardec. Mais tarde, um outro de seus dirigentes afirmou que não deixou de ser kardecista por ter se filiado à Umbanda, que ele conseguia congregar as duas religiões sem nenhuma crise. Pareceu-me uma clara tentativa de tornar o culto afro-brasileiro aceitável e legitimá-lo para si mesmo. Ressalto ainda que esse dirigente em questão, que podemos chamar de S.V., é um juiz aposentado que se diz Kardecista há mais de vinte anos e umbandista a pouco mais de dois anos. Muito da prática umbandista popular está relacionada e apropria-se apenas de seu ritual mediúnico, deixando de lado sua cosmovisão.

É comum em alguns terreiros ouvirmos falar de pessoas que fizeram ebós (oferendas) para exu ou para pomba-gira tendo em vista um emprego ou o marido de outra pessoa. Essas entidades pelo sincretismo com o catolicismo são o diabo e a prostituta, Maria Padilha, e diversos outros nomes. Já em outros círculos de Umbanda mais próximos do extremo kardecista do continuum, o entendimento acerca dessas entidades é outro, como no Centro Espírita Mensageiros de Jesus, onde apregoam que exu e pomba-gira não fazem o mal, são incompreendidos. Para elucidar melhor, A.A., um de seus dirigentes perguntou: “Quem varre as ruas, é o prefeito? Não, ele tem pessoas encarregadas disso. Com exu é o mesmo caso, ele é um trabalhador, trabalha para os orixás das sete linhas.” (Entrevista concedida em 12/02/2007 no Centro Espírita Mensageiros de Jesus). Perguntado se era comum trabalharem em sessões públicas com entidades da Linha de Exu, respondeu afirmativamente, mas acrescentou que esses trabalhos nem sempre eram feitos em público devido ao tipo de demanda que necessita a intervenção dos exus ser muito “pesada”[10].

[10] Geralmente os exus são necessários para desfazer trabalhos ou demandas feitas contra outrem. Durante o ritual, bebem, fumam, dão risadas e falam alto.

Aqueles terreiros mais próximos da matriz do Candomblé trabalham, além das já citadas linhas, com a Linha Oriental, Linha das Almas, Linha dos Boiadeiros, Linha dos Ciganos, Linha dos Cangaceiros, Linha dos Marinheiros, e de Zé Pilintra[11]. Essas entidades, cangaceiros, boiadeiros, marinheiros, marcam presença tão fortemente quanto os caboclos e pretos-velhos. Nas sessões de sexta-feira do Atendimento Espírita Caminho da Paz, os trabalhos são chefiados pelo boiadeiro Fernando[12]. Já no Centro Espírita Mensageiros de Jesus, um de seus principais mentores espirituais seria o Marinheiro Leopoldo Gama.

Existem os que se aprofundam nos livros de Ramatís, entidade espiritual não filiada a nenhum segmento espírita, psicografados pelo médium Hercílio Maes. Suas idéias assemelham-se ao esoterismo hindu em alguns pontos, fato que o afasta do Kardecismo. Ramatís é também um difusor das técnicas de desdobramento e cura espirituais, principalmente a apometria, técnica que parte do princípio de que se deve tratar o duplo etéreo, ou perispírito[13], para que o corpo seja curado. Utiliza também técnicas de cura pelos chacras.

Dentro do já explorado conceito do *continuum* mediúnico, os terreiros de Umbanda da cidade de Goiânia ocupam diversas posições[14]. No ponto mais próximo do Kardecismo identificamos o Centro Espírita Ampara, situado no Setor Itanhangá. Sua presidente, segundo A., um dos médiuns de sua corrente, está tentando kardecizar a Umbanda ali praticada. Penso que ele se referia ao fato de cada vez menos elementos rituais como charutos, marafo, cachimbos, álcool etílico e ervas serem utilizados, além dos rituais de possessão serem cada vez mais silenciosos e menos chamativos.

Seguindo essa linha, distanciando-se um pouco mais do ponto kardecista, encontramos o Centro Espírita Mensageiros de Jesus, onde as sessões públicas duram cerca de duas horas das quais quarenta e cinco minutos são dedicados às palestras. Nesses dois terreiros é muito forte a influência da literatura Kardecista.

---

[11] Estas entidades não se enquadram no conceito de orixá. São espíritos desencarnados que após um período no mundo espiritual manifestam-se mediunicamente tendo em vista ajudar, ou não, os encarnados. Não são espíritos evoluídos, mas encontram nessas suas manifestações uma forma de evoluírem.

[12] Entidade espiritual que apresenta-se como um boiadeiro, usando chapéu e laço.

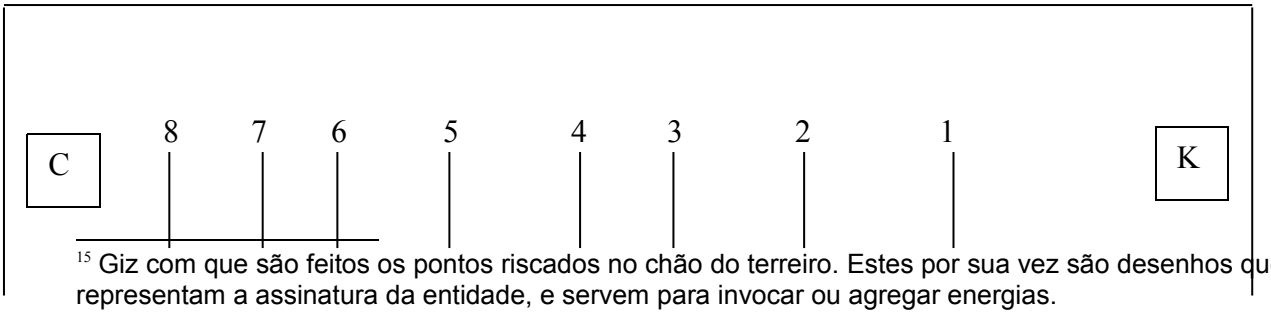
[13] Invólucro semi-material do Espírito. Nos encarnados, serve de laço intermediário entre o Espírito e a matéria; nos Espíritos desencarnados constitui o corpo fluídico do Espírito.

[14] A etnografia e o relato das experiências de observação participante nesses terreiros serão aprofundados no Capítulo 3.

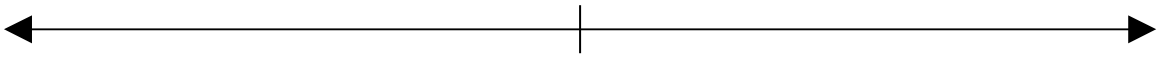
Aproximando-se mais do centro da linha do *continuum*, identificamos o Centro Espírita Pai Joaquim que, como já dissemos, tem grande apelo assistencial. Sua prática ritual congrega também elementos kardecistas, mas em menor intensidade do que as casas relacionadas acima. Um pouco adiante creio poder localizar a Comunidade Espírita Vozes de Aruanda, na qual é feita apenas uma pequena palestra de cinco minutos, quase sempre baseada em obras kardecistas, e logo passa-se para o ritual mediúnico. Trabalham com vários elementos mágicos (a pemba[15], o marafo, velas, ervas, defumadores, cachimbos, cigarros, charutos, cristais, o álcool de etílico, entre outros) e alternam suas sessões públicas às quintas entre pretos-velhos e caboclos. Em seqüência, podemos identificar o Atendimento Espírita Caminho da Paz, que congrega as imagens e elementos rituais da umbanda (incenso, cachaça, charutos, etc.), ao estudo sistematizado das obras kardecistas. Um pouco mais distante ainda da extremidade kardecizada do *continuum*, enquadra-se o Centro Espírita Bezerra de Menezes, que, assim como o terreiro anterior, utiliza-se de obras de Kardec para breves palestras. No entanto, a umbanda praticada por seus médiuns está mais próxima do que poderíamos chamar umbanda raiz, ou seja, não há a preocupação sanitarista e higienicista pela busca de um ritual sem atavismos materiais e sem espetáculos. Mais adiante, no Centro Espírita da Mãe Dulce o ponto inicial dos cultos já é o ritual mediúnico. As pessoas que procuram esse terreiro não ouvem sequer uma palavra proveniente da doutrina kardecista, e tão logo chegam têm contato com as entidades espirituais. Por último, identificamos o Centro Espírita Pai João, onde os atabaques e eventualmente sacrifícios, além de todos os outros elementos rituais já mencionados, são utilizados, aproximando-os do ponto da matriz africana. Nele as entidades dançam e dão consulta. Permitam-nos vislumbrar a linha do *continuum* descrita:

Quadro 1

Posição dos terreiros no *continuum* mediúnico



[15] Giz com que são feitos os pontos riscados no chão do terreiro. Estes por sua vez são desenhos que representam a assinatura da entidade, e servem para invocar ou agregar energias.



Na extrema direita da seta, o símbolo “K” representa a matriz formadora da umbanda proveniente do Kardecismo. No lado esquerdo da seta a letra “C” representa a matriz africana, especialmente o Candomblé. O número 1 simboliza o Centro Espírita Ampara que, como vimos, está mais próximo das práticas Kardecistas. O número 2 seria o Centro Espírita Mensageiros de Jesus que, apesar de fazer uso ritual dos elementos mágicos da Umbanda, sua doutrina é quase toda baseada nos preceitos de Kardec. O número 3 é o Centro Espírita Pai Joaquim, seguido no número 4 pela Comunidade Espírita Vozes de Aruanda. Por sua vez, o número 5 simboliza o Atendimento Espírita Caminho da Paz. Os três pontos seguintes, 6, 7 e 8, são respectivamente o Centro Espírita Bezerra de Menezes, o Centro Espírita Mãe Dulce e o Centro Espírita Pai João, os três mais próximos da prática mais “pura” da umbanda (como seus fiéis preferem chamar), talvez mais afastados do Kardecismo como prefiro pensar devido a impossibilidade de atestar essa tal pureza.

É importante frisar que a linha possui em suas extremidades duas setas apontadas em sentidos opostos. Com isso queremos dizer que a realidade não se esgota, que existem inúmeros outros terreiros não contemplados em nosso trabalho que podem estar mais próximos ou do Kardecismo ou do Candomblé. Encontramo-nos assim diante dos “imponderáveis da vida real”, como diria Malinowski (1978).

Para reconhecermos as duas matrizes opostas, Kardecismo e Candomblé, fomos até alguns de seus templos. No caso kardecista a Irradiação Espírita Cristã e a Federação Espírita do Estado de Goiás. Conhecemos o Candomblé através do Yle Axé Oxumaré. Todas essas visitas serão melhor exploradas no Capítulo 3, mas gostaríamos de adiantar que esses contatos ajudam a limpar a névoa que existe sobre a formação da Umbanda. É perfeitamente possível apontar elementos tanto do primeiro quanto do segundo caso que são detectados em todos os terreiros de Umbanda visitados. É interessante notar que esses extremos – Candomblé e Kardecismo – têm a prática mediúnica como ponto em comum. Mais ainda, é como se desse ponto em comum e das diversas disparidades entre eles surgisse a

Umbanda, congregando em si elementos africanos e europeus, juntamente com traços do catolicismo popular do Brasil. Dessa forma, julgamos necessárias não

apenas conhecermos e participarmos dos rituais dos terreiros de Umbanda, como também tentamos nos fazer incluir nos dois centros kardecistas e também no axé. A maneira como participamos de um e de outro varia, pois nos centros participamos através dos passes, já no Candomblé, por não ser iniciado, portei-me como mero espectador.

A disposição dos terreiros de Umbanda estudados pode ser conferida na seção de Anexos. No Mapa 01, temos representada a Região Leste e Central de Goiânia, e estão representados com os números em vermelho os seguintes terreiros:

1. Centro Espírita Mensageiros de Jesus
2. Centro Espírita Pai João
3. Comunidade Espírita Vozes de Aruanda
4. Atendimento Espírita Caminho da Paz
6. Centro Espírita Bezerra de Menezes

O número cinco representado no Mapa 01 é a Irradiação Espírita Cristã, centro kardecista que visitamos durante o desenvolvimento da pesquisa.

No Mapa 02 estão as casas de culto estudadas na Região Norte de Goiânia, quais sejam:

7. Centro Espírita Pai Joaquim
8. Centro Espírita Ampara

O Mapa 03 nos mostra a Região Sul de Goiânia:

9. Centro Espírita Mãe Dulce

O número 10 representa a Federação Espírita do Estado de Goiás, centro kardecista visitado em nossa pesquisa.

Esses terreiros de Umbanda possuem as mais diversas formas de apresentação interna, o que depende em grande medida da capacidade financeira do terreiro, se eles possuem uma sede própria, se o lugar foi construído para ser um terreiro ou se foi aproveitado para esta finalidade. Na maioria das vezes, compõem-se por bancos para acomodar os visitantes e pelo congá, que pode ser único ou formado por várias salas. No congá, em todos os terreiros estudados, não se adentra calçado, pois lá é o lugar para a troca de energias. Assim como um fio terra, acredita-se que todas as energias negativas do consulente serão deixadas ali. Alguns congás são feitos de cimento cru, outros de cimento queimado ou de piso cerâmico. Um dirigente do Centro Espírita Pai João nos informou que estão tentando comprar um lote para construírem lá sua casa de oração, e que o congá será de areia lavada. No Centro Espírita Ampara, a idéia de adentrar o congá descalço permanece ainda em função de alguns de seus integrantes, pois crêem que essas "superstições" devem ser abolidas. O Centro Espírita Ampara vem passando nos últimos meses por "tentativas de kardecização". Segundo um de seus freqüentadores, "*assim que mudou a diretoria e entrou aquele homem que está lá eles vêm tentando fazer isso aqui virar Kardec. Assim é fácil, eles aproveitam a estrutura que a Umbanda já conseguiu formar e tomam o centro*." (Entrevista concedida por F.A. no dia 26/11/2006, na porta da chácara onde se localiza o Centro Espírita Ampara)

Todo o terreiro é um local sagrado na concepção dos umbandistas, principalmente o congá, onde não se deve adentrar calçado, com pulseiras, brincos ou relógios, nem tampouco com roupas escuras, transparentes e curtas. É o local da magia por excelência, mas também é o local da igualdade, onde ninguém pode mostrar seus atributos econômicos ou sociais. O Centro Espírita Mensageiros de Jesus e o Atendimento Espírita Caminho da Paz foram os únicos terreiros os quais tivemos acesso a todas as dependências. Diferentemente de uma roça de Candomblé com todas as suas camarinhas, cozinha, quartos para trabalhos secretos e o grande salão de dança dos Orixás, na Umbanda os terreiros não apresentam tamanha complexidade. Constituem-se na maioria das vezes de um salão que se divide entre os bancos dos consulentes e o congá, dependências internas para os médiuns trocarem de roupa, e no máximo uma sala especial de

consultas e realização de trabalhos. O Centro Espírita Mensageiros de Jesus apresenta a seguinte disposição interna:

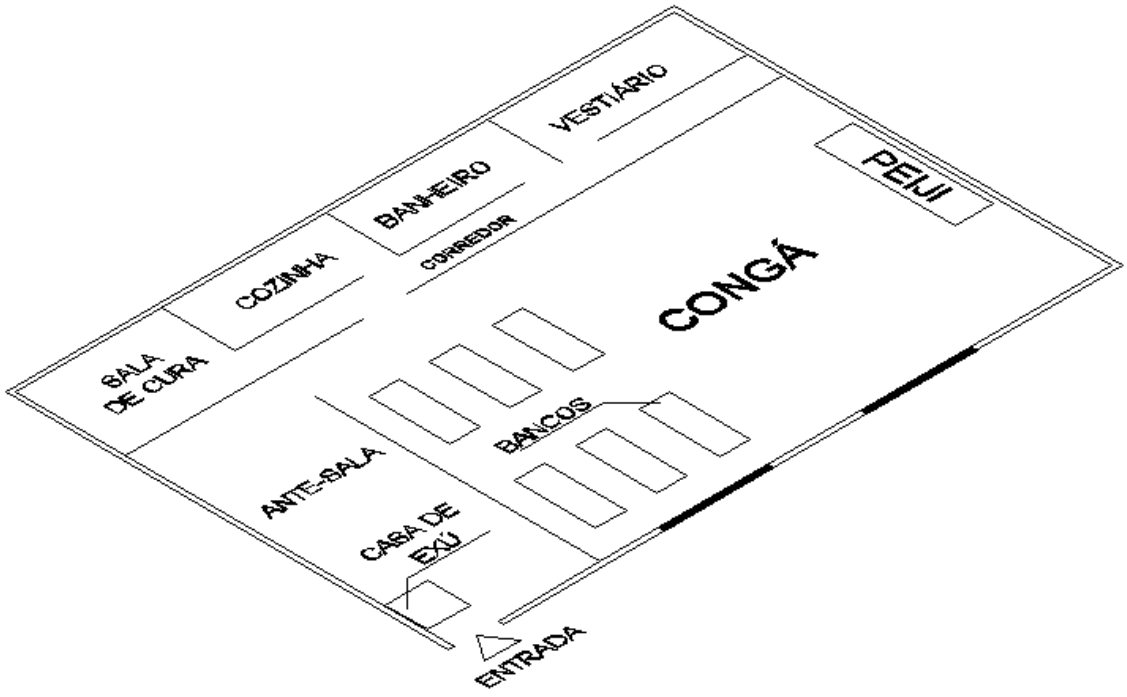


Figura 01 – Centro Espírita Mensageiros de Jesus

Na frente de cada congá existem os peijis, altares com velas e imagens. Pode ser entendido também como a firmeza que existe no solo deste ponto do congá ou sob ele. Logo na entrada podemos ver uma casa de exú, local onde existe a firmeza com uma vela e comida para este orixá. Localiza-se logo na entrada pois exú é o guardião da casa, é ele quem seleciona quem entra e quem não entra. É de praxe, ao adentrar cumprimentá-lo. O peiji desse terreiro é composto por sete velas (uma para cada orixá), e de uma imagem de Jesus Cristo. Ao lado do peiji encontram-se quadros com a Oração de São Francisco e a Prece de Cáritas. Fui informado que a sala de cura é restrita aos trabalhos da terça-feira, onde uma entidade especial incorpora no médium presidente da casa e faz cirurgias espirituais. Aqueles médiuns que participam dessas cirurgias devem abster-se de sexo e carnes para poderem ajudar.

O outro terreiro que conhecemos mais livremente, o Atendimento Espírita Caminho da Paz, tem duas áreas bem distintas no seu interior. Fica nos fundos de uma residência particular e seu acesso se dá por um corredor. Logo na chegada, vemos um pequeno barracão onde são feitas as consultas em qualquer hora do dia. Mais adiante, noutro barracão um pouco maior, fica o congá, que só é utilizado nos dias de trabalhos, na quarta com a linha das crianças (Ybejada), e na sexta com pretos-velhos, caboclos, marinheiros e boiadeiros. Seu peiji é composto por inúmeras imagens de santos, e velas são espalhadas por todo congá.

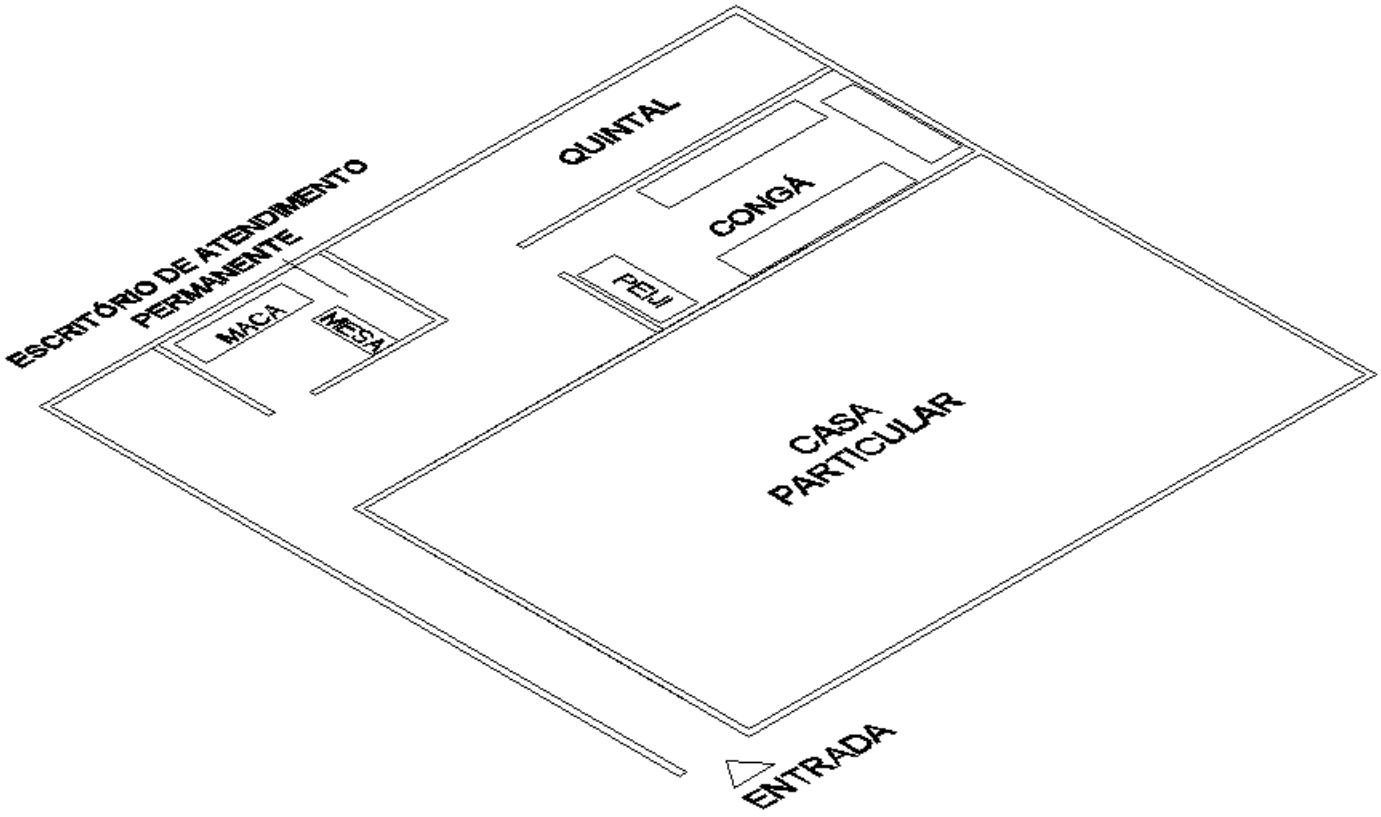


Figura 02 – Atendimento Espírita Caminho da Paz

Outro terreiro que apresenta na sua entrada uma casa de exú é o Centro Espírita Pai João. Seu congá parece-se muito com um salão de Candomblé onde os orixás dançam. Seu peiji fica no chão, nos quatro cantos da minúscula sala. Poucos bancos estão ali dispostos, pois sua clientela costuma ficar de pé e dançar ao som dos atabaques, fato que propicia uma espécie de transe coletivo. Nos fundos

encontra-se a cozinha, a qual não tive acesso. Chamam de cozinha essa sala onde são preparados ebós (oferendas) aos orixás, com suas comidas e animais preferidos.

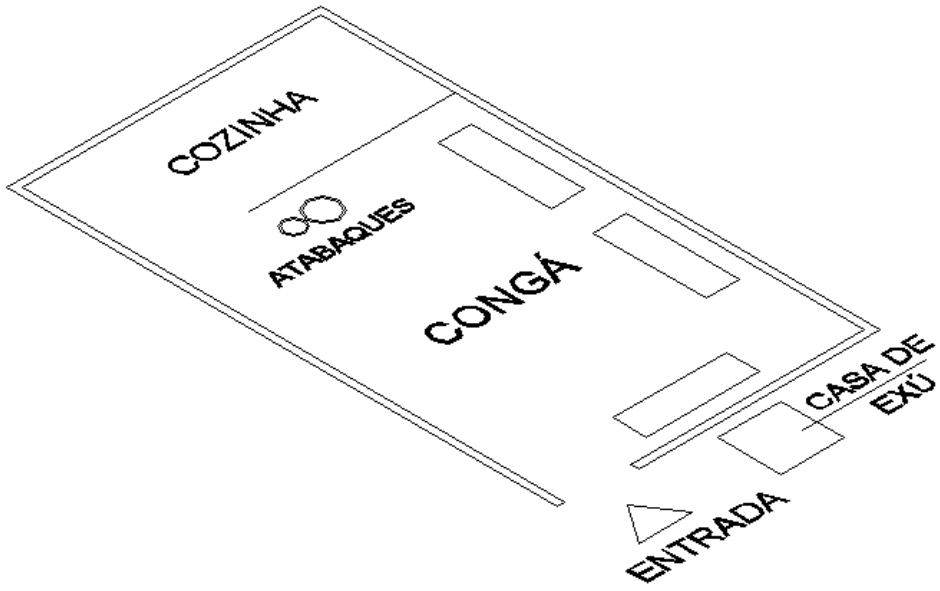


Figura 03 – Centro Espírita Pai João

Nos terreiros Centro Espírita Mãe Dulce e na Comunidade Espírita Vozes de Aruanda, percebe-se claramente que seus prédios não foram construídos com essa finalidade. Neles, os cômodos de uma casa foram divididos a fim de abrigar o terreiro. Seus quartos transformam-se em salas de consulta.

