



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Mestrado em Antropologia

MARIANA MENDES DE MOURA

UMBANDA EM SALVADOR (BA): MEMÓRIAS E NARRATIVAS

Salvador

2013

MARIANA MENDES DE MOURA

UMBANDA EM SALVADOR (BA): MEMÓRIAS E NARRATIVAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos

Salvador

2013

Moura, Mariana Mendes de
M929 Umbanda em Salvador (BA): memórias e narrativas / Mariana Mendes de Moura.-
Salvador, 2013. 102 f.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Jocélio Teles dos Santos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Salvador, 2013.

1.Umbanda. 2.Cultos afro-brasileiros - Memória. 3. Jornalismo religioso. 4. Antropologia da religião.
I. Santos, Jocélio Teles dos. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

CDD – 299.672



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

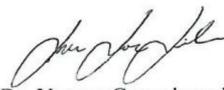


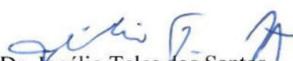
**Ata da Reunião da Defesa Oral da Dissertação de Mariana Mendes de Moura, intitulada : “
Umbanda em Salvador (BA): memórias e narrativas”**

Aos vinte e seis dias do mês de julho do ano de dois mil e treze, às 14:00h, no Auditório do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, foi instalada a Banca Examinadora da Defesa Oral da Dissertação de Mestrado de **Mariana Mendes de Moura, intitulada “Umbanda em Salvador (BA): memórias e narrativas”**. A sessão foi aberta pelo Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (PPGA/UFBA), que procedeu à composição da Banca Examinadora formada pelo Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva (USP), pela Profa. Dra. Núbia Bento Rodrigues (PPGA/UFBA) e pelo Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos (PPGA/UFBA), orientador da mestranda. Em conformidade com o Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia foi concedido o prazo de trinta minutos para que a mestranda fizesse a apresentação da sua dissertação. Em seguida, os membros da banca iniciaram suas arguições, para o que dispuseram, individualmente, de trinta minutos. O primeiro arguidor foi o Prof. Vagner Gonçalves da Silva , seguido pela Profa. Dra. Núbia Bento Rodrigues e, finalmente, pelo Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos . Finalizadas as arguições, foi concedido um novo prazo de trinta minutos para que a mestranda fizesse a sua réplica. Após a réplica, a Banca se reuniu e considerou a dissertação de **Mariana Mendes de Moura** como APROVADA . Nada mais havendo a tratar, eu, Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos, lavrei a presente ata que será por mim assinada, pelos demais membros da Banca e pela mestranda.

Salvador, 26 de julho de 2013


Prof. Dra. Núbia Bento Rodrigues


Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva


Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos


Mariana Mendes de Moura (mestranda)

Para Vânia Mendes de Moura, minha
pernambucaninha (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Sair do seu lugar e lançar-se numa aventura antropológica. Pensar em como os encontros e experiências vão aos poucos construindo uma história que não tem fim.

Mas como eu não ando só, dedico essa conquista à minha família. Pelo amor e apoio incondicional, além da dura história de vida dos meus mais velhos que me serviram de exemplo e força todas as vezes que pensava em desistir.

Obrigada! Painho, mainha, voinha, Carmem, e meus irmãos, Ju, Guinho, Vini e Clara.

Como não podia deixar de ser, agradeço.

Aos amigos todos, especialmente a Tiago Orleans que tanto me incentivou.

Ao meu companheiro Anderson Petti, pela força e paciência.

Às famílias baianas que me acolheram com amor.

Dona Mariana (Mãe Preta), Seu Bispo e Seu Francisco, zeladores de santo e de vidas. Obrigada pela confiança! Por ter aberto seus espaços sagrados e transmitido tanta sabedoria.

Aos funcionários da Biblioteca Pública do Estado da Bahia pelo auxílio, paciência e cafezinhos.

Ao meu orientador Jocélio Teles dos Santos pelas minuciosas leituras e compreensão nessa difícil mas recompensadora trajetória acadêmica.

À CAPES, por ter concedido o financiamento para a realização dessa pesquisa.

Ao meu Ilê Axé de Oxum Euí, minha mãe de santo Irene de Oxum, aos meus orixás e todas as entidades espirituais que permitiram o avanço e a realização desse trabalho.

Axé!

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar a Umbanda em Salvador a partir das narrativas, memórias e práticas dos seus adeptos, bem como sua representação construída pela imprensa. Para tanto, foi realizado um trabalho de campo que privilegiou uma metodologia de observação participante, e a produção de um levantamento nos jornais de grande circulação da cidade entre o período de 1935 a 1999. O levantamento nos jornais da cidade proporcionou o conhecimento de informações sobre a presença umbandista em Salvador, merecendo destaque o indício que aponta para a existência de Centros de Umbanda na cidade a partir da década de 1920. A importância desse dado põe em prova a ideia difundida pelos pesquisadores do campo das religiões afro-brasileiras de que nessa época a cidade de Salvador não contava com Centros umbandistas e sim, com terreiros de Candomblé; discurso inserido na perspectiva de pureza e legitimidade que envolvia o Candomblé de nação nagô e excluía as outras manifestações religiosas afro-brasileiras.

Palavras-chave: Umbanda – Memórias – Jornais – Narrativas

ABSTRACT

This study aims to analyze the Umbanda in Salvador from the narratives, memories and practices of its adherents, as well as their representation constructed by the press. To this end, we conducted a field study that focused on a methodology of participant observation, and the production of a survey in the major newspapers of the city between the period 1935 to 1999. The survey in city newspapers provided knowledge about the presence of Umbanda in Salvador, with emphasis on the evidence pointing to the existence of Umbanda centers in the city from the 1920s. The importance of this figure puts in evidence the idea spread by researchers in the field of african-Brazilian religions that at this time the city of Salvador had not Umbanda centers but, with yards of Candomblé; speech inserted in the light of purity and legitimacy involving Candomblé Nago nation while excluding other religious manifestations african-Brazilian.

Keywords: Umbanda – Memories – Newspapers – Narratives

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1 - BREVE APRESENTAÇÃO TEÓRICA SOBRE A UMBANDA.....12

1.1. Umbanda em Salvador.....20

CAPÍTULO 2 - MEMÓRIAS IMPRESSAS: A UMBANDA ATRAVÉS DOS

JORNAIS.....23

2.1. A Umbanda vira notícia.....29

2.2. Religião mais que antiga: reflexões sobre o mito de origem.....30

2.2.1. Vivenciando o mito.....32

2.2.2. Repensando o mito.....36

2.2.2.1. Quando chega Umbanda, no seu cavallo de ouro.....37

2.3. Os números anunciam: dados gerais sobre a presença umbandista na Bahia.....43

2.4. Mário de Xangô, “o chefe de Umbanda”.....48

2.5. Umbanda não!.....55

2.6. Religião séria ou macumba para inglês ver?.....62

CAPÍTULO 3 - UMBANDA: UMA RELIGIÃO HETEROGÊNEA NA BAHIA.....66

3.1 .Minha nação é umbandista! História e saberes de Mãe Preta de Amaralina.....68

3.1.1. Primeiro encontro.....68

3.1.2. Descrição dos espaços.....70

3.1.3. A banda da esquerda.....71

3.1.4. A banda da direita.....79

3.1.5. A história de vida de Mãe Preta e a fundação do Centro.....83

3.2. Herança de Jurema no Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro.....86

3.2.1. Primeiro encontro.....86

3.2.2. Fundação do Terreiro.....87

3.2.3. Herança de Jurema.....88

3.3. A Umbanda mesa branca da Casa de Lua Cheia.....	92
3.3.1. Primeiro encontro.....	92
3.3.2. Definindo limites.....	93
3.3.3. O olhar sobre o passado do Centro de Umbanda Casa de Lua Cheia.....	97
CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	102

LISTA DE IMAGENS E TABELAS

FIGURA 1: Jornal A Tarde, 1 de fevereiro de 1975, pág. 12 / Caderno JU Serviço Total Candombles/ Umbanda/ Turismo	25
FIGURA 2: Jornal A Tarde, 1 de março de 1975, pág. 12/ Caderno Jornal de Utilidades Candombles/ Umbanda/ Turismo	26
FIGURA 3: Jornal A Tarde, 24 de fevereiro de 1980, pág.4 (Turismo e automobilismo) Congresso discutirá os problemas dos cultos afros no país	26
FIGURA 4: Jornal A Tarde, 09 de junho de 1974, pág. 4 – Opinião do leitor	27
FIGURA 5: Tribuna da Bahia, 30 de junho de 1975, pág. 5 – Sete de Abril e Castelo Branco: bairro com muitos problemas	27
FIGURA 6: Jornal A Tarde, 11 de fevereiro de 1974, pág. 2 – Costa Azul terá embalo no Terreiro de Umbanda	28
FIGURA 7: Jornal A Tarde, 22 de junho de 1984, pág.10 (July, Sociedade) – O dia em que meu pai quis falar comigo	28
FIGURA 8: Jornal A Tarde, 29 de outubro de 1989, pág.4 (Geral) – Bruxaria e magia discutem o futuro místico do Homem	28
FIGURA 9: Jornal A Tarde, 7 de março de 1935, pág. 1 (capa) – Poema “Mãe Preta”	38
FIGURA 10: Jornal A Tarde, 7 de março de 1935, pág. 1 (capa) – Poema “Mãe Preta”	38
FIGURA 11: Jornal A Tarde, 20 de setembro de 1976, pág. 6 – A lei, o candomblé e umbanda	46
FIGURA 12: Jornal A Tarde, 14 de fevereiro de 1978, pág. 2 – Mário de Xangô Babalorixá diz que a umbanda tem apoio na igreja católica	49
FIGURA 13: Casa de Mário de Xangô/ Sede da União de Umbanda da Bahia	50
FIGURA 14: Travessa Joaquim Maurício. Antiga Cova da Onça	51
FIGURA 15: Jornal A Tarde, 02 de janeiro de 1979, pág. 3 – Festa a Iemanjá	53
FIGURA 16: Jornal Tribuna da Bahia, 14 de fevereiro de 1978, pág.5- Xangô: umbandistas baianos estão sendo perseguidos	58
FIGURA 17: Detahe da parede do centro Ogum de Ronda Rei dos Astros	69
FIGURA 18: Fachada do Ogum de Ronda Rei dos Astros	71

Disponível em < <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config>>

FIGURA 19: Assentamento da Pomba-gira	76
FIGURA 20: Oferenda para Pomba-gira	78
FIGURA 21: Congá do Ogum de Ronda Rei dos Astros	79
FIGURA 22: Oferenda para preto-velho	82
FIGURA 23: Dona Mariana	83
FIGURA 24: Iniciação de Seu Francisco em Recife	90
FIGURA 25: Seu Francisco no barracão (autoria própria)	91
FIGURA 26: Barracão do Terreiro São Jorge Guerreiro (autoria própria)	91
FIGURA 27: Casa de Lua Cheia	92

Disponível em < <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config> >

TABELAS

TABELA 1	41
TABELA 2.....	44
TABELA 3	47
TABELA 4	54
TABELA5.....	63

INTRODUÇÃO

Estudar a Umbanda em Salvador é um grande desafio, pois constitui um campo de pesquisa pouco explorado. Ao afirmar isso, refiro-me ao lugar acadêmico ocupado pela Umbanda numa cidade onde, de forma imponente, a maioria dos estudos afro-brasileiros vislumbrou a formação de uma segunda África, pós-diáspora, no Brasil. E à religião foram atribuídos o poder e o caráter de representar o maior foco de resistência cultural, mais especificamente no Candomblé.

Há poucos trabalhos que tomam como objeto de pesquisa essa religião; pelo que pude constatar no acervo de teses e dissertações da Universidade Federal da Bahia há quatro publicações desenvolvidas no século XXI: a dissertação intitulada “Gira de escravos: a música dos exus e pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara”(2006); a tese “A prática musical dos caboclos: o Centro Umbandista Rei de Bizara” (2011), sendo ambos os trabalhos escritos por Mackely Ribeiro Borges da Escola de Música; uma dissertação chamada “A Umbanda tem fundamento, e é preciso preparar: abertura e movimento no universo umbandista” (2010) defendida por Bruno Faria Rohde na Faculdade de Comunicação, porém, seu campo de pesquisa foi a cidade de Santiago localizada no Rio Grande do Sul, e “O Sofredor sou eu”: Análise antropológica sobre saúde, doença e construção da pessoa” (1995), dissertação de Núbia Bento Rodrigues pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Tomando como base o número de casas de culto umbandistas catalogadas pelo Mapeamento dos Terreiros de Salvador (Santos, 2008) que indica a existência de 20 centros e o reduzido material encontrado no acervo bibliográfico da universidade, admite-se que o espaço ocupado pela Umbanda em Salvador é pequeno, porém, existe e é digno de representatividade. Partindo desse princípio e com plena convicção de que há muito para descobrir e compreender nesse universo, decidi organizar esse trabalho.

Desse modo, no primeiro capítulo, abordarei o que levou a escolha do objeto, os primeiros passos da pesquisa, as experiências que determinaram a definição atual. No segundo capítulo, apresentarei um panorama da produção bibliográfica na Antropologia sobre a Umbanda e a presença dessa religião em Salvador.

No terceiro capítulo, argumentarei a respeito da publicidade feita pela imprensa baiana sobre a Umbanda e como isto, ao mesmo tempo em que atingia a população, refletia o imaginário da época. Uma vez que para a realização dessa pesquisa foi feito um levantamento sobre a essa religião em jornais de grande circulação na cidade, que vai do período de 1935 a

1999, tratarei da imagem difundida por esses meios de comunicação de que esta religião é uma forasteira e, nessa perspectiva, irei expor parte do que consegui apreender sobre a trajetória do babalorixá umbandista mais “famoso” de Salvador - Mário de Xangô. Sua fama mais parecia ser fruto de uma atribuição externa veiculada pela imprensa do que uma realidade entre os praticantes de Umbanda soteropolitanos, demonstrando ser em maior grau uma construção da mídia (jornais) em vez de expressão fiel do discurso êmico; outra hipótese sobre o pouco reconhecimento da autoridade de Mário entre os umbandistas é que os Centros que na época (1970-1990) mantinham maior vínculo com o babalorixá, no momento da pesquisa, não existam mais. O fato é que ao longo das entrevistas realizadas no trabalho de campo não encontrei Centros que fizessem alguma referência a esse sacerdote.

Abordarei também temas como o movimento contrário ao estabelecimento da Umbanda em Salvador por determinados setores sociais como a discussão recorrente sobre o status dessa religião que, nesse meio jornalístico, oscilava entre religião séria ou descaracterização do Candomblé.

Posteriormente à apresentação da pesquisa documental, analisarei as narrativas das memórias umbandistas obtidas por meio do trabalho de campo. Trabalho que foi realizado através de entrevistas com sacerdotes e adeptos do culto, observação participante e um período de vivência entre os grupos estudados; o trabalho de campo teve início em janeiro de 2012 e durou até fevereiro de 2013. Para tanto, selecionei três Casas de Umbanda: Ogum de Ronda Rei dos Astros, Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro e Casa de Lua Cheia; criados, respectivamente em 1956, 1960 e 1977. O principal critério para a seleção das casas de culto foi o tempo de existência, ou seja, foram escolhidas as que constam entre as mais antigas no mapeamento, tendo em vista que a memória e a história constituem categorias analíticas norteadoras nesse trabalho.

A trajetória e a escolha do objeto de pesquisa

O caminho que percorri até perceber que estava totalmente envolvida pelo meu objeto de estudo não se caracteriza por uma longa jornada, ao contrário, diante de uma troca de experiências tão intensa, estranha ao meu cotidiano e à minha condição de católica, notei-me em plena descoberta de novas formas de viver e atribuir sentidos ao sagrado e à experiência religiosa.

Quando ainda cursava História Licenciatura na graduação, decidi pesquisar a relação entre comida, simbologia e o processo histórico num terreiro de nação angola, conhecido na cidade de Aracaju - SE como uma casa de culto tradicional, chamado Abaçá São Jorge. Através desse trabalho, tive a oportunidade de conviver e aprender sobre o candomblé e o cotidiano do povo-de-santo; no entanto, ao visitar outros terreiros e desenvolver estudos sobre as religiões afro-brasileiras, deparei-me com as diferenças entre linguagens e práticas explicadas pelo conceito de nação, de acordo com o que afirmava Costa Lima (1977) “nação, passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpus doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos” (p.77). Esse argumento ajudou a visualizar os tipos de comportamento e discursos elaborados pelos membros de terreiro de cada nação.

Além de aprofundar meus conhecimentos teóricos sobre o Candomblé, dediquei-me ao trabalho de campo e, nessas circunstâncias, surgiram os primeiros sinais de interesse pela Umbanda, mais especificamente, quando através de um jogo de búzios neste terreiro angola, a mãe-de-santo determinou que além de ser filha de Iansã, eu “carregava” Bombogira. O mais interessante foi a explicação dada pela ialorixá; falou-me que não era preciso preocupação, pois mesmo que muitas pessoas por desconhecimento julgassem “mal” esta entidade, quando bem “cuidada” não representava nenhuma ameaça à vida amorosa ou financeira. Tal resultado aguçou minha curiosidade, incitou-me a querer saber mais. Quem era Bombogira e o que representava naquele universo afro-religioso?

Após ler o texto de Prandi (1996), no qual ele explica o papel da entidade Pomba-gira nas religiões afro-brasileiras e discute a construção de sua identidade social, esclareci apenas uma parte das minhas dúvidas, porém, logo constatei as divergentes versões entre a Bombogira dos Candomblés e a Pomba-gira umbandista. Meu objetivo maior, imaginava,

seria alcançado no momento em que visitasse um centro de umbanda e tivesse um contato real com a Pomba-gira.

As primeiras visitas aos centros de umbanda em Aracaju foram marcadas por certo temor à religião desconhecida e preconceito à Pomba-gira, que o senso comum tende a classificar como entidade demoníaca e parâmetro de imoralidade feminina. Paulatinamente, modifiquei este ponto de vista, afinal, eram nas famosas giras (sessões) de Exus e Pombagiras que os Centros¹ ficavam mais movimentados, e em que homens e, principalmente, mulheres constituíam uma assistência vasta e diversificada. A aproximação, opostamente ao que eu imaginava, provocou outras questões que pretendia analisar sob um viés acadêmico, fato que resultou na escolha do tema do projeto para a seleção do mestrado em Antropologia no Programa de Pós-Graduação – UFBA. Antes de ser selecionada e mudar para Salvador já conhecia a cidade e havia participado de algumas cerimônias religiosas, sobretudo no Candomblé; mas a Umbanda baiana era um campo a ser descoberto. A princípio, imaginei que a falta de conhecimento sobre esta religião seria algo particular, no entanto, logo percebi que isso implicava em uma situação que não só acometia grande parte das pessoas com quem conversava a respeito, como também o cenário acadêmico.

Passos iniciais da pesquisa

Devido aos acontecimentos expostos que possibilitaram a minha aproximação com a Umbanda, encontrei-me motivada para elaborar um projeto de pesquisa que abordasse a entidade Pomba-gira nos centros de Umbanda de Salvador. Inicialmente, pensei em desenvolver uma pequena etnografia com o simples intuito de identificar e analisar as razões que impulsionavam mulheres a buscar os conselhos e trabalhos espirituais desta entidade, atrelando a esta abordagem conceitos da psicologia (Jodelet, 2002) e de uma antropologia de gênero, que ainda não dominava, mas que pretendia conhecer e lançar mão de algumas teorias.

Entretanto, já no primeiro semestre do curso de mestrado ao adquirir maior conhecimento sobre as teorias antropológicas, tive a oportunidade de ampliar minhas perspectivas teóricas. A partir disso, constatei o quão utilitário é o exercício de relativização dos conceitos de familiaridade e estranhamento quando a pesquisa é desenvolvida na própria sociedade do pesquisador (v. Velho, 1981). A identificação com tal idéia foi inevitável, visto

¹ Utilizarei a palavra “Centro” em maiúsculo quando fizer referência aos locais de culto umbandistas.

que estava investigando uma entidade inserida numa religião, até então “desconhecida”, e por mais que, de modo geral, encarasse a Umbanda com certo estranhamento, determinadas práticas ditas umbandistas (rituais de fim de ano, acendimento de velas para anjo da guarda) pareciam-me familiares.

Para realizar o trabalho de campo busquei na obra de Favret-Saada (1990) o auxílio teórico para entender que durante esse período teria, às vezes, que deixar de lado a mera posição do observador e assumir mutuamente o lugar de participante, garantindo a relevância dos dados coletados, através de uma “comunicação imediata”, permitindo-me participar e ser afetada com o intuito de assim compreender as idéias, experiências e práticas “do outro”.

Relacionei essa escolha inicialmente a dois acontecimentos: ao dia em que visitei pela primeira vez um Centro em Salvador e, inesperadamente, fui convidada pelo pai-de-santo² a compor a mesa dos médiuns; e a consulta com uma Pomba-gira, quando esta comentou sobre a dificuldade que eu enfrentaria durante a pesquisa pelo fato de ser mulher, e que o meu interesse era fruto de uma missão que deveria ser cumprida como forma de diminuir o “carma” nesta vida. Ora, se tivesse mantido uma postura inflexível de observador, não teria a oportunidade de participar de uma mesa de médiuns e sentir diretamente a expectativa das pessoas quanto ao fenômeno da incorporação ou, no outro caso, não teria constatado através da própria entidade que no seu discurso haveria uma carga simbólica implícita no que se refere à relação de proteção e poder entre a Pomba-gira e as mulheres que a buscam nos Centros.

Diante das ocasiões mencionadas, refleti sobre o dilema vivido pelo antropólogo no momento de definir sua postura durante a investigação. Dificilmente ao estudar um centro de Umbanda é permitido ao pesquisador manter-se distante e ter sua presença ignorada. Não desconfiava até aquele momento que mais algum tempo de atuação no campo resultaria numa nova mudança.

Na etapa inicial da pesquisa, ainda que amparada teoricamente, não sentia a segurança necessária quanto à definição do objeto e, conseqüentemente, quanto ao trabalho de campo.

Notei que a Umbanda que estava descobrindo em Salvador, os Centros que havia visitado por intermédio de conhecidos, assemelhavam-se a centros espíritas kardecistas, tanto na organização do espaço físico, quanto em aspectos rituais, ou seja, não contavam com atabaques, congás (altares) com imagens de divindades, e as sessões enquadravam-se aos

² Essa era a expressão utilizada pelos membros do terreiro ao referir-se ao líder religioso. Vale ressaltar que o termo terreiro também é mencionado pelos adeptos ao mencionarem o espaço de culto.

moldes do rito “mesa branca”³. Com base no modelo de culto que já conhecia, os traços que mais se aproximavam de um “modo de fazer” umbandista (esse modo de fazer se tratava de uma visão estereotipada e idealizada por mim, a qual, até aquele momento não havia percebido) eram a realização de oferendas (sem o elemento animal), a limpeza com banho de pipoca e as consultas com o Caboclo. Certa vez, a consulta ocorreu sem a presença de um médium incorporado com a entidade, e o que representava “o guia”⁴ era um charuto aceso posto em cima de uma pequena mesa.

Como resultado dessa observação, pensei em deslocar o campo de investigação de Salvador para o litoral norte do estado, onde, segundo algumas indicações de professores do PPGA/UFBA há uma significativa presença de terreiros que “batem para a esquerda”⁵. No entanto, posteriormente, passei a enxergar tais contingências como dados etnográficos importantíssimos, e decidi continuar a pesquisa em Salvador, afinal era preciso saber mais sobre a Umbanda contemplando o seu caráter heterogêneo e sem limitar os seus elementos e práticas a meros estereótipos.

Redefinição do objeto

Em linhas gerais, a experiência de campo implica na revisão ou alteração de parte das categorias analíticas escolhidas no começo da pesquisa, à medida que os dados vão se acumulando, novas possibilidades de encarar o objeto vão surgindo. Pude então compreender o pensamento de Wagner (2010) quando afirmava que “ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio por uma mudança de personalidade” (p.30).

Essa nova maneira de encarar a pesquisa foi possível devido ao vínculo que estabeleci com as casas que selecionei para desenvolver a etnografia.

Dessa forma, iniciei as visitas ao Centro de Umbanda Ogum de Ronda Rei dos Astros, Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro e ao Centro Casa de Lua Cheia que já conhecia anteriormente.

A convivência com os grupos estudados mostrou-me algo da complexidade desse universo religioso; tive a oportunidade de viver numa esfera religiosa onde descobri

³ Como é conhecida entre espíritas e umbandistas a prática religiosa com base cristã.

⁴ Outro nome dado à “entidade”.

⁵ Expressão utilizada para indicar terreiros que dedicam cerimônias à exus e pombas-giras.

fragmentos da história e da memória que constituem as diversas maneiras umbandistas de ser e viver em Salvador. Optei por ouvir dos próprios umbandistas suas definições sobre identidade. Garantindo nesse trabalho o aparecimento dessas “outras vozes”, parti do princípio que uma etnografia deve ser estruturada respeitando o caráter polifônico da interpretação cultural.

Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia. (CLIFFORD, 2002, p. 43)

De tal modo que esse contato com o campo provocou uma mudança total no meu tema. Abri mão da etnografia sobre a Pomba-gira e decidi definitivamente que o meu objeto de pesquisa seria “as memórias e discursos sobre a Umbanda em Salvador”, já que não encontrei sentido em estudar uma personagem inserida num universo religioso que conhecia tão pouco.

Tendo isso estabelecido, planejei desenvolver a dissertação com o objetivo de compreender através das narrativas, memórias e discursos sobre a constituição do campo umbandista em Salvador, seguindo os passos de Maggie (2001) em que a intenção não é almejar que a hipótese defendida neste trabalho sirva de “teoria geral” para explicar o processo histórico ou as práticas rituais de todos os terreiros de Umbanda da cidade, mas na medida em que os terreiros estudados fazem parte de um universo maior de terreiros, as conclusões tiradas podem talvez explicar terreiros com estruturas equivalentes.

Por considerar a história uma ferramenta essencial para esta etnografia, busquei nas idéias de Sahlins um embasamento teórico. Segundo essa perspectiva, a tradição está para a mudança, assim como a cultura está para a história, sendo que, por vezes, só compreendemos determinados momentos culturais após considerar seu recorrente fluxo temporal, nos deparando com verdadeiras metáforas históricas e realidades míticas. De acordo com ele:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática (SAHLINS, 2003, p. 07)

A oposição entre estrutura e história será questionada com o argumento de que a estrutura tal qual idealizada pelos antropólogos “é um objeto histórico” e se caracteriza “por relações simbólicas de ordem cultural” (Sahlins, 2003, p. 08). Esse debate pressupõe outra elaboração teórica que é o conceito de “estrutura da conjuntura”. Não há um ponto de vista inflexível sobre o significado deste termo. No entanto, é possível atribuí-lo à noção de prática e de realidade, talvez um quadro de mudança cultural ou “reavaliação funcional” de valores em determinado contexto histórico.

A propósito da relação entre tradição e mudança cultural, Sahlins sugere que “a tradição aparece muitas vezes na história moderna como uma modalidade culturalmente específica da mudança” (Sahlins, 2007, p. 506). O resgate histórico nesta perspectiva irá fazer toda diferença no modo de apreender o objeto antropológico. Não se trata apenas de uma reconstrução vaga do passado histórico, antes disso, o que está em jogo é o fato de entender como foi projetado determinado discurso cultural e sua instrumentalidade. Entender o fluxo cultural (continuidades e discontinuidades) é importante para a compreensão da estrutura vigente do espaço temporal estudado.

A adequação do discurso de Sahlins para entender o processo religioso umbandista surgiu como um contraponto quando atentei para a classificação que especialistas da literatura afro-brasileira (v. Bastide, 1960; Arthur Ramos, 1940) atribuíam às novas religiões que estavam surgindo e se estabelecendo no Brasil a partir do século XX (macumba e, posteriormente, Umbanda). Para tais autores, carregavam o estigma de ser o resultado de um processo de desagregação sofrido pelos tradicionais candomblés considerados representantes fiéis das religiões africanas no Brasil. Essa ação desagregadora por sua vez, era responsável pelo aparecimento de novas formas religiosas marcadas pelo distanciamento dos valores mais “puros” de outrora e, por essa razão, já não mais tão autênticas.

Para exemplificar esse tratamento basta citar o nome do quinto capítulo do livro “As Religiões Africanas no Brasil” de Roger Bastide (1960) que se chama “As duas desagregações”, sendo os subtítulos denominados: “O candomblé rural” e “A macumba urbana”.

A macumba do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais: acaba perdendo todo caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura “magia negra” [...] Finalmente, encontra-se a macumba, porém mais desagregada, na cidade de S. Paulo. (BASTIDE, 1960, p. 411).

O candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e de comunhão; a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no

afrouxamento das tendências imorais, desde o esturpro, até, frequentemente, o assassinato (idem, p. 414).

Todo esse conhecimento abrangendo concepções e termos classificatórios foi de grande utilidade quando realizei um levantamento de artigos de jornais referentes à Umbanda em Salvador. Inicialmente, recorri ao Instituto Geográfico e Histórico da Bahia para tentar obter informações que me orientassem nessa fase da pesquisa, no entanto, ouvi de alguns funcionários que ali não havia nada sobre Umbanda, inclusive um deles chegou a perguntar se em Salvador havia mesmo “isso”. Durante a visita, outro funcionário sugeriu que eu fosse à Biblioteca Pública do Estado da Bahia, onde haveria a opção de realizar a busca no acervo através do sistema *online*, além de dispor da versão original dos jornais, pois no IGHBa a pesquisa só é possível quando o interessado já possui as referências necessárias para localizar o documento.

Na Biblioteca, apenas o jornal A Tarde disponibilizava esse serviço. Achei conveniente utilizá-lo devido ao curto prazo para pesquisa e por saber que se tratava de um meio de comunicação bastante acessível. Dessa forma, comecei a investigação empregando o método de busca da “palavra-chave”; interessava-me todas as matérias que continham a palavra “umbanda”, quando encontrava anotava as referências de identificação (data, caderno e página) e por fim, registrava, tirando a fotografia da matéria do jornal. Quando já estava terminando o levantamento, os computadores da instituição destinados a esse serviço quebraram e a única alternativa era seguir buscando no próprio jornal, com o agravante de existir um número significativo de exemplares danificados pelo tempo ou por más condições de preservação e uso. Todavia, decidi continuar para não deixar incompleta uma investigação, de fato, proveitosa.

A primeira matéria encontrada foi do ano 1935, nesse caso, resolvi prosseguir até o ano 1999 (data limite do acervo *online*), considerando que haveria tempo suficiente, mas o defeito nos computadores aconteceu quando ainda estava pesquisando o ano de 1980 e, a partir daí, criei uma estratégia para finalizar o trabalho e chegar até a data estabelecida. A estratégia partiu da seguinte lógica: com base no material coletado observei que os meses em que mais havia publicações sobre a Umbanda eram os de festas religiosas, datas comemorativas geralmente associadas ao calendário religioso católico, portanto, ao invés de pesquisar dezenove anos na íntegra (opção completamente inviável) restringi a busca realizando esse recorte temporal. Por fim, entre tantas dificuldades, contei com a ajuda dos funcionários que por terem notado a minha presença quase que diária ao local demonstraram

solidariedade e se empenharam de diversas maneiras para que eu conseguisse finalizar essa tarefa. Com o término da pesquisa na Biblioteca, dei início a análise do material coletado, e de acordo com as minhas expectativas deparei-me com um expressivo número de artigos, a saber, 189.

Simultaneamente à pesquisa na Biblioteca, prosseguia com o trabalho de campo, mesmo tendo começado a ida a campo no início do mestrado, durante o segundo semestre, aprendi que quando o tema é religião, o tempo prossegue de maneira diferente, há um processo longo de construção de intimidade, e obtenção de confiança e respeito entre o pesquisador e seus interlocutores; as questões que devem ser respondidas para o cumprimento do cronograma de pesquisa e o alcance da quantidade de dados suficientes para a execução do texto não são adquiridos de forma rápida e eficaz. Afirmo que, definitivamente, o tempo que a academia cobra para a realização de um trabalho que envolve a vida religiosa das pessoas, não é o mesmo que o etnógrafo se depara quando resolve adentrar esse “outro” universo que escolheu para ser o seu objeto de estudo.

Logo que iniciei a pesquisa, imaginava como seria prático passar algumas horas com os umbandistas, indo visitá-los esporadicamente, devidamente munida com as minhas ferramentas de pesquisa (caderno, lápis, gravador e máquina fotográfica), e sair de suas casas com o caderno de campo preenchido com todas as respostas necessárias, pré-elaboradas em forma de entrevista, no entanto, não foi isso o que aconteceu, senti-me muitas vezes confusa e frustrada quando lembrava que tinha um prazo a cumprir e dados que ainda não estava conseguindo interpretar ou enxergar como dados etnográficos. Apenas vivenciando o campo e estreitando o vínculo com os interlocutores, em alguns casos, passando de uma relação de estranhamento para a de amizade ou enquadrada dentro daquela realidade religiosa como uma filha-de-santo, pude vagarosamente, compreender aspectos do mundo umbandista que me eram ensinados, sem que eu questionasse anteriormente de uma maneira verbal e notei que quanto menos perguntava, mais aprendia e permitiam-me conhecer.

Coletei os dados utilizando principalmente o recurso da memória, valendo-me de um diário de campo, embora estivesse sempre preparada para a coleta com todas as ferramentas essenciais ao etnógrafo, na maioria dos casos a presença do gravador não era aceita, opostamente a captura de imagens, que normalmente não sofria restrições, e possibilitando assim, que eu dispusesse de um considerável acervo fotográfico.

Ao finalizar um dia de pesquisa nos Centros e, posteriormente, voltar à biblioteca para investigação dos periódicos (como comentei anteriormente, realizei a pesquisa nesses dois

espaços simultaneamente) surpreendia-me as distinções entre a Umbanda difundida pelos jornais e aquela que estava conhecendo nas casas de culto. Nos matérias de jornais, a Umbanda era representada por festivais, clubes carnavalescos, como religião forasteira e ameaçadora à hegemonia do Candomblé baiano e o seu fundador seria Mário de Xangô, babalorixá carioca que chega à Bahia em 1974. Nos Centros, por sua vez, conheci a Umbanda pelas histórias de vida dos seus sacerdotes, seus rituais e cotidiano; percebi que é uma religião diferente do Candomblé, com particularidades intra-religiosas que delineiam o que caracterizei de heterogeneidade religiosa, que sua permanência na Bahia é mais que antiga e que Mario de Xangô é apenas mais um personagem da história da Umbanda na Bahia.

Em vista disso, segui para a fase que considerei a mais complexa na elaboração da dissertação – a escrita.

CAPÍTULO 1: BREVE APRESENTAÇÃO TEÓRICA SOBRE A UMBANDA

“A etimologia do termo é clara. Umbanda deriva do Banto, Quimbanda (raiz: ymbanda), que em Angola designa o chefe supremo do culto”. (Bastide, 1960)

Conceituar a Umbanda é uma tarefa difícil, tendo em vista que se trata de uma religião bastante heterogênea. No entanto, para efeito de apresentação tentarei expor através de uma perspectiva macro, alguns dos traços gerais que definem a Umbanda.