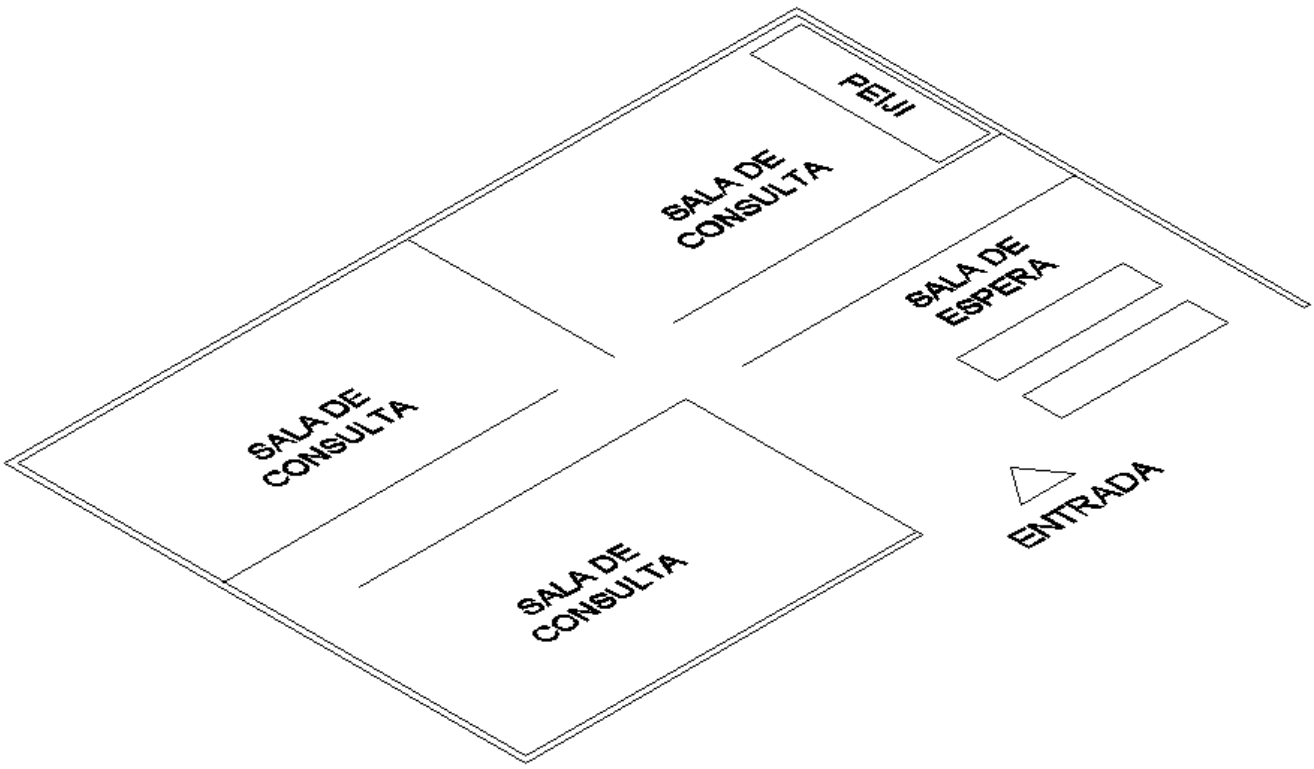


Figura 04 – Centro Espírita Mãe Dulce

No Centro Espírita Mãe Dulce, espera-se em uma área do lado de fora da casa. Assim que se é chamado, encaminha-se a um de seus quartos para falar com suas entidades. Na Comunidade Espírita Vozes de Aruanda também deve-se aguardar em uma grande varanda coberta do lado de fora do congá. Na sala central fica o peiji. Todos os quartos juntamente com essa sala constituem o congá. Cerca de cinco entidades em terra dividem esses espaços.

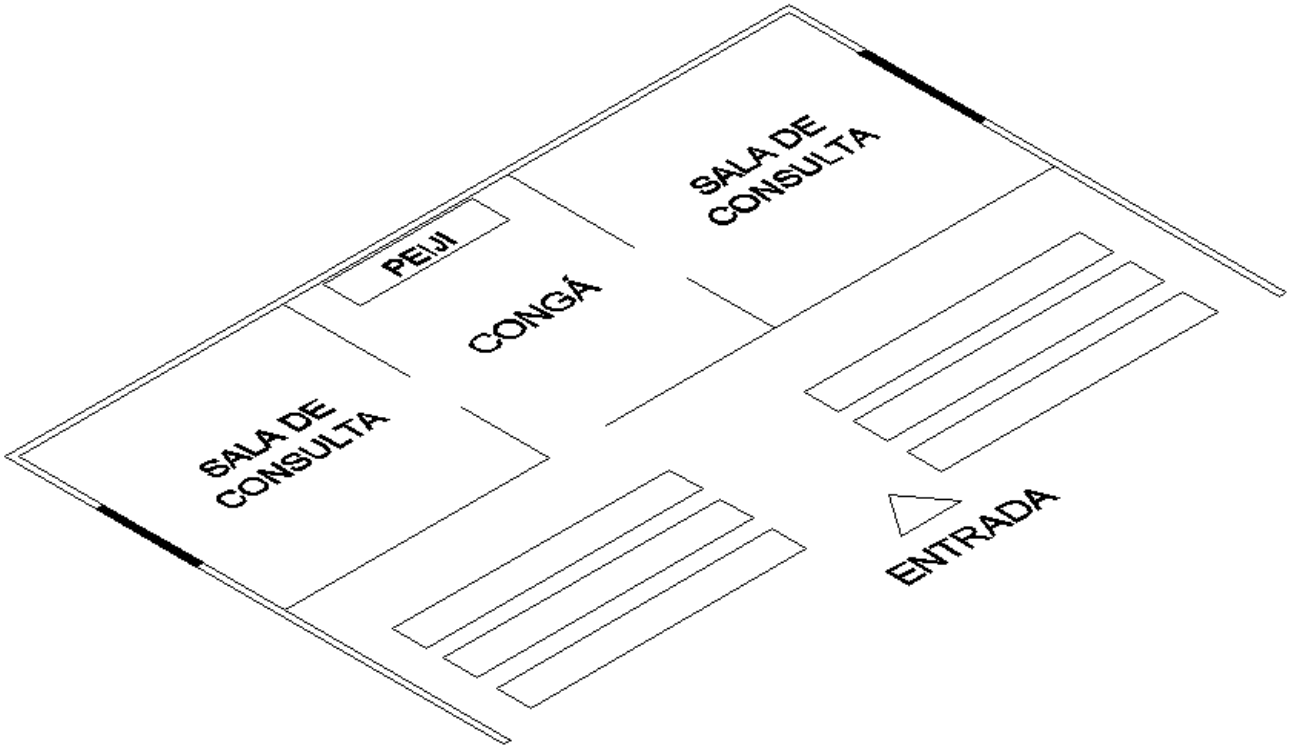


Figura 05 – Comunidade Espírita Vozes de Aruanda

Já os outros terreiros seguem a receita do grande salão dividido entre o congá e a espera. Neles não existem locais que não podem ser vistos ou nos quais são feitos trabalhos especiais. Todos os trabalhos são realizados na frente do público e nos dias de culto. No Centro Espírita Pai Joaquim, seu terreiro fica localizado no meio de um grande lote no Setor Urias Magalhães, e seu terreno é divido com uma creche e orfanato. Não há nenhuma placa informando da existência do terreiro,

apenas letras garrafais em seu muro “Creche e Orfanato Pai Joaquim”. Perguntado sobre o motivo de não informarem ali a existência de um terreiro de Umbanda, um de seus médiuns argumentou que “*o Pai Joaquim é um dos centros mais antigos de Goiânia. Não precisamos fazer propaganda dele. Mesmo que estivéssemos começando, também não faríamos propaganda porque isso só serve para atiçar as vaidades*.” (Entrevista concedida por K. J., no dia 02/02/2007, no Centro Espírita Pai Joaquim).

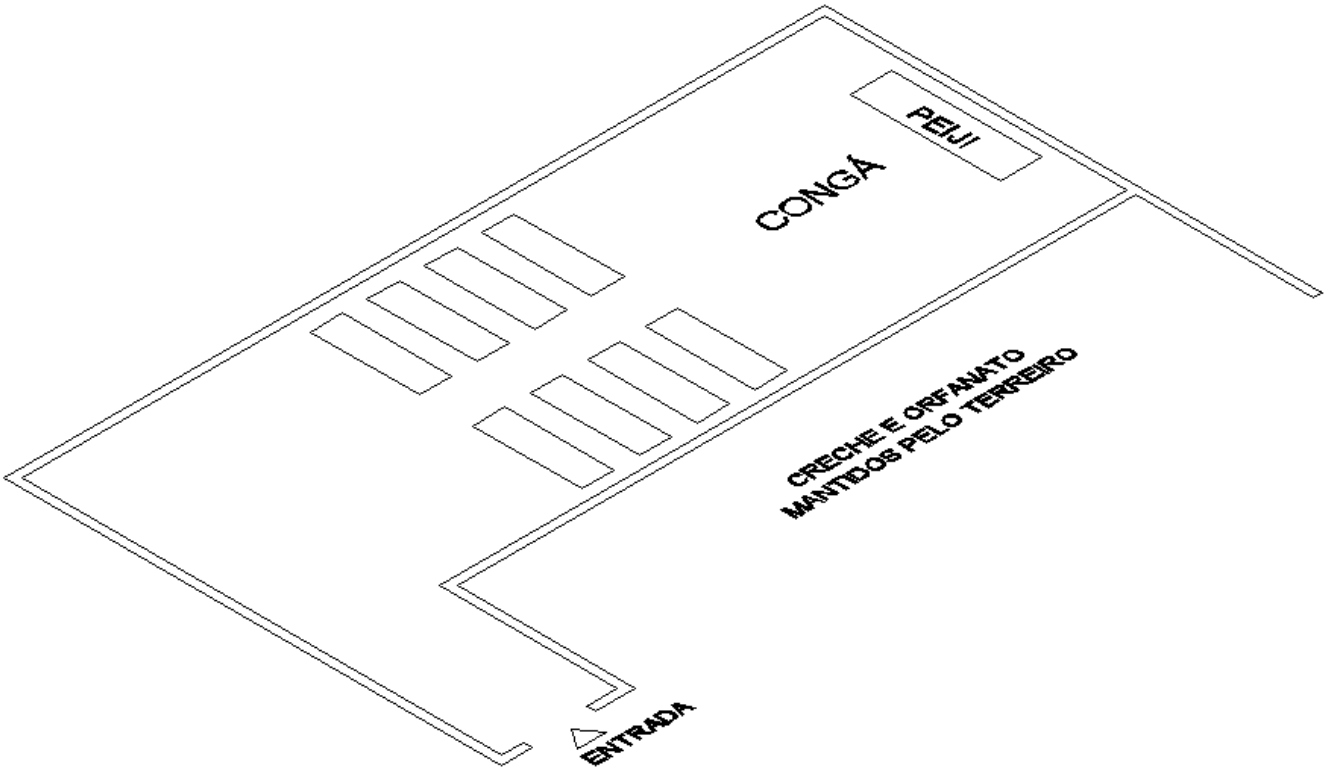


Figura 06 – Centro Espírita Pai Joaquim

O Centro Espírita Bezerra de Menezes conta em seu peiji com diversas imagens de santos e pretos-velhos. Seu prédio, segundo E.L. seu presidente, data de 1945, e foi construído exclusivamente para abrigar o terreiro. Ainda de acordo com o sr. E.L., não pagam impostos municipais como o IPTU (Imposto Predial Territorial Urbano), por serem tombados junto à prefeitura. Nos dias de culto, o velho prédio fica lotado por pessoas em busca de uma consulta com os orixás. Logo no início do culto, orações católicas são proferidas e é feita a leitura e um breve

comentário do Evangelho Segundo o Espiritismo. Para dividir o congá dos bancos dos freqüentadores, existem balaústres.

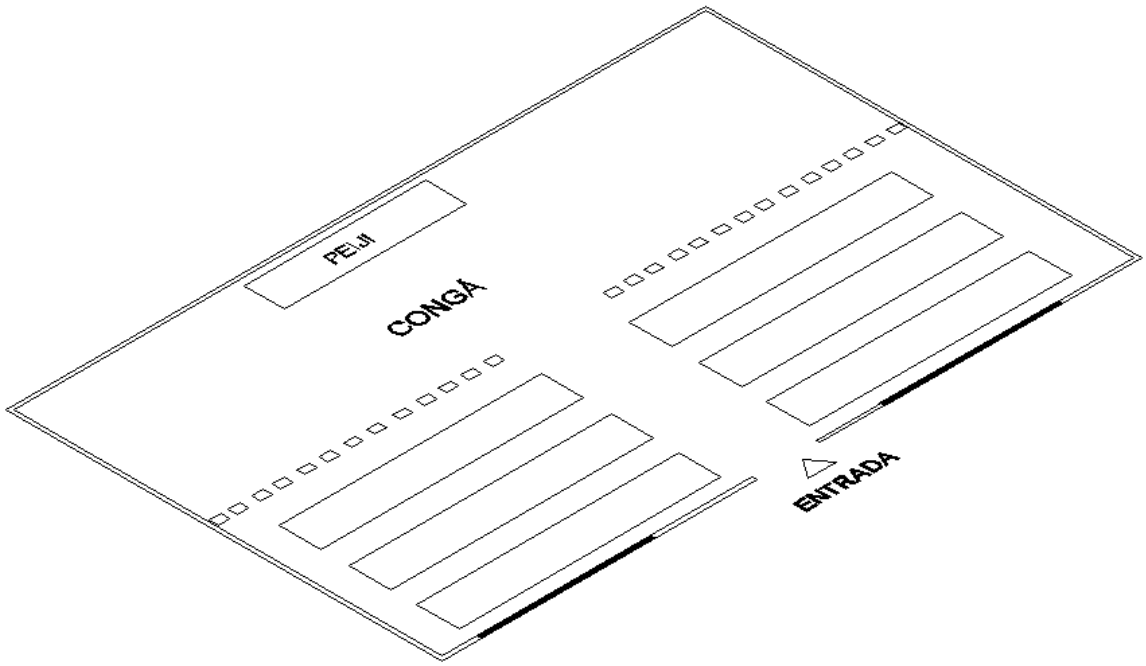


Figura 07 – Centro Espírita Bezerra de Menezes

Como informamos anteriormente, o Centro Espírita Ampara é o que mais se aproxima da matriz kardecista no *continuum* mediúnico. Em muitos locais do Brasil o kardecismo é conhecido por Mesa Branca. Coincidência ou não, nesse terreiro, entre os bancos dos freqüentadores e o congá, antes do peiji, encontra-se uma enorme mesa branca usada pelos dirigentes da casa no início dos trabalhos para a leitura do Evangelho kardecista.

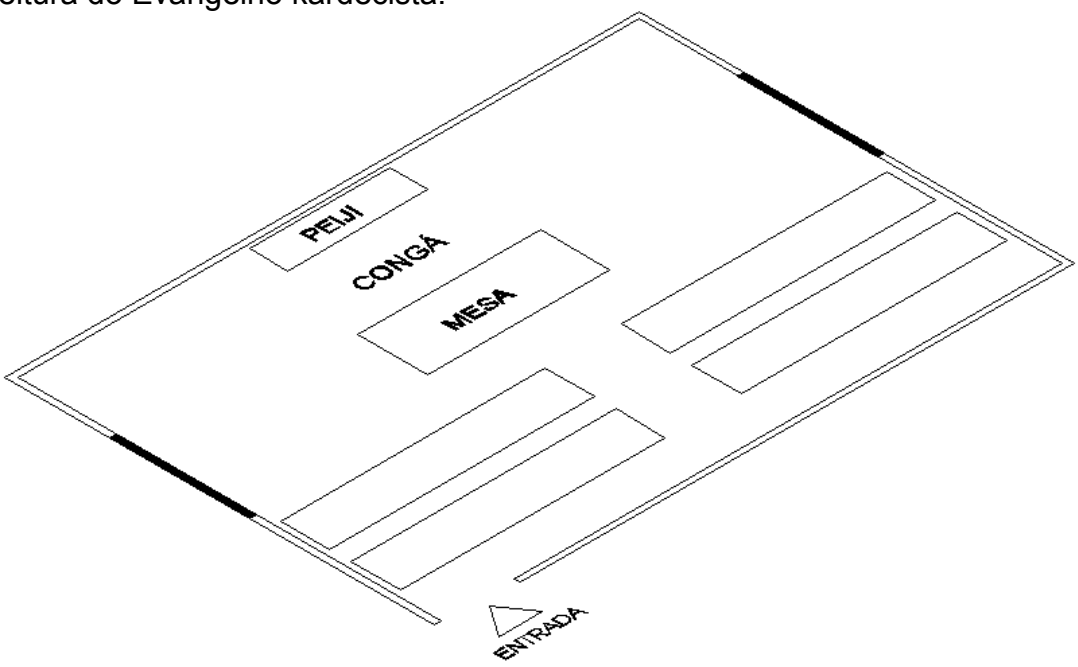


Figura 08 – Centro Espírita Ampara

2.2 A roça

O Candomblé, também conhecido como Xangô em Pernambuco, Tambor-de-mina no Maranhão, e Batuque no Rio Grande do Sul, é conhecido pela relação com os orixás, deuses da mitologia africana, carregados de inúmeros simbolismos, dentre os mais conhecidos a relação do homem com a natureza. Caracteriza-se pelos rituais com atabaques, as opulentas oferendas oferecidas aos seus orixás que se manifestam aos seus filhos através da dança, pelos ritos de iniciação altamente elaborados, pelo jogo de búzios (forma do orixá comunicar-se com os consulentes), e por que seus filhos reúnem-se em torno de um babalorixá ou ialorixá, constituindo assim um terreiro. Representará uma importante resistência cultural, num primeiro momento dos africanos e posteriormente dos afro-descendentes, resistência essa à escravidão e às formas de dominação da sociedade branca que renegou os negros e seus valores mesmo após a abolição. Não entraremos na questão de que o Candomblé teria sido transplantado da África para o Brasil, ou se seria uma religião que agregou em si valores brasileiros[16]. Observamos que houve, desde as pesquisas de Bastide na década de 1940 até o momento, modificações no Candomblé necessárias a inserção desse no mercado das religiões para a disputa de devotos, espaço e legitimidade. Hoje, o Candomblé ainda reivindica a si a matriz da cultura africana, e sob seu olhar, a Umbanda representaria o abandono desses valores e a adesão aos valores brancos, no entanto

> "No curso da década de 1960, entretanto, o velho candomblé surgiu como forte competidor da umbanda. Com sua lógica própria e sua capacidade de fornecer ao devoto uma rica e instigante interpretação do mundo, o candomblé foi se espalhando da Bahia para todo o Brasil, seguindo a trilha já aberta pela vertente umbandista. Foi se transformando e se adaptando a novas condições sociais e culturais." (PRANDI, 2004, p. 03)

No Candomblé é absolutamente necessário que o neófito saiba qual é seu orixá de cabeça, pois de acordo com ele haverá um processo de iniciação específico, ou

[16] Mais sobre o assunto, ver Bastide, 1945 e 2001.

mesmo para que seja feita alguma previsão. Na Umbanda a inserção no ritual requer apenas a conversa com uma de suas entidades, que podem ou não levantar a qual orixá corresponde aquele fiel, predominando apenas o aconselhamento seguido de trabalhos (oferendas), banhos, defumações, etc. Na Umbanda praticada no ponto do *continuum* mediúnico mais próximo do Kardecismo, os orixás são reverenciados com todo respeito mas com um certo distanciamento. Todo ritual gira em torno das entidades que incorporam nos médiuns e conduzem os trabalhos.

O Candomblé foi por nós explorado através relatos dos diversos estudiosos do assunto (BASTIDE, 2001; CARNEIRO, 1961; PRANDI, 1991), bem como em quatro visitas a uma de suas roças ou *axé* como preferem alguns de seus membros, Ilê Axé Oxumaré, na região metropolitana de Goiânia, sob a orientação do Pai Ricardo de Omulu, responsável pela referida *roça*. Tive ainda a oportunidade de, num desses dias de visita, participar da obrigação de sete anos de uma de seus filhos. Na ocasião, o baloarte do Ilê Axé Oxumaré de Salvador, descendente direto da Casa Branca do Engenho Velho da qual saíram, entre outras, o Gantois, Pai Pece. No Capítulo III dessa dissertação exploraremos em profundidade nossa observação participante, bem como a entrevista com Pai Ricardo de Omulu e Pai Ênio, cabendo no momento apenas algumas observações preliminares.

Apesar deste trabalho não tratar especificamente sobre o Candomblé, insistimos em seu estudo para conseguirmos traçar paralelismos que nos levem até as práticas umbandistas. O que a Umbanda herdou do Candomblé? Quais influências exerce ainda hoje? Essas perguntas nos levaram até lá. Na opinião de Pai Ricardo “o Candomblé é uma religião que faz uso dos elementos naturais, da magia da Natureza”, o que vem de encontro com diversos depoimentos de praticantes da Umbanda e de seus dirigentes no Estado de Goiás (vide Capítulo 3).

Há muitos anos, importantes teóricos da religião discutem sobre o Candomblé atual ter sido transplantado da África sem máculas ou de ter sofrido ressignificações em terras brasileiras. Acompanhando Silva (2005), Bastide (2001) e Carneiro (1961), cremos que o Candomblé praticado hoje sofreu diversas influências, mantendo sim a matriz africana, mas também assimilando formas e conteúdos da terra em que se instalara. Quando da chegada dos negros escravizados ao Brasil suas práticas religiosas eram coibidas e, em muitos casos, proibidas. As mais diversas formas de manifestações culturais negras eram chamadas de *calundu*, *batuque* ou *batucajé*

(SILVA, 2005), e apenas no século XIX surgem as primeiras *roças* de Candomblé. Durante os três primeiros séculos após a chegada dos africanos no Brasil, sua religião era praticada em separado nas senzalas ou de forma velada pelo sincretismo para não haver problemas com as elites cristãs, sofrendo com a falta de condições necessárias a sua prática que requer diversas interdições, locais sagrados e interditos, entre outras coisas.

No que se refere à ética, a noção judaico-cristã de pecado não é seguida. O Candomblé atua num imaginário ético no qual a diferença entre o bem e o mal repousa na relação entre o filho-de-santo e seu orixá (PRANDI, 1995). É uma religião que aceita as vicissitudes desse mundo, os defeitos dos homens, o gozo da vida, práticas mundanas que constituem até mesmo a biografia mitológica de seus deuses. Como disse Pai Ricardo de Omulu, “o Candomblé é uma religião que cultua os orixás com os elementos naturais e as pessoas desse mundo”. Ainda como nos relatou J.A., um de seus freqüentadores, “gosto do Candomblé porque mesmo entre os orixás há traição, incesto [...] Todos somos imperfeitos, não há hipocrisia.”

É comum nas religiões afro-descendentes, no caso por nós estudado o Candomblé e a Umbanda, a crença segundo a qual cada pessoa pertence a um deus específico, que é o dono de sua cabeça e o influencia com características físicas e de personalidade (PRANDI, 1995). A fim de diferenciarmos o Candomblé da Umbanda, cabe ressaltar que esse processo de descoberta da origem mítica é mais comum entre os adeptos do primeiro culto. Para eles, a descoberta de seu orixá guia é fundamental para que compreenda a si próprio e relação ao mundo, já que herdou desse orixá características que o fazem inibido/desinibido, sensível/insensível, etc. A contrapartida do fiel é a oferenda (ebó) das comidas e objetos preferidos de seu orixá juntamente com o sacrifício de animais, ao passo que a da entidade é ajudar seu filho nas demandas desse mundo, mantendo-o equilibrado ou ao menos não o prejudicando, caso muito comum no candomblé quando o orixá não está satisfeito com alguma atitude de seu filho. Na umbanda, por sua vez, principalmente aquela que identificamos no ponto mais ocidentalizado do *continuum* mediúnico, não há a necessidade de adular o orixá do fiel.

Observamos que essa diferença entre as entidades do Candomblé e da Umbanda repousa num fato em comum a despeito da composição de seu panteão (a formação dos orixás é quase sempre a mesma tanto numa quanto na outra

religião), qual seja o fato de que no Candomblé o contato do filho é diretamente com o orixá, entidade divina que se apresenta como uma força da natureza, mesmo que não converse e apenas dance, e que, semelhante ao homem, tem defeitos e pode trazer em si uma carga moral negativa. Na Umbanda não se conversa com os orixás por serem perfeitos demais, mas conversa-se com seu enviados, seus subalternos, espíritos de pessoas que viveram na Terra e que tiveram alguma elevação espiritual e agora estão aqui para nos ajudar. No primeiro como no segundo caso, o deus além de ser próximo e passível de contato direto, é também semelhante ao fiel. Não há como não lembrar da passagem bíblica cristã em que deus ao fazer o homem o faz sua imagem e semelhança. No caso das religiões afro-descendentes, compreende-se os deuses como sendo íntimos e com defeitos e complexos morais assim como nós. A justificativa levantada pelos fiéis dessas duas religiões é de que o incentivo ao crescimento é maior tendo um deus mais próximo de nós.