Em suma, a Umbanda é uma religião afro-brasileira ou brasileira (como também é reconhecida por certos grupos umbandistas e intelectuais), altamente sincrética que foi formada essencialmente pela junção de elementos e práticas provindas de religiões de matrizes africanas, indígenas e europeias. Suas entidades geralmente são divididas em linhas e falanges e também em domínios simbólicos relacionados a uma visão particular do bem e do mal⁶. O culto é genericamente fundamentado nas figuras do caboclo (elemento indígena), do preto-velho (elemento africano) e dos exus e pombas-giras. O culto aos orixás está presente, contudo, eles são tidos como forças da natureza e/ou energias puras universais. Segundo Magnani (1986: 33):

Linhas e falanges constituem divisões que agrupam as entidades de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se encontram, no astral [...] Algumas das linhas são presididas por um orixá da tradição nagô, considerado “potência cósmica espiritual” ou “vibração”, mas que não incorpora nos médiuns.

A título de ilustração, uma das tantas possibilidades:

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

⁶ Os umbandistas traduzem a oposição entre umbanda e quimbanda em termos que se referem a dois eixos topológicos: em termos de alto x baixo e de direita x esquerda: dizem sempre que a umbanda corresponde ao astral superior e a quimbanda ao inferior, mas falam ainda que os exus e os quimbandeiros em geral são a esquerda, assim como a umbanda, a linha do bem, é a direita. Depreende-se com clareza a equivalência: alto, baixo; direita, esquerda; masculino, feminino; umbanda, quimbanda (Serra, 1988: 231).

O contato com os seres espirituais acontece mediante a incorporação do espírito no corpo do médium⁷. Caracteriza-se por ser um culto organizado de forma hierárquica, no qual cada adepto exerce uma função específica (sacerdote, presidente, cambone, ogan, etc.). Baseia-se no princípio espírita kardecista da caridade, crê na concepção evolucionista de carma e na teoria da reencarnação. Frequentemente opõe-se à “Quimbanda”, tida por alguns umbandistas como a parte da religião que só trabalha para o mal e apela aos serviços mágicos dos espíritos não evoluídos, ou seja, dos Exus e Pomba-giras pagãos, os quais não foram batizados e não se sujeitam a trabalhar com disciplina nos Centros. No entanto, a relação estabelecida entre a Umbanda e a Quimbanda se resume em “duas faces da mesma moeda”, pois na prática, ambas são complementares. De acordo com Camargo (1991, p. 37) devido a influência espírita a Umbanda contaria com “um complicado sistema de organização do sacral, que varia enormemente em cada terreiro”

Há um consenso na literatura acadêmica de que a Umbanda teria surgido nas primeiras décadas do século passado no Rio de Janeiro e, a partir daí, difundiu-se para o resto dos estados brasileiros. No entanto, como ficará explícito nos capítulos seguintes, apresentarei alguns dados que possibilitarão o levantamento de pressupostos sobre o processo de constituição dessa religião com base no universo dos Centros estudados, principalmente, tendo em vista outro contexto, ao desviar o foco dos estados do sudeste (Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo) para Salvador. Atualmente, são encontrados centros de Umbanda em outros países do Cone-Sul e esse fenômeno foi muito bem explorado por Oro (v.1999, 2002, 2009).

Na literatura afro-brasileira existe um vasto material que trata sobre a Umbanda, geralmente relacionando-a ao desenvolvimento urbano-industrial brasileiro. Nota-se numa visão geral que as manifestações remanescentes da herança africana por longo período foram classificadas hierarquicamente por conceitos de pureza, degradação cultural e autenticidade. (Silva,1993). Em outras palavras, quanto mais se diferenciavam, recriavam os cultos aos moldes nacionais, eram tidos por falsos e ilegítimos em detrimento da religiosidade de locais mais antigos e considerados propagadores fiéis das práticas culturais africanas. Havia praticamente a alternância de dois paradigmas adotados pelos pesquisadores: a mistura bantu e a pureza dos candomblés nagôs.

⁷ PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: por uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. Revista USP, São Paulo (28) : 64 - 83, Dezembro / Fevereiro 95/96.

Os primeiros estudos sobre religiões negras no Brasil foram realizados por Nina Rodrigues (1935), Artur Ramos (1951), Edison Carneiro (1959) e Roger Bastide (1960); no entanto, em nenhuma dessas obras consta a presença umbandista na Bahia, reiterando a idéia de um olhar voltado exclusivamente aos estudos do Candomblé como principal expoente da religião negra nessa região.

Nina Rodrigues (1935), médico legista compactuando com os pensamentos científicos europeus racistas desenvolve um estudo sobre as práticas culturais e religiosas dos negros sob uma ótica evolucionista, implantando a idéia de inferioridade racial, ou seja, os negros eram incapazes de abstrair mentalmente uma religião à maneira dos brancos, monoteísta e, a seu ver, racional, precisando recorrer a uma simbologia primitiva à qual eles ainda não tinham se desapegado, devido a seu processo de evolução tardio. Realizou pesquisas em terreiros de candomblé de Salvador, entre elas, em sua condição de médico, tentando explicar o transe mediúnico característico desta religião. Seu “diagnóstico” acusou de serem manifestações patológicas, comum de mentes atrasadas.

Na cidade de Salvador, prevalecia dentre as muitas nações aportadas da África, negros de origem sudanesa, chamados freqüentemente de nagôs, havia também os de raízes bantu como ficaram conhecidos àqueles que partiram da região que engloba Angola, Moçambique e Congo. O encontro entre diferentes povos e nações resultou no surgimento de casas de culto e candomblés também de diferentes vertentes. No entanto, Nina Rodrigues vai eleger como negros de traços menos “primitivos” os de nação nagô, desenvolvendo grande parte da pesquisa no Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê, o renomado terreiro do Gantois. Para Rodrigues (1935) havia uma preponderância da mitologia e culto dos jejes e iorubanos, “a ponto de, absorvendo todos os outros, prevalecer este culto quase que como a única forma ritual organizada dos nossos Negros fetichistas” (p.241). E sobre as demais manifestações religiosas negras, afirmou:

Assim, pois, decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia gege-iorubana. Angolas, Guruncis, Minas, Haussás, etc., que conservam as suas divindades africanas, da mesma sorte que os Negros crioulos, Mulatos e Caboclos fetichistas, possuem todos, à moda dos Nagôs, terreiros e candomblés em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orichás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs (RODRIGUES, 1935, p. 241).

Artur Ramos (1951), seguindo os passos do mestre Nina Rodrigues e, como ele, médico legista, aplica na sua pesquisa teorias norte-americanas culturalistas e vê a questão das

manifestações religiosas afro-brasileiras sob um viés cultural, ao invés de racial. Seu interesse estende-se aos “catimbós” nos outros estados do Nordeste e às macumbas cariocas, esta última frequentemente considerada como antecessora da Umbanda. Concorda com a visão de “pobreza mítica” direcionada aos candomblés banto (predominantes na região Sudeste) e com a de uma superioridade nagô das casas nordestinas, baianas, principalmente. A macumba praticada largamente nas instâncias da cidade do Rio de Janeiro seria uma deturpação da “verdadeira” religião africana e não contaria com a consistência ritual e simbólica do Candomblé. E essa afirmação ganharia embasamento pelo fato dos terreiros banto celebrarem as divindades do panteão iorubano em seus cultos.

Apenas com Edison Carneiro a Umbanda e a macumba passaram a ter maior visibilidade, não apenas elas, também os demais segmentos religiosos: xangô, batuque, pará, babaçuê e tambor. Em “Os cultos de origem africana no Brasil” (1959) examinou a distribuição desses cultos pelo país, traçando uma geografia religiosa. Sua abordagem diferenciava da feita pelos seus antecessores por atentar à diversidade existente nas especificidades das regiões brasileiras, porém, mesmo demonstrando uma postura mais crítica em relação ao que apontou de “exclusivismo nagô” na obra de Nina Rodrigues, de uma forma ou de outra, não fugiu totalmente a esse conceito. Teceu comparações entre a Umbanda e a macumba, concluindo que entre os dois tipos de práticas religiosas havia um diferencial de cunho econômico, visto que, enquanto a Umbanda satisfaria a necessidade espiritual dos ricos, a macumba privilegiava os mais pobres (p. 30).

Seguindo a linha de pensamento de que as cidades imersas na ideologia do sistema capitalista seriam responsáveis por esse efeito de transformação cultural e religiosa entre as populações negras e seus descendentes, Bastide (1960) entendia que inversamente ao que aconteceu no Nordeste, onde foi possível preservar no Candomblé a memória coletiva dos povos africanos e reconstituir “pequenas Áfricas no Brasil”, no Sudeste essa estabilidade teria sido ameaçada pelo modo de organização sócio-econômico estratificado e individualista, relativo aos grandes centros urbanos, resultando, assim, na quebra de uma rede de solidariedade entre os negros, os quais perderam o sentimento comunitário característico do Candomblé. Na citação abaixo, Roger Bastide faz referência à Umbanda.

Esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem, sem que os substituíssem os valores do mundo moderno [...] A macumba é a expressão daquilo em que se tornam as

religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais ; o espiritismo de umbanda , ao contrário, reflete o momento da reorganização em novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa (p.407).

A macumba é caracterizada por Bastide como o resultado de um processo de desagregação da religião africana propiciado pelo meio urbano. O desenvolvimento das cidades teria assim, implicado ao negro, dois efeitos: o de desintegração e o de reintegração. No primeiro momento, a macumba representa essa ruptura com os antigos valores religiosos e perda da fidelidade ao passado, um distanciamento do negro da sua cultura em razão da péssima condição social em que se achou logo após a abolição da escravidão; em seguida, quando o negro conseguiu, enfim, introduzir-se no sistema de classes por intermédio das empresas de construção e indústrias mecânicas, passou a viver o processo de reintegração, e a religião que refletia esse novo período era a Umbanda.

Bastide descreveu a organização da macumba da seguinte forma:

O supremo sacerdote tem o nome banto de Embanda ou Umbanda, que outro não é senão Kimbanda, de Angola, transportado para o Brasil. É ele, assistido no decorrer das cerimônias por um ou muitos auxiliares, os cambônes, dos quais, Arthur Ramos, malgrado numerosas pesquisas, não pôde encontrar a etimologia africana. As filhas dos deuses, ao contrário, tomam o nome espírita de médium, feminilizado em média. As de categorias mais alta são as sambas, e a primeira exerce função análoga a de “mãezinha” dos candomblés. O termo ogan não é desconhecido, mas serve, aí, para designar os tocadores de tambor. Encontramos na mitologia todos os grandes deuses do panteão ioruba, mas frequentemente com outros correspondentes católicos [...] Esses deuses podem descer sob um das suas múltiplas formas . Mesmo Exu tem seus filhos e suas filhas que o recebem, e então seus transes tem algo de particularmente espetacular. [...] (p. 408).

A distinção crucial entre a macumba carioca e o Candomblé da Bahia seria a forte influência banto misturada ao espiritismo que vai tomar como guias protetores dos médiuns espíritos de antigos índios e velhos africanos, ou seja, os chamados caboclos e os “pais” ou “avós” pretos. Essas entidades tinham representações diversas como colares de cores distintas, alimentos e bebidas preferidos, além de utensílios particulares que os caracterizavam. A inserção na macumba contava com ritual de iniciação e os sacrifícios ainda eram executados. Por outro lado, a Umbanda ou “baixo espiritismo” era a macumba reformulada pela admissão dos símbolos brancos do espiritismo kardecista.

Renato Ortiz (1978) argumenta que a Umbanda era conveniente à nova fase urbano-industrial do país, seu crescimento era inevitável por não haver barreiras de participação entre

diferentes classes ou etnias. A nova religião teria o poder de abraçar a todos, no entanto essa diversidade implicaria diretamente nas práticas particulares de cada templo religioso. Além das esferas rituais e litúrgicas, as próprias entidades cultuadas ganhariam significados relacionados a personagens formadores de uma identidade nacional, por exemplo, o caboclo, simbolizando o dono da terra, situado numa visão romântica do bravo e, ao mesmo tempo, ingênuo nativo brasileiro; o preto-velho, o escravo brasileiro que perdoa todos os males que o acometeram em vida transformando-os em experiência e voltando ao mundo para trabalhar em prol dos ensinamentos da caridade e amor ao próximo, e os exus e pomba-giras como sujeitos que absorveram em suas vidas terrenas o conhecimento mundano e a sabedoria das ruas. Na passagem abaixo, Ortiz argumenta como a Umbanda provavelmente sofreu influência na sua origem do culto da Cabula.

O culto da Cabula é outro exemplo que demonstra a fusão das práticas bantos com o espiritismo. Ele foi descrito num documento difundido pelo bispo Dom João Correa Nery:

“As sessões de cabula chamavam-se mesa, eram secretas, e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado “tata” se encarnava nos indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada mesa chamava-se “embanda” e era secundado pelo “cambone”; a reunião dos adeptos formava a “engira”. O culto da cabula, associada às práticas gegê-nagô, deu origem à macumba carioca, tal como foi descrita por Arthur Ramos por volta de 1930. Entretanto, já nos fins do século XIX observa-se a penetração do espiritismo no interior do culto [...] Na macumba carioca o “embanda” ou “umbanda” da cabula torna-se o sacerdote do culto, o “cambone” seu adjunto, o “engira” ou “gira” indicam agora o local onde dançam os fiéis, ou melhor, giram para receber os espíritos”. (ORTIZ, 1978, p. 34).

Cabula, segundo o autor, seria um culto oriundo da região Sudeste, especificamente do Espírito Santo. Nessa perspectiva, o Cabula teria sua origem na fusão do espiritismo com as práticas banto; a adição das práticas jêje-nagô ao Cabula resultaria na formação da macumba carioca; e por fim, a penetração novamente do espiritismo na já estabelecida “macumba” deu margem à criação da nova religião, denominada Umbanda.

Conforme foi citado anteriormente, o Rio de Janeiro representa um local de destaque na literatura acadêmica produzida sobre a Umbanda. Esse estado aparece frequentemente como o berço dessa religião e é justamente sobre isso que tratarei minuciosamente adiante. Sobre o mito fundador da Umbanda observemos o argumento da antropóloga norte-americana Diana Brown.

Brown vai investigar “a formação e expansão da Umbanda no Rio de Janeiro durante o período de 1925-1970, tendo como quadro de referência o contexto mais amplo de mudanças sócio-políticas registradas durante o período” (Brown, 1985). Brown debruçou-se sobre uma análise que inseria o contexto político da época como pano de fundo para entender a importância do surgimento dessa religião no Rio de Janeiro, não descartando a possibilidade de terem sido fundados outros centros pelos demais estados brasileiros; contudo, considerou bastante convincente o discurso de origem contado por Zélio de Moraes, líder do Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, localizado em Niterói – RJ, que afirmou ter sido responsável pela criação do primeiro centro de Umbanda do país.

Na análise de Brown, ficou constatado que essa religião teria sido formada por um grupo de kardecistas insatisfeitos com a macumba de um lado e o rito kardecista de outro, internalizando seletivamente valores de ambos os cultos, ora se distanciando das práticas “bárbaras” da herança africana, ora repreendendo a atitude preconceituosa da doutrina espírita de afastar os espíritos “involuídos” dos caboclos e pretos-velhos, ligados às forças da natureza. Tomando Zélio por seu principal interlocutor, a antropóloga analisou a história do Centro Nossa Senhora da Piedade e de outros mais vinculados diretamente a ele, realizando entrevistas com os principais líderes religiosos e, dessa forma, construiu sua teoria sobre o mito fundador da Umbanda e os caminhos que essa religião percorreu até conseguir sua legitimação cultural e política por meio de um processo de institucionalização.

O trabalho de Diana Brown ainda é avaliado como leitura obrigatória para os especialistas no assunto, e é comum ouvir entre umbandistas de diversos estados brasileiros a versão carioca de fundação da Umbanda; Zélio de Moraes seria o grande “pai” da Umbanda e o seu Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, pioneiro e símbolo de autenticidade.

Aproximadamente ao período em que Diana Brown apresentou o seu trabalho, Patrícia Birman (1983), seguindo semelhante linha de raciocínio examinou um conjunto de aspectos sobre a religião, mas direcionou a sua atenção aos fenômenos do transe mediúnico e ao papel das federações umbandistas no Rio de Janeiro, processo que chamou atenção pelo seu crescimento rápido. Em sua visão, a Umbanda é marcada por um paradoxo na relação entre unidade e multiplicidade, perceptível desde a incorporação de espíritos até a tentativa de legitimação religiosa ante a sociedade brasileira. Ou seja, no transe há o conflito entre a consciência racionalista ocidental de um indivíduo num só corpo ter o poder de intermediar outras “personalidades”; e num âmbito geral, um culto que se apresenta de forma tão diversificada, mas contém certas invariáveis capazes de classificar e limitar o seu estatuto.

Uma década depois, Silva (1993) e Prandi (1996) direcionaram novos olhares sobre a Umbanda. O primeiro discorreu sobre o processo de formação e dos terreiros de candomblé e centros de Umbanda nas cidades brasileiras, propondo a revisão de antigos conceitos como o de “africanidade” e “pureza nagô” (v. Dantas,1988) em favor de etnografias que reflitam sobre o sentido de preservação e transformação dos ritos no contexto urbano, reconsiderando a inserção e o diálogo entre as religiões afro-brasileiras na cidade e no mundo moderno. Já em Prandi (1996) nota-se a grande relevância dada ao espiritismo. Concorda com Brown (1985), a respeito da criação do primeiro centro de Umbanda, que teria sido fundado no Rio de Janeiro em meados dos anos 1920 como “dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritas mais ortodoxos como espíritos inferiores” (p.68), e afirmou que a exaltação de figuras como o preto-velho e o caboclo na Umbanda fazia alusão a um discurso de valorização dos elementos nacionais, ao passo que menosprezava a forte influência da herança africana nas suas origens.