A composição de seu panteão, como já ressaltamos, guarda semelhanças com o panteão da Umbanda. Estima-se que na África sejam cultuados cerca de quatrocentos orixás, dos quais aproximadamente vinte resistiram no Brasil (PRANDI, 1995). Desses, os principais são: Exu, Ogum, Omoloca, Obaluaiê/Omulu/Xapanã, Ossaim, Oxumarê, Xangô, Oxum, Iemanjá, Iansã, Oxalá, Erê/Ibeji (SILVA, 2005). Inúmeras variações podem ocorrer dependendo da nação do candomblé (queto, nagô, etc), havendo ainda subdivisões, como Logum-Edê, filho de 54oloca com Iansã, e uma série de outros. Sobre isso, na entrevista com Pai Ricardo de Omulu, perguntei se ele concordava que uma das diferenças fundamentais entre Candomblé e Umbanda era o fato de, na primeira, os orixás dançarem nas festas mas não conversarem com os fiéis, ao passo que na segunda as manifestações são de espíritos ancestrais que dão consulta. Pai Ricardo, contrariamente a minha colocação, disse que é sim possível que um médium “dê passagem” em um pequeno ritual restrito para uma entidade dessas típicas da Umbanda afim de que converse com os filhos de santo. Concorda que não é muito comum, e retruca “o que eu iria fazer se o filho vem da Umbanda e tem de prestar contas pra suas entidades dessa religião. Como seu pai, tenho que permitir que ele cuide desses seus orixás também, senão o filho acaba prejudicado.” Algumas fotos do Ilê Axé Oxumaré podem ser vistas na seção de Anexos, fotos 01, 02 e 03.

No Candomblé a mitologia de cada orixá é ressaltada, suas histórias e aventuras, fatos que remetem a suas características. Na Umbanda perguntei aos seus fiéis ou mesmo aos que fazem parte das correntes mediúnicas das casas visitadas se sabiam as aventuras mitológicas dos orixás ou pelo menos a de seu guia de cabeça. A resposta, em cem por cento, foi não, seguida da justificativa de que isso não era importante, quem se importava com isso era o Candomblé por manter mais viva a matriz africana. Contudo, tanto em uma quanto em outra os orixás compartilham características comuns, cores simbólicas, elementos naturais, alimentos, bebidas, bem como por reger determinadas forças da natureza, aspectos do mundo, da sociedade e dos seres humanos. Talvez o desconhecimento, ou quem sabe o proposital afastamento que os umbandistas têm da mitologia de seus orixás seja a causa de seus orixás serem espíritos de alta luz, de perfeição divina (preceitos que os aproximam de entidades Kardecistas), e não, como no Candomblé, entidades com defeitos, nem inteiramente boas, nem inteiramente más. De acordo com Reginaldo Prandi,

> "Noções ocidentais de bem e mal estão ausentes da religião dos orixás no Brasil. E os devotos acreditam que os homens e mulheres herdam muitos dos atributos de personalidade de seus orixás, de modo que em muitas situações a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás. Isto, evidentemente, aos olhos da comunidade de culto, legitima tanto as realizações como as faltas de cada um."(PRANDI, 1995).

De certa forma, portanto, o Candomblé reafirma o mundo em que vivemos, reorganizando seus valores e dando préstimos ao dinheiro, ao poder e aos prazeres que outras religiões exorcizam. Como a fala de um ebômim citada na página 5 demonstra, o iniciado não precisa internalizar outros valores senão os que já existem nesse mundo. A prática dos ritos e as oferendas são deveres do iniciado para o equilíbrio com os orixás e para que a vida na Terra seja mais fácil e mais segura, podendo almejar felicidade e prazer. "aceitando o mundo como ele é, o Candomblé aceita a humanidade, situando-a no centro do universo, apresentando-se como religião especialmente dotada para a sociedade narcisista e egoísta em que vivemos."(PRANDI, 1995).

Por não operar essa distinção maniqueísta entre o bem e o mal como no cristianismo, o Candomblé atrai para si uma série de indivíduos rejeitados e rotulados socialmente, não aceitos por outras instituições religiosas. Não tem para o

indivíduo que o procura, e nem para o mundo, preceitos de mudança. Aceita-os como são, concentrando-se em problemas práticos e individuais, como a doença, a falta de dinheiro, etc. Peter Fry (1977) tentou explicar a grande presença de homossexuais no Candomblé observando que as *roças* servem de nichos sociais para as "bichas" porque aí estes podem conviver entre si e entre os não homossexuais num ambiente agradável. Afirma ainda que estes locais servem de refúgio para jovens homossexuais que fogem de casa devido a conflitos com os pais e lá se abrigam. Em nossas visitas às casas de Umbanda em Goiânia, percebemos que a presença de homossexuais é bem menor naquelas que se localizam no ponto do *continnum* mediúnico mais kardecizado. Talvez a explicação para isso esteja no fato de que, ao se apropriar dos "mandamentos" Kardecistas, estes terreiros tragam com eles a forma como tratam os casos de homossexualidade. Não estamos formulando nenhum juízo de valor a respeito de como cada religião em questão deve tratar do assunto. Pelo contrário, em todas as visitas e observações aos centros kardecistas, terreiros de Umbanda e candomblés, nada de negativo pode ser dito sobre o tratamento que dão aos freqüentadores, indiferentemente da orientação sexual da pessoa. No entanto, apesar de alegar a total isenção com relação a preconceitos, a orientação dada aos homossexuais pela doutrina kardecista é a terapia. Na fala de um dos maiores expoentes do espiritismo kardecista no Estado de Goiás e vice-presidente de uma de suas maiores instituições, V.J., que durante a entrevista disse ser a homossexualidade um desvirtuamento psicológico, portanto, passível de uma terapêutica espiritual e psicanalítica. Completou:

> "[O Kardecismo] vê na questão da homossexualidade realmente um desvirtuamento psicológico. Não taxa como sendo normal. [...]
> Em momento algum a doutrina espírita [kardecista] discrimina quem quer que seja. Mas ela não vai dizer que está correto. Aí ela vê com toda racionalidade."

Temendo a seriedade e as conseqüências desse tipo de conversa, nosso interlocutor não se prolongou a respeito do assunto. Bem, o que alegamos, já respaldados pela hipótese de Peter Fry, é que no Candomblé há uma maior aceitação das camadas marginalizadas socialmente. Não é o foco de nossa discussão a inserção dos homossexuais nos cultos mediúnicos, mas, no entanto, entendemos que essa inserção é assintomática do nível de aceitação dessas

religiões. Não queremos afirmar de forma unilateral que o simples fato de uma ou outra religião apresentar um grande número de adeptos homossexuais a torne uma religião mais aberta. Almejamos sim evidenciar que as religiões ou excluem determinados tipos de pessoas ou deixam que façam sua adesão na condição de que abdiquem de traços de sua personalidade em favor de um código moral religioso. É comum no meio religioso evangélico ouvir que Jesus “curou” ou “libertou” beltrano ou cicrano do “homossexualismo”.

Voltando à questão mais abrangente, o Candomblé e, em grande parte Umbanda, permitem que indivíduos rejeitados pela sociedade (prostitutas, ex-condenados pela justiça, etc.) encontrem uma religião que os aceita como são, sem 57oloc-los.

Alguns autores sustentam que o Candomblé também se distingue da Umbanda por esta última não praticar o sacrifício de animais. Aqui cabe uma observação: cremos que naqueles terreiros umbandistas que se situam em pontos do *continuum* mediúnico mais próximos da matriz africana esta prática ainda seja utilizada. Pudemos levantar essa hipótese em relatos de dois praticantes umbandistas, um inclusive ex-kardecista, que disseram fazer sacrifícios animais anos atrás, quando não praticavam uma “umbanda limpa”. Também observamos tal fato no Centro Espírita Pai João, terreiro de umbanda localizado no Setor Água Branca, Região Leste de Goiânia, que além dos sacrifícios (que não são corriqueiros, ocorrendo apenas em situações bastante exclusivas e especiais as quais apenas tomei conhecimento, não presenciei), também se utilizam dos atabaques, uma constante do Candomblé que quase não se vê na Umbanda. Uma explicação para o abandono desses costumes africanos pode residir no movimento de embranquecimento que deu origem à Umbanda (dentro da relação embranquecimento/empretecimento descrita por Ortiz, 1999, que é contemplada no Capítulo 1.1 dessa dissertação). Tendo em vista aceitação social, os adeptos da Umbanda restringiram atos rituais considerados “bárbaros” ou “pouco civilizados”, caso dos atabaques e do sacrifício.

2.3 “Embranquecimento” e “Empretecimento”

Não pretendemos detectar o momento exato de seu nascimento, mas descrever a relação social em que surge[17]. Para os Umbandistas, o ano de 1930 é um marco na medida em que o aparecimento dessa religião é paralelo ao processo de industrialização do país. Para Ortiz (1999), a Umbanda toma forma a partir deste movimento de transformação global da sociedade. Nesse sentido, os anos 1930 representam uma ruptura tanto social, com o impulso industrial, quanto cultural, propiciando a formação e desenvolvimento de movimentos religiosos como a Umbanda. Essa ruptura, para a religião umbandista, é simbólica na medida em que permite a reinterpretação das antigas tradições africanas. Seu cosmo religioso exprime o movimento de afirmação da sociedade urbana e industrial. Para o autor, a análise de seu surgimento não deve se pautar por marcos de fundação, mas sim pela dialética das transformações sociais que se efetuam e que dão vazão ao seu surgimento. Buscamos compreender como o movimento que desagregou as antigas tradições afro-brasileiras redundou na formação de uma nova forma religiosa. Pode-se, equivocadamente, pensar na ruptura com as tradições africanas, mas preferimos sustentar que o que houve foi sua reinterpretação e síntese sob o viés da sociedade brasileira de classes. O nascimento dessa religião situa-se no quadro dialético do "embranquecimento" das religiões afro-brasileiras e "empretecimento" de algumas práticas kardecistas (ORTIZ, 1999). Por "embranquecimento" entenda-se a aceitação pelos negros dos valores brancos tendo em vista ascender socialmente, e por "empretecimento" o movimento de camadas sociais predominantemente brancas em direção às crenças da tradição afro-brasileira. Era, no início do Século XX, a religião dos negros, mulatos e imigrantes europeus pobres, e seus terreiros poderiam ser encontrados nas periferias de grandes cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, lugares onde se aglomeravam as classes marginais da época.

Para Renato Ortiz, o "embranquecimento" das tradições africanas dá-se em grande parte pelos cultos banto que se apropriaram e sincretizaram elementos kardecistas. Este último forneceu quadros de interpretação coerentes com as crenças banto. Dessa forma, muitos terreiros de Umbanda abolirão o sacrifício de animais, adotarão orações como o Pai Nosso e a Ave Maria, e substituirão os ícones africanos por católicos. Em muitos desses casos, a "gira", momento solene em que

[17] Posteriormente aprofundaremos essa discussão acerca da origem da Umbanda e também a caracterização de sua doutrina, panteão e ritual. Utilizaremos as obras de Roger Bastide (As religiões africanas no Brasil, entre outras) e Edson Carneiro (Os candomblés da Bahia).

acontece o transe mediúnico e as entidades espirituais vêm fazer a caridade junto aos filhos de fé, recebe o nome de sessão, tal qual no Kardecismo. Opera-se, então, o "embranquecimento" nesse processo de absorção de valores e elementos kardecistas na tentativa de "59oloca59a-los", ou seja, de 59oloca-lo sob os moldes da sociedade burguesa, aumentando assim sua aceitação. As entidades que lá trabalharão não serão mais os deuses da África, mas espíritos familiares que figuram como nossos protetores, num plano próximo ao nosso. Muitos terreiros banto passam nesse momento a receber entidades como o Pai Joaquim, negro e escravo, figura próxima e familiar aos brasileiros, ou talvez o Caboclo Sete Flechas, referências indígena de nossa cultura, ao invés do deus africano que por aqui não tem um apelo tão emocional. Não aprofundaremos nos porquês da afinidade entre o Kardecismo e os cultos Banto[18] que, devido a sua afinidade, redundou no surgimento da Umbanda. Temos que essa aproximação é em grande parte responsável pelo processo de desagregação da memória coletiva negra.

Não podemos deixar de citar a importante influência que o catolicismo também exerceu sobre a fundação da Umbanda, que integrou muito dos valores cristãos, além do sincretismo com os santos. A própria figura de Cristo é sincretizada a Orixalá, espírito superior que, segundo a mitologia umbandista seria o responsável pelo nosso planeta (RIVAS, 1996). A Umbanda também será fortemente influenciada pela presença de homens e mulheres brancas na direção de suas casas. Essas pessoas trarão consigo experiências e valores culturais que acrescentarão ao novo culto brasileiro. Devemos levar em conta ainda que do ponto de vista da magia a Umbanda absorveu uma série de práticas como o uso de talismãs, insígnias cabalísticas, símbolos como a estrela de David, um pouco de astrologia e etc.

O movimento contrário, o "empretecimento", é observado pelos centros kardecistas que se aproximam das tradições afro-brasileiras. Os motivos para essa aproximação podem variar desde uma briga e cisão dos membros até a conversão de toda a casa por uma intervenção espiritual. Ortiz (1999) e Camargo (1961) nos lembram que a função terapêutica kardecista é responsável por grande parte de suas adesões, não querendo com isso afirmar que esse seja o principal mote a sua adesão, desmerecendo sua cosmovisão. Pois bem, alguns centros kardecistas

[18] Sobre esse assunto, consultar RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.

recorreram às terapias mágicas umbandistas como a utilização de ervas, banhos e às vezes até mesmo às entidades umbandistas.

De todo esse trânsito é que surge a Umbanda. Pensando em termos de definição, essa não é a forma mais rigorosa de se historicizar uma gênese, mas nem sempre movimentos culturais são passíveis desse processo e por isso recorremos à explicação comparativa de sua fundação, até porque a Umbanda a nosso ver é mais um movimento, algo que aponta para vários rumos (discutiremos esse ponto posteriormente com mais propriedade).

Birman (1985) considera a Umbanda uma religião genuinamente brasileira na medida em que seu mundo simbólico é uma representação da sociedade brasileira: natureza, onde atuam os caboclos; mundo civilizado, campo dos pretos velhos e crianças; mundo marginal, território dos exus. Para a autora, o poder simbólico-religioso da Umbanda decorre de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem. O homem branco, imagem ideal, não possui os poderes de seus subalternos.

Já o Kardecismo é uma religião nascida na França no século XIX durante o auge do iluminismo, que encontrou no Brasil um campo propício ao seu crescimento. O movimento kardecista justifica-se como assentado sobre três pilares: religião, filosofia e ciência. Os dois últimos pontos justificam-se pelo ambiente positivista do qual é proveniente, momento em que pela Europa consolidavam-se as luzes da razão. Seus símbolos e liturgia seguem o pressuposto da fé raciocinada e da possibilidade de comprovar cientificamente os fenômenos espíritas, recriminando quaisquer dispositivos rituais que apelem à emoção dos que os presenciam. Daí que seus fiéis têm seu ritual como o mínimo necessário à condução do culto, sendo que alguns porta-vozes do movimento consideram-no até mesmo desritualizado. Segue, portanto, a idéia weberiana (WEBER, 1987) da racionalização do mundo na medida em que renega práticas altamente emocionais e abraça a razão.

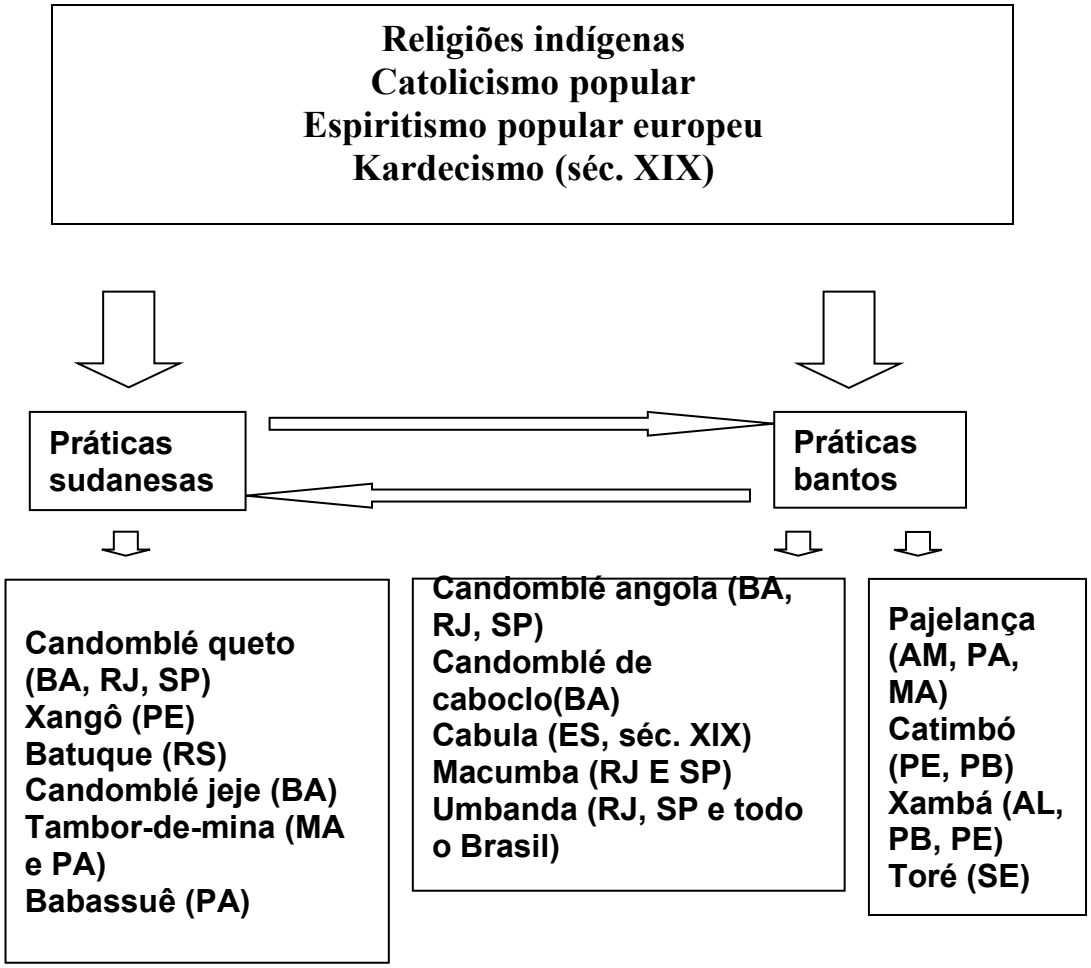
A doutrina da Umbanda também prega a vida eterna dentro de infinitas encarnações (doutrina reencarnacionista), além do que cada um de seus orixás representa um ator social da realidade prática dos homens. Seu ritual atende às necessidades de rememoramento da tradição, conferindo a esta um caráter sagrado universal e conectando-a ao cotidiano dos indivíduos. Este, segundo Berger (1985),

constitui um importante aspecto para a religião legitimar a realidade construída pelo ser humano: a estrutura de plausibilidade social.

Gostaríamos de encerrar esse capítulo, após uma composição da formação da Umbanda a partir do Candomblé, do cristianismo e do Kardecismo, com um fluxograma deveras elucidativo contido no livro **Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira** (2005) de Vagner Gonçalves:

Quadro 02

Influências e denominações regionais das religiões afro-brasileiras



(SILVA, 2005, p. 98)

CAPÍTULO 2

2.1 A Umbanda e as grandes cidades

Juntamente com a noção de *continuum*, apoiamo-nos na idéia de que o crescimento da Umbanda coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano industrial e de classes em nosso país, pois a um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural. No tocante à Umbanda, concordamos com Ortiz (1999) ao afirmar que a Umbanda segue o caminho delineado pelas mudanças sociais, pela desagregação social. Ela exprime, através do universo religioso, o movimento de construção da sociedade brasileira contemporânea. Portanto, a análise da origem da Umbanda passa pela compreensão de como o movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras canalizou-se para a formação de uma nova religião. Decorre dessa canalização a implantação e difusão da Umbanda, o que, pelo contrário, representaria a fragmentação e pulverização da tradição pelas práticas individualizadas concentradas na figura do macumbeiro ou pai-de-santo.

A partir da síntese umbandista conservam-se as tradições afro-brasileiras, que só perduraram mediante sua reinterpretação, normalização e codificação. Este processo foi realizado por intelectuais umbandistas, “brancos e mulatos de alma branca” (ORTIZ, 1999, p. 33), que reconstituíram as antigas tradições com os instrumentos e valores fornecidos pela sociedade. Não estamos mais diante de um culto afro-brasileiro, mas sim de uma religião brasileira que traz em suas veias o sangue do escravo que se tornou proletário. Suspeitamos, *a priori*, que quanto mais as regiões são urbanizadas e industrializadas, tanto maior será o número de adeptos umbandistas. Este autor foge do conceito de *continuum* mediúnico de Cândido Procópio, acentuando as disputas entre as duas religiões

> "Existe assim oposição entre Kardecismo e práticas afro-brasileiras, oposição que se torna evidente quando se observam os ataques que espíritas e umbandistas se dirigem mutuamente. [...] A oposição entre esses dois universos sagrados se processa, pois, ao nível espiritual, pela recusa dos espíritos dos negros e dos índios, e no nível da prática, pela crítica ao despacho de Exu, das bebidas das divindades, dos charutos dos caboclos, da utilização da pólvora para afugentar os maus fluidos, práticas estas consideradas bárbaras, ignóbeis e atrasadas." (ORTIZ, 1999, p. 47).

Como já foi dito, nossa intenção é investigar a conversão de kardecistas para a Umbanda, tendo como sustentação a idéia de que essas duas religiões inserem-se num *continuum* mediúnico. Além disso, verificaremos, no contexto acima descrito, a tese segundo a qual a adesão à Umbanda é maior onde há processos de industrialização, como assevera Renato Ortiz a respeito de sua pesquisa:

> "Observa-se que a maioria dos adeptos umbandistas provêm do ramo católico: sobre um total de 590 pessoas interrogadas, 81,5% declararam o catolicismo como religião anterior. Embora somente 3% se tenham declarado espíritas, outras indicações permitem afirmar que o número de 'conversões' kardecistas é bem mais importante. Por exemplo, a mesma pesquisa revelou que 8% dos umbandistas mudaram de religião por considerarem insatisfatórias as práticas espíritas. Ao que parece, ultimamente vários centros kardecistas têm se transformado em tendas umbandistas." (ORTIZ, 1999, p. 63).

Dados do Censo 2000 do IBGE estão em concordância com o autor supra-citado, demonstrando que em regiões com parque industrial consolidado o número de adeptos da Umbanda é proporcionalmente maior do que naquelas não tão urbanizadas e industrializadas[19]:

Quadro 03
Porcentagem de pessoas que se declararam kardecistas e umbandistas por região segundo o Censo 2000

	Kardecismo	Umbanda
Nordeste	0,56	0,06
Norte	0,38	0,04
Centro-Oeste	1,88	0,10
Sul	1,16	0,48

[19] Os dados aqui apresentados são colocados em termos relativos, e não absolutos, e são retirados do universo da população, pois nossa intenção é englobar também aqueles que se declararam como não tendo nenhuma religião.

Sudeste	1,98	0,32

Fonte: http:\\www.ibge.gov.br, consulta em 14/09/2006.

Comparados com os dados do IBGE apresentados por Ortiz (1999), o número de pessoas que se declararam umbandistas em 1969 era de 302.952. Já no Censo 2000 do IBGE, o número sobe para 397.431[20]. Devemos levar em consideração que nesse período a população do Brasil saltou de 93.134.846 para 169.799.170[21]. Ou seja, há um descompasso entre o crescimento daqueles que se declararam umbandistas em relação ao crescimento da população como um todo. Como o próprio Renato Ortiz observa, esses números do IBGE são os mais confiáveis, contudo, podem existir problemas na coleta dos dados pelo Censo, como por exemplo a não declaração da filiação religiosa por causa do estigma social.

No mesmo período, 1969 a 2000, percebe-se um crescimento do PIB Industrial (participação dos valores produzidos pela indústria) no PIB nacional. Em 1969 o PIB Industrial brasileiro representava 25,46% do PIB Nacional, ao passo que em 2000 essa participação eleva-se para 37,34%. Não possuímos dados sobre a filiação de umbandistas em Goiás no ano de 1970, mas sabemos que no mesmo período a participação do PIB da indústria em relação ao PIB geral do Estado subiu de 6,08% para 29,64%[22]. Sabemos pelo Censo 2000 que 4.535 pessoas se declararam umbandistas, ou 0,09% daquelas que se declararam como pertencentes a alguma religião[23].