É possível que a interpretação de Prandi, anteriormente mencionada, tenha sido influenciada por estudos realizados nos anais dos primeiros congressos umbandistas que ocorreram no Rio de Janeiro, como aparece nesse trecho em que o Sr. Diamantino Coelho Fernandes, representante da Tenda Espírita Mirim, defendeu no Primeiro Congresso de Umbanda em 1941 uma procedência hindu para essa religião.

Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias.

AUM-BANDHÃ (OM-BANDA')

AUM (OM)

OMBANDA'(UMBANDA)

O vocábulo UMBANDA é oriundo do sanscrito, a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo [...]

A raiz mais antiga de que há registro conhecido acerca de Umbanda, encontra-se nos famosos livros da Índia, os Upanishads, que veiculam um dos ramos do conhecimento mental e filosófico encerrados nos Vedas, a fonte de todo o saber humano acerca das leis divinas que regem o universo.

(idem, p.21)

Corroborando com a hipótese de que o espiritismo kardecista é deveras importante para compreender a atual configuração da Umbanda, Giumbelli (2002) questiona o pouco interesse entre os pesquisadores de conduzir uma discussão que permita refletir com base em

novas perspectivas, lançando mão de conhecimentos, além dos já debatidos elementos da herança africana, bem como repensar a tendência de encarar o espiritismo como uma “força extrínseca” (p. 216) nesse processo.

Assim, a forte influência do espiritismo ficará explícita nas narrativas dos sacerdotes umbandistas baianos nos seus depoimentos sobre a conversão à Umbanda e a constituição dos seus Centros. Sobre isso, tratarei mais profundamente no terceiro capítulo.

1.1. Umbanda em Salvador?

Sim. Umbanda em Salvador! A ironia desse título reflete a pergunta mais frequente que ouvi quando indagada pelas pessoas sobre o tema dessa dissertação. Não é difícil imaginar o porquê disso, ao lembrar que vivo numa cidade onde o poder do Candomblé transpira em todos os cantos da cidade, já que se trata de uma religião que encarna a riqueza e expressa cotidianamente as preciosidades culturais e religiosas resultante da maciça presença dos povos africanos que deu (e continua) oferecendo a base e o sentido da vida nesse lugar. Ele está presente além dos terreiros, nas falas, na cozinha e até no acarajé de Jesus! Também o encontramos nos discursos dos movimentos políticos, organizações negras e nos trabalhos acadêmicos. Na mulher que se diz católica e quando ouve falar de “macumba” faz o sinal da cruz e diz: “Deus é mais!”. É a mesma que nasceu no dia 4 de dezembro e vai à procissão todos os anos vestindo vermelho e branco e distribuindo acarajés. Epahei Yansã! Salve Santa Bárbara! O Candomblé também mora aí.

Complicado de entender? Para o religioso brasileiro, não. Pois neste país e, principalmente, nessa capital, vive-se constantemente atravessando as fronteiras do sagrado numa naturalidade que não cabe questionamentos. É aí que entra a Umbanda. Ela também está presente em certas atitudes do soteropolitano, porém, de tão sutil, passa quase despercebida. Certa vez, quando participava da tradicional comemoração para Santa Bárbara que acontece anualmente no dia 4 de dezembro, deparei-me com um diálogo que chamou a minha atenção. Eram duas senhoras que conversavam em frente a mim, na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, no Pelourinho, sobre as suas experiências religiosas “no santo”. Falavam de obrigação para orixá, sobre as regras da “roça” (terreiro) que frequentavam e sobre a incorporação dos “escravos”, quer dizer, dos exus e pombas-giras. Ao conversarem sobre esse último assunto, uma delas (para a minha surpresa) disse: “A pessoa

deve ter muito cuidado com o seu escravo. Eu tenho minha Padilha⁸ e cuido muito bem dela. Boto ela pra trabalhar lá no centro. Eu sou da Umbanda.”

Esse diálogo significou bastante, no sentido de que me ajudou a repensar a lógica desse mercado simbólico religioso, assim como, da fluidez e flexibilidade que marcam essas relações, como na presença de umbandistas na festa de Santa Bárbara na Igreja.

No que se refere à pergunta inicial do texto, fica mais óbvio em responder que sim. A Umbanda está em Salvador, com 20 Centros (Santos, 2008) e na Bahia. No Mapeamento de Terreiros do Recôncavo (2012) constam 420 terreiros, sendo que 77 (15%) se auto-identificaram como pertencente à nação umbandista. E no Mapeamento do Baixo Sul foram registrados 116 terreiros, sendo 47 (43%) de Umbanda, um número surpreendente onde a maior representatividade está identificada como pertencente a essa nação.

Encontramo-la na cidade de Salvador, nas esculturas da Padilha e da Oxum em forma de sereia nas barracas da Feira de São Joaquim; nas casas das pessoas que trabalham individualmente com suas entidades caboclos, pretos-velhos, marinheiros e ciganas e possuem um lugarzinho reservado para acender a vela branca de sete dias para o anjo da guarda junto a um copo de água fluidificada⁹; nos despachos da encruzilhada contendo champanhe, cigarros e rosas vermelhas; nos “centros espíritas” que dão banho de pipoca de Obaluaye para limpar os seus médiuns e faz oferenda para Iemanjá no dia dois de fevereiro; nas saudações à Iemanjá na virada do ano; e até mesmo, com uma atribuição simbólica de intolerância religiosa, nos discursos dos pastores evangélicos neopentecostais que alegam expulsar dos fiéis os Caboclos, as Padilhas, os Exus e as Marias Molambos da vida do seu rebanho¹⁰ e, por fim, nas matérias de jornais antigas aos quais recorri para escrever esse trabalho.

A seleção de eventos que acabo de fazer revela apenas situações vivenciadas que ajudam a elucidar práticas cotidianas nessa cidade de múltiplas crenças. A fé das pessoas num mundo espiritual ultrapassa qualquer tentativa de enquadramento teórico. Esse pensamento resgata o sentido da expressão usada por Sansi (2009) quando aborda a questão do dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras, de que não se trata de um sagrado-abstrato, mas de um concreto-sagrado. Compartilhando dessa ótica, penso que as manifestações do sagrado nas religiões afro-brasileiras não devem ser analisadas apenas a partir do campo do sobrenatural, sob uma perspectiva dicotômica que divide os mundos em “real” e “espiritual” / visível e invisível, e ignoram a realidade do nativo onde não há uma

⁸ Maria Padilha, nome de uma qualidade de Pomba-gira.

⁹ Copo contendo água, que foi abençoado pelos “bons fluidos” dos guias espirituais.

¹⁰ Modo que alguns pastores se referem aos fiéis evangélicos.

fronteira delineada entre essas duas esferas, sendo os espíritos, “sujeitos reais” (Latour, 2001) que atuam na vida das pessoas e constroem relações concretas com elas. Assim, tendo a encarar esse “mundo dos espíritos” longe de enquadramentos estereotipados, mas na sua complexidade simbólica.

A constatação da presença umbandista na Bahia ficará mais evidente no capítulo seguinte, no qual exibirei e analisarei as matérias coletadas nos jornais de grande circulação de Salvador, principalmente pelo A Tarde. Através desse levantamento, tomei conhecimento de datas importantes para a história umbandista no estado, como o possível primeiro Centro de Umbanda da Bahia, o Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda fundado em 1922.

CAPÍTULO 2: MEMÓRIAS IMPRESSAS: A UMBANDA ATRAVÉS DOS JORNAIS

Não é novidade a utilização de jornais pelos especialistas que atuam no domínio das Ciências Humanas; eles constituem importante ferramenta para o conhecimento de um dado contexto sócio-cultural. Ao tomá-los por fonte de pesquisa e submetendo-os a uma leitura minuciosa é possível desvendar as ideologias e os discursos de poder subjacentes. Os jornais indicam as transformações sofridas pela sociedade, o processo diacrônico que caracteriza a história, evidenciando no seu conteúdo as alterações no âmbito das mentalidades.¹¹

Entretanto, não é correto afirmar que a mentalidade e o comportamento das camadas populares sofrem de um efeito esponja apenas absorvendo valores extrínsecos. Ao contrário, esse segmento social caracteriza-se por uma face criativa e transmissora de símbolos e valores, que por sua vez, também podem ser incorporados pela elite. É preferível falar numa circularidade cultural nos termos de Ginzburg (1987), “um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo [...]”. (p.13).

Na Antropologia, também é verificável o uso dessa fonte. Os especialistas na área das religiões afro-brasileiras apelavam tradicionalmente a esse tipo de documentação para o conhecimento das informações contidas nos cadernos policiais, opiniões de leitores, anúncios sobre política e justiça e comercialização de produtos. Mediante tal afirmação é válido destacar a atuação dos periódicos na adesão à campanha abolicionista nos estados brasileiros.

Os jornais alcançaram tamanha relevância por ser um dos principais veículos de informação desde o século XIX. Seu conteúdo reflete os valores e comportamentos da sociedade onde está inserido, reformulando e cristalizando regras e visões de mundo. O foco do trabalho jornalístico é o cotidiano (economia, cultura, arte), e através da observação desse espaço temporal é possível vislumbrar o universo de representações simbólicas.

Ainda sobre a utilização por intelectuais e estudiosos da cultura afro-brasileira, sabe-se que essa prática esteve presente desde as primeiras produções teóricas. Os jornais baianos foram bastante explorados nesse sentido, suas páginas foram essenciais ao longo das investigações sobre a religiosidade, proporcionaram um conhecimento inédito sobre diversos momentos da vida social e cultural do negro, além da repressão pelos órgãos oficiais (v. Parés, 2006; Santos, 2009; Silveira 1998; Lühning, 1995/96; Braga, 1999).

¹¹ Ver LE GOFF, Jacques. História nova. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

Nina Rodrigues e Roger Bastide beberam dessa fonte, e este último informou ter feito investigações sobre as “seitas” através dos “fichários da polícia, e das coleções de jornais, bem como através de entrevistas e histórias de vida” (Bastide, 1960, p. 412).

Em Salvador, encontra-se no Arquivo Público Estadual, Arquivo Público Municipal, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e Biblioteca Pública do Estado da Bahia um rico acervo sobre a história do estado. A respeito do uso de jornais como fonte de pesquisa na cidade baiana:

Devemos registrar que o Diário de Notícias, Diário da Bahia, Correio de Notícias e o Jornal de Notícias tornaram-se fontes utilizadas por Nina Rodrigues, no limiar do século XX, quando indicava a presença de candomblés na cidade do Salvador. Posteriormente, jornais baianos, deste mesmo período, tornaram-se uma fonte de referência para pesquisadores que analisaram a pobreza e as estratégias de sobrevivência e ocupação de espaços na capital soteropolitana, os movimentos grevistas de ganhadores e carregadoras de água, e a institucionalização do candomblé.¹²

Dessa forma, fica claro que muito do conhecimento produzido pelos intelectuais a partir do séc. XX sobre os diversos aspectos da religiosidade afro-baiana é fruto de registros jornalísticos.

Inversamente ao que ocorre em termos de produção bibliográfica com o Candomblé na Bahia, a Umbanda ainda não foi alvo de um número significativo de trabalhos científicos que incluísse um levantamento nos jornais da cidade. Por essa razão, tomei a iniciativa de realizar um levantamento sobre a Umbanda, concentrando-me nas matérias do Jornal A Tarde. Esse jornal está em circulação desde 1912 sendo o mais antigo jornal baiano em atividade. Desde 2010, conta com parte do seu acervo digitalizado para consultas. O acervo que dispõe das edições microfilmadas pode ser acessado na Biblioteca Pública do Estado da Bahia, no Arquivo Público Estadual e na sede da própria empresa do jornal.

Logo que comecei a pesquisa, não contava que a execução desse levantamento iria render tantos frutos. Contrariando essa primeira impressão, ao compilar e analisar os artigos notei que tinha material suficiente para a criação de um capítulo. Infelizmente, não dispus do tempo necessário para incluir todo o material coletado, selecionando apenas o que considerei mais relevante para a construção do meu argumento.

Durante o levantamento notei como “raça e religião negra” é um assunto normalmente abordado de maneira preconceituosa e subversiva ao longo de todo século XX pelos setores

¹² . SANTOS, Jocélio T. O negro na imprensa baiana – Disponível em: <<http://www.negronaimprensa.ceao.ufba.br/index.php/apresentacao>>.

sociais letrados que utilizavam essa modalidade da imprensa para expor seus pontos de vista. A prova mínima disso está na inclusão das matérias que abordavam o universo afro-religioso na Agenda da cidade (v. figura 1) junto das notícias de entretenimento, folclore e turismo, no caderno de Turismo e Automobilismo (v. figura 3), caderno de Utilidades e Serviços, além de separarem as religiões, definindo-as em categorias distintas. Para não falar dos escritos de colonistas que em prol de um pensamento racionalista, abordavam com o tom jocoso o que fugisse a esse esquema de entendimento. O que dizer diante de um título como este: “*Mulher “casa” com outra em terreiro de Umbanda e “envergonha” o filho*”? (Jornal A Tarde, 5/08/1978), o que remete a um pensamento homofóbico?

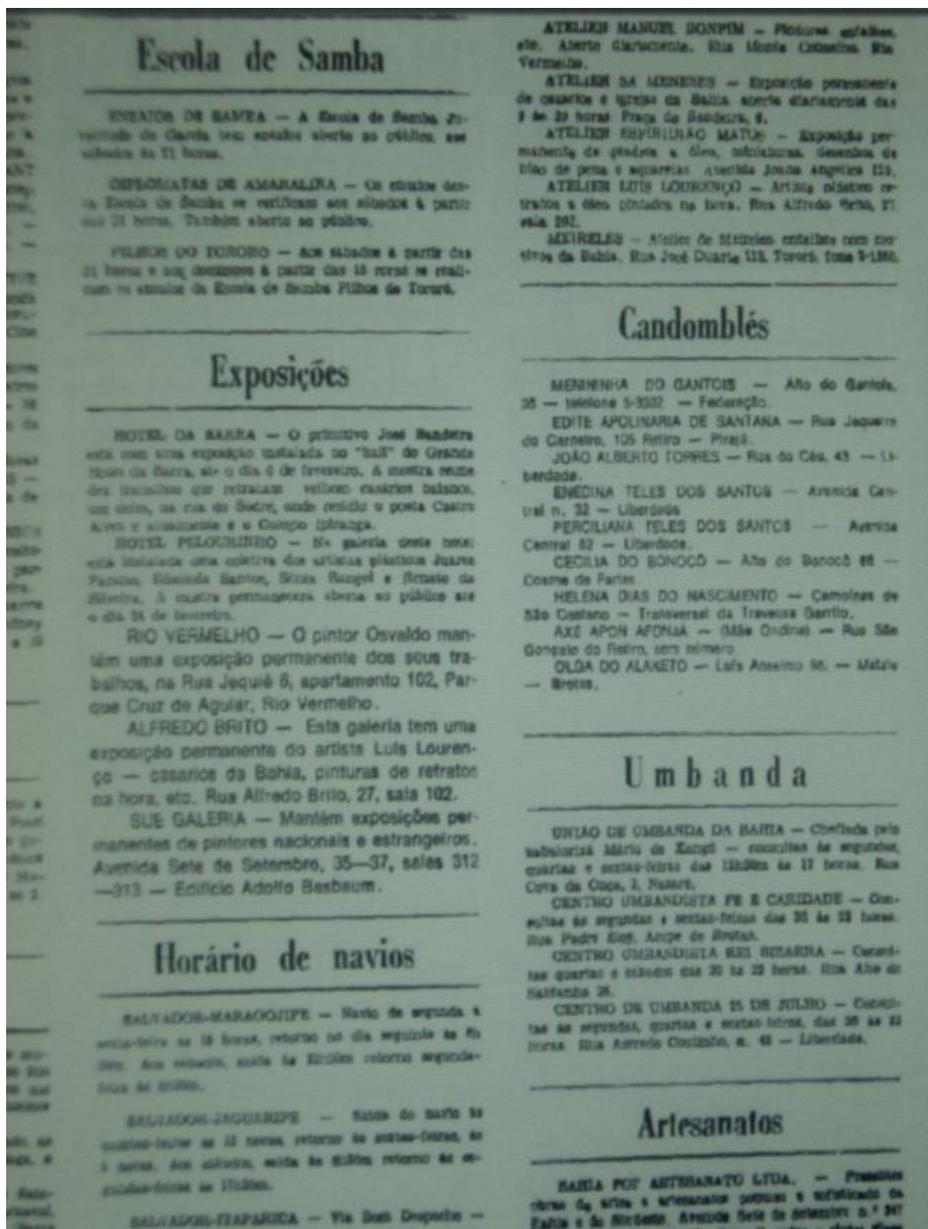


Figura 1: “Candobles/ Umbanda/ Turismo” Caderno JU Serviço Total –. A Tarde, 1/12/1975, pág. 12

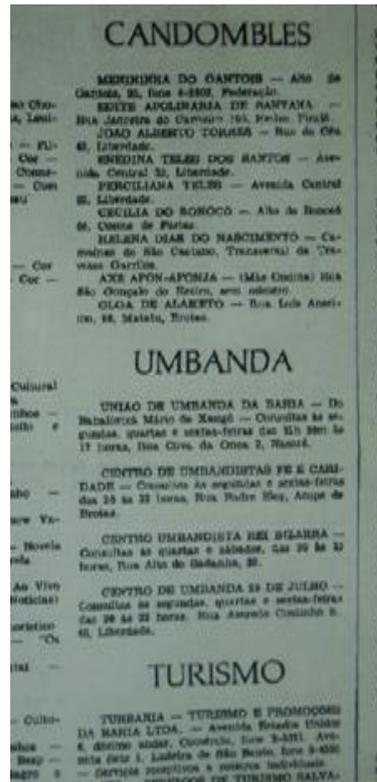


Figura 2: “Candombles/ Umbanda/ Turismo”. Caderno Jornal de Utilidades -. A Tarde, 1/03/1975, pág.12

De todo modo, me surpreendi com algumas matérias que contrapunham essa visão preconceituosa e a superavam apresentando idéias como a de um editorial direcionado ao público infantil que expunha de maneira lúdica e respeitosa a histórias dos orixás cultuados nos candomblés *ketu*.