Renato Ortiz, na mesma obra, acrescenta que o mundo religioso umbandista reproduz o mundo social brasileiro, e de acordo com a noção de evolução espiritual reproduz no nível da linguagem religiosa existência da mobilidade social. Não seria mero acaso esse mimetismo entre a Umbanda e a sociedade, posto que essa religião surge no momento em que a sociedade de classes se consolida, em que os traços sociais encontram-se na própria síntese da nova estrutura religiosa. Assevera que um cosmo religioso tão estratificado e a noção de karma enquanto mobilidade social somente poderiam ser praticados numa sociedade de classes. Argumenta ainda que a integração da Umbanda à sociedade brasileira remonta a dois

[20] Fonte: http://www.ibge.gov.br, consulta em 14/09/2006.
[21] Fonte: http://www.ipeadata.gov.br, consulta em 14/09/2006.
[22] Fonte: http://www.ipeadata.gov.br, consulta em 14/09/2006.
[23] Fonte: http://www.ibge.gov.br, consulta em 14/09/2006.

processos de absorção, o cultural, onde a teoria da evolução serve como um instrumento ideológico no sentido de adaptar a tradição africana às práticas religiosas mais em consonância com um estilo de vida urbano e racional, e um processo de absorção de valores de classe, no qual evoluir corresponde a se assemelhar com o branco burguês. Para a Umbanda, portanto, a sociedade urbano-industrial e classista seria a fonte de seus valores legítimos, pois abarcados pelo pensamento religioso orientarão e reinterpretarão as práticas de origem afro-brasileiras.

Nota-se que há no movimento Umbandista uma tendência de racionalização como meio de se alcançar a institucionalização. Esse movimento caminha no sentido da sistematização e da homogeneização a fim de que os umbandistas possam conquistar uma parte do mercado religioso, dessa maneira podendo se referir sem ambigüidades a uma marca umbandista. Ao trabalharmos com tal movimento de conversão, devemos levar em conta que as religiões são internalizadas porque oferecem sentido às parcelas da população que se vêem em constante mudança social, porque tais religiões reintegram essas pessoas (PIERUCCI, 1996).

Sendo assim, a empreitada a que nos propomos passa pela verificação de que o processo de secularização da sociedade produziu uma acentuada segmentação das instituições sociais. O resultado disso é uma heterogeneidade de normas e definições da realidade. Nesse sentido, a definição religiosa de mundo é colocada ao lado de definições diferentes, concordantes ou contrárias. No âmbito da formação individual, a identidade pessoal torna-se um fenômeno privado e sem referências institucionais. Além disso, a secularização teria várias dimensões, dentre as quais a diferenciação das instituições e das esferas da vida, e o enfraquecimento da conexão entre a concepção religiosa de mundo e a da sociedade global. O “cosmo sagrado” moderno trata-se de um conjunto de símbolos que internalizados podem ser considerados religiosos porque constituem o sistema de referências do indivíduo. Porém não formam uma concepção coerente e estruturada como era o “cosmo sagrado” tradicional. Este processo de mudanças culturais e sociais redundaria na ressacralização do mundo e o surgimento de um mercado religioso marcado pelas características acima descritas (BERGER, 1995). Das inúmeras ofertas do mercado religioso, percebe-se a decadência da tradição católica não apenas em função dos

processos de secularização e racionalização pelos quais passou, mas pela busca de novas crenças e deuses nas mais diversas religiões sacrais (protestantismo, kardecismo, umbanda, etc.) (PIERUCCI, 1996). As religiões são internalizadas porque oferecem sentido às parcelas da população que se vêem em constante mudança social, porque tais religiões reintegram socialmente essas pessoas.

As religiões proporcionam respostas, dão sentido, ordenam o caos da vida das pessoas. Pierucci (1996) compreende a conversão sob um viés mais utilitarista, segundo o qual quando as religiões racionalizadas (catolicismo e protestantismo) se negam a resolver os problemas imediatos das pessoas, e quando a crise existencial assola o pensamento ocorre a conversão, quando a cura é obtida, o problema financeiro contornado e a vida recupera um novo sentido graças à nova religião e seus instrumentos (PIERUCCI, 1996). Contrariamente, cremos que os sistemas religiosos oferecem uma explicação que insere o "problema" no contexto sociocultural mais amplo do sofredor. Tais sistemas não atribuem uma causa objetiva a estados confusos e desordenados, mas organizam estes estados num todo coerente. O sofredor é re-inserido pela religião em um todo de relacionamentos. O ritual é um espaço por excelência em que os doentes são conduzidos a uma reorganização da sua experiência no mundo (RABELO, 1998).

2.2 O mercado religioso: a ressacralização no mundo moderno

Para bem compreendermos a inserção da Umbanda e do kardecismo no mercado religioso que se formou no século XX, precisamos analisar o processo de secularização pelo qual todas as religiões passaram. A secularização e a conseqüente ressacralização da sociedade são, em grande medida, os responsáveis pela existência e manutenção de religiões como kardecismo e Umbanda no mundo moderno. Em primeiro plano, devemos considerar que o termo "secularização"[24] pode estar cheio de valores, além do que, não consiste em um processo monocausal. Alguns teóricos, os primeiros a tratar do assunto (MARTELLI, 1995), acreditavam no declínio irreversível da religião e a ascensão da modernidade. Nos anos 80 a discussão é retomada e as definições revistas.

[24] Por secularização entende-se "o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos"(BERGER, 1995, p. 119).

O conceito de secularização em sua origem político-jurídica européia indica a redução do clérigo regular ao estado laical. No decorrer da história, a secularização assume caráter valorativo no quadro de afirmação político-social da burguesia. Hoje o termo indica autonomia em relação à esfera religiosa.

Weber prefere o conceito desencantamento do mundo, pois corresponde melhor à teoria da mudança social, cujo processo de racionalização constitui o fator central. Além disso, Weber coloca a nossa frente o fato de que a racionalidade no ocidente tem origem religiosa, apesar de ser corrosiva à religião.

Peter Berger (1985) percebe o ser humano como incompleto, construindo a sociedade para sua melhor adaptação. Para o autor, a religião surgiria nesse contexto com seu caráter “nomizador”, ou seja, de ordenação do cosmo. Segundo ele, a secularização seria o processo pelo qual alguns setores da sociedade e da cultura são retirados do domínio das instituições e símbolos religiosos.

Da secularização das instituições decorre a secularização das consciências, ou seja, encarar o mundo sem recorrer às interpretações religiosas.

Contesta-se a monocausalidade da secularização por não atribuí-la somente à ascensão da ciência, sendo que outros fatores a edificam, dentre os quais o próprio protestantismo que traz em si elementos seculares se comparado ao catolicismo. Berger afirma que o protestantismo constituiria um “prelúdio à secularização por deixar em aberto apenas um canal de contato com Deus, por deixar o homem abandonado no mundo” (BERGER, 1995, P. 125).

Retornando à épocas ainda mais remotas, a religião de Israel repudiou, por motivos históricos, a visão cosmogônica da religião egípcia. O deus, herdado pelos cristãos do Antigo Testamento judaico, está fora do mundo, é transcendentalizado, o que abre o campo para a ação do homem consideravelmente individuado.

A própria formação social do cristianismo serviu ao processo de secularização, pois institucionalizou tudo que era religioso e relegou o restante das instituições sociais ao plano profano.

No mais, a secularização diminuiu a base social sobre a qual se assenta a religião, posto que o palco original da secularização é a área econômica. Os setores ligados a esta área são mais secularizados. Já os mais próximos à família e ao Estado sustentam diferentes níveis de secularização.

Apesar de não ser um processo monocausal, percebe-se, como contrapartida ao crescimento econômico, o recrudescimento dos aparelhos ideológicos-religiosos de dominação. Nesse contexto, a religião perde seu caráter coletivo, torna-se optativa, voluntária, individual e privada. Daí que surge o pluralismo religioso, como conseqüência da secularização, criando-se um mercado onde as religiões competem entre si. No entanto, para atrair fiéis, elas têm que demonstrar resultados.

O pluralismo tende a criar estruturas burocráticas que racionalmente negociam umas com as outras e com a sociedade. Na medida em que tende à cartelização, tende ao ecumenismo. Além disso, como no mercado religioso a vontade do cliente muda, as religiões também acompanham essa mudança, tornando difícil manter as tradições religiosas como verdades imutáveis, demonstrando tendência deste mercado à secularização e psicologização de seus produtos que se dirigem à terapia familiar. Nesse sentido, a religião não mais legitima o mundo em sua totalidade, e sim os particularismos de quem a consome, ou simplesmente a pretensão de salvação por parte do fiel.

Esta salvação não pode ser verificada pelo crente, o que torna a religião infalsificável. Mesmo assim, suas diferentes versões oferecem o sentimento de tranqüilidade para o presente, subjugando-se suas outras funções dentre as quais a de integração social e estabilização de identidades.

Alguns pensadores, a exemplo de Luckmann, atribuem o declínio do Cristianismo não apenas às tendências laicizantes ou pagãs, mas crê fazer parte de um amplo processo no qual se conjugam a excessiva laicização da religião e as transformações globais da sociedade. Para ele, as sociedades modernas produziram uma acentuada segmentação das instituições sociais. O resultado disso é uma heterogeneidade de normas e definições da realidade. Assim sendo, a definição religiosa de mundo é colocada ao lado de definições diferentes, concordantes ou contrárias. No âmbito da formação individual, a identidade pessoal torna-se um fenômeno privado e sem referências institucionais. As escolhas que as pessoas fazem são “vazias” na medida em que são irrelevantes às instituições que são autônomas.

Além disso, a secularização teria várias dimensões, dentre as quais a diferenciação das instituições e das esferas da vida, e o enfraquecimento da conexão entre a concepção religiosa de mundo e a da sociedade global. O “cosmo

sagrado" moderno trata-se de um conjunto de símbolos que internalizados podem ser considerados religiosos porque constituem o sistema de referências do indivíduo. Porém não formam uma concepção coerente e estruturada como era o "cosmo sagrado" tradicional estudado por Durkheim.

Após discutirmos o processo de secularização, é pertinente tratarmos de um de seus produtos, se assim podemos classificá-lo: o mercado religioso. Citando Antônio Pierucci, "o interesse da sociologia deve-se voltar para as religiões em mudança que, por conseguinte, acena para a mudança social."(PIERUCCI, 1996, p. 11).

Das inúmeras ofertas do mercado religioso, percebe-se a decadência da tradição católica não apenas em função dos processos de secularização e racionalização pelos quais passou, mas pela busca de novas crenças e deuses nas mais diversas religiões sacrais (protestantismo, kardecismo, umbanda, etc.). As religiões são internalizadas porque oferecem sentido às parcelas da população que se vêem em constante mudança social, porque tais religiões reintegram socialmente essas pessoas, proporcionando uma cosmovisão que as inserem no mundo. Ao se racionalizarem, as religiões criam uma tensão com a sociedade, ou seja, há um descolamento entre religião e mundo presente. A ressacralização, perceptível através do crescimento das religiões sacrais, é conseqüência do processo de secularização da sociedade o qual está colado ao catolicismo, fato que verificaremos nos gráficos que adiante serão analisados.

2.3 Pensando o conceito de ritual

O rito é uma categoria de análise estudada amplamente pelos cientistas sociais. As divergências metodológicas são inúmeras e procuram definir, à sua maneira, um eixo investigativo para tal objeto. Certos posicionamentos teóricos centram suas discussões na apreensão da "essência" das emoções suscitadas pelos ritos, desvelando o estado de efervescência emanado pelos sujeitos envolvidos com o ritual. Nesse sentido, ele é apreciado sincronicamente. Isto é, coloca-se em suspensão o contexto histórico e social em que foi engendrado. Outros estudos encaram a natureza do ritual descrevendo seus meandros e enveredando pela classificação dicotômica entre celebrações sagradas e profanas. Uma

alternativa ainda de estudar essa temática diz respeito a uma perspectiva diacrônica, onde se busca identificar a sorte e as condições materiais nas quais as variadas populações produzem e produziram seus ritos e que relações de interesse jazem em seu bojo. Em contrapartida, autores relativamente contemporâneos debatem a hipótese de que a conjunção entre o diacrônico e o sincrônico viabiliza um enriquecimento das conclusões.

Reconstruiremos o conceito de ritual para alguns autores a fim de enriquecer a discussão, tendo em vista que o ponto sobre o qual nos concentramos, o continuum mediúnico que há entre Umbanda e Kardecismo, é uma imbricação de doutrina e ritualística que podem influenciar tanto uma como outra religião. Para tanto, em alguns casos, tais conceitos serão contextualizados pelas obras nas quais se encontram.

Justifica o fato de privilegiar as religiões primitivas por crer que através delas seja metodologicamente possível conhecer as atuais instituições religiosas, através de sua história, remontando passo a passo à maneira como adquiriu complexidade ao longo do tempo. Dessa forma, acreditava ser possível alcançar a realidade concreta. Para Durkheim, recorrer às religiões primitivas também teria outro papel fundamental, qual seria responder à necessidade de examinar o que é a religião de uma maneira em geral, pois todas têm na base de seus sistemas de crenças e cultos um certo número de representações fundamentais e atitudes rituais que, a despeito de sua forma, têm o mesmo significado e desempenham as mesmas funções. Podemos pensar a partir disso que, tendo como pano de fundo a mediunidade, Kardecismo e Umbanda apresentam as mesmas funções. Em outras palavras, o ritual das religiões mediúnicas retomam o sacral perdido na sociedade industrial, e os rituais kardecistas e umbandistas, apesar de suas diferenças, unem o indivíduo à sociedade.

A maneira como os homens organizaram seu mundo social através da religião é dividida pelo autor em crenças, que seriam as representações e pensamentos, e os ritos, que seriam a ação, o movimento. Da conjugação entre crença e rito temos o culto religioso. A finalidade do culto seria recriar periodicamente o ser moral do qual dependemos, a sociedade

Ao analisar as sociedades de clãs percebe que o sentimento religioso, tanto nessas sociedades quanto nas atuais, provém do sentimento de dependência que a

sociedade, enquanto força coletiva dotada de autoridade moral, inspira em seus membros. Este sentimento é exteriorizado em momentos de efervescência coletiva e objetivado no totem ou em qualquer outro símbolo que a partir de então serão tomados como sagrados. Os rituais religiosos não são, portanto, gestos sem eficácia. Unem o fiel a deus, ou melhor, unem o indivíduo à sociedade.

Além disso, para Durkheim, a religião dá forma a sentimentos que nutrem normas e valores, e através dos ritos consolida-os nas consciências individuais, no caso de Umbanda e Kardecismo, os valores que nutrem a sociedade industrial. Cria-se dessa forma uma cooperação entre religião e sociedade, pois a primeira torna sagradas as normas de comportamento vigentes, dando-lhes legitimação, o que favorece o controle ou a punição dos que se desviam. Mais ainda, os ritos reforçam o temor e o respeito por tais normas, funcionando como uma importante forma de controle social. Já por outro lado, a sociedade mantém a religião, pois os símbolos religiosos não são mais que a sacralização dos sentimentos morais existentes na sociedade.

O autor crê que a divisão da realidade em duas esferas, o sagrado e o profano, identificadas nas religiões australianas, seriam características comuns a todas as religiões. Entre sagrado e profano não há relação de superioridade, e sim de heterogeneidade, pois um exclui o outro.

Assim sendo, o ritual é uma espécie de fenômeno presente indistintamente em diversas religiões. Sua distinção de outras condutas humanas, notadamente as ações morais, define-se pela natureza específica de seus elementos constituintes. Estando dentro do domínio do sagrado, portanto possuindo uma essência divina, os rituais preconizam palavras, gestos, frases e movimentos que só podem ser executados por pessoas iniciadas. Considerou que o rito é um modo de ação que só pode ser definido pelo seu objeto; isto é, que teria de ser definida primeiro a crença, para se poder obter, então, a noção de rito em questão. A função do ritual seria delimitar fronteiras entre o divino e profano, pois engendrariam as normas de como o indivíduo deve comportar-se ante o sagrado. A nomenclatura específica durkheimiana para as práticas seculares seria ações técnicas. Como essas duas esferas da vida humana não podem coexistir ao mesmo tempo, era necessário criar ocasiões em que uma ou outra se retiraria por completo, e assim teriam nascido as festas. Ainda sobre a importância do rito, assevera que:

> "Assim que cumprimos nossos deveres rituais, retornamos à vida profana com mais coragem e ardor, não somente porque nos pusemos em contato com uma fonte de energia, mas também porque nossas forças se revigoraram ao viver, por alguns instantes, uma vida menos tensa, mais agradável e mais livre". (DURKHEIM, 2000, p. 416).

Percebe-se nessas religiões sacrais que o sagrado é alcançado pelos rituais, mas sua cosmovisão amplia o sagrado para todos os âmbitos da vida, numa tentativa de ver em tudo a influência do sobrenatural.

A definição de ritual de Goffman (1967) perpassa os rituais religiosos analisados por Durkheim nas *Formas elementares da vida religiosa*, contemplando também cerimônias quotidianas de contato entre sujeitos, como um simples perguntar de horas a outrem. Tais rituais dão-se na co-presença entre as pessoas no espaço público, e seriam o meio pelo qual evidenciar-se-ia a reverência por um objeto de valor absoluto, ou pela representação do mesmo. Dessa forma, a sociedade age sobre si mesma não somente integrando indivíduos, mas sim regulando as condutas e reparando as ofensas. Da conjugação das ordens de circulação e justificação tem-se que, da primeira, reparar é restituir o curso da ação, e da última, reparar é renovar a reciprocidade de ambos os lados e manter público o âmbito da ordem.

Dialogando com Durkheim, Goffman crê que o estudo do valor da reputação informaria sobre as formas elementares da religiosidade, além do que, o face a face é fundamental para que o pesquisador adentre e domine o vocabulário das interações. Trata-se assim, no plano dos estudos de rituais, de asseverar a importância do vocabulário do respeito mútuo sobre a sacralidade simbólica. Considera que em locais onde as situações sociais não estiverem bem definidas ocorre "o mal estar na interação". Para não ofender a própria reputação e a do outro, estabelece-se o princípio da ofensa virtual, segundo o qual seus atos podem ser considerados ofensivos sem que você ao menos imagine-os como tal. Os ritos de salvaguarda e a polidez funcionam, nesse sentido, como prevenção para que o julgamento dos atos não seja feito da pior maneira. Reitera-se, portanto, que no processo de interação há uma maior preocupação com a reputação do que com a justiça.

O espaço de circulação no interior de um terreiro de Umbanda é coordenado de forma a criar espaços, como o congá, que são interditos. As ações e o vocabulário ritual mediam as relações que vão se estabelecer, por exemplo, entre o preto velho encurvado e trêmulo, com voz baixa, chamando por “mi zifio”, demonstrando nisso tudo humildade e sinalizando para que o consulente que vai em busca de consolo para suas aflições tenha confiança e se abra. Em seu quotidiano, o código de conduta mediúnico (qual seja a prática da caridade, a solicitude, não ter vícios, e etc.) deve ser seguido, pois acredita-se que a prática mediúnica é o reflexo do caráter da pessoa, e o médium deve proceder de acordo. Assim sendo, notamos uma continuidade das ações rituais no quotidiano ampliado da pessoa, favorecendo a socialização.

Em **Argonautas do Pacífico Ocidental** (1978), Malinowski lança-se sobre a pesquisa de campo nas Ilhas Trobriand, disposto a estudar os costumes do povo que ali residia. Destaca-se a seus olhos a instituição do Kula, o qual procederemos a discussão. Seu entendimento acerca do conceito de ritual é evidenciado ao tratar do Kula, sendo este tomado como uma grande relação intertribal, unindo, por laços sociais definidos, uma vasta área e um grande número de pessoas, prendendo-as por obrigações mútuas, dentre as quais a troca de colares, pulseiras e anéis, obrigando-as a seguir regras e observações minuciosas em comum acordo. Não considera essa ampla rede de correlações sociais e influências culturais como superficiais, ou seja, que as trocas de objetos prestem-se apenas ao seu valor “monetário”, por que sua mitologia altamente desenvolvida e seu ritual mágico provam quão profundamente estão enraizadas na tradição desses nativos. Pelo contrário, os objetos, além de considerados extremamente valiosos, são tratados também de um modo ritual, provocando uma reação emocional inconsciente naqueles que os adquirem. Nas transações, observa-se claramente a atitude mental dos nativos, que encaram os objetos como incomparavelmente bons em si mesmos e não como uma riqueza conversível, ornamentos em potencial, ou mesmo instrumentos de poder. O autor os vê como objetos de culto no sentido expresso pelos fatos ligados ao Kula, ou seja, na medida em que são manipulados ritualmente em alguns dos mais importantes atos da vida nativa. Nesse sentido, os rituais para Maninowski, constituem um todo inseparável com a realidade social, como percebe-se na intercessão existente no Kula entre empreendimento econômico e ritual

mágico, em que as forças da crença mágica e os esforços do homem moldam-se e influenciam-se reciprocamente. No ritual umbandista ocorre uma troca simbólica quando do passe mediúnico, em que o consulente tanto pode receber energias quanto doar.

É válido considerar ainda que os distintos elementos dos rituais mágicos seriam o local e período temporal específicos, drama, emoção, posturas premonitórias de fins, e seriam guiados pela experiência mítica. A despeito dessa essência sobrenatural ritualística, é pertinente relevar ainda que:

> "A força ou virtude mágica não se concebe como uma força natural. O conceito de magia difere tanto das forças naturais como das faculdades normais do homem. Sua força só e exclusivamente se produz dentro dos ritos tradicionalmente prescritos. Só pode receber-se e aprender-se mediante a devida iniciação no ofício e mediante a aquisição de um sistema rigidamente definido de condições e atos de observância. A magia, portanto, é concebida entre o homem e natureza" (MALINOWSKI,1978, p.30).

Essa experiência mítica é a mesma que, dentro do Código do Santo, rege os terreiros de Umbanda que estudamos. O tempo e o local são míticos, e não humanos. O espaço do terreiro destinado à realização dos trabalhos mediúnicos, os acessórios e fantasias utilizados por cada entidade, suas comidas, fumos, cachimbos, bebidas e ervas, são interditos e devem ser manipulados pelas pessoas com a preparação adequada e na hora correta.

Contribuindo também com o entendimento acerca dos rituais, temos Victor Turner (1974). Seus estudos perpassam uma definição conceitual assim como uma discussão de suas características. Apesar de concentrar suas análises na compreensão dos ritos de passagem, pois os concebe como ocupando uma larga e importante categoria dos rituais, ele aponta que nem todos os rituais são de passagem, logo entrevê a existência de outras modalidades dessa prática, quais sejam: cíclicos; contingenciais, subdividido entre cerimônias de crise vitais e cultos de aflição; adivinhatórios e de iniciação. Enfim, sua visão de ritual seria: *"Uma sequência estereotipada de atividades envolvendo gestos, palavras e objetos, manipulados em um local específico, e organizados para influenciar entidades sobrenaturais ou forças em nome dos objetivos e interesses dos atores"* (TURNER, 1974, p. 101).

As considerações de Turner sobre os ritos de passagem propõem um desdobramento dos conceitos de estrutura, communitas e liminaridade. Esse gênero

de ritual promove a transição de um estágio individual ou coletivo para outro. Ele observou que na transposição entre os estágios, os sujeitos rituais são freqüentemente afastados da vida cotidiana e dispensam algum tempo em uma interestrutura, nomeada de situação liminar. Esse período é marcado por uma retirada do sujeito da estrutura social. O indivíduo não estaria nem na estrutura anterior, nem na seguinte em que foi promovido. Turner (1974) enfatiza ainda que a liminaridade é uma situação restrita às sociedades primitivas e é vivenciada coletivamente como resultado de uma crise social. Em sociedades complexas, ele introduz o termo liminóide para referir-se aos efeitos "quase-liminares" das performances culturais. Esse fenômeno seria engendrado continuamente por iniciativas particulares ou grupais objetivando desafiar a estrutura social, oferecendo-lhe críticas ou sugestões para a ordem oficial.

Analiticamente, haveria três fases componentes da liminaridade. A primeira seria a comunicação com o sagrado em que símbolos secretos são comunicados para os sujeitos rituais sob a forma de exibição de artigos (relíquias, máscaras e instrumentos); de ações (danças, gestos); de instruções (contos e narrações míticas). Esses símbolos representariam a unidade e a continuidade do coletivo. Seriam simples em sua forma, mas por causa de sua multivocalidade suscitariam interpretações culturais complexas. O segundo aspecto do período liminar seria a desconstrução lúdica e recombinação de configurações rituais. Aqui, haveria um exagero ou distorção de características até então familiares ao sujeito, logo estas novas representações conduziriam os adeptos dos rituais a refletirem sobre os valores básicos de suas sociedades. O terceiro momento seria o instante de simplificação das relações da estrutura social em que reinaria a absoluta igualdade entre as pessoas envolvidas. O desenvolvimento dessa noção de igualdade culminou com o surgimento da idéia de "communitas".

O ritual umbandista concentra-se em torno da liminaridade tanto do ponto de vista do consulente quanto do médium da corrente. Para o primeiro, as situações liminares são muito mais sutis. Essas pessoas, durante o tempo que freqüentam o terreiro absorvem seu vocabulário usual, bem como sua gestualidade. Os seus símbolos dentro do terreiro agora são referências espirituais, transcendentais. A desconstrução da estrutura de pensamento social pode ainda perpassar os limites da casa de oração, chegando ao ponto do Código do Santo reger sua vida. Após

assumir o “fazer como” do orixá, o consulente se encontra em uma situação familiar em relação ao santo e à maneira como deve com ele proceder. A communitas emerge na Umbanda quando o fiel (iniciado ou não), ao cumprir suas obrigações morais e materiais para com o santo, desenvolve uma relação com a estrutura do terreiro que o torna não apenas um visitante, mas um membro daquela corrente. É uma idéia de pertencimento, de fazer parte de algo mesmo que seja só para assistir. Ao sair do terreiro, o neófito não rompe totalmente com as regras da família-de-santo. O respeito por seus irmãos e pai ou mãe-de-santo continuam, além das obrigações morais de quem leva no peito a bandeira do santo.

Tivemos a oportunidade de acompanhar um rapaz de 23 anos em seus primeiros dias no Centro Espírita Mensageiros de Jesus. Ele disse ter procurado essa casa na tentativa de solucionar o problema em um joelho que havia sido operado três vezes. Se melhorasse, voltaria a jogar futebol profissional, e aquela era a última instância a que recorreria por ter esgotado todas as outras. Nas primeiras semanas, me dizia ele, que não compreendia muita coisa do que se passava, muitas vezes até me perguntava o que estava acontecendo e, dentro do possível, tentava elucidar para ele. Após dois meses de tratamento ininterrupto às segundas e quartas-feiras, reencontramo-nos e era nítida sua fluência acerca do que se passava naquele terreiro. Logo de início perguntei como ele estava passando e o mesmo me informou que estava muito bem, que as coisas na sua vida finalmente começavam a se encaminhar. Disse que o tratamento, que ainda estava em curso, não era fácil, pois as entidades que o tratavam exigiam que ele abdicasse de algumas coisas em sua vida, como a bebida e o cigarro, cobrando disciplina para que o tratamento pudesse se realizar. A entidade que o acompanhava mais de perto o convidou para que participasse da corrente mediúnica e, caso se sentisse bem, poderia se tornar um iniciado, pois aquela casa, no discurso da entidade, precisava muito de uma pessoa como ele. Após me contar tudo isso numa conversa informal na sala que serve de preâmbulo ao conga, nos dirigimos aos bancos onde ficam os consulentes e só então perguntei como estava o joelho dele. A resposta foi simples: “o joelho continua do mesmo jeito”. Aquilo que foi o propósito inicial de sua busca, a cura do joelho, não se perdeu pelo meio do caminho e também não foi solucionado. No entanto, o rapaz assimilou o Código do Santo ao ponto de comportar-se ritualmente até fora do terreiro. A situação liminar prolonga-se para fora da casa de oração,

afinal de contas a entidade espiritual que o acolheu e amparou precisa dele e quer que ele melhore. A família-de-santo o abraçou e agora ele faz parte dela ao ponto de se sentir um irmão dos médiuns da corrente mesmo não sendo iniciado. É um sentimento de igualdade por professar os rituais dos orixás, dominar o seu vocabulário e principalmente por ser depositário da confiança das entidades.

No caso dos médiuns iniciados a exigência é maior pelo fato de terem assumido junto ao seu guia de cabeça[25] as responsabilidades da família-de-santo. O iniciado é um prolongamento dessa família, e tudo que ele fizer, de bom ou mal, refletirá na mesma. Sua vida será regida quase que em plenitude pelo Código do Santo, pela moral da caridade, pelas obras assistenciais, pelas leituras doutrinárias, pela preparação para os rituais.[26]

Em relação ao conceito de ritual, Turner reitera a premissa durkheimiana, ao sustentar que todos os ritos celebram ou comemoram poderes sobrenaturais por possuírem um caráter religioso. Além disso, tendem a ser organizados em ciclos de performances (mensal, anual, bienal, etc.) e em cada caso haveria um núcleo dominante de símbolos que seriam caracterizados pela extrema polissemia e uma posição central na performance ritual. O elemento alegórico seria a menor parte de um rito e metamorfosear-se-ia em: objetos, atividades, palavras, relações, eventos, gestos ou unidades espaciais. No que concerne às especificidades empíricas dos símbolos dominantes, elas teriam três características: condensação semiótica, em que um simples símbolo apresenta variadas feições; unificação de significados díspares e polarização de significados. Logo, poderiam traduzir ao mesmo tempo uma necessidade natural e um desejo, ou ainda a conjunção do material com o moral.

2.4 Contribuições de Durkheim e Weber à análise religiosa

Neste sub-tópico vislumbraremos algumas das perspectivas metodológicas dos clássicos da sociologia a fim de propor novos olhares sobre a nossa discussão

[25] Orixá que é o responsável por aquele médium e para o qual este deve obrigações e oferendas.
[26] A preparação para um ritual pode se tratar de um simples banho de ervas ou, juntamente com isso, de uma séries de interdições, como o sexo, a carne de qualquer tipo. Pode durar semanas, como é o caso do ritual que acompanhamos no Centro Espírita Pai João no dia 02 de novembro de 2006, Dia de Finados.

do campo religioso. A religiosidade emerge como tema fundamental para Max Weber e Émile Durkheim, teóricos indispensáveis para a construção desse objeto, e contribuem mesmo para a delimitação das relações que almejamos constatar entre Kardecismo e Umbanda.

A tentativa de Durkheim e Weber, ao se defrontarem com a questão religiosa, insere-se no contexto da percepção das características da nova sociedade que estava consolidando-se no início do século XIX. Ambos cogitaram sobre os fatores de mudança social que estavam em atuação, além da função exercida pela religião nessa mudança. Da mesma forma, procuraram dar resposta à questão do futuro da religião na nova sociedade.

Suas abordagens caminham em sentidos diferentes. Em Durkheim, sob o viés do organicismo positivista, observa-se a sociedade como intrinsecamente religiosa, sendo ela mesma objeto da experiência religiosa coletiva. Por sua vez, Weber constrói, a partir da teoria da ação, uma perspectiva abundante em instrumentos conceituais que contribuiu enormemente com a sociologia das religiões, vislumbrando para o futuro da civilização ocidental o desencantamento do mundo, a “gaiola de aço”.

Grande parte do interesse dos clássicos pelo fenômeno religioso assentava-se na sua relevância como causa das mudanças sociais a que assistiam, e das possíveis soluções para os problemas sociais e para os efeitos destrutores da vida em sociedade que surgiam quando da passagem da sociedade tradicional para a industrial.

Durkheim deixa evidente a diferença entre os conteúdos das doutrinas, visto como uma ameaça ao progresso, da função social desempenhada pela experiência religiosa, tida como fundamental para a coesão social e para a integração dos indivíduos em sociedade, principalmente em períodos de mudanças sociais, como na revolução industrial. Esta função integradora da religião seria a condição para a constituição da sociedade. Portanto, haverá sempre uma religião enquanto existir uma sociedade.

Segundo a concepção weberiana, a religião seria depositária de significados culturais fundamentais, por meio dos quais os indivíduos e a coletividade dariam sentido à própria condição de vida. No que concerne ao problema da legitimação,

Weber apresenta a religião como um recurso simbólico imprescindível para a sociedade, pois provê ações individuais e institucionais de legitimidade.

Durkheim propõe-se a estudar nas Formas Elementares da Vida Religiosa as religiões mais primitivas que existiam em sua época. Estas seriam delimitadas pelo fato de fazerem parte de sociedades de organização simples e também por não carecerem, em sua explicação, de nenhum elemento tomado de religião anterior. Propõe também a fidelidade de um etnógrafo, apesar do fato de recorrer a fontes secundárias, dizendo diferenciar-se da etnografia por não intencionar apenas a reconstituição de tais sociedades (suas extravagâncias e singularidades), mas sim tentar explicar a natureza religiosa do homem, revelar “um aspecto essencial e permanente da humanidade” (DURKHEIM, 2000, p.VI).

Justifica o fato de privilegiar as religiões primitivas por crer que através delas seja metodologicamente possível conhecer as atuais instituições religiosas, através de sua história, remontando passo a passo à maneira como adquiriu complexidade ao longo do tempo. Dessa forma, acreditava ser possível alcançar a realidade concreta. Para Durkheim, recorrer às religiões primitivas também teria outro papel fundamental, qual seria responder à necessidade de examinar o que é a religião de uma maneira em geral, pois todas têm na base de seus sistemas de crenças e cultos um certo número de representações fundamentais e atitudes rituais que, a despeito de sua forma, têm o mesmo significado e desempenham as mesmas funções. Outro fator que privilegia a religião primitiva é que são totais nas sociedades em que ocorrem: não há com quem competir e não há nada que as recobre (o todo social é orientado por elas). Ou seja, não há diversidade e crenças que se sobreponham a elas, existindo uma uniformidade intelectual e moral. Remete à objetividade, pois quanto mais simples, mais próximo do real, pois se reduz a seus traços essenciais.

Não se trata, porém, de determinar o instante em que a religião nasceu, pois, como toda instituição humana, não começa em parte alguma. Trata-se de discernir as causas de que dependem as formas mais essenciais da prática religiosa. No que concerne à teoria do conhecimento, os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo são provenientes da religião, a maneira como o conhecimento é elaborado. Um desses exemplos de representações religiosas seriam as categorias do entendimento: tempo, espaço, número, gênero, que

tomamos como universais. São a ossatura da inteligência. Sem elas não é possível constituir os pensamentos. Ao analisar as crenças religiosas primitivas, estas e outras categorias aparecem no seu seio. São provenientes do pensamento religioso.

As representações religiosas são representações coletivas, pois exprimem realidades coletivas. Nesse sentido, as categorias são de origem religiosa, mas também social, pois são fruto do pensamento coletivo. Para o autor, esta seria uma nova forma de conceber as categorias. Combate as duas vertentes que antes também haviam se defrontado com as categorias, mas que trataram-nas de diferentes formas. De um lado, os empiristas que atribuíam as categorias à experiência humana imediata, às sensações. Durkheim esquiva-se dessa explicação argumentando que ao contrário das sensações, as categorias não se restringem ao individual, mas são exteriores a esse plano por serem gerais. Além disso, não há como fugir delas; elas se impõem a nós, não apenas dependem de nós. Por outro lado, há os que tratam as categorias como noções *à priori*, emanações divinas. A crítica de Durkheim recai sobre o fato de que dessa forma não são passíveis de experiência, ou seja, não são científicas. As categorias para ele variariam de acordo com a época e o lugar.

As categorias são representações coletivas na medida em que traduzem estados da coletividade e dependem da maneira como esta última se organiza. São, portanto, mutáveis e distantes do individual, da mesma maneira que não se pode deduzir a sociedade do indivíduo.

Há no homem dois indivíduos, o individual, limitado pelo seu organismo, e o social, que representa em nós a sociedade, uma ordem intelectual e moral superior a nós. A necessidade de organização do pensamento e do social através de categorias reside no fato de que elas exprimem as relações mais gerais que existem entre as coisas. Se não existisse o consenso dos homens em torno dessas formas de pensamento, a sociedade seria inviável. Assim, coage os indivíduos para que não haja dissidências. No entanto, apesar das categorias serem socialmente construídas não implica que não sejam objetivas. Justamente pela sua origem social é que se supõe que tenham fundamento na origem das coisas.

Para Durkheim, a construção da religião pelos primitivos coincide com as primeiras representações sociais que o homem produziu sobre o mundo.

Diferentemente do que crêem alguns, a religião explicava, ou ainda explica, acima de tudo o normal e não o excepcional.

A maneira como os homens organizaram seu mundo social através da religião é dividida pelo autor em crenças, que seriam as representações e pensamentos, e os ritos, que seriam a ação, o movimento. Da conjugação entre crença e rito temos o culto religioso. A finalidade do culto seria recriar periodicamente o ser moral do qual dependemos, a sociedade.

Ao analisar a sociedade de clãs, nota que o totem é uma representação total do mundo, tudo no clã se relaciona com o totem, inclusive a ação das pessoas, construindo uma rede de significados. O totem propriamente dito (pedra com gravura de um animal ou de um vegetal) é apenas a forma material sob a qual é representado o mana do clã. Em outras palavras, Durkheim diz que parece sair do totem uma força imaterial, difusa e moral que exige a adoração dos fiéis: o sagrado que o totem simboliza. No entanto, ao mesmo tempo que considera tal transcendência como característica do totem, percebe-o também como representação simbólica do clã. Ou seja, o sentimento religioso, tanto nas sociedades primitivas quanto nas atuais, provém do sentimento de dependência que a sociedade, enquanto força coletiva dotada de autoridade moral, inspira em seus membros. Este sentimento é exteriorizado em momentos de efervescência coletiva e objetivado no totem ou em qualquer outro símbolo que a partir de então serão tomados como sagrados. As práticas religiosas não são, portanto, gestos sem eficácia. Unem o fiel a deus, ou melhor, unem o indivíduo à sociedade, Para Martelli,

> “o aspecto sociologicamente mais fecundo da teoria durkheimiana da religião é a conexão que ela sublinha entre as relações sociais internas ao clã e o fenômeno religioso: em Durkheim há um claro reconhecimento da dimensão comunitária e institucional da religião, mesmo se sua hipótese sobre a gênese do sagrado em situações sociais de efervescência coletiva esquece o papel dos profetas e dos portadores de carisma religioso, que Weber, pelo contrário, reconhece claramente.”(MARTELLI, 1995, p.67).

Durkheim considera a experiência religiosa do ponto vista coletivo, idéia que o distancia de Max Weber. O culto, ato coletivo de rememoramento, procura suscitar o sentimento de sagrado. Este, por sua vez, enquanto uma força externa da qual o fiel sente-se dependente é para o autor a experiência das forças coletivas, a experiência da sociedade como autoridade moral. Nesse sentido, ressalta-se o papel da religião

enquanto asseguradora da coesão social e integradora dos indivíduos na coletividade. Além disso, para Durkheim, a religião dá forma a sentimentos que nutrem normas e valores, e através dos ritos consolida-os nas consciências individuais. Cria-se dessa forma uma cooperação entre religião e sociedade, pois a primeira torna sagradas as normas de comportamento vigentes, dando-lhes legitimação, o que favorece o controle ou a punição dos que se desviam. Mais ainda, os ritos reforçam o temor e o respeito por tais normas, funcionando como uma importante forma de controle social. Já por outro lado, a sociedade mantém a religião, pois os símbolos religiosos não são mais que a sacralização dos sentimentos morais existentes na sociedade. Daí a conclusão do autor de que a religião terá sempre um futuro, porque é uma coisa só com a sociedade da qual faz parte.

Durkheim parte de uma abordagem funcionalista que procura explicar o fenômeno social não apenas através do que o produziu, mas também através da função social que ele desempenha. Tal função seria a atividade exercida por uma instituição para satisfazer alguma necessidade do organismo social. Além disso, como foi dito anteriormente, para o autor, a sociedade plasma o indivíduo, introjetando nele valores e maneiras de se comportar definidos. Para ele, o indivíduo deve ser entendido a partir do social e não o oposto. A vida social deve ser explicada pela própria natureza da sociedade.

A abordagem funcionalista possibilita reconhecer a peculiaridade dos fenômenos que, para a razão positivista, são irracionais, permitindo estudá-los no próprio quadro cultural simbólico da sociedade a qual pertencem, abrindo-se a possibilidade de superar preconceitos ligados ao etnocentrismo, como defende Martelli (1995).

O autor crê que a divisão da realidade em duas esferas, o sagrado e o profano, identificadas nas religiões australianas, seriam características comuns a todas as religiões. Entre sagrado e profano não há relação de superioridade, e sim de heterogeneidade, pois um exclui o outro.

Já Max Weber aborda a religião enfatizando duas questões entre as quais há uma conexão. Na *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (2001), propõe uma explicação sobre a contribuição do Cristianismo, sobretudo o protestantismo em sua versão ascética, para a afirmação do capitalismo. Essa investigação insere-se num

contexto de pesquisa bem mais amplo, como o estudado nas Rejeições religiosas do mundo e Psicologia das religiões mundiais (*Ensaios de Sociologia*, 1987), onde explora a relação entre as imagens religiosas do mundo e a possibilidade de inovação e de mutação social. Como desfecho de toda essa teoria, pergunta-se sobre o futuro da sociedade ocidental, a qual, segundo o autor, é marcada por um forte processo de racionalização, que no plano religioso é percebido como desencantamento do mundo.

Weber estuda as religiões tendo em vista a convicção de que as imagens religiosas do mundo atuam na formação das sociedades, legitimando comportamentos tradicionais ou inovadores. Dialoga na *Ética protestante e o espírito do capitalismo* com Karl Marx, contradizendo a unilateralidade da teoria materialista deste último. O modelo weberiano leva em consideração as interações entre religião e sociedade, e suas reciprocidades. A tese principal deste livro é a de que o espírito do capitalismo (maneira calculada de agir tendo em vista os fins, além de formação de poupança para atividades posteriores, entre outros tipos de comportamentos), afirmou-se no Ocidente devido à racionalização dos outros aspectos da vida. Esta racionalização por sua vez foi insuflada em parte pela reforma protestante, particularmente pela ascese intramundana proclamada pelo calvinismo e outras seitas também protestantes. É claro que o autor não atribui exclusividade pelo nascimento do capitalismo ao Protestantismo, pois para ele não houve intenção de criar uma sociedade regida pelo cálculo econômico.

Na análise weberiana sobre a contribuição da religião para a constituição da sociedade moderna, escaneia as origens do desencantamento do mundo desde o judaísmo, passando pelo catolicismo (onde perde terreno para a re-magização do mundo), chegando finalmente ao Protestantismo (Weber, 1987). Por meio do Protestantismo a racionalização do agir deu-se de forma mais extrema, num primeiro momento pela anulação da mediação da Igreja, e depois cultivando entre os fiéis uma espiritualidade voltada para o compromisso ativo no mundo. O maior exemplo de laicização vem do próprio Lutero que abandona o hábito de monge e casa-se com uma ex-freira. Sua proposta era de que o cristão é salvo não mais por levar uma vida separada do mundo, mas sim cumprindo suas obrigações profissionais e da rotina diária no mundo. No entanto, há que se ressaltar que a contribuição posterior de Calvino ao Protestantismo foi fundamental para a afirmação do

capitalismo, dentre as quais a dupla predestinação. O calvinista era impelido a verificar a confirmação de sua salvação pelo êxito profissional. Ou seja, o sucesso nos negócios significava a bênção da divindade, comprovando sua eleição à salvação.

Para os calvinistas, o controle constante dos próprios desejos constituiu-se em pré-condição psicológica para a instauração do racionalismo econômico. Seu modo de agir racional predispôs a afirmação do tipo de homem capitalista, para o qual há que se aproveitar todo o tempo em coisas úteis, acompanhadas pela sobriedade da vida e severa autodisciplina. A figura exemplar dessas virtudes burguesas seria Benjamim Franklin, figura onde se observa a expressão mais clara do espírito do capitalismo já existente nos Estados Unidos (Weber, 2001).

O resultado histórico da “afinidade eletiva” ente protestantismo ascético e espírito do capitalismo foi a formação de empreendedores e homens de negócio, além de artesãos e operários, que usariam o tempo e o dinheiro de forma racional como maneira de auto-legitimar a própria vida, não carecendo mais do suporte de uma concepção religiosa para tanto. Uma vez que se enraizou na sociedade, o capitalismo rompeu com a religião, tornando-se autônomo em relação a sua concepção de mundo.

A conclusão da Ética protestante e o espírito do capitalismo é pessimista e irônica, pois Weber toma uma posição de cético quanto à possibilidade da sociedade moderna reproduzir-se tendo como único fundamento um agir racional-instrumental. Para ele, isso não somente não responde à pergunta de sentido que é própria de todo homem, como também, em longo prazo, essa racionalidade instrumental extinguirá as fonte a-racionais que também norteiam a ação individual.

Além das comparações que inevitavelmente surgem na leitura do acima exposto, novos paralelos podem traçados entre a concepção religiosa durkheimiana e a weberiana.

Pode-se dizer que a concepção de sagrado em Durkheim encontra algumas ressalvas. Num primeiro momento, define a sociedade como sendo uma realidade transcendente, que impõe uma autoridade moral sobre o indivíduo e é capaz de elevá-lo além de si mesmo; posteriormente, reconhece no sagrado a própria sociedade em forma simbólica. Segundo essas definições, não seria fácil distinguir um fenômeno religioso daquilo que é transcendente apenas para o indivíduo. Em

outras palavras, não seria fácil distinguir os devotos de uma festa popular em glória a um santo padroeiro, dos torcedores de um time de futebol que vence um campeonato. Para Durkheim, as duas situações tratam-se de manifestações de efervescência coletiva, cujas diferenças residem apenas no tipo de símbolos e crenças, mas não no papel social que ambas as manifestações propiciam, que seria o reforço da coesão social. Tendo em vista tudo isso, aparenta ser de pouca importância para essa concepção da sociologia das religiões que os próprios sujeitos tenham consciência de realizar duas atividades distintas. Para o autor, a Sociologia deve buscar uma explicação objetiva da realidade social, não havendo espaço para a intencionalidade dos sujeitos, como na sociologia de Max Weber.

Para Stefano Martelli (1995), há que observar que também a categoria sagrado em Durkheim encontra barreiras, como a objeção feita por Marcel Mauss (1974) sobre sua amplitude universal. Para o sobrinho de Durkheim, não seria o sagrado, e sim o *mana* que teria maior amplitude. Não cabem aqui explicações minuciosas acerca desta disputa, e sim o fato de, em Weber, tal dificuldade parecer ser resolvida quando é levada em consideração a idéia, a intenção, do ator social em relação à sua própria religião ou presentes na sociedade observada. Para Durkheim, no entanto, isso entra em contradição com seus pressupostos metodológicos.

Em Weber, o produto da relação entre concepções religiosas e situações histórico-sociais não é determinável *a priori*, e muito menos linear. O processo histórico não se oferece à percepção objetiva do sociólogo como uma “coisa”, exigindo deste um esforço a mais para tentar captar, dentre as caleidoscópicas conexões de intenção, aquelas que sobressaíram em relação às outras.

Em Durkheim, a ciência não compete com a religião como provedora de significado, mas como operadora do raciocínio lógico. Já em Weber, a ciência, pontífice da racionalidade, desfaz-se da religião, relegando a ela um papel marginal. O primeiro identifica na ciência traços do pioneirismo da religião, sendo esta última, enquanto sistema de idéias, capaz de dar explicações ao mundo. No segundo, o pensamento racional isoladamente não é capaz de trazer significado para a vida do homem.

CAPÍTULO 3

3.1 A pergunta “ritual” que norteou nossa pesquisa

Para Durkheim (2000), o entendimento do ritual é fundamental para o entendimento da sociedade, para ele só existe aquilo que é praticado, pois é a ação que origina as instituições sociais. O processo de ritualização requer a utilização de símbolos, associações simbólicas, mediante gestos, ações que possuam sentido especial para quem as pratica num dado contexto. Os rituais, enquanto formas plenas de significado, permitem que os atores sociais marquem, negociem e articulem sua existência como seres sociais. É sabido que em todas as culturas existe aquilo que se chama rito de passagem: cerimônias ritualísticas compartilhadas intersubjetivamente por cada cultura, em que se busca dar expressão simbólica ao fato de que um sujeito mudou algum aspecto significativo de sua personalidade, status ou papel social, representativo para seu contexto cultural. Como o mundo social é produto de convenções e símbolos, todas as ações sociais são realmente feitos rituais ou com possibilidades de ritualização (DA MATTA, 1997).

Nas literaturas antropológica e sociológica, percebem-se várias referências sobre os rituais. Essas referências nos mostram indicações de posições teóricas sobre esse tema. As várias teorias sobre os rituais nos falam muitas coisas sobre suas funções: os rituais fazem coisas, revelam coisas, etc., sempre no momento especial que é compreendido e tido como tal, apenas em dado contexto social, por seu caráter de representação.

Ainda que observemos diferentes posições nas teorias, o que há de comum em várias visões é que os ritos são momentos especiais das sociedades e só no seu contexto seria possível sua compreensão. Diferente do que se entende no sentido comum, os rituais são momentos essencialmente cotidianos na vida social. Os momentos comuns e triviais do mundo social podem ser deslocados e assim se

transformam em símbolos que, de acordo com o contexto e o momento, mudam o sentido para o "fora do comum", tomando significado especial (DA MATTA, 1997).

Os rituais representam aspectos das relações da sociedade. Uma técnica para mudanças de posição moral da pessoa, do sagrado para o profano, do profano ao sagrado, tendo como base o cotidiano. Os ritos ajudam a criar e a construir um tempo e realizam cortes nas rotinas sociais.

Sendo o ponto principal desse trabalho a conversão, cremos que a utilização da teoria dos rituais de passagem prestar-se-á à compreensão da mesma, de forma a desvendar o que motiva essa mudança. Toda mudança social requer ritos de passagem (VAN GENNEP, 1977), e muitas conversões religiosas significam para o fiel e o grupo que o congrega uma mudança de vida, e para tanto, rituais de passagem são professados afim de que essa mudança seja marcada e legitimada.

Converter-se do kardecismo para a Umbanda não requer o abandono total da doutrina anterior, uma vez que essas religiões encontram-se em pontos diferentes de um mesmo *continuum* (CAMARGO, 1961). Mesmo assim, essa mudança requer do fiel o domínio do "falar" e do "agir", bem como assumir o código moral que o regerá. Essa conversão não tem rituais específicos (a não ser que o neófito inicie-se formalmente), mas uma série de condutas rituais[27] estabelecidas de acordo como cada terreiro e entidade que devem ser observadas e praticadas. O principal fator de mudança relatado pelos fiéis é a do pertencimento da casa de oração mediante as consultas objetivas com as entidades espirituais. É o processo no qual a pessoa torna-se parte do terreiro por confiar nos espíritos e seguir seus preceitos morais. Uma situação de igualdade com todos os demais.