Figura 3: “Congresso discutirá os problemas dos cultos afros no país” (Turismo e automobilismo). Jornal A Tarde, 24/02/1980, pág.4

É observável através da leitura dos jornais a imagem construída sobre a religiosidade negra que circulava no seio da sociedade baiana. Em termos gerais pode ser lida a partir das seguintes considerações:

- a) A condenação de suas práticas religiosas à entressela na construção de uma “nação civilizada” obedecendo a uma ótica evolucionista (ver figura 4);
- b) A transformação dos seus deuses em símbolos carnavalescos e suas crenças em folclore (ver figura 5);
- c) Imposições de estereótipos e reducionismos às religiões negras, conceituando-as de práticas mágicas, feitiçarias e misticismos (ver figura 6);
- d) O negro visto como o “outro”, tido como um ser de pensamento e práticas irracionais que mesmo sendo “inserido” gradativamente no universo branco e civilizado, ainda assim, permanecerá numa posição desigual e menosprezada.

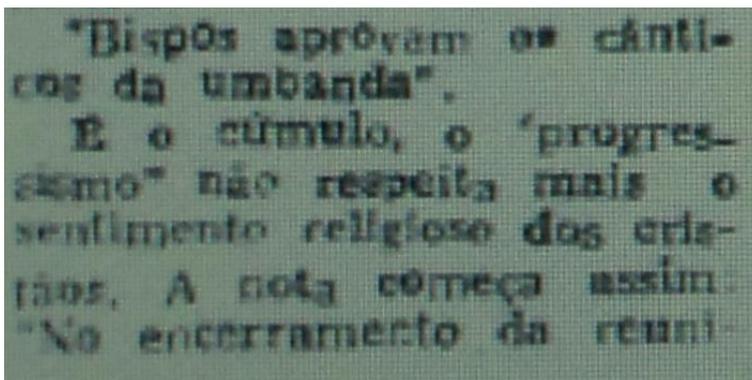


Figura 4: “Umbanda e liturgia”. Opinião do leitor. A Tarde, 09/07/1974, pág. 4

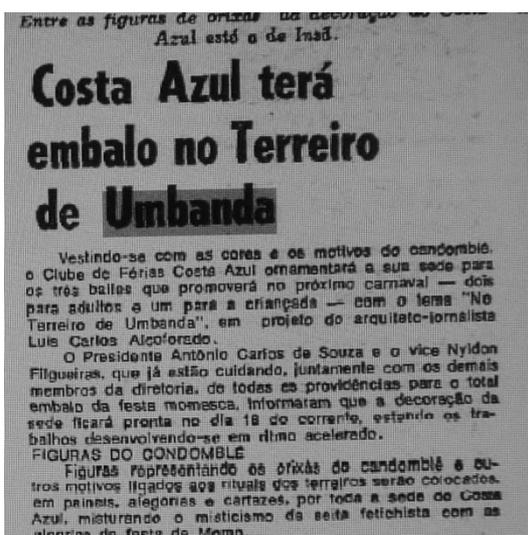


Figura 5: “Costa Azul terá embalo no Terreiro de Umbanda”. A Tarde, 11/02/1974, pág. 2



Figura 6: “Bruxaria e magia discutem o futuro místico do Homem”. A Tarde, 29/10/1989, pág.4

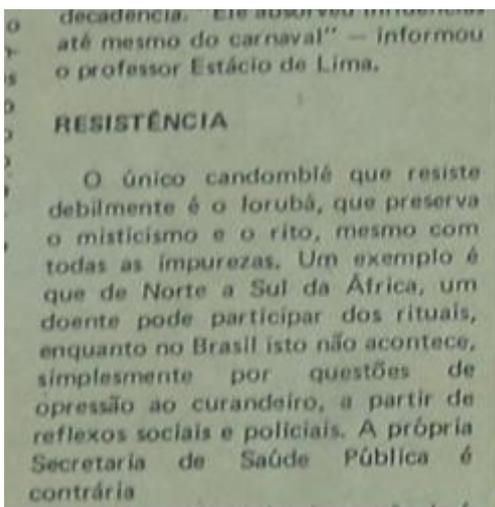


Figura 7: “A última geração do candomblé” (2º caderno). Tribuna da Bahia, 15/06/1976, pág. 9

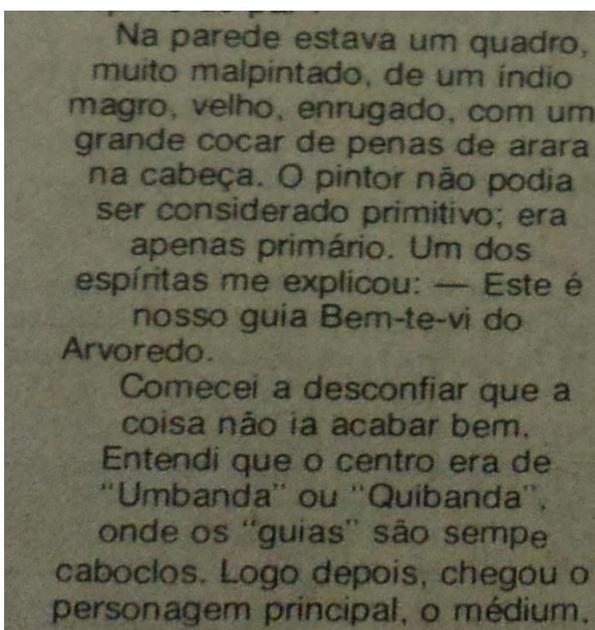


Figura 8: “O dia em que meu pai quis falar comigo” (Caderno July, Sociedade). A Tarde, 22/06/1984, pág.10

Importante salientar que o meio jornalístico também vai atuar como um palco de conflitos religiosos, dando visibilidade à disputa simbólica entre os diferentes segmentos religiosos baianos, desse modo, nota-se as trocas de farpas entre católicos e seguidores das diversas religiões afro-brasileiras, entre evangélicos e católicos, e principalmente, o que vai ser tema de discussão nesse trabalho, a relação entre as religiões estabelecidas há muito mais tempo na capital baiana – Candomblé, catolicismo, pentecostalismo (e suas variantes) e espiritismo kardecista – com a Umbanda.

2.1. A Umbanda vira notícia

É nos jornais que está guardada parte da memória coletiva da Umbanda baiana. Fragmentos da história de um grupo religioso que não conta mais com os seus protagonistas e se por um instante, analisar-se essa história sob um prisma linear, ficará explícito sua trajetória marcada por descontinuidades e conflitos. A análise do material coletado mostrou-me que por algum tempo (pouco tempo) os umbandistas puderam vislumbrar uma representação por parte da imprensa, com notícias que chegavam a uma frequência quase mensal. Esse aparecimento mais rotineiro da Umbanda no cenário midiático soteropolitano deu-se basicamente na década de 70.

Um período em que o Brasil sobrevivia a uma ditadura militar e o mito da democracia racial ainda era amplamente utilizado como propaganda pelo governo, fazendo ascender a Umbanda que se apresentava como uma religião brasileira, na qual se exaltavam os símbolos nacionais através das suas entidades. A Umbanda teve uma boa convivência com o governo militar, muitos de seus líderes eram militares, isso proporcionou aberturas e alianças entre os umbandistas e o governo. Durante a ditadura os registros das Tendias de Umbanda¹³ deixaram de constar na jurisdição policial e passaram para a civil, outra conquista foi seu reconhecimento como religião no censo oficial. Nessa década foram fundados o Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda (Condu), no Rio de Janeiro, e a Federação Umbandista do Grande ABC, e foi realizado o Terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda (1973) (Cumino, 2011).

¹³ Outro nome dado à casa de culto.

As notícias vindas do Rio de Janeiro e de São Paulo sobre a Umbanda não eram publicadas constantemente nas edições do jornal baiano A Tarde, muito embora, não se possa afirmar que não existiam, quando apareciam, geralmente, tratavam de assuntos legislativos.

Situação oposta ao que estava acontecendo no cenário religioso da região sudeste onde a religião já havia se consolidado com surpreendente propagação desde os anos 30. Resultante dessa consolidação foi o significativo número de Federações criadas quase que anualmente que visavam à padronização do ritual, a regularização e a unificação institucional do culto religioso. As Federações eram responsáveis pela organização de Congressos que por sua vez, eram divulgados pela imprensa local, com destaque à Rádio Melodias de Terreiro, a pioneira, criada pelo deputado e líder umbandista carioca Átila Nunes em 1948 (Cumino,2011).

Portanto, além da conjuntura política favorável, nota-se que o movimento de expansão da Umbanda pelo país está estritamente ligado à atuação da imprensa.

2.2. Religião mais que antiga: reflexões sobre o mito de origem

Como mostrei no capítulo anterior, há um consenso na literatura acadêmica de que a Umbanda teria surgido no Rio de Janeiro na década de 1920. Abaixo, transcreverei um trecho da tese de Diana Brown em que ela defende umas das ideias que se tornou referência quanto à fundação da Umbanda. Até pouco tempo sua teoria desfrutava de uma posição quase incontestável entre os especialistas, e muitos umbandistas compactuam com tal explicação. Apesar do tamanho da transcrição, considero válido apresentá-la, pois em alguns momentos precisarei retomá-la e tecer alguns comentários baseados nesta passagem.

A fundação da Umbanda

Considero que a fundação da Umbanda ocorreu no Rio de Janeiro em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de Kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas. Os primórdios da Umbanda, contudo, implicam muito mais do que a simples ocorrência de um sincretismo entre elementos dessas duas tradições. Os sincretismos afro-kardecistas ocorreram com frequência em diversos núcleos urbanos desde o final do século XIX, e provavelmente também existiram no Rio. [...]

Eu relatei os primórdios da Umbanda, mais especificamente as atividades de uma pessoa em particular, Zélio de Moraes, que no relato da sua doença, de sua posterior cura, e da revelação de sua missão especial para fundar uma nova religião chamada Umbanda fornece aquilo que considero como um mito de origem da Umbanda. Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus

companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se indentificavam conscientemente como praticantes da Umbanda. A historiografia da Umbanda é extremamente imprecisa sobre este aspecto, e fora deste contexto, a história de Zélio não é amplamente conhecida nem tão pouco ganhou uma aceitação geral, particularmente entre os líderes mais jovens. Representando ou não, seu relato, o momento histórico “real da fundação da Umbanda, e qualquer maneira ele é extremamente convincente no sentido de dar conta e como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu” [...]. (BROWN, 1985. pag. 9).

A história citada pela autora como extremamente convincente é a de Zélio de Moraes, intitulado por umbandistas (de várias naturalidades) como o “pai da Umbanda”. Talvez, no momento de execução da pesquisa, esse discurso que circulava no seio de um determinado setor umbandista carioca e que foi identificado pela pesquisadora como o “mito de origem” não havia alcançado a abrangência atual. A história foi relatada pelo próprio Zélio de Moraes em entrevista a Brown.

Aos 18 anos sofreu uma paralisia súbita no dia 14 de novembro de 1908, e foi “desenganado pelos médicos” que não achavam explicação nem cura para a enfermidade que o acometia. No dia seguinte, amanheceu bem e a pedido dos seus pais que eram católicos resolveu assistir a uma sessão espírita na Federação Espírita de Niterói, chegando ao local, foi convidado pelo presidente da sessão para participar da mesa de trabalhos. Zélio conta que se sentiu constrangido em estar no meio de tantos senhores, e de repente, sem saber o porquê, disse: “Falta uma flor nessa mesa; vou mandar buscá-la”; nesse momento, foi advertido pelos senhores da mesa que não podia se afastar do trabalho, mas ignorando a reprimenda, levantou-se, foi ao jardim buscar uma flor e colocou-a no centro da mesa. Algum tempo depois, verificou que os espíritos de índios e pretos eram afastados pelos médiuns. Mais uma vez, sem saber o motivo, Zélio levantou-se e questionou os senhores por que eles não davam lugar aos espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Iniciado um debate entre os presentes, um deles, médium vidente, identificou que Zélio estava incorporado com um espírito de um padre jesuíta e perguntou o motivo dele estar questionando o modelo da sessão kardecista. Como resposta, a entidade avisou que no dia seguinte ela estaria na casa de Zélio “simbolizando a humildade e a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados”; dito isto, apresentou-se como Caboclo das Sete Encruzilhadas, para espanto de todos (Cumino, 2011, p. 125). Já no outro dia, de acordo com o que o caboclo havia anunciado, ele estaria atendendo a população na residência de Zélio de Moraes. Nesse dia, muitas pessoas foram ao local para serem atendidas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, inclusive as pessoas que estavam no centro espírita para certificar de que o caboclo iria

cumprir o prometido. Assim foi criada a primeira tenda de Umbanda chamada Nossa Senhora da Piedade.

Analisando essa passagem da obra de Diana Brown, nota-se claramente a posição tomada por Zélio de Moraes de fundador da Umbanda, servindo como um porta-voz do Caboclo das Sete Encruzilhadas para anunciar o surgimento da nova religião. Além de ter criado a Tenda Nossa Senhora da Piedade, nessa ocasião, o caboclo aproveitou para ensinar o modelo de culto que deveria ser executado, ensinando aos adeptos a indumentária correta (uniforme totalmente branco e tênis), determinando os horários das sessões que deveriam ocorrer diariamente das 20 às 22 horas, e a gratuidade do atendimento. “Deu, também, o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro allabanda (ou um dos presentes assim anotou), mas considerando que não soava bem a sua vibratória, substituiu-o por a Umbanda, palavra de origem sânscrita que se pode traduzir por "Deus ao nosso lado", ou "o lado de Deus” (Giumbelli, 2002, p.185).

Zélio de Moraes teria sido responsável pela fundação de mais sete tendas, são elas: Tenda Nossa Senhora da Guia, Tenda Nossa Senhora da Conceição, Tenda Santa Bárbara, Tenda São Pedro, Tenda Oxalá, Tenda São Jorge e Tenda São Jerônimo (Trindade, 1991).

2.2.1. Vivenciando o mito

Segurando a minha mão e com lágrimas nos olhos, contou-me sobre a sua missão e seu amor por aquele que chamava carinhosamente de “O pai da Umbanda.”¹⁴

Tive a oportunidade de comprovar a presença desse discurso pessoalmente numa viagem que fiz a São Paulo, em agosto de 2012. Lá, visitei o Santuário Nacional de Umbanda do Grande ABC, dirigido pelo Pai Ronaldo Linares, babalorixá renomado entre os umbandistas de São Paulo e presidente da Federação Umbandista do Grande ABC. Como estava hospedada na capital, tomei um transporte público para chegar até o meu destino. O Santuário localiza-se em Santo André, num local afastado do centro da cidade chamado Estrada do Montanhão. Chegando lá, deparei com uma vasta área verde e fui explorar o parque que continha por toda a sua extensão, locais específicos para a realização de rituais, era uma espécie de “tendas a céu aberto”, a maioria contava com congás (altares) e estrutura

¹⁴ Anotação do diário de campo referente à conversa com Pai Ronaldo Linares, em 27/08/2012.

física adequada para a prática do culto. Posteriormente, fui informada de que se tratava de áreas comunitárias disponíveis para a população mediante contato prévio com a direção do parque. Observei que em algumas tendas havia oferendas que tinham elementos ainda frescos, com frutas que não estavam estragadas, cigarros com cinzas recém-apagadas e flores ainda apreciáveis, isso sinalizava que a presença de pessoas no local era recente.

Durante a caminhada, não perdi a oportunidade de fotografar o que me chamava atenção. Passei por uma área do parque, a qual não tive permissão de adentrar nem fotografar, porém, pude visualizar que se tratava de um ritual em que mulheres incorporadas gritavam e davam risadas estrondosas. Fiz imediatamente referência ao comportamento das Pombas-giras. Até aí, nada de surpreendente, exceto, que o ritual estava acontecendo numa área com muito lixo ao redor. Infelizmente permaneci com esta dúvida, saí de lá sem saber o que realmente se passava.

Pouco tempo depois, presenciei duas mulheres “arriando” uma oferenda nos pés da estátua gigante do orixá Oxóssi (o parque têm estátuas gigantes de todos os orixás, locais privilegiados para fazer despachos¹⁵).

O parque estava integralmente lotado de oferendas novas e velhas e o odor era forte por conta da decomposição dos elementos. Diante do exposto, tive a certeza de que o parque faz parte da vivência dos umbandistas de Santo André e adjacências, era perceptível a movimentação constante de pessoas naquela área. Eu já estava ciente do lugar de destaque da Umbanda em São Paulo através dos livros, entretanto, com essa experiência pude comprovar realmente a força que essa religião ali possui. Comparando com Salvador, enxerguei algumas diferenças. A maior de todas, ou a menos abstrata, por assim dizer, estava no simples fato de haver um espaço reservado para os umbandistas praticarem seus rituais religiosos, e não era um lugar qualquer, tratava-se de uma área extensa, com uma paisagem natural preservada e uma estrutura física organizada, que contava, além de tudo, com lojas de artigos religiosos, cantina e um sistema de transporte direcionado especialmente para visitantes.