Dentre as diversas formas de abordagem do ritual que citamos, elegeremos a de Victor Turner como a mais adequada para o nosso objeto, especialmente no que concerne ao conceito de liminaridade e *communitas*. Turner (1974), propõe-se a estudar a fase liminar dos ritos de passagem. Parte da definição de Van Gennep (1977) segundo a qual os ritos de passagem são ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado ou posição social de idade. Os ritos de passagem, segundo Van Gennep, têm três fases: separação, margem (ou fase liminar) e

[27] Tais condutas variam de acordo com o tipo de tratamento ou problema a ser solucionado, e pode ser desde parar de beber e fumar, tomar banhos de ervas e sal grosso, não comer determinados tipos de alimentos, até mudar sua postura com relação a familiares, amigos e colegas de trabalho. São condutas rituais no sentido mais amplo da expressão, mas que devem ser repetidos disciplinadamente assim como um ritual mediúnico.

agregação. Não explicaremos aqui cada uma, posto que é relevante para este estudo apenas a fase liminar.

Turner toma os rituais de passagem como aqueles em que se opera um distanciamento do indivíduo da sua respectiva estrutura social e, depois, um retorno como novo. O estado liminar, ou a liminaridade, é a fase intermediária entre o distanciamento e a reaproximação. Esse é um dos principais pontos de discordância entre Turner e seus colegas que consideram as existências estanques do sagrado e do profano e, sendo assim, os ritos de passagem consistem na simples ida para o estado sagrado e, logo após, a volta ao estado profano de origem.

Características das pessoas que se encontram na liminaridade: são características ambíguas, pois guardam muito pouco do estado anterior e têm quase nada do estado subseqüente. Não há classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. “A liminaridade é frequentemente comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua” (TURNER, 1974). Nesse estado, as pessoas são reduzidas a uma situação uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de novos poderes para enfrentar uma nova situação de vida. Condições de classe e posição social são homogeneizadas.

No período liminar, há uma mistura entre submissão e santidade, homogeneidade e camaradagem. É um momento situado dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social. Revelam-se dois modelos de correlacionamento humano, o da sociedade tomada como sistema estruturado que separa os homens hierarquicamente segundo a função que desempenha no sistema político-institucional; e o modelo de *communitas* que surge no momento liminar, na sociedade considerada como uma comunidade, uma comunhão de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade dos chefes rituais, graças ao distanciamento simbólico da estrutura hierárquica da sociedade.

Communitas não é o mesmo que vida em comum no sentido de comunidade, e sim no sentido de igualdade na situação ritual específica. Também não se restringe à distinção entre sagrado e profano. Na *communitas,*o indivíduo que está em estado de transição exercita sua humildade e modera o seu orgulho, lembrando-se que existe um laço humano essencial sem o qual a sociedade seria inviável.

Para Turner (1974) que a vida é um processo dialético em que se conjugam a experiência do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação para outra é feita através de um momento de ausência de status, onde os desiguais tornam-se uma coisa só, dependem uns dos outros.

Essa separação entre *communitas* e estrutura corresponde à separação entre o Código do Santo e o Código Burocrático descrito por Yvonne Maggie (MAGGIE, 1977). Para a autora, constituem o Código Burocrático: a continuação da vida de fora para a vida no terreiro, com por exemplo a permanência dos critérios de prestígio social que influenciam a organização do poder no mesmo; o controle racional dos membros através de um estatuto; a racionalidade em detrimento de uma visão mais intuitiva, o que implica uma valorização da escolaridade dos médiuns; a hierarquia do terreiro enquanto um prolongamento da hierarquia social; não aceitação da demanda, ou seja, o conflito entre as posições hierárquicas dentro do terreiro. Por outro lado, ao Código do Santo corresponderiam: a cisão entre a vida de fora e a vida no terreiro; o controle mágico por parte das entidades; a intuição como visão de mundo, regida pela possessão; a hierarquia no terreiro seria uma inversão da hierarquia social estratificada; admissão da demanda entre as posições hierárquicas do terreiro.

A oposição Código do Santo e Código Burocrático corresponde em nível analítico à oposição entre *communitas* e estrutura descritas por Turner (1974). O Código do Santo, enquanto estado de liminaridade, representa a *communitas*, pressupondo a inversão da hierarquia social que existe fora do terreiro, sendo que as posições hierárquicas mais elevadas dentro do terreiro podem ser ocupadas por indivíduos de menor poder e prestígio social. No caso estudado por Yvonne Maggie, o pai-de-santo, pessoa que não ocupava nenhuma posição de destaque fora do terreiro, dentro do mesmo ocupava posição superior, dominando os poderosos através das consultas. Segundo Turner, a respeito da situação de liminaridade, “os mais fortes tornam-se mais fracos. Os fracos agem como se fossem fortes. A liminaridade dos fortes socialmetne não é estruturada ou é estruturada de maneira simples; a dos fracos apresenta uma fantasia de superioridade estrutural” (TURNER, 1974, p. 203). Imaginamos, portanto, que a prática ritual da Umbanda implica em

uma situação liminar, e é através dessa abordagem que nos orientaremos metodologicamente.

3.2 **A experiência em campo**

Neste ponto, gostaríamos de nos debruçar sobre as experiências empreendidas nos trabalhos de campo e nas entrevistas feitas nos oito terreiros de Umbanda já citados, além dos centros kardecistas Irradiação Espírita Cristã e Federação Espírita do Estado de Goiás.

Os oito terreiros pesquisados foram escolhidos por estarem entre os mais conhecidos de Goiânia. Além disso, fez parte do nosso critério de seleção tentar escolher terreiros que se localizassem em pontos diferentes do *continuum* mediúnico, sendo dessa forma representativos das diversas versões que a Umbanda assume, desde a mais próxima do Kardecismo até aquela que tenta resgatar valores ancestrais que julgam estar no Candomblé.

A quase extinta FUCEG (Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás) informa que tem em seus registros cerca de treze centros de Umbanda. Dos oito que visitei, apenas três fazem parte desses registros. Isso nos leva a crer que na verdade o número de terreiros seja muito maior. Mas aí se impõe a dificuldade de localizá-los, pois, muitas vezes, constituem-se apenas em reuniões de médiuns nos fundos de suas casas. Para evitar esse tipo de situação, escolhi apenas terreiros que já existem há pelo menos três anos e que têm uma sede própria, e que seus cultos não sejam praticados nos fundos das casas de seus médiuns. Ou seja, o que me orientou metodologicamente para a escolha dessas casas umbandistas foi o fato de serem institucionalizadas pelo menos do ponto de vista da continuidade temporal, da localidade e principalmente da capacidade de mobilizar fiéis. Quando da pesquisa foi-me informado por aquelas que não possuíam ainda o registro social junto ao Governo que já estavam em processo de abertura de CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica). Dessa forma, na impossibilidade de mapear todos os terreiros de Umbanda da cidade de Goiânia, procurei nos oito pesquisados, e na sua distribuição ao longo do continuum, características que pudesse considerar representativas a todos os demais.

Todas as visitas foram feitas nos meses de outubro e novembro de 2006 e fevereiro e março de 2007. O primeiro terreiro explorado foi o Centro Espírita Mensageiros de Jesus (CEMJ), localizado no Jardim Brasil, Região Leste de Goiânia. Dirigi-me antes do culto ao seu dirigente e principal médium, sr. A.A, ao qual expliquei minhas pretensões naquela casa religiosa. Expliquei-o que gostaria de conversar com aqueles médiuns e freqüentadores provenientes do Kardecismo. Autorizou-me e em seguida recolheu-se para a concentração que antecede os trabalhos. Iniciou-se o trabalho com cânticos à Cabocla Jurema, Presidenta Espiritual da casa[28], e com a defumação. A seguir a oração do Pai Nosso e a saudação das Sete Linhas da Umbanda. Todos os médiuns se sentam (nesse dia a casa contava com 17 médiuns) e inicia-se uma breve palestra pelo já citado dirigente. Após vinte e sete minutos de fala, ele, surpreendendo-me, apresenta-me a todos e pergunta a todos os presentes quais aqueles que já freqüentaram o Kardecismo. Algumas pessoas levantaram as mãos, e o dirigente pediu para que estes fossem um a um até a ante-sala pra que eu pudesse conversar com eles. Enquanto o ritual se desenvolvia no salão principal do humilde prédio sem reboco visivelmente adaptado à situação de terreiro de umbanda, fui recebendo um a um aqueles que se apresentaram, no total doze. Expus minhas intenções e indaguei-os preliminarmente sobre sua religião de origem e sua relação com a religião kardecista. Dos doze, sete apenas tinham passado pelo Kardecismo de relance, não tendo sido efetivamente adeptos. Os outros cinco, pelo contrário, participaram durante longos períodos de tempo em centros de Kardec. Todos se dispuseram a dar entrevistas.

Na semana seguinte, retornei ao terreiro, já com três dessas entrevistas feitas, para acompanhar mais de perto seus rituais e buscar compreender, já tendo como base o discurso dos seus adeptos, a ligação entre seu conteúdo e a prática ritual a qual foram introduzidos. Seguindo a mesma abertura, após a palestra desligam-se as luzes, e o salão fica iluminado apenas pelas velas dos caboclos e pretos velhos. Incorporou[29] primeiro o dirigente a entidade Caboclo Igarassu que comandou os trabalhos, nesse dia cruzados entre as linhas de Oxóssi e Pretos

[28] Entidade espiritual que comanda os filhos de santo através de contatos mediúnicos.

[29] Incorporar é, segundo as crenças mediúnicas das religiões espiritualistas, “receber” um espírito no próprio corpo. Também comumente referido como “baixar” um espírito. Este dom é concedido àqueles médiuns que desenvolvem a psicofonia, tipo de mediunidade capacita os seres humanos para tal contato com os espíritos.

Velhos. De uma a uma a pessoas eram encaminhadas às seis entidades que se encontravam incorporadas nos respectivos médiuns. Ao Caboclo Igarassu o acesso é restrito aos casos com maior grau de complexidade e que requerem quase sempre uma atenção extra em outros dias da semana em que o templo é fechado para desenvolvimento mediúnico e para essas questões, sendo vetado ao público em geral. Perguntado se gostaria de "tomar o passe" fui encaminhado a um médium que se encontrava incorporado por um preto-velho[30]. Todo o ritual, a defumação, as saudações, a palestra, as orações, são uma preparação, uma passagem para a intercessão mundano/sagrado que se dá no momento da incorporação. Há pois a preocupação com a separação, com a limpeza, a purificação para alcançar a margem, ou a fase liminar (VAN GENNEP, 1977), no encontro com as entidades espirituais. Esse momento reveste-se de tamanho ar sagrado que, creio eu, mesmo os mais céticos sentem-se absorvidos pelo ritual, como assinalou Clifford Geertz a respeito da briga de galos balinesa (GEERTZ, 1989).

Essa fase liminar constituída na intercessão do mundo dos homens com o mundo espiritual tem como cerne não a contemplação ou a exaltação das entidades, mas a possibilidade de estabelecer contato com as mesmas. Os espíritos estão ali para ouvir o consulente, suas angústias e aflições e procurar um meio de saná-las por meio da prática da magia. Será pedido para o visitante tomar banhos de ervas ou sal grosso, acender velas, tomar chás, fazer determinadas orações, sempre atentando para a relação mágica. Além disso, prevalece a idéia de busca da salvação individual e não coletiva. Quando o padre reza a missa, o faz da mesma forma para todos os fiéis, não havendo abertura dentro da liturgia para a possibilidade da conversa mais íntima com o sacerdote. A confissão, poder-se-ia afirmar, faria esse papel se não servisse unicamente ao controle e à punição. Mesmo assim, temendo o caráter opressor de dezenas de Ave Maria e Pai Nosso, a moderna Igreja Católica criou o momento da confissão coletiva, introspectiva, sem a mediação do padre.

Na Umbanda por mim observada nos terreiros goianienses predomina a idéia da religião "aética" (PIERUCCI e PRANDI, 1996) que se encontra adaptada às demandas de uma sociedade na qual as leis do individualismo e da sobrevivência

[30] Não nos interessa aqui retomar todas as discussões contempladas pela literatura antropológica e sociológica a respeito da possessão, ma vale notar sua importância dentro do ritual em questão.

têm maior peso, em detrimento do bem estar da coletividade. É possível ainda assinalar nesse ritual observado no Centro Espírita Mensageiros de Jesus, e nos demais outros terreiros de Umbanda, as características atribuídas por Monteiro (1994) ao pensamento mágico, qual sejam primeiramente uma visão de mundo focada na *persona*, ou seja, a personalidade do fiel moldada segundo a cosmologia do ritual, e em segundo lugar, a ausência de responsabilidade moral proveniente de sua personalidade ritual, que faz com que o adepto perceba seus insucessos como produto de erros em suas relações com as entidades espirituais. Por último, o pensamento mágico segundo o qual o asceta ache-se apto a interferir na realidade por meio do ritual religioso. Em todos os casos, mesmo naqueles terreiros que sofrem maior influência kardecista, observam-se a prevalência do individual e não do coletivo, a manutenção da relação com seus orixás guias através de oferendas e a crença na possibilidade de interferir na ordem do mundo através dos trabalhos mágicos.

No entanto, a postura teórica de Pierucci e Prandi (1996) e Monteiro (1994) não acrescenta um dado prático que revela uma dicotomia dessas relações. Mesmo partindo da consulta individual, caso a caso específico, em todos os terreiros mencionados há a preocupação kármica da humanidade. Herança recente do Kardecismo, essa é a idéia originalmente indiana de que estamos presos karmicamente a outras pessoas, e de que a nossa evolução espiritual está atrelada ao crescimento coletivo, ou seja, mesmo as entidades espirituais mais evoluídas não desligam-se totalmente do plano terreno, voltando sempre para nos ajudar a evoluir por meio das consultas nas casas espiritualistas.

Em outras palavras, esse dado revela-se de suma importância para a explicação de mundo das religiões mediúnicas, tendo em vista que compreendê-lo é a chave para ingressarmos no pensamento dos entrevistados a respeito de sua inserção no ritual. Ser absorvido pelo ritual umbandista é não somente a tentativa de se auto ajudar, de busca de soluções, mas também um compromisso que elenca responsabilidades para com toda a humanidade. Como me falou A.A., “as pessoas costumam confundir a Umbanda com um supermercado de soluções”(Entrevista realizada no Centro Espírta Mensageiros de Jesus, no dia 14 de novembro de 2006). Dessa forma, extrapolam-se as barreiras físicas do terreiro, e a conduta do fiel no mundo passa a ser balizada pela cosmologia religiosa. A máxima kardequiana “fora

da caridade não há salvação" é a expressão máxima desse pensamento, notadamente posto em prática naqueles centros de Umbanda visitados que mais se aproximam do Kardecismo no *continuum* mediúnico.

Pode-se ler "aético" nesse caso não como a simples ausência de ética, mas como a substituição da ética tradicional universalista cristã pautada pela reflexão e oração, por uma ética da prática do "daí de graça o que de graça recebestes". Quero dizer com isso que, mesmo recorrendo à Umbanda num primeiro momento na tentativa de solucionar problemas pessoais, o fiel, ao converter-se, introjeta os ideais doutrinários de sua visão de mundo, fato que se dá em todas as religiões que se pretendem explicativas da realidade. Contudo, no período posterior à solução de suas aflições pelas entidades, o adepto ou o convertido deve colocar em prática o amor e a caridade em todas as suas relações como forma de retribuir a graça alcançada. Dessa forma, os insucessos e infelicidades também podem ser atribuídos ao fracasso nas relações com os seres humanos, e não apenas da relação com os orixás. É possível ainda polarizar a interferência no mundo ora com trabalhos mágicos, ora com a prática da caridade por ações sociais assistencialistas, como no caso do CEMJ com a distribuição da sopa aos sábados, e com a Campanha Auta de Souza de arrecadação de alimentos no final do ano.

Além das críticas que podem ser levantadas por aqueles que reivindicam a racionalidade em oposição às soluções mágicas, acrescentam-se as daqueles que contestam o assistencialismo como forma de tirar a responsabilidade que seria do setor público. É parte da consciência umbandista exposta na fala dos entrevistados a responsabilidade com os demais seres humanos e com a natureza, como forma de alcançar a evolução espiritual, legitimando suas práticas assistencialistas. Contrariando os racionalistas, proponho que no ideário doutrinário umbandista, não apenas a magia é posta como solução última para os problemas mais intransigentes. Também a prática da caridade, em retribuição às benesses atingidas, é uma forma de se manter dentro do Código do Santo, estendendo-o ao convívio social em geral.

As noções que enfocam o trânsito religioso na Umbanda, privilegiando aqueles que compartilham esse culto com outros (principalmente Catolicismo, Kardecismo e Candomblé) se esquecem dos convertidos que regem sua vida exclusivamente pela cosmologia Umbandista. Dos vinte e um entrevistados, o tempo

mínimo relatado da conversão até o presente momento foi de dois anos de fidelidade total à Umbanda, sendo que esse foi um dos pré-requisitos para a escolha dos entrevistados. Não se podem descartar as idéias de que o trânsito religioso na Umbanda é mais acentuado que em outras religiões. Fizemos uma pequena enquête sobre a primeira religião, a última religião de filiação, se a pessoa considerava-se adepto da Umbanda e, caso positivo, há quanto tempo. O resultado foi o seguinte:

Quadro 4
Filiação religiosa nos terreiros de Umbanda analisados

	Catolicismo	**Kardecismo**	**Pentecostalismo**	**Sem religião**	**Umbanda**
Primeira religião	82%	5%	1%	4%	**8%**
Última religião	**71%**	**14%**	**2%**	**13%**	**—**

Do total de 232 pessoas que foram perguntadas sobre sua primeira e sua última religião, 34% declararam-se adeptos exclusivos, ou convertidos à Umbanda. Os outros 66% não se declararam convertidos por ainda terem outra religião, ou por freqüentarem a Umbanda apenas esporadicamente. O tempo mínimo encontrado entre os que se consideram convertidos foi de um ano, e o máximo 45 anos.

Com esses dados em mãos, é impossível negar o trânsito religioso na Umbanda. Minhas queixas não vão no sentido do irrefutável aí constatado, mas sobre aqueles que se esquecem do convertido, do adepto inexorável. Para estes, a religião não serve apenas de alento nas horas difíceis, mas de mediadora do pensamento como uma totalidade. Ao perguntar aos fiéis sobre sua relação com a natureza, todos afirmaram ser de suma importância preservá-la por serem a fonte de energia dos Orixás. Percebe-se, como afirmou Max Weber (1987), a religião como provedora de sentido à vida. Assim não o é somente a Umbanda, como todas as

demais religiões, fato já demonstrado exaustivamente na literatura das ciências sociais. Levanto essas questões já tão empoeiradas para a Umbanda tendo em vista contemplá-la como dotada de uma rede de significados doutrinários *nomizadores* (BERGER, 1985), capazes de abarcar em sua explicação todas as facetas da caleidoscópica vida em sociedade.

O leitor pode então se perguntar se o Kardecismo também concentra em si todas essa características, já que dialogo entre as duas religiões procurando evidências na Umbanda que justifiquem a conversão. Não é nenhuma surpresa que o Kardecismo proporciona ao fiel uma cosmologia. O interessante é perceber que a maior parte da doutrina Umbandista provém dos manuais kardecistas devido à sua formação histórica já explorada nesse trabalho. Algumas ordens doutrinárias da Umbanda, como é o caso da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, evitam o contato com o kardecismo, buscando uma pureza em seu culto. Na cidade de Goiânia, recorte local da nossa investigação não existem terreiros dessa ordem. Busquei então o mais próximo para tomar conhecimento de perto do que se tratava, e encontrei o Templo da Estrela Alaranjada do Caboclo Sete Ondas, subsede da ordem, em Planaltina, DF. Foi fácil perceber a tentativa de criar códigos e símbolos umbandistas, como uma forma de se estabelecer e se legitimar. Nesse breve contato, não consegui captar nenhum elemento litúrgico ou doutrinário kardecista. Já nos terreiros estudados em Goiânia, o sistema doutrinário kardecista marca forte presença. No caso do Centro Espírita Ampara, a proposta de sua diretoria é “limpar” ao máximo a Umbanda. Perguntando a um de dos diretores se essa limpeza consistia na implantação de práticas rituais kardecistas, ele respondeu sem cisma que “nós buscamos nos espelhar no Kardecismo porque ele é comprovadamente uma religião que se baseia na razão, na ciência. Só que mesmo assim, implementando coisas de Kardec, não deixamos de praticar a Umbanda” (entrevista concedida por M.S., no dia 15/02/2007).

Os outros sete terreiros cumpriam mais ou menos a mesma ordem litúrgica do CEMJ, com exceção do Centro Espírita Pai João que “ia direto ao assunto”, não ocupando seu tempo com falas e palestras. Em todos, as orações, as defumações e saudações são o preâmbulo, a introdução do ritual de possessão que todos foram buscar, não simplesmente contemplar ou assistir, mas participar. Pode-se pensar que essa participação é passiva, no entanto, observei que a compreensão que se

tem a respeito dos médiuns integrantes das casas e dos consulentes é a de que as entidades estão lá em função das pessoas que vão procurar socorro ou conselhos. De todos os entrevistados, nenhum abria mão das consultas com os espíritos. Mesmo os médiuns e cambonos[31] que durante a sessão de atendimento público não podem conversar com os orixás, a eles é guardado um dia da semana, geralmente o dia de desenvolvimento mediúnico, para que possam expor suas aflições.

3.3 A conversão

O fenômeno da conversão religiosa há muito vem sendo estudado pelas ciências sociais, e sua pertinência para esse estudo reside no fato de que a conversão de kardecistas à umbanda não foi suficientemente estudada com essa ênfase no ritual, mesmo podendo ser observada no quotidiano das religiões mediúnicas.

Consideramos a conversão como uma experiência de renovação das potências vitais, momento em que a experiência do sagrado é sentida pelo fiel, constituindo a chave de seu significado. A forma como acontece hoje no Brasil o trânsito religioso está ligada a situações culturais, econômicas e sociais objetivas. Converter-se é, portanto, regenerar-se, receber a graça divina, é sentir a religião (VALLE, 2002). A conversão é uma experiência totalizante, que conjuga significados doutrinários e comportamentais através de códigos de deveres e rituais.

A respeito da conversão enquanto fenômeno amplamente praticado no mercado religioso, percebe-se uma intensa circulação de devotos entre as religiões, principalmente nas últimas três décadas, como observam Almeida e Monteiro (2001), a partir da Pesquisa Sobre Comportamento Sexual da População Brasileira e Percepções Sobre HIV/Aids:

> "Em números absolutos, os católicos foram os que mais perderam. Em seguida vêm os sem-religião, os protestantes históricos, os pentecostais e pouquíssimos kardecistas e afro-brasileiros. Por outro lado, os segmentos que mais receberam pessoas, em ordem crescente, foram: os pentecostais (quatro vezes mais do que perdeu); sem-religião (cerca de metade a mais); protestantes históricos (quase igual ao que perderam); católicos; kardecistas; e afro-brasileiros." (ALMEIDA e MONTEIRO, 2001, p. 07).

[31] Pessoas que auxiliam as entidades espirituais quando incorporadas.

De acordo com os autores, o catolicismo fornece adeptos para todas as outras religiões, preferencialmente para o pentecostalismo, e quase a metade das pessoas entrevistadas que aderiram à religião católica não tinham filiação religiosa anterior ou eram pentecostais. Os novos kardecistas e novos seguidores de religiões afro-brasileiras afirmam ter vindo em sua maioria do catolicismo, o que pode ser compreendido por também se identificarem como cristãos. Relatam ainda que é grande o número daqueles que se declaram sem religião, categoria que, numa sociedade em processo de secularização, recebe ex-adeptos de todas as vertentes. Movimento de conversão mais acentuado é formado pelos pentecostais, que cooptam adesões entre os sem-religião, os católicos e os afro-descendentes. Poucos são os kardecistas atraídos pelo pentecostalismo, fato justificado pelos autores pelas diferenças sócio-culturais que caracterizam os dois segmentos. Já os adeptos de religiões afro-descendentes constituiriam a esfera de ação dos pentecostais por considerá-los alvos privilegiados para a evangelização e por serem uma religião que tem que ser combatida. Mesmo assim, o pentecostalismo recebe a adesão de católicos, e por isso pode-se entender a Renovação Carismática, além de readesão, também como um movimento de reação ao crescimento evangélico.

Nosso interesse pela conversão é mais localizado, pois esta conversão do kardecismo para a Umbanda não constitui uma conversão radical, pois cremos que existe um *continuum* mediúnico entre as duas religiões, ou seja, uma série de elementos doutrinários e ritualísticos compartilhados. Essa conversão não requer que o fiel recodifique completamente sua visão de mundo, apenas que se re-localize em um novo ponto do *continuum*.

Alguns autores como Paula Monteiro (1997) assinalam a dificuldade de se definir a conversão. Na tentativa de solucionar este problema, ratifica a idéia de que a conversão se opera quando há uma mudança radical no comportamento e nas crenças do fiel convertido, redundando na mudança no seu universo do discurso. Mesmo assim, algumas perguntas se levantam: qual o grau de mudança exigido para que se possa considerar a conversão? É necessário que as antigas crenças sejam abandonadas por completo? Para tanto, a autora ampara-se na diferença entre “adesão” e “conversão”. A primeira não vetaria crenças concomitantes. Já a conversão não permite que duas ou mais crenças movam o mesmo fiel, pois nela a crença pretérita seria considerada errada, ao passo que a nova é tomada como a

certa. A adesão os praticantes de uma religião recorrem à outra como um suplemento e não como substitutiva.

Monteiro (1997) não se contenta por não ter respostas sobre o grau de mudança necessário à conversão. Vai além, questionando se a mudança deve ser de ordem dos valores e crenças, comportamentos e identidades, lealdades pessoais ou ainda de algum outro nível.

Condena aqueles que consideram poder verificar a conversão a partir da mudança no *status* social do indivíduo, aos ritos de demonstração dramática da conversão (batismos, testemunhos, etc.), ou à mudança no argumento e no discurso. Para ela, esses critérios para se definir a conversão revelam-se frágeis porque a mudança de status social é muito fluida na sua relação com a adesão, pois diferentes indivíduos apresentam diferentes graus de comprometimento. A maneira de pertencer a uma religião varia no grau da adesão, e existem grupos religiosos que necessitam de diferentes graus de compromisso para que alguém se torne seu adepto. No Brasil, de acordo com ela, devido ao grande fluxo de fiéis que se dá entre as religiões, o simples pertencer a uma igreja, terreiro ou casa de culto não é suficiente para que possamos atestar a conversão. No mais, para a autora, é de difícil constatação a adesão a partir do discurso do adepto, pois todo esse ritual de evidenciação pública pode tratar-se apenas de uma reação dramática exigida pelo grupo, se é uma atitude ritual sem maior conteúdo ou se é autêntica. Comenta ainda sobre os que atribuem o fiel da balança da conversão à mudança no universo discursivo do neófito, assim como a forma como ressignifica sua biografia e como discursa a respeito de como se converteu. Paula Monteiro lembra que todo discurso é construído coletivamente, e no caso das religiões é relativamente fácil rastrear pontos em comum do discurso de uma religião X ou Y, pois cada uma dela põe à disposição do fiel uma gramática específica para atestar sua conversão. Nesse caminho, pode-se afirmar então que o indivíduo não está atestando sua mudança interior, mas que ele se apropriou da narrativa de conversão do grupo, legitimando a mesma.

Sim, é considerável a idéia de que a conversão seja um conceito por demais subjetivo para exprimir a adesão e fidelidade religiosa a um determinado culto. Grande parte do problema de lidar com esse conceito reside na idéia de que ele vai contra a noção de mercado religioso, uma vez que no mercado religioso supõe-se a

racionalidade e a objetividade do consumo dos bens de salvação. Pelo contrário, o que se observa na adesão religiosa é que quase sempre o indivíduo foi levado a tal conversão por fatores exteriores como veremos nas entrevistas. A adesão, quase sempre, e nesse ponto eu concordo com Paula Monteiro, depende de fatores conjunturais. O discurso do neófito recorrerá à gramática do culto em questão, no caso da Umbanda, na maioria das vezes, o chamado ao trabalho mediúnico da caridade, seja pelo amor ou pela dor. Como nos relatou R.I.:

> "Eu vim pela dor. Os negócios na minha imobiliária não estavam dando certo. Conheci a Umbanda através do A.A., presidente aqui da casa, ele é meu vizinho. No começo só queria saber de melhoras materiais. Já depois de um tempo aqui, e depois de conversar muito com as entidades, saquei que minha vida só ia mudar se eu mudasse. Foi aí que eu recebi o convite pra participar do corpo de médiuns aqui do centro. Minha mulher não gosta, mas eu me sinto bem. Aqui nosso único propósito é fazer a caridade. Quando você está aqui trabalhando na corrente, na verdade você está praticando a caridade, o ensinamento maior de Jesus que é o amor ao próximo. Pra você ver, em um ano fui iniciado, batizado e cruzado cambono em Preto Velho e Orixalá. Estou fazendo gira pra desenvolver a psicofonia. Acho que não demora vou incorporar inconsciente."

Apesar de concordar com a autora quando diz que a conversão está acompanhada de uma visão deveras subjetivista e individualizada, não posso deixar de lembrar que a escolha religiosa, que vem sendo estudada desde os clássicos Durkheim e Weber, atende, em primeira instância, a princípios também subjetivos. Pode-se contestar essa minha afirmação retrucando que no mercado religioso as pessoas buscam numa ou noutra religiões aquilo que lhes apetece e pronto. O indivíduo vai a um culto católico no domingo e na terça vai a uma igreja pentecostal que promete resolver seus problemas financeiros. Essas escolhas supostamente calculadas, objetivas, pois o sujeito está pensando anteriormente naquilo que ele está necessitando e busca a solução tópica. Não desconsidero tudo isso, só acrescento que a escolha, adesão e conversão religiosa, mesmo que aparentemente esteja se operando por meio da racionalidade, presta-se a realizações de ordem superior.

Em corroboração a essa idéia, reitero a história de B.A., o rapaz que conheci com o joelho machucado no Centro Espírita Mensageiros de Jesus. Sua busca era clara e objetiva: pretendia curar seu joelho para que voltasse a atuar como jogador profissional de futebol. Após dois meses de tratamento, seu joelho permanecia

doente do mesmo jeito, mas seu sentido de vida havia se ressignificado frente aos desígnios do Código do Santo e da situação liminar em que se encontrava. Penso, portanto, que a conversão pode, e muitas vezes é, fundada na escolha racional. No entanto, ao tratarmos da conversão religiosa, não podemos nos esquecer que a emotividade e a irracionalidade são fatores que dela fazem parte.

Quando Durkheim discute a religiosidade primitiva em sua **Formas Elementares da Vida Religiosa** (2000), assevera que as religiões, mesmo formadas por indivíduos, cria algo maior, cria o próprio Deus. Sua força reside exatamente na coletividade. Max Weber (2001, 1991, 1987) em sua apurada análise do anglicanismo e de algumas religiões orientais demonstra que a experiência religiosa dota a vida da pessoa de sentido. Tanto em no primeiro quanto no segundo caso, seja quando a religião cria algo maior que o próprio conjunto de indivíduos, seja quando atribui sentido à vida desse indivíduo, estamos tratando de questões sociais que se enquadram no âmbito da subjetividade. É claro que o fluxo no mercado religioso se dá em grande parte pelas necessidades que as pessoas têm e vão em busca de soluções. Mas essa é uma visão utilitarista demais e que se esquece do que a religião representa coletivamente. Poderíamos pensar que o indivíduo fizesse uma lista constando os seguintes itens: na segunda, culto na igreja X para resolver um problema de ordem física; na terça, na igreja Y para resolver um problema de relacionamento amoroso; na quarta, igreja K para resolver problemas financeiros; na quinta, descanso, e por aí vai. Quer dizer, ninguém, por mais que vá a um ou outro culto consciente do que está buscando, não o faz de maneira tão lúcida até porque não sabe o que encontrará por lá. Seria um pouco de preciosismo academicista querer procurar objetividade e racionalidade em todos os atos humanos. Todas as esferas da vida em sociedade estão suscetíveis de serem influenciadas pela subjetividade humana. Por que então tentar buscar objetividade logo no ponto em que ela é menos importante, qual seja a religiosidade?

Mesmo que o mercado religioso tenha como princípio a livre escolha, e de fato isso se dá uma vez que ninguém mais fica preso a nenhuma religião contra sua própria vontade, devemos levar em conta, como discutido no item 2.2, que esse mercado religioso passa por uma ressacralização. Poderíamos ainda pensar que os signos sacrais que são o fôlego das religiões jamais desapareceram, mesmo no caso daquelas que se pretendem “iluminadas” pela racionalidade. No nosso caso,

tentamos compreender a conversão pela via subjetiva quando levantamos a hipótese de que a conversão estaria calcada na maneira como o ritual umbandista absorve as pessoas, ou seja, na maneira como o Código do Santo expresso no ritual passa a ser o código moral da pessoa. No entanto, tal explicação não está pronta no discurso dos entrevistados, cabendo ao pesquisador captá-la na experiência mais abrangente das pessoas.

Nesse sentido, buscamos compreender a conversão do Kardecismo para a Umbanda sabendo que em grande medida essa mudança é motivada por razões subjetivas. Recorremos ao discurso do fiel como instrumento de análise sem nos esquecer de que não podemos substituir nossas pré-noções pelas dele, e sim devemos procurar os motivos dessa conversão na sua biografia e na maneira como se dão suas relações, analisando os códigos sociais que residem em sua fala. A seguir, os discursos dos conversos ilustram bem essas idéias de que a conversão não se pauta apenas na objetividade.

Em todos os oito terreiros visitados, assim como nos dois centros kardecistas, foram feitas entrevistas. Nos terreiros buscamos aquelas pessoas que, como dissemos, têm como religião anterior o kardecismo e estão há pelo menos dois anos exclusivamente na Umbanda. Nesses casos vão variar os níveis de engajamento das pessoas, pois alguns, depois de inseridos, começam a fazer parte do quadro de médiuns. Já outros, não têm esse interesse. Além disso, conversamos com alguns dirigentes dessas casas. Nos centros kardecistas, conversamos com seus dirigentes e com alguns de seus freqüentadores na tentativa de descobrir como eles se sentem com relação ao ritual kardecista.

No CEMJ, ponto de partida de nosso estudo, entrevistamos cinco pessoas, uma das quais o próprio dirigente A.A., que também passou por essa transição do culto kardecista ao umbandista. Em seguida, a tomarmos conhecimento do Centro Espírita Mãe Dulce, nos encaminhamos para lá e entrevistamos uma de suas adeptas convertidas do kardecismo, além de sua dirigente. No Centro Espírita Pai João, entrevistamos também um adepto convertido e sua dirigente. No Centro Espírita Pai Joaquim, tive a oportunidade de entrevistar cinco convertidos, além de mais dois no Centro Espírita Bezerra de Menezes, três no Centro Espírita Ampara, dois no Centro Espírita Vozes de Aruanda e mais dois no Atendimento Espírita Caminho da Paz, além de seu dirigente. Todas as entrevistas foram sem dúvida

muito ricas de conteúdo explicativo. Só que o que buscamos não estava pronto nas falas. O interlocutor não tem em sua fala os conceitos e categorias sociológicos que explicam essa conversão. Quase sempre remetem seu primeiro contato com a Umbanda a um fato, a uma conjuntura ou ao convite de um amigo, à doença, à crise financeira, sentimental, à depressão ou à curiosidade, ou seja, esse primeiro contato nunca é calculado. Devemos lembrar que a conversão não se dá antes do indivíduo ter conhecido o culto, ou ainda que essa conversão não se dê de imediato nos primeiros contatos. A conversão foi verificada nas entrevistas quando o motivo que motivou a ida ao terreiro, quase sempre uma aflição ou angústia, está sendo resolvido com uma série de trabalhos ao longo de consecutivas semanas, ou quando o mesmo problema já se encontra sanado. Por isso, sustento a idéia de que ninguém calcula no dia tal converter-se a tal religião. A conversão, no caso dos entrevistados, foi se dando paulatinamente, na medida em que ele foi conhecendo o culto e foi sendo absorvido pelo Código do Santo.

Chegamos então ao número de vinte e oito entrevistados, sendo vinte e um convertidos, três dirigentes de terreiros, dois dirigentes kardecistas e dois freqüentadores kardecistas. Além disso, uma pequena enquête já citada foi feita no sentido de mapear mais abrangentemente os freqüentadores dos terreiros de umbanda. Como o fluxo de pessoas nessas casas é muito grande, fizemos um recorte temporal e escolhemos uma semana para pesquisarmos em todas. Do dia 15 de abril de 2007 ao dia 21 do mesmo mês. Ao todo 232 pessoas foram argüidas e revelaram os seguintes dados: 68% dos freqüentares são mulheres, 22% possuem nível superior, 63% têm o Ensino Médio completo, 72% têm acima de dois mil reais de renda familiar. A idade média varia de 17 a 55 anos.

As entrevistas eram semi-estruturadas e continham as seguintes questões na mesma ordem em que foram aplicadas: 1) Qual a religião de batismo? 2) Como foi sua ida para o Kardecismo e quanto tempo o freqüentou? 3) Como se deu a passagem para a Umbanda e há quanto tempo a freqüenta? 4) Começou a freqüentar a Umbanda por estar passando por problemas de qualquer ordem? 5) Já conversou com alguma entidade na Umbanda? E no Kardecismo? 6) Acha fundamental conversar com as entidades? 7) Quais as diferenças que o ritual umbandista tem em relação ao ritual kardecista? 8) Qual é o considerado mais interessante, mais absorvente, que prende mais atenção? 9) Já participou do ritual

Kardecista? E na Umbanda? 10) Atribui qual grau de importância ao ritual umbandista para a conversão, numa escala de zero a dez, sendo zero nada importante e dez muito importante? 11) Considera que os dois tenham caráter mágico? Caso sim, como se dá essa magia e se ela já foi posta em seu favor? 12) Pretende permanecer na Umbanda? Por que?

Na maioria das vezes, as pessoas têm como religião de batismo o catolicismo. Sem dúvida, o fato de ter pertencido ao catolicismo facilita a aproximação com a Umbanda tendo em vista que, guardadas as devidas proporções, a relação dos católicos com os santos é muito parecida com as dos umbandistas e dos orixás. Apenas em um caso, o interlocutor C.F. revelou ter como religião de origem a evangélica:

> "Eu comecei a interessar pelo espiritismo na época, não ouvia falar em Kardec né, uns 47 anos atrás, eu tinha 17 anos, quando eu me deslumbrei com algumas coisas e, como um rapaz curioso, fui procurar as justificativas daquilo que eu tava vendo. Foi quando eu me encantei com o espiritismo. Antes eu era evangélico, eu fui criado na igreja evangélica, estudei no colégio Couto Magalhães, em Anápolis, e nesse período todo agente só era culto de manhã, no domingo, à noite, escola dominical, culto à tarde, aquela rotina evangélica. Um dia eu andando em Anápolis, eu vi uma pessoa que eu fiquei impressionado da sua condição física... totalmente deformado... e eu fui cobrar aquilo, e fui perguntar a Deus porque aquele homem tava naquelas condições. Por que eu achei aquilo um absurdo, a condição dele... totalmente deformado, cego, bobo, não tinha nenhuma junta no corpo, caído no chão, igual um sapo e aquilo me revoltou muito e eu fui cobrar aquilo. Na igreja evangélica eu não achei nada. Por coincidência eu consegui encontrar resposta no espiritismo, no espiritismo kardecista. Ai eu conheci o Bezerra de Menezes. Não é o famoso Bezerra de Menezes, mas um espírita, presidente de um Centro espírita, em Anápolis, e perguntei pra ele o porque daquilo, ai ele falou: 'Primeiro você vai ler alguns livros'. Aí eu encantei, eu realmente achei as respostas, e foi de lá pra cá que eu vim estudando, nunca parei de ler" (Entrevista concedida por C.F., no dia 21//03/2007 em sua residência, na Região Leste de Goiânia).

No caso de C.F., freqüentou o Kardecismo por vinte e cinco anos antes de migrar para a Umbanda. Outra entrevistada, S.A., diz ter freqüentado o Kardecismo por trinta anos e, durante esse período, passou por diversas casas, especialmente a Irradiação Espírita Cristã onde permaneceu por dezesseis anos. Segundo ela, saiu desse centro Kardecista porque lá não conseguia reunir toda sua família, pois seus filhos não se interessavam em freqüentá-lo. Já na Umbanda o interresse dos filhos foi despertado e hoje todos estão freqüentando a mesma casa. Diz ainda ter passado por problemas de ordem física e por isso então ter recorrido à Umbanda porque lá:

> "eles são mais acostumados a resolver esse tipo de problema. Em Kardec a coisa é mais pro lado da doutrinação, da reflexão. E os meus filhos gostaram de lá. Não sei porque eles não gostavam de ir na Irradiação. Conheço muita gente de lá e tenho muitos amigos lá, e não é querendo falar mal, mas acho que eles [os filhos] achavam chato. Lá no centro de umbanda a coisa é mais movimentada. O R. meu filho mais velho foi convidado pra ser médium. A entidade falou que ele tem uma missão como médium, mas que tem que ser disciplinado". (Entrevista concedida por S.A. no dia 05/11/2006 em sua residência no Setor Universitário, em Goiânia).

Os vinte e um entrevistados elencaram as mais diversas demandas que os levaram a buscar a Umbanda. Na maioria das vezes o problema é de ordem física ou familiar. No caso de J.E., freqüentador e hoje médium do Centro Espírita Pai João:

> "Vim parar aqui porque meu filho estava dando muitos problemas. Chegou até a ser preso. Hoje ele é um rapaz trabalhador mas não freqüenta mais. Na época eu não acreditava do jeito que eu acredito hoje. Falei com a entidade e ela me pediu uns materiais pra fazer o trabalho, você sabe, a cuia de barro, as velas, a pinga e outras coisas, você sabe. Eu não tinha nem dinheiro pra comprar isso, tive que pedir emprestado. Mas se você for pensar bem, eu continuo sem dinheiro. Porque o que a Umbanda dá pra nós não são coisas materiais, são coisas espirituais, como a melhora do meu filho. Eu gostei e até hoje estou aqui." (Entrevista concedida por J.E. no dia 19/10/2006, no Centro Espírita Pai João).

A busca da Umbanda por problemas financeiros quase sempre é velada pela vergonha que a pessoa tem em assumir tal fato, e vem revestida de "eu estava desempregado...". Já a sra. H.S., há cinco anos na Umbanda, afirma ter tido um câncer no seio, mas no centro kardecista que ela freqüentava eles disseram que não poderiam interferir. Através de vizinhos, tomou conhecimento de um centro de Umbanda nas proximidades de sua casa. Lá foi orientada pela entidades a fazer um tratamento durante várias semanas, concomitantemente ao tratamento médico. Ela me disse:

> "As entidades também não são irresponsáveis. Elas mandam a gente continuar o tratamento terreno porque, não sei se você sabe, mas toda doença sempre tem duas causas, uma da Terra, outra kármica, do plano espiritual, do espírito mesmo. [...] Então eu fui fazendo o tratamento no centro e no médico. Com o passar do tempo, o Vô disse que eu estava dispensada do tratamento no centro, que eu devia somente continuar tomando uns banhos em casa. E continuei com o tratamento no médico até que um dia o exame deu que o câncer havia regredido completamente (risos). O médico ficou sem entender. Eu acho que se tivesse continuado apenas no médico isso também aconteceria, mas não tão rápido." (Entrevista concedida por H.S. no dia 30/11/2006, em sua residência, na Região Leste de Goiânia).

Quando perguntados se já conversaram com alguma entidade espiritual na Umbanda, todos revelaram que sim, ao passo que a maioria nunca havia visto uma manifestação mediúnica no Kardecismo. Todos atribuíram importância para a conversa com as entidades, por ser um momento em que você pode desabafar, pedir ajuda, receber conselhos e etc. É interessante notar na fala das pessoas a familiaridade com as entidades espirituais, referindo-se constantemente a eles pelo nome (Vó Maria Conga, Pai Joaquim, Vovó Cambinda, Caboclo Igarassu, Pilintra Véi, Võ Barnabé, Cabocla Jurema, entre outros). A referência sobrenatural deixa de ser apenas a do deus onipresente e onipotente e passa a ser mais próxima, mais pessoal. É como se a entidade estivesse ali somente para auxiliá-lo e, em seu entendimento, de certa forma está. Se existir algum problema ou demanda, o "santo" está logo ali para que você a ele se queixe.

A percepção dos dois fiéis kardecistas que entrevistamos a esse respeito é a de que gostariam, se possível, de ter contato com as entidades espirituais. No entanto, ressalvam que esse contato requer certo preparo da parte deles, e que não pode ser vago, ou seja, tem que ter alguma finalidade. Perguntado sobre como relacionava sua religião com seus problemas pessoais, um deles me respondeu:

> "Acho que nossos problemas estão inteiramente ligados às nossas religiões. Quer dizer, se eu tenho um problema eu recorro à minha fé para tentar superá-lo. Nos espíritas não pedimos às entidades para fazerem isso para nós. Seria um pouco de mesquinharia da nossa parte concentrar o tempo dessas entidades espirituais nos nossos problemas particulares, não permitindo que elas se dediquem à coletividade. Então o que nós fazemos? Nós lemos bastante obras edificantes e trabalhamos em causas assistenciais. A leitura é muito importante. Às vezes você acha que está sofrendo demais, que é a última pessoa do mundo. Uma leitura edificante te ajuda a compreender que você não é o primeiro nem o último, além de mostra pra você como a coisa pode ser resolvida." (Entrevista concedida por Y.B., no dia 11/02/2007, em sua residência no Setor Coimbra, em Goiânia).

O apelo do ritual kardecista caminha mais no sentido da reforma íntima da pessoa, no aperfeiçoamento pessoal através do estudo e da caridade. Em nenhum dos dois centros espíritas visitados há manifestação mediúnica pública. Um dos dirigentes da Irradiação Espírita Cristã nos enfatizou que "a fenomenologia prende apenas aqueles que não demonstram ainda o preparo espiritual necessário. Não condenamos nossos irmãos umbandistas por isso, mas nosso enfoque é na consciência das pessoas. Pretendemos que as pessoas cresçam pelo estudo e pela

prática da caridade, pois cremos acima de tudo que a fé sem obras é uma fé morta". A maneira como o ritual kardecista se desenrola, sua dinâmica, exige que os fiéis estejam em constante estudo e, pelo menos durante o culto, prestem-se à reflexão e à meditação.

Já a percepção dos entrevistados sobre a diferença entre os rituais muitas vezes esbarrou na idéia de que no Kardecismo não há ritual. Isso revela a confusão que há com o ritual de possessão, e por outro lado, que os próprios kardecistas não se acham ritualistas. Como já vimos em nossa discussão sobre rituais de passagem, todas as religiões engendram rituais que servem para vários propósitos, dentre os quais a rememoração. Os kardecistas entrevistados tomam o ritual como uma coisa carregada, atrasada, que lembra o Candomblé e outras religiões afro-descendentes que se utilizam da dança, do transe e do sacrifício. Forçando o apoio na razão e em métodos científicos, o meio kardecista foi criando em torno de si a noção civilizante de que não praticam rituais. Nosso entendimento acerca dos rituais é mais abrangente e percebemos no agir litúrgico dos médiuns kardecistas um fazer ritual, não pela simples repetição, mas pela forma de rememoração, respeito à tradição e aos princípios que o norteiam. Um dos principais manuais kardecistas contemporâneos, Desobsessão, de Chico Xavier e Waldo Vieira, aponta passo a passo a forma de agir para galgar êxito em uma sessão de desobsessão. O método vai desde não comer carne vermelha, passando pelo uso da roupa branca e a maneira de conduzir o espírito obsessor. Torna essa prática uma prática ritual na medida em que recorre a códigos e explicações morais para que não coma carne vermelha na véspera, use roupa branca e etc. Não apenas um simples repetir de coisas, mas gestos que trazem em si um conteúdo moral.

No mais, essa percepção ou se inicia ou termina no fato de que na Umbanda as incorporações são abertas ao público, ao passo que no Kardecismo são sempre restritas aos médiuns da corrente. Falam também sobre as velas de cor, os defumadores, o charuto, o cachimbo, a pinga, a pemba, as ervas, os banhos. Mas reitero, a principal diferença notada é a possibilidade de falar diretamente com as entidades. O imaginário construído pelos participantes dos dois lados é de que o Kardecismo é uma religião em que as manifestações mediúnicas não são públicas, que para alcançá-las é necessário muito estudo. Já na Umbanda prevalece a idéia

de que tudo gira em torno das incorporações, tudo é preparado para que o fiel tenha contato com a entidade da melhor forma possível.

Quando perguntados sobre qual dos dois rituais achava mais absorvente, todos responderam que achavam o umbandista, o que já era de se esperar tendo em vista que todos são convertidos. O que vale é entender o por quê? Alguns ponderaram que não há como comparar duas coisas tão diferentes, ou que sempre quiseram conversar com as entidades e no Kardecismo não tinham oportunidade. Outros, como a sra. N.M., remetem também a uma leitura esotérica do ritual:

> "É que a Umbanda trabalha com as forças energéticas, as energias naturais. Eu fiquei assim, encantada, porque a gente vive cercado de energias, tudo que está a nossa volta é energia, energia das árvores, das águas, a energia do ar, a energia do sol, a energia das pessoas. Então eu achei bastante bonito lidar ou estar perto, ou estar canalizando essas energias positivas. Achei bonito também isso que eu não conhecia que é o trabalho com os espíritos, os exús né, que eu morria de medo. Por isso, no meu caso, acho que o mais absorvente é o ritual umbandista, porque é muito mais natural, muito mais terra, muito mais chão." (Entrevista concedida por N.M. no dia 02/02/2007, em sua residência, na Vila Brasília, Aparecida de Goiânia).