Associei-os a concepção de poder/território/tradição e lembrei algumas construções teóricas sobre a organização e constituição das religiões de origem africana no Brasil baseadas na distribuição étnica dos povos africanos aportados e nos territórios onde haviam se estabelecido. Pois, não é à toa que em Salvador não exista nenhum espaço dedicado exclusivamente às práticas umbandistas ou que se faça oficialmente referência à identidade desse grupo religioso; até que houve uma tentativa dos adeptos dessa religião em tomar o

¹⁵ Outro nome para oferenda.

Parque de São Bartolomeu na década de 80, mas essa iniciativa não vingou. (A Tarde, 18/06/1982, p.7).

Após essa breve exposição a respeito das minhas primeiras impressões sobre o espaço, discutirei a apropriação do “mito de origem” pelos próprios umbandistas, relatando a conversa com Pai Ronaldo Linares.

Pai Ronaldo Linares não era desconhecido para mim, já sabia de sua existência através da leitura de obras umbandistas, todavia, não imaginava que a mesma pessoa ocupava o cargo de diretor do parque. Cheguei até ele com a ajuda de uma funcionária que diz ter simpatizado comigo por também ser nordestina. Disse-me que não poderia partir sem antes conhecer e trocar algumas palavras com esse líder umbandista; tendo concordado com a idéia, ela informou-lhe sobre a minha presença e o interesse em conhecê-lo.

Apresentou-se um senhor simpático, com aspecto forte, pele muito clara, olhos azuis e voz de locutor. Pai Ronaldo convidou-me para dar uma volta no parque. Enquanto isso, ia narrando fatos interessantes da sua vida relacionados à experiência com a Umbanda. Contou que antes de ser umbandista fazia parte do Candomblé de Joãozinho da Goméia¹⁶, e chegou até ele pela indicação de um médico por um problema na coluna. Além de ser filho-de-santo, mantinha uma relação de amizade com Joãozinho da Goméia. O ano era 1970, trabalhava como jornalista e interessou-se em investigar a trajetória do famoso criador da Umbanda, após conversar com um amigo que lhe afirmou ser a tenda de Zélio a mais antiga existente. Após alguns contratempos durante a viagem até Niterói – RJ, onde estava Zélio de Moraes, na casa de sua filha, o jornalista conseguiu chegar ao seu destino. Porém, no caminho até a casa do sacerdote, Pai Ronaldo resolveu ligar previamente para confirmar se ele estava em casa e se poderia recebê-lo. Quem atendeu à ligação foi Zilméia de Moraes, uma de suas filhas. E nessa ligação, Pai Ronaldo ouviu um diálogo “estranho”:

“ Papai, há um senhor de São Paulo ao telefone, que veio entrevistá-lo. O senhor pode atendê-lo?

- É Ronaldo, minha filha, que estou esperando há muito tempo. O homem que vai tornar o meu trabalho conhecido em todo o mundo!”

Sem entender muita coisa, Pai Ronaldo seguiu ao encontro de Zélio de Moraes e lá confirmou o que havia escutado pelo telefone, quando o senhor disse-lhe o seguinte:

- Pensei que você não chegaria à tempo!”

¹⁶ Joãozinho da Goméia foi um sacerdote de candomblé da nação angola, baiano, que abriu seu terreiro no Rio de Janeiro no ano de 1946. Sua fama deve-se à maneira irreverente com que lidava com a religião. “A fama de Joãozinho sempre esteve acompanhada, entretanto, por muita polêmica”. Como se sabe, na luta por legitimidade entre os vários modelos rituais, o candomblé de angola nunca conseguiu desfrutar o mesmo prestígio do candomblé jeje-nagô [...] (LODY e SILVA. p. 155, 2002).

A partir desse momento, Pai Ronaldo teve a certeza de que estava diante do “pai da Umbanda”.

O mais intrigante na história de Pai Ronaldo é que ele já havia se convertido à Umbanda antes de conhecer Zélio de Moraes. Ele e outros umbandistas promoviam reuniões frequentemente para discutir sobre a doutrina e uma das pautas era o questionamento do sincretismo, dizia não entender os princípios da liturgia umbandista, praticando sem questionar. Dessas reuniões surgiu o Primeiro Núcleo de Estudos da Doutrina Umbandista em São Paulo. Pai Ronaldo conta que não lhe interessava saber ao certo quem era o fundador da Umbanda, mas buscava algum conhecimento sobre os primórdios da religião. Tal curiosidade impulsionou o seu encontro com Zélio de Moraes, de quem nunca tinha ouvido falar.

Para Pai Ronaldo, o contato com Zélio proporcionou-lhe o “verdadeiro” conhecimento da religião. Já que, antes dele, não tinha a noção correta da prática umbandista, “cuidando de seus guias” sem a devida sabedoria dos fundamentos.

Analisando a história de Pai Ronaldo, pude constatar a possível trajetória de outros líderes umbandistas que viveram naquela época e tiveram uma ligação direta com Zélio de Moraes. Pai Ronaldo passou pelo Candomblé de nação angola, converteu-se à Umbanda e tornou-se um líder neste culto. Porém, a legítima prática umbandista só lhe foi transmitida através da figura de Zélio de Moraes. Alega que na maneira antiga, incorporava muitos elementos do candomblé. O resultado foi o distanciamento do Candomblé e a aproximação do espiritismo kardecista.

Há um esforço consciente para reelaborar a história, atribuir novos sentidos aos fatos para construir um discurso baseado nas concepções de autenticidade e tradição. O emprego do arsenal simbólico do Candomblé, o exercício desorganizado culto e o pertencimento a uma religião “sem origem” ficaram para trás, fazem parte de um passado morto. A nova realidade foi construída através do conhecimento, para ser um filho de fé¹⁷ não bastava somente ter fé, era preciso sobretudo estudar, participar de cursos e palestras e pertencer a uma Federação. Nessa nova configuração, a Umbanda tem um fundador, local e a data de fundação. Zélio de Moraes representou tudo isso.

A “Umbanda Branca ou Pura” (Brown, 1985) estava rumo à consolidação e Pai Ronaldo Linares foi uma peça-chave nesse processo. Meu argumento sustenta-se, sobretudo, no fato de Pai Ronaldo já possuir um conhecimento anterior sobre a Umbanda desvinculado

¹⁷ Maneira de referir-se ao adepto da Umbanda.

da figura de Zélio de Moraes, como ele próprio afirmou “na verdade nem acreditava que Zélio de Moraes existisse”¹⁸, no entanto, a partir de um acontecimento (o encontro) passou a atribuir a Zélio de Moraes o mérito de criador da Umbanda, e considerando que não foi somente ele que passou a divulgar esse discurso, mas todo o seu grupo e as casas criadas a partir dele. Estabeleceu-se assim, uma rede de sociabilidade entre os filhos de fé seguidores da “Umbanda Branca ou Pura”, essa rede cresceu e alcançou uma expressiva abrangência, seu discurso ultrapassou fronteiras regionais e pode ser facilmente identificado em vários Centros.

2.2.2. Repensando o mito

Quando dei início à experiência de campo, esbarrei num fato curioso, dos três centros que escolhi para realizar a pesquisa – Ogum de Ronda Rei dos Astros, Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro e Casa de Lua Cheia – criados respectivamente em 1956, 1960, 1977, apenas um reconhecia Zélio de Moraes como responsável pela criação da Umbanda. Justamente o menos antigo, o Centro de Umbanda Casa de Lua Cheia. Nos outros dois, seus líderes negaram qualquer ligação com a Tenda Nossa Senhora da Piedade e seu fundador.

Esse episódio me reportou ao texto de Giumbelli (2002) no qual ele problematiza a discussão do surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro. Os textos - acadêmicos e umbandistas - que destacam a figura de Zélio de Moraes datam de um período posterior à década de 1960. Sendo a maioria produzida após o falecimento de Zélio. O conteúdo desses textos trata da fundação e origem umbandista, numa época em que a religião passava por um momento de dispersão doutrinária e divisão institucional.

Essas fórmulas, ao mesmo tempo que reconhecem a antiguidade dos vínculos de Zélio de Moraes com a Umbanda, jamais vão a ponto de alçá-lo à posição de fundador da religião. Mais do que isso, insinuam uma subordinação da individualidade de Zélio ora à sua condição genérica de médium (como tantos outros na Umbanda), ora à sua condição de intermediário de uma entidade espiritual (que, diga-se, não lhe devia exclusividade). Sendo assim, compreende-se por que mesmo textos que tratam das origens ou da história da Umbanda, ou mesmo do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no jornal da UEUB no final da década de 1950 não se sentem obrigados a mencionar o nome de Zélio. Em 1961, Cavalcanti Bandeira, um dos integrantes da Comissão Nacional de Codificação do Culto da Umbanda, vinculada ao Congresso que se realiza no mesmo ano, publica um trabalho que se pergunta sobre o "momento em que apareceu de modo

¹⁸ Citação disponível no site < <http://umbandaemdebate.blogspot.com.br/2012/07/entrevista-com-pai-ronaldo-linares-por.html>>.

efetivo a Umbanda". No que concerne ao Rio de Janeiro, procura pistas nas reportagens de João do Rio; não as achando, menciona a fundação da FEU e uma tenda surgida em 1947 (GIUMBELLI, 2002, p.191).

Os jornais entram em cena, pois foi através deles que apareceram as primeiras referências à Zélio de Moraes. O autor desses artigos chama-se Leal de Souza e além de jornalista, era sacerdote umbandista. Escreveu seus artigos em 1932, no Jornal Diário de Notícias, a maioria tratou do espiritismo, e é nessa doutrina também que o autor vai enquadrar a Umbanda, apontando-a como uma subdivisão do “espiritismo de linha” (p.8).

Em Salvador, também está nos jornais a evidência documental mais antiga que encontrei sobre a Umbanda, trata-se do poema “Mãe Preta” de 1935 de Bruno de Menezes, sobre o qual tratarei a seguir.

2.2.2.1. Quando chega Umbanda, no seu cavallo de ouro

Nesse poema a palavra “Umbanda” aparece como se estivesse fazendo referência a alguma entidade. Essa hipótese me pareceu mais plausível quando observei que nesse período “Umbanda” seria “para uns uma das “linhas” da macumba, para outros uma “nação”; para outros, ainda, um espírito dessa “nação”.¹⁹

O mais interessante sobre esse registro é que nenhum estudioso do campo das religiões afro-brasileiras fez referência a essa religião na Bahia durante esse período. No entanto, esse registro incita reflexões sobre a possibilidade de já haver indícios de uma presença umbandista em solo baiano. Provavelmente, o primeiro estudioso a mencionar o termo “Umbanda” tenha sido Artur Ramos em “O Negro Brasileiro”, trabalho publicado em 1934, de observações feitas no “Terreiro de Honorato”, em Niterói.

¹⁹ O termo, ou a variante “quimbanda”, designaria feiticeiro ou sacerdote, mas também arte, lugar de macumba ou processo ritual. [...] “umbanda” seria para uns uma das “linhas” da macumba, para outros uma “nação”; para outros, ainda, um espírito dessa “nação” (GIUMBELLI, 2002,p.189).

Dos teus seios, Mãe preta, teria brotado o luar?
 Foste tu que, na Bahia,
 Alimentaste o genio poetico de Castro Alves?
 Terias ungido a gloria e a dôr de Cruz e Souza?

Foste e ainda és tudo no Brasil, Mãe preta!
 Gostosa, contando a historia do sacy,
 Ninando murucu'-tu'-tu' para os teus bisnetos de hoje

Continuas a sêr a mesma virgem de Loanda,
 Cantando a sapatcando no batuque,
 Correndo o frasco na macumba,
 Quando chega Umbanda, no seu cavallo de ouro,
 Varando pelos quilombos...

Quanto Sinhô e Sinhá Mõça, Mãe preta,
 Chupou teu sangue, deixando á mingua tua raça!

Figura 9: Poema "Mãe Preta". A Tarde, 7/03/1935, pág. 1

MÃE PRETA

De seios maternos de um povo,
 Murchada em segredos longos das Cruzadas,
 Vinda com o seu sangue
 De terra viva, e quozinhos murchados
 De sangue antigo.

És, Mãe preta, uma valha maravilhosa
 Das lendas, das lendas,
 Com os seus filhos pedindo o nome,
 Mãe de Brasil! Mãe dos meus brasileiros!

És, Mãe preta, uma valha maravilhosa, com teu
 Mio todo abençoado de estrelas,
 Que abraçamos e choramos,
 E choramos, não sendo amados,
 Forçados a sermos de São Thiago...

Ah, a tua terra, Mãe preta!
 Tu, que nos fomos, indolente e orgulhoso,
 Tardamente com os olhos fechados,
 Que desde então de sempre!
 Mas também, também, os filhos que pediram,
 Espalhados no que eram de Marjorie de Brasil,
 De Carolina Joaquim,
 Mãe de Teresa Inimadíssima.

Quem mais teu filho amamos, Mãe preta!
 André Vidal? Patrício? Mendel? Dina?
 A tua terra maravilhosa,
 Sempre maravilhosa e ainda ainda e sempre mais,
 O sempre mais!

Dos teus seios, Mãe preta, teria brotado o luar?
 Foste tu que, na Bahia,
 Alimentaste o genio poetico de Castro Alves?
 Terias ungido a gloria e a dôr de Cruz e Souza?

Foste e ainda és tudo no Brasil, Mãe preta!
 Gostosa, contando a historia do sacy,
 Ninando murucu'-tu'-tu' para os teus bisnetos de hoje

Continuas a sêr a mesma virgem de Loanda,
 Cantando e sapatcando no batuque,
 Correndo o frasco na macumba,
 Quando chega Umbanda, no seu cavallo de ouro,
 Varando pelos quilombos...

Quanto Sinhô e Sinhá Mõça, Mãe preta,
 Chupou teu sangue, deixando á mingua tua raça!

Após, como sempre, de a fôrça de Deus,
 A Mãe Theresa dos quadros mais prezada e mais amada,
 É, finalmente, a governadora da terra,
 Que desde o nascimento do Brasil,
 Teu filho "Mãe de leite".

Abençoada seja, Mãe preta, que nos nos maravilhamos, de ti,
 Que sempre nos abraçamos em terra viva, sempre,
 Sabendo a vida, e que nos abraçamos com o teu amor!
 Tu sempre, Mãe preta!

BRUNO DE SANJEER

HAUPTMANN FOI VISTO NUMA PADARIA

BRUNSTON (I. E. N. Y) — Esther Filzen que declarou
 um encontro com Erbert Carlsson, testemunha de defesa de
 Hauptmann na mesma noite em que esse indolente alfinete
 vultu e acusado numa padaria de Bronx

CONSTRUIU A ESCADA E A CAIXA HAUPTMANN

Figura 10: Poema "Mãe Preta". A Tarde, 7/03/1935, pág. 1

Se a Umbanda estaria em fase de consolidação em meados dos anos 20 no Rio de Janeiro ou no Rio Grande de Sul (Ortiz, 1978), na Bahia haveria algum indício que confirmasse sua presença nessa mesma época? De acordo com os jornais baianos, sim.

Centro Ogum de Ronda nos seus 54 anos

O Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda completou no dia 28, 54 anos de fundação que o presidente Miguel Arcanjo do Santos celebrou com uma festa e descida dos orixás. Miguel diz que nesse período sua casa já fez caridade e benefícios a 1.475 pessoas. Não pretende sair nunca da Umbanda pois é a sua missão aqui na terra e que a seita só tem lhe causado o bem até hoje não havendo do que se queixar. E como a pratica de forma honesta frisou que “continuo pobre até hoje, o que não é ruim para mim”. Seu centro é no Alto do Pará, Rocinha, 32, Largo do Tanque.

(A Tarde 31/08/1976, p. 12)

Em junho do mesmo ano, outro indicativo da existência de um terreiro bastante antigo. Abaixo transcrevo as notícias de falecimento do pai-de-santo Osvaldo Manoel da Silva conhecido como “Coice de Burro”.

Babalorixá sepultado dentro o ritual afro

Segundo Maria de Lourdes filha de “Coice de Burro” ele tinha aproximadamente 30 filhos entre o primeiro e o segundo casal. Ela revelou que seu pai foi seminarista, tendo deixado o seminário para cuidar do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã em 1927. Nesse terreiro, nos dias de culto ele reunia mais de 100 filhos-de-santo.[...] Florentino Manoel da Silva, primeiro Ogan do terreiro, falou tristonhamente:

“Durante muitos meses nossos tambores ficaram silenciados. O Ogan disse que “Coice de Burro” retornou recentemente de São Paulo, onde foi fazer algumas obrigações” – Esta foi a sua última viagem.

(Jornal da Bahia – 17/06/1976, p. 1)

Coice de Burro foi sepultado: Quintas

Num ritual bastante sério, com acompanhantes levando o caixão três passos à frente, três passos atrás, e entoando muitos cânticos de apelo ao orixás, para que lhe dê um bom lugar foi sepultado ontem à tarde nas Quintas dos Lázarus o famoso babalorixá baiano Osvaldo Manoel da Silva, o “Coice de Burro”, famoso babalorixá baiano do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã – Você foi o homem que soube fazer amigos e o bem. Foi simples e sincero, fez do culto religião. Você não o explorou. Sentimos a perda de um soldado vanguardeiro do culto afro-brasileiro – assim disse o Bel. Fernando Pedreira, que falou em nome da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro, momentos antes do corpo descer à sepultura.