Outros levantam a idéia do Kardecismo como uma religião das elites:

> "Não, não, pra mim não é só por causa da vela e dos outros elementos, não é só por causa disso. É por causa da entidade, da energia que eu sinto ali presente. Eu sinto a energia manifestar na minha pele, entendeu? Na cabeça, no corpo, eu sinto aquelas energias. no kardecismo eu sei que tem, mas não é a mesma coisa. Eu vejo o kardecista, ele é discriminatório até com relação aos próprios espíritos que querem trabalhar. como aconteceu com o próprio Zélio, que pediram pra ele sair daquele ambiente, não ele, o caboclo dele né, que pediram pra ele sair daquele ambiente porque ele era inferior; Aí ele pegou falou que não, que ele não ia sair. Quem eram eles pra julgar que alguém é inferior? Pra pedir pra sair dali, com que autoridade eles falavam aquilo, só por causa da roupas, da cor da pele, disso ou daquilo, né? E eu não gosto dessa visão do kardecista de que quando chega um espírito infeliz, sofredor, o que eles fazem: ou querem doutrinar na marra, ou não deixam se manifestar. Eles não permitem a conversa. Eu vejo isso de uma maneira diferente...". (Entrevista concedida por V.M., no dia 05/11/2007, no Centro Espírita Mãe Dulce).

> "Conta toda aquela humildade da casa, a pobreza da casa, se fosse uma casa mais elaborada, uma casa chique, eu talvez não me sentisse nem tão bem. Mas até aquela humildade da casa eu gosto." (Entrevista concedida por M.M., no dia 21/02/2007, em seu escritório, na Região Norte de Goiânia).

Nessas três últimas falas é patente a construção de uma visão da Umbanda como sendo uma religião que está ligada à natureza e às coisas simples, humildes. Essa forma que os fiéis têm de ler a Umbanda é fundamental para compreendermos

a conversão. Primeiramente porque estamos tratando de terreiros que se localizam no perímetro urbano de uma cidade com mais de um milhão de habitantes, e devido a isso, a idéia contida no “achar a Umbanda ligada à natureza” remonta ao bucolismo, à simplicidade e romantismo da vida no campo, à eterna lembrança de um passado alegre. Ao tempo em que nossos antepassados viviam bastante, eram saudáveis e nunca precisavam recorrer aos médicos. Tudo o que precisavam, da comida aos remédios, encontrava-se no quintal de suas casas. Além do mais, revela uma preocupação com “a maneira natural de resolver as coisas”, ou de que “é natural, e por isso é mais saudável”. Exagerando um pouco, podemos ainda ver nesses depoimentos algo do que a mídia tem explorado exaustivamente acerca da preservação da natureza. Em segundo lugar, observa-se a supervalorização do homem simples, humilde e de valores inabaláveis. A figura do homem que sofreu privações a vida toda, mas que nunca se corrompeu em contraposição à figura do rico opressor. Pode ser visto também como um levante de valores sociais anti-preconceito, uma vez que se tem como deuses pretos-velhos e índios.

Os que não achavam que o Kardecismo não tinha ritual diziam muitas vezes participar, mas não da forma como gostariam. Outros que participavam apenas doando energias. Alguns disseram que a própria entidade da Umbanda os chamaram para trabalhar, participar do desenvolvimento mediúnico. De uma forma geral, partem da idéia de que o trabalho mediúnico kardecista requer muito estudo, o que “dá trabalho”. Pelo inverso, na Umbanda qualquer um é chamado a fazer parte da corrente de médiuns desde que tenha vontade.

Seguindo essa linha de raciocínio, Hatzfeld (1993) afirma que a religião se tornou mais discursiva ao passo que reduziu o espaço das gesticulações. Mesmo assim, considera que o simbolismo gestual e o simbolismo lingüístico-lógico nunca deixaram de dar as mãos, ou seja, a linguagem, as imagens, os gestos e os sons sempre funcionaram muito bem juntos. Só que a linguagem ganhou tamanha importância que se é tentado interpretar o simbolismo gestual como se a sua tradução em palavras não ocasionasse um risco de redução e perda de significados. Considera o ritual como sendo uma atividade social, da coletividade, pois é a sociedade que pensa no seu conjunto e nos seus valores e crenças. O ritual, para o autor, situa-se numa instância à qual o fazer e o dizer não se distinguem, como uma encenação onde os indivíduos desempenham papéis. Da encenação fazem parte

outros atores que também participam na ação, mas que não são visíveis. A gesticulação utilizada por esta forma de simbolismo evoca a presença de outros seres que atuam na cerimônia. Percebe-se então que os homens participantes assumem uma posição inferior. Ou seja, os homens fazem os rituais supondo a presença de seres de outra natureza, o que faz com que o ritual ganhe maior importância, pois não se trata apenas de gestos, mas também de uma comunicação e espera de resposta de alguma outra entidade ali presente.

Quando pedi para que avaliassem o grau de importância do ritual umbandista para sua conversão, numa escala de zero a dez, minha intenção era apenas tentar mensurar, da forma mais objetiva possível, o impacto do ritual nos convertidos. Para minha surpresa, algumas pessoas acabaram demonstrando uma compreensão total do ritual, assim como nós aqui o tomamos. Afirmaram que o ritual na Umbanda não se restringe ao terreiro. O congá é apenas o local onde as entidades se manifestam. Principalmente aqueles que depois de certo tempo freqüentando os centros foram convidados a fazer parte do corpo de médiuns da casa, disseram que durante o dia dos trabalhos a preparação começa em casa, com banhos de ervas, sem comer carne, ou seja, a etapa da separação descrita por Gennep (1977) tem início fora dos limites dos terreiros. O Código do Santo, como já sugerimos anteriormente, rompe com as barreiras da casa de culto, fazendo-se sentir e regulando a conduta do indivíduo no mundo dos homens onde prevalece o Código Burocrático. Mesmo atuando no mundo, o convertido o interpreta através do Código do Santo. Não é nenhuma novidade que o fiel, ao assumir uma identidade religiosa, adota o vocabulário e as interpretações que a religião fornece. No caso da Umbanda, o vocabulário e as interpretações de mundo do convertido são providas pelo Código do Santo. A diferença consiste no fato de que o Código do Santo é reforçado pela própria entidade espiritual, para com a qual o fiel tem obrigações e passa regular sua conduta. O orixá, nas consultas semanais, orienta o convertido, mas também o corrige, o que é acentuado pela crença de que ele não pode esconder nenhuma falha, pois o “santo tudo vê”.

As notas para medir o grau de relevância do ritual na conversão oscilaram entre oito e dez. Os que deram nota oito entendem o ritual como o momento das manifestações mediúnicas, e acentuaram que a doutrina também é muito importante para se compreender a Umbanda. Os que atribuíram dez são veementes ao afirmar

que a Umbanda só se processa em torno do ritual, que este é o mais abrangente possível e, como já dissemos, inicia-se na preparação na própria residência do fiel.

As perguntas sobre a magia demonstram que a religião tenta tornar inteligível a magia na experiência dos fiéis, criando códigos semânticos para a explicação. Esses fornecem aos fiéis a idéia de que as curas e outros fenômenos que ocorrem no ritual não são “milagres”. Explicam que são frutos de manipulações de energias e tentam, sob o viés de explicação cientificista kardecista com uma pitada de esoterismo, provar que o sobrenatural é possível e pode influenciar o mundo profano. Para quem visita um terreiro a primeira vez, todas as demonstrações. A magia é quase sempre interpretada como o fenômeno:

> “Um dia eu fui num centro, ali perto da rodoviária, eu não lembro mais nem se existe esse centro. Muito cheio e eu cheguei atrasado, as portas já estavam fechadas, mas eu entrei e fiquei atrás, escondido, olhando. Quando eu vi uma entidade espiritual incorporada, ele dava passe no pessoal. Ele enfiava a mão no álcool, punha na vela, as mãos dele pegavam fogo e ele dava passe com aquelas chamas na cabeça da pessoa. E eu de lá, de onde eu estava, do fundo do centro, eu comecei a pensar como se estivesse transmitindo um pensamento para aquele médium. Eu comecei a pensar: ‘que bobeira, que bobeira isso! Pra quê fazer isso? Pra quê que você precisa de queimar as suas mãos pra mostrar pro povo que você tá dando passe?’ Eu não conhecia os médiuns, não conhecia ninguém que tava lá. Ele deu passe em mais duas pessoas, e eu transmitindo esse pensamento até de revolta, que eu não conhecia né?! Quando de repente, o centro cheio, ele chama uma pessoa, que depois eu fiquei sabendo chama-se cambono. Esse cambono chega em mim e fala assim: ‘O senhor ta sendo chamado lá na frente’. E eu assustei e falei: ‘Não, peraí, tem muita gente na minha frente.’. e ele falou: ‘Não, o senhor que vai agora.’. Aí eu fui. cheguei lá esse médium que estava incorporado numa entidade espiritual, virou assim pra mim e falou assim: ‘Eu recebi sua mensagem, eu não estou brincando aqui não, olha minhas mãos, não estão queimadas. Se eu não fizer isso, ninguém que está ai na platéia vaia creditar que eu estou dando passe.’ Eu quase caí sentado, porque se eu tivesse falado pra alguém que estivesse perto de mim, mas não, eu pensava e transmitia meu pensamento.” (Entrevista concedia por F.C. no dia 04/12/2006, em sua residência, no Setor Central, em Goiânia).

A maioria dos entrevistados enxerga o Kardecismo como uma religião que age através da meditação e da autoconsciência, sendo, portanto, contrária a recursos mágicos. Por isso, alguns fiéis que foram kardecistas por mais de vinte anos declararam que a forma com que a religião de Kardec trabalha é eficaz, e muitos até consideram essa religião “mais evoluída”, só que reclamam da morosidade como os problemas dos adeptos são resolvidos. Já a Umbanda é vista como uma religião que não tem tantas preocupações com a reforma moral do adepto, e está sempre pronta a resolver seus problemas através das consultas dos orixás. Além disso, os materiais usados nos trabalhos umbandistas reforçam e

materializam o processo de solucionamento. No Kardecismo, como pude acompanhar nos dois centros analisados, um dos quais fui autorizado a assistir a uma sessão de cura, todo processo se dá através da imposição das mãos por julgar que delas saia uma energia vital que é transmitida e cura o enfermo. Na umbanda, no processo de cura é utilizado todo um aparato: ponteiros (pequena faca sem corte), pembas, ervas, pedras, velas, cachimbos, charutos, cigarros, água, álcool, pólvora, cachaça, etc. O simples fato de ver essas coisas em ação e diante da explicação que elas contém concentrações energéticas torna a cura muito mais plausível do que a simples imposição das mãos. É como se fôssemos ao médico fazer uma cirurgia e ele não fizesse nenhum corte. Os recursos materiais empregados reforçam a crença na cura. Para o fiel da Umbanda a magia existe, só que ela pode ser explicada, retirando-se dela o caráter milagreiro.

A temática da cura é muito presente nos terreiros de Umbanda, e é pela cura, na maioria das vezes que, segundo os entrevistados, a magia é posta em serviço. Uns revelaram a própria experiência de cura. Outros, já presenciaram a cura de alguém. Para Paula Montero, "*a magia constitui-se num sistema simbólico que produz um conhecimento sobre o mundo, isto é, lhe atribui significados. Através dessa rede de sentidos é possível pensar o mundo e certas práticas sociais*". Em seu estudo sobre a magia na Umbanda, a autora contraria os que tomam a prática religiosa pelo viés da alienação e desvela o potencial transformador dessas práticas. Demonstra que as terapias religiosas erguem-se como um sistema terapêutico que, com sua lógica interna, confere significado às doenças e à forma de curá-las. Considera isso possível devido ao nosso processo de formação cultural, além do fato de que, historicamente, o acesso à medicina oficial sempre foi muito restrito. A doença é inserida no contexto religioso da teodicéia kármica, e mesmo que a cura não se dê efetivamente, ela não causa mais o mesmo sofrimento pois ela tem uma explicação sobrenatural.

Ambas tradições religiosas, ao atuar no campo religioso (no seu mercado pluralista de bens simbólicos) serão consumidas ou não. Depreende-se que seus respectivos rituais contribuem para a adesão de fiéis na medida em que a manipulação dos símbolos religiosos no ritual, num contexto extra-cotidiano carregado de emoção, induz seus participantes a perceberem de forma nova o

universo circundante e sua posição particular nesse universo. No ritual o fiel sofredor é persuadido a perceber sua experiência sob nova ótica. Por cura religiosa entende-se esta dinâmica de persuasão que envolve a construção de um novo mundo fenomenológico para o doente. A cura não seria o retorno ao estado inicial, mas a inserção do doente num novo contexto de experiência. A performance do ritual, ou a maneira como o fiel é envolvido pelo ritual, redefine a perspectiva subjetiva sob a qual avalia sua posição em determinado contexto relacional (RABELO,1998).

A resolução dos problemas nos dois cultos em questão diferenciam-se no ponto em que os kardecistas atribuem sua cura a fatores sobrenaturais porém "racionais". De outro modo, os umbandistas têm a crença na eficácia mágica ritual e na intervenção dos orixás e pesa a favor da Umbanda o misticismo com que se vale pelos elementos manipulados e pelo conselho direto com as entidades espirituais, chegando-se a crer que, por tais motivos, seja mais eficaz.

A conversão, como nós verificamos, pode ter a mais variadas justificativas. Para o neo-converso não há a necessidade de elaborar essa explicação somente para sim mesmo. Para ele o que interessa é a satisfação de seus anseios emocionais com relação à nova religião, não importando se tem ou não como justificar para si mesmo a conversão. Percebemos, no caso da conversão específica do kardecismo para a Umbanda, que muitos dos conversos quando mudam de um culto para o outro não vão atrás de uma nova cosmovisão. Muito pelo contrário, pois a Umbanda comunga em grande parte com a doutrina kardecista. O que essas pessoas buscam é a peculiaridade ritual da Umbanda em relação ás demais religiões, qual seja a conversa direta com as entidades espirituais. Quando a pessoa desenvolve simpatia pela entidade e passa a cumprir aquilo que se pede tanto do ponto de vista material quanto do moral, as portas da família-de-santo se abrem. Cria-se uma situação liminar em que todos são iguais e que todos podem se ajudar. Como nos informou I.A., médium do Centro Espírita Mensageiros de Jesus, numa quarta-feira à meia noite e quinze:

> "Aqui é desse jeito, tem hora pra começar mas não tem hora pra acabar. Quando montamos o centro ele funcionava só dois dias na semana, na segunda-feira com os trabalhos públicos e na quarta com o estudo e a gira. Mas aí foi aparecendo muita gente e nós precisamos de outros dias para trabalhos especiais. Na segunda continua o trabalho público, na terça é só pra cura, na quarta, quando dá tempo, tem estudo, mas fica mais pra trabalhos com pretos-velhos, na sexta começa a

> preparação da sopa, e no sábado tem a sopa. Quer dizer, nós só descansamos do centro na quinta e no domingo. Falo descansar mas não é bem assim, gosto de trabalhar aqui, senão já teria ido embora. Esses dois dias que sobram, se for preciso, ainda fazemos trabalho de desobsessão se for necessário." (I.A., entrevista realizada no Centro Espírita Mensageiros de Jesus no dia 07/03/2007)

As observações e as entrevistas nos revelaram que a busca pelas religiões que se configuram ao longo do *continuum* mediúnico nem sempre é utilitária, quer dizer, os fiéis nem sempre procuram a cura, a solução dos problemas financeiros e amorosos. Muitas das vezes, a busca é por alento, aquele alento materno que não dispensa o puxão de orelha. Esse amparo pode ser encontrado nos livros e palestras kardecistas, bem como também nos pontos cantados e nas conversas ao pé do ouvido com a preta-velha. Os atores sociais que vivenciam tais experiências perpassam este pensamento utilitarista quando estabelecem relações de fidelidade com a crença. Para Durkheim, "Todas as religiões são em certo modo espiritualistas, pois as potências que elas colocam em jogo são antes de tudo espirituais e é sobre a vida moral que elas têm a função de agir." (DURKHEIM, 2000, p.312).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelas visitas feitas nos centros, terreiros e roças por nós visitados, notamos que não se pode misturar todas essas religiões simplesmente como religiões mediúnicas. O Candomblé, o kardecismo e a Umbanda, têm em comum o uso da mediunidade, em suas mais variadas formas, como forma de transcender o homem e alcançar o divino. No entanto, seus códigos morais e doutrinários variam de um extremo a outro, principalmente se destacarmos o Candomblé da Umbanda e do kardecismo. Estes dois últimos apresentam grandes semelhanças na média dos terreiros visitados, especialmente no tocante à formação doutrinária, fato que atribuímos à formação da Umbanda tendo como uma de suas referências o kardecismo. Mesmo assim, é fácil notar que os rituais de ambas as religiões diferem muito na forma. O conteúdo, apesar de almejar o mesmo fim, passa por caminhos bem diferentes. A forma ritual professada pela Umbanda utiliza-se da possessão inconsciente[32] e pública, ao passo que no kardecismo a possessão é interdita aos médiuns mais antigos em rituais exclusivos e evita-se a possessão inconsciente, optando pela sublimação dessa mediunidade. Na Umbanda ainda são utilizadas velas, cachaça, pólvora, cristais, incensos, charutos, ervas, entre outros elementos que, durante o ritual, adquirem valor mágico devido sua manipulação pelas entidades espirituais. No kardecismo, a água é o único elemento natural permitido e é usado em todos os rituais. Mesmo essas duas religiões se apresentando de maneira tão diferente, o fundo doutrinário das duas é sempre a caridade e o crescimento espiritual. Os kardecistas buscam isso através da auto conscientização, ou reforma íntima, que depende exclusivamente da própria pessoa, seu estudo e suas ações. Já os umbandistas acham esse processo demorado e, apesar de não o dispensarem, recorrem preferencialmente aos rituais mágicos.

Fica patente nos depoimentos dos conversos a sua relação com o ritual kardecista e posteriormente com o umbandista. Eles creditam essa diferença ao fato de que na Umbanda as coisas são resolvidas mais rapidamente. Mas então por que

[32] Incorporação ou possessão em que, tomado pela entidade espiritual, o médium perde completamente sua consciência, retomando-a no fim da possessão.

após a solução desses problemas a pessoas entrevistadas não abandonaram a Umbanda e voltaram para o kardecismo? Ou então por que não conciliaram a fé nos dois cultos como muitos outros o fazem? A resposta para essas questões assenta-se na inversão dos papéis sociais operada pelo Código do Santo em detrimento do Código Burocrático. Ao converter-se, o indivíduo passa a fazer parte da família-de-santo daquele terreiro. Mesmo que ele vá lá apenas para tomar passes, esse passe é dado por uma entidade espiritual que o aconselha e o ajuda através de suas forças sobrenaturais. A experiência dessa pessoa passa se localizar num âmbito muito maior, agora com apelo mágico, reencarnacionista e espiritual. Se antes o fiel não tinha ninguém por si, agora respondem por ele uma casa de oração com todos os seus membros e entidades espirituais.

A leitura que o converso faz de sua experiência nesse mundo expande-se e agora passa a ser regida pelo Código do Santo, que o corrigirá duramente quando sua conduta não for a adequada. Esse código é reiterado pelas palestras (quando a casa de oração a utiliza), pelos estudos, pelas leituras e principalmente, pela conversa com a entidade espiritual. É ela quem se responsabiliza mais diretamente pelo fiel, e ele tem consciência que qualquer erro que ele venha cometer é a própria entidade, que tudo vê, quem o chamará a atenção.

A conversão de kardecistas para a Umbanda, enquanto um ritual de passagem, mostrou-se cheia de simbolismos e significados. Para alguns kardecistas, é comum pensar que a Umbanda está num degrau inferior da evolução e da civilização, bem como já relatamos a frase do dirigente de uma das mais importantes instituições kardecistas do Estado de Goiás ao ser informado sobre a pretensão desse trabalho: “Conversão de kardecistas para a Umbanda? Como assim? Não seria o contrário?”. Nesse sentido, essa conversão revela a busca por um mundo mágico e transcendental, por explicações irracionais. Não é tanto a busca pelo conteúdo, mas pela forma com que seus objetivos são galgados. Revela também o bem estar de poder fazer parte um lugar no qual as pessoas se preocupam com você. A maioria dos terreiros estudados conta com um quadro de no máximo vinte médiuns e aproximadamente cinqüenta consulentes por semana. São portanto, lugares em que pode-se identificar todos pelo nome, em que sabe-se quando alguém falta uma semana. Reproduzem do ponto de vista espiritual uma família, só que uma família-de-santo.

É esse aconchego, que tem como ponto fundamental o ritual e o estado de igualdade atingido em seu ponto liminar, que se mostrou *sui generis* nos depoimentos dos conversos. É a idéia de que sua existência não depende apenas da sorte, mas que seu universo de atuação é muito maior, que sempre podem contar com as entidades espirituais e com a família-de-santo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo Perspectiva**, v. 15, n. 3, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 29 Agosto de 2006.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 3ª ed., 1989.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo, Companhia da Letras, 2001.

_____. **Imagens do Nordeste místico em preto e branco**. Rio de janeiro, O Cruzeiro, 1945.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião**. SP, Paulus, 1985.

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis, Vozes, 1973.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude e Passeron, Jean-Claude. A construção do objeto. O racionalismo aplicado. In: **A profissão de sociólogo. Preliminares epistemológicas**. 2ª ed. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Vozes, 2000.

CAMARGO, Cândido Procópio de. **Umbanda e Kardecismo**. São Paulo, Pioneira, 1961.

_____**Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis, Vozes, 1973.

CHAUL, Nasr N. Fayad. **A construção de Goiânia e a transferência da capital**. Goiânia: UFG, Centro Editorial Gráfico, 1988.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.

DURKHEIM, Émile**. As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____ O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 6º edição,1997.

GIDDENS, Anthony. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna** / Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash; tradução de Magda Lopes. – São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

GOFFMAN, Eving. **Interaction ritual: essays on face-to-face behavior**. New York, Pantheon Books, 1967.

HATZFELD, Henri. **As raízes da religião. Tradição – ritual – valores.** Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa, Instituto Piaget, 1993.

JOSEPH, Isaac. **Erving Goffman e a microssociologia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo.** Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. Araras, SP, Editora IDE, 190° edição, 1995.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), banco de dados. Disponível em <www.ibge.gov.br>. acesso em em 14/09/2006.

IPEA, (Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas), banco de dados. Disponível em <www.ipeadata.gov.br>. Acesso em 14/09/2006.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito.** 2ª edição, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.

MALINOWSKI, Bronislaw K. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Bronislaw Malinowski: antropologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Org. Eunice Ribeiro Durham. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MARTELLI, Stefano. **A Religião na Sociedade Pós-Moderna: entre a secularização e dessecularização**. Tradução Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**, in: Sociologia e Antropologia – Volume 1. Edusp, 1974.

MINAYO, Maria C. Representações da cura no catolicismo popular, in: ALVES, Paulo C. e MINAYO, MARIA C. (Orgs.) **Saúde e doença, um olhar antropológico.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na Umbanda**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____ **Magia, racionalidade e sujeitos políticos**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ano 9, outubro, 1994.

_____ Religiões e espaço público no Brasil, in: **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n. 6, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em 25/02/2007.

NETO, Isnard de Albuquerque C. Diálogos sobre religiosidade popular, in: **Revista de Ciências Humanas**. Taubaté, vol. 8, n.2, jul./dez. 2002.

_____ Religiosidade popular brasileira: misticismo e mestiçagem, in: **Revista de Ciências Humanas**. Taubaté vol. 10, n.1, jan./jun. 2004.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed., 1999.

PIERUCCI, Antônio F. e PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil. Religião Sociedade e Política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br, acesso em 29/08/2006.

RABELO, Miriam C. Religião, ritual e cura, in: ALVES, Paulo C. e MINAYO, MARIA C. (Orgs.) **Saúde e doença, um olhar antropológico.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.

RIVAS, F. (Arapiaga). **Umbanda – A proto-síntese cósmica.** – 3ª edição ver. – São Paulo: Ícone, 1996.

SILVA, Vagner G. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

Silva,Vagner G. (2005) *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

SILVA, W.W. da Matta e.(Yapacani) **Umbanda de todos nós** – 9ª edição – São Paulo: Ícone, 1996.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**; tradução de Nancy de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa, in: **Revista de estudos da religião**, n.2, PUC-SP, 2002. Disponível em <www.pucsp.br/rever>. Acesso em 17/08/2006.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** Tradução de Mariano Ferreira, apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis, Vozes, 1977.

XAVIER, Francisco C. e VIEIRA, Waldo. **Desobsessão**. São Paulo, Editora FEB, 15º ed., 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Palulo, Martin Claret, 2001.

_____**Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasilia : UnB, 1991

_____ Psicologia das Religiões Mundiais, in: WEBER – **Ensaios de Sociologia**. São Paulo: Pioneira, 1987.

_____ As Rejeições Religiosas Mundiais, in: op.Cit.

ANEXOS

MAPA 01 – LOCALIZAÇÃO DAS CASAS ESTUDADAS NA REGIÃO LESTE E CENTRAL DE GOIÂNIA

MAPA 02 – LOCALIZAÇÃO DAS CASAS ESTUDADAS NA REGIÃO NORTE DE GOIÂNIA

MAPA 03 – LOCALIZAÇÃO DAS CASAS ESTUDADAS NA REGIÃO SUL DE GOIÂNIA

FOTO 01 – OMULÚ

FOTO 02 – INHANSÃ

FOTO 03 – LOGUM EDÊ