Pai, mãe e filhas de santo e ogans, de vários terreiros do interior e da capital acompanharam o enterro de “Coice de Burro”. Foram necessários cinco ônibus além de carros particulares, para levar todos quantos queriam dar o último adeus a Osvaldo. No topo da ladeira que dá acesso ao cemitério, o corpo parou. O caixão de verniz foi retirado da Kombi e carregado nos braços dos amigos. O ritual de cânticos foi iniciado com o “Lessê-ogum” (cântico das almas) e o refrão era entoado a uma só voz. [...] Choros e desmaios eram vistos a toda hora, e no velório, já no cemitério, uma senhora idosa parecia estar manifestada, o que podia ser observado pelos trejeitos da cabeça, olhos fechados e o balançar do corpo. [...] Nos meios umbandistas “Coice de Burro” era considerado como pai de santo “jogo duro” e que já teria matado muita gente. Mas, pelo discurso do assessor da Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro, Fernando Pedreira, o famoso babalorixá era bom e sincero. Dentro de 15 dias será conhecido o novo dono do terreiro Gagá Umbanda Afuramã. Depois que for feita o “srun” (obrigação de sete dias) já se saberá mais ou menos quem será o novo pai de santo. A pessoa mais cotada para assumir o cargo é Maria de Lourdes da Silva, filha de “Coice de Burro”. Ela ainda não é feita mas pode tomar o cargo até ser feita.

(Jornal da Bahia, 17 de junho de 1976, p.3)

A termos de comparação é conveniente salientar que em São Paulo o surgimento do primeiro centro umbandista registrado em cartório data de 1930, com o nome de Centro Espírita Antonio Conselheiro. “Mas é apenas então, 1952, que o termo Umbanda vai aparecer no título da casa” (Prandi, 1990, p. 53).

Isso quer dizer que caso o termo “Umbanda” não tenha sido inserido posteriormente no nome das casas de culto, há possibilidade de Salvador ter possuído terreiros fundados em meados da década de 1920 que já utilizavam nos títulos de suas casas o termo Umbanda, por outro lado, não se tem conhecimento de que esses terreiros tivessem registro em alguma entidade ou órgão oficial.

Interpretando as informações fornecidas pelos jornais, podemos destacar alguns pontos no caso do Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda:

- a) Uma divisão hierárquica nos cargos da casa, devido à utilização do termo “presidente” ao mencionar o seu fundador;
- b) A influência dos ideais kardecistas de “praticar caridade”²⁰ e “cumprir uma missão na terra”;
- c) A influência da visão católica sobre o caráter edificador da pobreza;
- d) A possibilidade deste Centro ter sido o mais antigo de Salvador, fundado em 1922, mesma época em que a Umbanda estava se constituindo no Rio de Janeiro.

²⁰ “A influência das idéias de Allan Kardec difusas no meio umbandista pode ser aferida pela generalizada presença da concepção de caridade. A sua prática é ao mesmo tempo a finalidade do culto e sua instância legitimadora”. (Negrão, 1994).

No caso do Terreiro Gagá Umbanda Afuramã, “Coice de Burro” parecia desfrutar de grande popularidade entre os umbandistas baianos, seu sepultamento conta com um notável número de pessoas, inclusive com a presença do assessor da Federação de Culto Afro-Baiano. O texto revela ainda detalhes do enterro que teve a participação de pessoas demonstrando publicamente grande comoção e até mesmo, entrando em transe. Rituais também são citados, como o do “Lessê-ogum” (cântico das almas) e o “srun”, ambos rituais presentes no Candomblé. De acordo com Cacciatore (1977) “sirrum” significa:

Cerimônia fúnebre, realizada durante sete dias, pela morte de um Pai, Mãe, ou filhos de santo, em terreiros jejê-nagô. Também pode ser realizada ao fazer um mês, um ano, sete e catorze anos de morte. [...] Nome dado aos cânticos de encerramento, cantados no sétimo dia do axexê. F.p. – ior.: “sé” – definitivamente ; “run” – pereceu.[...] (p. 231).

A declaração de que sua filha assumiria o seu cargo no terreiro mesmo antes de ser “feita”, demonstra a intenção de continuidade. É digna de atenção a fala do *ogan*, que comenta sobre a última viagem de “Coice de Burro” para São Paulo a fim de cumprir obrigações rituais. Essa passagem sugere a existência de um vínculo religioso entre os dois estados.

Outra referência sobre o terreiro de “Coice de Burro” pode ser encontrada no Livro produzido como resultado da Oficina de Pesquisa e Memória do Ponto de Cultura do Cine Teatro Solar Boa Vista em 2009. Essa obra registra as narrativas de moradores do bairro de Engenho Velho de Brotas, e em uma delas, uma moradora menciona a presença do terreiro de “Vavá Coice de Burro”.

É intrigante pensar que em Candomblés da Bahia (2008, p.49), Edison Carneiro apresenta uma listagem feita em 1937, na qual registrou cerca de 100 candomblés no estado, desse número, Carneiro afirma ter examinado 67, inscritos na União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia (v. Lima, 2004), porém, em nenhum momento aponta a existência da Umbanda. Abaixo apresento as informações coletadas por Carneiro.

Angola	15
Caboclo	15
Queto	10
Jeje	8
Ijexá	4
Congo	3

Ilu-ijexá	2
Alaqueto	1
Muçurumim	1
Nagô	1
Africano	1
Daomé	1
Iorubá	1
Moxe-Congo	1
Angola- Congo	1
Congo- Caboclo	1
Angolinha	1
TOTAL	67

Nem mesmo a designação de caboclo pode servir para os candomblés ameríndios, pois que esses candomblés são formas degradadas dos candomblés jejes-nagôs e às vezes também dos malês e dos bantos”. Angola não supõe necessariamente a influencia exclusiva desta nação. [...] (2008,p. 50).

Por outro lado, Carneiro dedica um capítulo para tratar da Umbanda explicando a sua formação apenas no Rio de Janeiro (p.168). Qual seria a razão da ausência da Umbanda em Salvador na escrita Edison Carneiro?

Diante das informações contidas nos jornais podemos considerar que a existência da Umbanda em Salvador é mais que antiga, os dados apontam uma presença já na década de 1920. Trata-se de dados importantíssimos para a história da Umbanda, não apenas para a cidade de Salvador, penso que alcança uma abrangência maior, uma vez que, já havia terreiros de Umbanda em Salvador desde a segunda década do século XX. Tem-se assim, o Centro Umbanda São Jorge Ogum de Ronda, fundado em 1922, e o Terreiro Gagá Umbanda Afuramã, em 1927.

2.3. Os números anunciam: dados gerais sobre a presença umbandista na Bahia

No entanto, não há registro oficial ou dados fornecidos por pesquisadores, através do qual se possa verificar a quantidade de Centros que foram formados a partir dessa década. No Mapeamento dos Terreiros de Salvador (Santos, 2008), o terreiro mais antigo data de 1950.

Vale salientar que não pretendo limitar a procedência das casas de Umbanda que existem em Salvador ao eixo Rio-São Paulo, pois como já foi observado anteriormente, há Centros antigos espalhados por todo país. No Rio Grande do Sul, por exemplo, o primeiro Centro foi fundado em 1926 (Oro,2002). Mas, nesse caso, devo considerar a influência paulista sobre o Terreiro Gagá Umbanda Afuramã, tendo em vista que a ligação do seu chefe “Coice de Burro” com esse estado é um dos poucos registros que possuo sobre sua existência, e de acordo com a matéria que indica a sua ida a São Paulo para o cumprimento de obrigações rituais (Jornal da Bahia,17/06/1976, p. 1).

Outro fator que me levou a relacionar esses dois estados da região sudeste – Rio de Janeiro e São Paulo - com a análise que vou apresentar mais adiante é que até o presente momento, na bibliografia produzida sobre a Umbanda, o estado do Rio de Janeiro aparece como o lugar de nascimento dessa religião e São Paulo como o local em que ela mais se desenvolveu.

O exame dos indicativos do censo demográfico de 1965 a 1973 demonstra como houve um aumento no número de adeptos umbandistas no estado da Bahia, que se tornou quase cinco vezes maior, passando de 279 em 1965 para 1354 em 1973.

Entre 1965 e 1973 quando foi feito o levantamento demográfico, a contagem da população umbandista aparecia como uma subcategoria: Cultos – Cultos espíritas – Umbandistas.

TABELA 2

DADOS REFERENTES AO ESTADO DA BAHIA

1- CULTOS

1.2 - Culto Espírita

1.3 - UMBANDISTAS

Unidade Federativa: Bahia

ANO	LOCAIS DE CULTO			MOVIMENTO						
	Em edifícios	Salões	Em dependências de casas residenciais	Sessões realizadas	Conferências e palestras	Festas e Reuniões Sociais	Adeptos			
							Existentes até o ano anterior	Admitidos durante o ano	Saldos durante o ano	Existentes até o final do ano
1965	-	2	2	294	2	3	214	82	17	279
1966	-	1	2	255	1	1	279	14	9	284
1967	-	2	2	182	3	12	284	54	6	332
1968	-	4	-	244	32	22	332	116	97	351
1969	-	5	-	400	55	4	351	-	50	301
1971	-	6	-	559	64	34	348	57	19	386
1973	1	7	4	833	62	47	866	553	65	1354

Fonte: http://www.ibge.gov.br/seculoxx/arquivos_xls/palavra_chave/associativismo/umbandistas.shtm

Esse crescimento pode ser explicado em parte se considerarmos um fenômeno migratório da Bahia para os estados do sudeste que propiciou a “circulação de pessoas, produtos e bens de toda sorte” (Oro, 2009). Antes de expressar o meu argumento, acho importante relembrar alguns pontos sobre o processo de migração nordestina em direção aos estados do sudeste.

Em 1923 houve uma intensificação do fluxo de nordestinos, mineiros e fluminenses para São Paulo. Mas foi nas décadas de 1950 e 1960 que se apresentou a efetiva industrialização paulista e a abertura de um mercado de trabalho mais amplo. A Bahia é o estado que mais contribuiu depois de Minas Gerais, com 17,56% do fluxo. Outro motivo de

peso para o aumento da migração do Nordeste em direção a São Paulo é devido às secas que atingiram a região na década de 1950. Igualmente determinante foi a conclusão da Estrada Rio-Bahia em 1949, que facilitou o contato entre as duas regiões²¹.

Mediante esse processo, cabe considerar que houve em menor escala um movimento migratório de retorno, ou até mesmo simples deslocamentos temporários, e os nordestinos que retornavam à sua terra de origem, trouxeram consigo novos paradigmas religiosos adquiridos durante o tempo em que estavam fora. Então, por que não pensar que os baianos que migraram para São Paulo ou Rio de Janeiro voltaram de lá influenciados por idéias e práticas umbandistas, reinterpretando-as à luz dos seus próprios preceitos religiosos? Haveria, portanto, um fluxo cultural.

No interior da Bahia, há um significativo número de Centros de Umbanda. No Recôncavo (15%) e no Baixo Sul (43%). Isso se deve também à proximidade de alguns municípios com os estados das outras regiões brasileiras, condição que permitiu desenvolver uma relação de trocas culturais mais intensas.

Para ilustrar o meu argumento, tomemos como exemplo o movimento migratório do estado de São Paulo, local receptor de um contingente de baianos, como vimos acima. Rosana Baeninger (2005) demonstra que a partir da década de 1970 o estado apresentou um aumento na quantidade de emigrantes.

Do período 1970-1980 para o de 1981-1991, enquanto se assistiu ao decréscimo absoluto da entrada de migrantes em São Paulo (de 3.250.889 para 2.679.157), como já mencionado, o movimento de emigração do Estado registrou um aumento absoluto de uma para outra década: 1.287.748 pessoas e 1.497.935, respectivamente (BAENINGER, 2005, pag. 130).

A Bahia também manteve laços estreitos com o Rio de Janeiro, na afirmação de Prandi, e essa relação foi estabelecida desde os anos 20 com o deslocamento frequente dos sacerdotes do Candomblé baiano para essa cidade.

É assim muito antiga essa presença de tantos sacerdotes de candomblé no Rio, fazendo filhos-de-santo, mantendo casas. O trânsito de sacerdotes e aspirantes das religiões dos orixás e encantados entre Bahia e Rio tem-se mantido constante desde esse passado até os dias de hoje (PRANDI, 1990, p. 50).

²¹ Dados obtidos em <http://www.saopaulo.sp.gov.br/conhecasp/gente-paulista_migrantes>.

Se era frequente o fluxo entre Bahia e Rio de Janeiro, nas décadas de 20 e 30, entre o povo de santo do Candomblé, por que não pressupor que o mesmo pudesse acontecer entre os sacerdotes umbandistas?

Já nos anos 60, nota-se a estruturação de outro movimento em São Paulo, a passagem da Umbanda para o Candomblé, época em que muitos pais-de-santo baianos abrem seus terreiros por lá. Contudo, quando o Candomblé chega a São Paulo, já encontra a Umbanda totalmente estabilizada. Os tempos eram outros, o ritmo de vida já estava contaminado pelo relógio da modernidade e novos problemas sociais surgiam. Muitos umbandistas se converteram ao Candomblé baiano recém-chegado, com a explicação de que ele oferecia mais “força” para encarar esse novo estilo de vida. O discurso de resgate às origens também contribuiu para esse crescimento do Candomblé no território predominantemente umbandista: “A intelectualidade brasileira de maior legitimidade nos anos 60 participará ativamente de um projeto de recuperação de origens, que vai remeter muito diretamente à Bahia” (Prandi,1990).

Em Salvador, como mostra a tabela 2, no ano de 1973 o movimento umbandista registrou a sua fase de maior crescimento. Nesse década, ocorreu o aumento de terreiros e centros por conta da conquista da liberdade religiosa em 15 de janeiro de 1976, (v. figura 11) ano de liberação da licença da Delegacia de Jogos e Costumes, através do decreto lei n.25.095 (Santos, 2008).

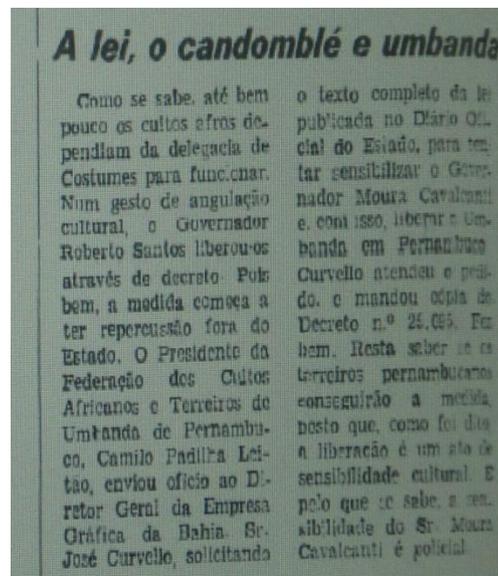


Figura 11: “A lei, o candomblé e umbanda”. A Tarde, 20/09/1976, pág. 6

A década de 1980, por sua vez, é marcada pelo decréscimo dos terreiros de Umbanda na cidade de Salvador o que acredito ter refletido na imprensa, uma vez que nesse período há uma queda no número de matérias publicadas nos jornais. Essa mudança no número de centros de Umbanda pode ser associada ao fortalecimento do discurso africanista entre os

intelectuais e líderes de terreiros de Candomblé, bem como na agenda política dos movimentos sociais negros.

Tal discurso priorizava e valorizava a busca das origens culturais africanas e o resgate dessas raízes no Brasil. A identificação dos terreiros de candomblés mais antigos da Bahia com esse discurso resultou num movimento anti-sincretismo liderado pela ialorixá Mãe Stella do Ilê Axé Opô Afonjá, e então, na II Conferência de Tradição Orixá e Cultura que aconteceu em julho de 1983 quando foi elaborado um manifesto contra o sincretismo afro-católico (Santos,2008,p.18).

TABELA 3

Matérias sobre a Umbanda publicadas pela imprensa baiana/ Jornal A Tarde

Ano	Quantidade
Ano 1930:	1
Ano 1950:	2
Ano 1960:	1
Ano 1970:	73
Ano 1980:	48
Ano 1990:	64
Total	189

A aderência ao discurso africanista que trazia embutido as noções de pureza associadas aos Candomblés de nação nagô (Dantas, 1988) contrastava com a identificação de cunho nacionalista característica da Umbanda. Nesse contexto, é plausível deduzir que para se adequar ao discurso majoritário, muitos umbandistas bem como adeptos dos candomblés de caboclo migraram para os Candomblés de nação ketu.²²

Essas são hipóteses que resultaram da tentativa de refletir sobre um “movimento contrário”, mudando o foco do já estudado eixo Nordeste → Sudeste, a fim de explicar o fenômeno de crescimento da Umbanda na Bahia, sobretudo em Salvador. Confesso que é difícil fugir da tentação de buscar explicações sobre a origem, todavia, procurar responder

²² Sobre o trânsito religioso nos anos 80 em Salvador ver (SANTOS, Jocélio. Mapeamento dos terreiros de Salvador. UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008).

com exatidão o momento histórico do surgimento da Umbanda nessa ocasião é inviável e fugiria completamente do que me propus à desenvolver na pesquisa, por isso, acho importante esclarecer que as idéias que apresento no texto fazem referência a esse crescimento instantâneo de umbandistas na região, considerando a importância do dado para a etnografia; e nessa perspectiva, recorro à análise do fato; associando-a ao contexto histórico para tentar elucidar a alteração no quadro da Umbanda em Salvador.

2.4. Mário de Xangô, “o chefe de Umbanda”

“A minha seita é completamente diferente do Candomblé! Sou de Umbanda e não vejo como descaracterizar o Candomblé baiano.”

(Mário de Xangô, A Tarde, 29/04/74)

Esse trecho define em parte os conflitos vivenciados por Mário de Xangô, babalorixá carioca que chega a Salvador em 1973 e logo tem o seu nome divulgado pela imprensa que passa a classificá-lo de “o chefe de Umbanda”.

Mário Bernardo ou Mário *Exê Oba Kawo* veio diretamente dos “terreiros da Guanabara para a Bahia; umbandista desde os sete anos, confirmado aos catorze e aos vinte anos e portador de inúmeros títulos pela Assembléia Legislativa do Rio de Janeiro na condição de conhecedor, e divulgador do culto de Umbanda (A Tarde, 28/01/76, p.2).

Ao chegar a Salvador deparou-se com uma “Umbanda desorganizada”, decidindo assim, se estabelecer para cumprir a missão de divulgar a prática umbandista do Rio de Janeiro e São Paulo que considerava a mais correta.

Na Bahia tem poucos umbandistas, os poucos terreiros que serão criados aqui, se basearão nos moldes de Rio e São Paulo, onde a Umbanda é realizada de portas abertas para a caridade, fugindo ao folclore, ao turismo, “Em suma, a Umbanda é um ritual nosso autêntico, onde respeitamos os orixás e não uma entidade para inglês ver [...] Atualmente as várias casas que praticam e seguem a linha de Umbanda possuem programações que se desenvolvem por toda semana, e já contam com 3 terreiros situados em Brotas, 1 no Sertanejo, na Ribeira, Liberdade, e 2 que serão considerados dentro de pouco tempo (se tudo der certo) os mais famosos de Salvador”²³.

²³ Entrevista com Mario de Xangô (Diário de Notícias – 14/04/1974).

Abriu seu terreiro no bairro de Nazaré, num lugar chamado Cova da Onça (ver figuras 13 e 14) onde permaneceu alguns anos. De acordo com um morador da região, antigo vizinho de Mário, ele morava sozinho, mas em sua casa a movimentação de pessoas em busca de consultas espirituais era constante. Quando perguntei o que a vizinhança achava da movimentação religiosa que a presença de Mário trazia ao local, ele respondeu da seguinte forma:

Mário de Xangô não era de tocar macumba não, o negócio dele era mais jogar búzios, ler cartas, tarot, essa coisas... Não incomodava ninguém, não tinha coisa de tambor. Meu pai foi muito amigo dele. Mário veio do Rio de Janeiro e vivia sozinho aí, mas gente não faltava na casa dele, era muito namorador... Eu não pude conviver muito tempo com ele porque ele já chegou com uma certa idade por aqui. Depois ele foi embora, fiquei sabendo que voltou para o Rio de Janeiro, não sei direito²⁴

Mas ao que tudo indica, ao sair de sua residência em Nazaré, onde vivia de aluguel, Mário (ver figura 12, abaixo) não foi direto para o Rio de Janeiro. Dos dezenove anos em que



passou vivendo em Salvador, ele mudou de casa aproximadamente duas vezes, habitou ainda os bairros de Pau da Lima e Itapuã, neste último, morou no hotel Quatro Rodas, onde jogava búzios para turistas (A Tarde, 19/03/1992, p.4).

Houve um desentendimento entre a União de Umbanda da Bahia e a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros (Tribuna da Bahia, 14/02/1978, p.5) e esse fato demonstrou que para os umbandistas o não reconhecimento dessa entidade pela Federação representava um fator de submissão da Umbanda ao Candomblé e feria a sua identidade religiosa. Por outro lado, essa atitude da Federação dos Cultos Afro-brasileiros reproduz o imaginário de uma realidade muito mais abrangente resultante de um discurso poderoso de tradição e identidade construído e ao mesmo tempo apoiado por intelectuais, pelos movimentos políticos negros e pelo governo que se apropriava desse

²⁴ Entrevista feita em 10/09/2012 com João Henrique (nome fictício) que mora vizinho à antiga residência de Mário de Xangô no bairro de Nazaré.

discurso com vistas a promover e vender as religiões de matrizes africanas como um produto para atrair turistas.

A força desse discurso já se anunciava desde a década de 60, muito embora, tenha sido na década de 80 que se deu sua consolidação. Mais adiante aprofundarei essa discussão, quando chegar o momento de expor a interpretação feita sobre as notícias que revelaram a existência de um movimento contrário à presença e às práticas umbandistas em Salvador.

Fundou a União de Umbanda da Bahia em 1974 e durante o período em que a presidiu, denunciou a Federação dos Cultos Afro-brasileiros por perseguir os umbandistas e obrigá-los a se filiarem nesta instituição, não reconhecendo o cadastro na União de Umbanda na Bahia.

A proposta de Mário de Xangô por meio da criação da União de Umbanda da Bahia era reunir os Centros, Tendas e Terreiros de Umbanda da região, promover palestras, congressos, eventos e, sobretudo, dar visibilidade ao movimento umbandista. Acreditava que só assim poderia oferecer uma base mais sólida ao culto. A sede da entidade era a própria residência de Mário em Nazaré, uma casa que ainda existe.



Figura 13 – Casa de Mário de Xangô/ Sede da União de Umbanda da Bahia



Figura 14 – Travessa Joaquim Maurício (Antiga Cova da Onça)

Pode-se dizer que o maior evento promovido pela instituição foi a Festa de Iemanjá na Pituba, realizada pela primeira vez em 1974. Foi idealizada por Mário de Xangô que alimentava esperanças de que a festa se tornasse uma tradição religiosa em Salvador, constando, inclusive, no calendário oficial. No entanto, após a sua morte em 1992, não encontrei nenhuma matéria que registrasse a realização desse evento, o que me levou a pensar que ele só durou enquanto Mário de Xangô esteve vivo para organizá-lo.

YEMANJÁ AGUARDA OS PRESENTES QUE LHE OFERECEM NO SEU DIA

No dia 31 do corrente, a partir das 18h:30m, a União de Umbanda da Bahia estará promovendo na Praia da Pituba – esquina da rua Pará com Otávio Mangabeira – A Terceira Grande Noite de Yemanjá. A programação que irá até as 3 horas do dia 1 de janeiro terá seu ponto alto à zero hora, com fogos, sirenes, buzinas, apitos, focos de luzes e palmas para homenagear a Rainha das Águas.

Mário de Xangô, babalorixá de Umbanda e organizador da festa, fala sobre as dificuldades que a União de Umbanda da Bahia vem encontrando:

– É uma pena que os responsáveis pelas festas populares de Salvador, ainda não tenham colocado a festa de Yemanjá entre o seu ciclo de festividades. Vamos realizar a III Grande Noite de Yemanjá com sucesso comprovado nos anos anteriores. Participarão das festividades além da Federação de Umbanda de Feira de Santana, os centros, tendas e terreiros de nossa cidade.

A programação será iniciada às 18h:30m com uma concentração dos centros, tendas e terreiros no local. Às 19h:30m homenagem às caravanas do interior do estado. Às 21 horas início dos trabalhos dentro do ritual do culto de Umbanda, ao som dos atabaques. Zero hora entrega dos presentes com a saudação dos presentes. Às 3 horas do dia primeiro de janeiro de 1977, encerramento das festividades.

(Jornal A Tarde, 11/12/1976, p.1)

A festa em homenagem a Mãe das Águas celebrada na madrugada do dia 31 de dezembro - aos moldes da comemoração feita no Rio de Janeiro, Brasília e em outras cidades brasileiras que na época já haviam incorporado essa tradição ao calendário afro-religioso - chegou a provocar a expectativa de reunir vinte mil pessoas na praia da Pituba, em 1977. Eram filhos de fé e simpatizantes vindos da capital e do interior, especialmente representados pela Federação de Umbanda de Feira de Santana, comandada por Braulino de Ogun Nagô. Anualmente, uma moça era escolhida para representar Iemanjá e, através dela, era feita a entrega do presente oficial da festa; na ocasião a moça pegava uma jangada e ia até o fundo do mar para fazer a oferenda, em seguida, era permitido às outras pessoas entregarem seus presentes. Feito o ritual de entrega de presentes, prestavam agradecimentos às entidades que cuidaram do ano anterior e saudavam as divindades que tomariam conta do novo ano (A Tarde, 02/01/1979, p. 3).

Esse evento pode ser analisado sob o viés da teoria de Eric Hobsbawn (1984) sobre a invenção das tradições:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado, Aliás, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade em relação ao passado histórico apropriado (p. 12).

A falta de reconhecimento do governo pelo movimento umbandista é verificável por meio da fala de Mário de Xangô, que reclama a desconsideração das instituições oficiais, mesmo diante de um número significativo de participantes na festa. A comemoração contava apenas com o apoio do corpo de bombeiros, mas não integrava o calendário oficial de festas da cidade. Mesmo após 18 de anos de realização da Grande Festa de Iemanjá (a que viria a ser a última participação de Mário) ele lamenta essa relativa indiferença dos órgãos oficiais de turismo. A respeito disso, os jornais registram que:

Mário de Xangô atribui essa ausência ao fato de o ritual ser a única festa pública que não tem bebidas, mulher de biquíni e trio elétrico. É uma festa séria, disse, acrescentando que as promessas de apoio nunca se concretizaram, e ele, adoentado, tem cumprido “sua obediência com muito sacrifício”. (A Tarde, 2/02/992).



Figura 15 – “Festa a Iemanjá”. A Tarde, 02/01/1979, pág. 3

Além da “Grande Festa de Iemanjá” (ver figura 15), a União de Umbanda da Bahia promovia outros eventos, como a Grande noite dos Pretos-Velhos, a Festa de São Jorge, dos Santos Mirins Cosme e Damião e o Baile de Nanã dedicado às professoras. Palestras, conferências e congressos também foram realizados. Nesse tipo de evento, líderes e sacerdotes vindos de fora da Bahia ensinavam os fundamentos da religião, geralmente repassando o aprendizado adquirido de alguma federação que faziam parte. A noção de que o estudo da doutrina é importante, é uma herança da origem espírita kardecista, torna-se um critério estabelecido para o desenvolvimento espiritual do adepto.

Livros também foram publicados, nos artigos é possível detectar a presença constante de autores umbandistas vindo publicar suas obras em Salvador, a título de exemplo, tem-se o autor Dilton Bento que lançou, em 22/10/1979, o livro “Malungo: Decodificação de Umbanda”. Os eventos contavam com a presença de convidados para ministrar as apresentações, geralmente ocorriam no Ginásio Antônio Balbino ou no auditório da sede da Coca-cola, na Avenida Vasco da Gama.

A tabela abaixo mostra o calendário umbandista da União de Umbanda da Bahia e os terreiros, centros e tendas vinculados à ela.

TABELA 4

Entidade/ Linha	Data	Correspondente católico	Dia da semana	Símbolo
Oxossi	20/01	São Sebastião	Quinta-feira	Flecha
Oxalá	-	Nosso Senhor do Bomfim	Sexta-feira	Cruz
Yemanjá	02/02	Nossa Senhora das Candeias e N. Senhor dos Navegantes	Sábado	Âncora
Ogum	23/04	São Jorge Guerreiro	Terça-feira	Espada
Preto-velho	13/05	-	Segunda-feira	Cruz
Linha de Exus	13/06	Santo Antônio	-	-
Linha do Oriente	24/06	São João Batista	-	-
Nanã	26/07	Nossa Senhora Santana	Domingo	-
-	15/08	Nossa Senhora da Glória do Oitero	-	-
Ibeiji ou Beijada	27/09	São Cosme e Damião	Domingo	-
Xangô	30/09	São Jerônimo	Quarta-feira	-
Finados	02/11	-	-	-
Iansã	04/12	Santa Bárbara	Segunda/Quarta- feira	Punhal
Oxum	08/12	Nossa Senhora da Conceição	Terça/Sexta-feira	Lua ou coração
Yemanjá	31/12	-	Sábado	Âncora

Fonte: “A festa de Xangô”. A Tarde, 31/08/ 1974, pág 15

Mário de Xangô faleceu em 17/03/1992 vítima de um ataque cardíaco. Não se sabe ao certo se ele partiu com a sensação de que havia cumprido a sua “missão na terra”, neste caso, em Salvador. Tornou-se um ícone da Umbanda baiana, mas o seu reconhecimento parece ter sido mais expressivo nas páginas dos jornais, lá, Mário se fez fundador de um culto que já existia, pois não devemos esquecer que a presença da Umbanda em Salvador antecede a chegada do babalorixá que trouxe na bagagem a sua vivência de culto carioca. Seria injusto dizer que não houve identificação por partes de alguns terreiros com as práticas umbandistas de Mário de Xangô, por outro lado, também não é seguro atribuir a ele, o título de “fundador da Umbanda”. Em Salvador já havia Umbanda, contudo, Mário de Xangô estranhou esse outro modo de fazer Umbanda, particularmente baiano. Esse choque cultural e religioso o levou a qualificar essa diferença de “desorganização”, tentando em vão homogeneizar uma religião que já nasceu heterogênea, comparando e elegendo os Centros que pretendia dirigir em Salvador com os já existentes, evidenciando assim, aspectos de uma disputa do campo religioso intra-umbanda.

Creio que das contribuições que Mário de Xangô tenha por ventura, garantido à Umbanda soteropolitana, a maior delas tenha sido a fama. Desse modo, a Umbanda nunca foi tão representativa em nenhum outro momento de sua história na Bahia. É o que demonstra a sua representatividade nas páginas dos jornais.

2.5. Umbanda não!

Enquanto Mário de Xangô representava um movimento em direção à afirmação da identidade umbandista, fazendo de tudo um pouco para aumentar sua visibilidade no meio social baiano, houve um movimento contrário a esse crescimento que via num possível avanço da Umbanda uma ameaça clara à tradição religiosa e identidade cultural baiana.

Encarnando o próprio sentimento de perigo que a Umbanda representava para os outros segmentos religiosos, Mário de Xangô respondeu a vários protestos direcionados aos umbandistas em geral. Os sinais de insatisfação vinham de todos os lados – católicos, evangélicos, espíritas kardecistas e adeptos do Candomblé, parte desses ataques estava relacionada à organização da União de Umbanda da Bahia, tida como a instituição que viria com o intuito de introduzir as deturpadas práticas do “umbandismo” carioca. Os periódicos registraram esses conflitos de maneira que foi possível acompanhar os consecutivos ataques e revides, o que facilitou na compreensão dessa disputa simbólica pelo espaço religioso.

Conforme aponte a União de Umbanda da Bahia foi fundada em 1974, e os jornais da cidade publicaram matérias relativas a esse acontecimento. Poucos dias depois, surge um artigo em nome da Confederação de Cultos Afro-brasileiros explicitando um ato de repúdio à Umbanda.

CONFEDERAÇÃO DE CULTOS NEGROS REPELE UMBANDA

O Sr. Antônio Monteiro fundador da Confederação Baiana do Culto Afro-brasileiro, veio ontem à redação do A Tarde para protestar em nome daquela entidade, contra o movimento daquela entidade que se está esboçando nessa capital para efeito de criação, amanhã dia 23, de um órgão representativo de Umbanda, seita que em sua opinião, resultará na desfiguração do verdadeiro Candomblé da Bahia.

Para Antônio Monteiro, que além de estudioso dos cultos negros é o presidente é o presidente do Centro Etnográfico “o agrupamento umbandista pretende penetrar nos terreiros e, pouco a pouco um trabalho previamente articulado na Guanabara, de catequese, difundir suas práticas no intuito de extinguir um culto mantido em Salvador há mais de três séculos, impondo seus princípios como vem ocorrendo em diversos estados, inclusive no Rio Grande deSul, Minas, Pernambuco e São Paulo.

INFLUÊNCIA

O fundador da Confederação do Culto Afro-brasileiro acentuou que “aqui entre nós algumas casas menos esclarecidas já sofrem a influência e a intromissão do povo da Umbanda” . E prosseguia: “Vale destacar que a federação recém-fundada e com diretoria já empossada não se opõe à organização umbandista mas adverte aos pais e mãe de santo, membros das demais casas de culto fetichista, sociedades filiadas e confederadas no sentido de que se mantenham alheios ao acontecimento”. Para ele “a luta da Confederação tem sido constante, no propósito de preservar o culto em suas características próprias. Assim, não deseja mesclar-se com o umbandismo, mesmo porque com este não se afinaria, ao menos na Bahia, o Candomblé que nossos antepassados negros e até hoje, temos conseguido preservar.

SINCRETISMO

Antonio Monteiro afirma que já nos basta o sincretismo afro-católico, que a catequese jesuítica nos deu, identificando-se muito bem a religião que os portugueses trouxeram ao Brasil e a fetichista tribal que o tráfico negreiro nos assegurou. Na verdade o que deseja a Confederação é, preservando o culto, libertá-lo das garras dos mistificadores, dos clandestinos, das empresas turísticas e hoteleiros, que os exploram em exibições que se intitulam “folclore da terra”, comercializando o fetichismo sem que seus cultores tenham conhecimento de tal vergonhoso fenômeno”. E concluiu: “A Confederação almeja valor para que a prática do umbandismo carioca permaneça no Rio de Janeiro e deixe a Bahia com o seu Candomblé, como ele é. Em face disso, a diretoria da Confederação está convocando seus membros recém-eleitos para uma tomada de posição diante do fato, a qual deverá ser definida no próximo dia 27, sábado, às 20 horas na sede da sociedade São Jorge do Engenho Velho (Casa Branca), Avenida Vasco da Gama.

(A Tarde, 23/04/1974, p. 3)

Pode-se entender a mensagem explícita desse discurso do fundador da Confederação do Culto Afro-brasileiro:

- a) O fato de haver outro órgão no estado que se encarregue de fiscalizar os terreiros significa perda de poder;
- b) A idéia de que a Umbanda é uma religião forasteira, que o seu surgimento em Salvador é um fenômeno novo, como se antes da chegada de Mário de Xangô ela não existisse;
- c) O crescimento da Umbanda resulta numa desfiguração do Candomblé;
- d) Seguir a religião umbandista ou deixar que ela influencie nos ritos de uma casa de Candomblé sinaliza ignorância, ou seja, uma falta de conhecimento das origens africanas;
- e) A noção a-histórica sobre o candomblé, compartilhando de uma visão congelada do tempo no que se refere ao conceito de preservação;
- f) Condenação do sincretismo religioso, mas defesa do sincretismo afro-católico;

- g) A concepção de que a Umbanda é um culto de mistificadores e clandestinos, opostamente ao Candomblé que é composto por pessoas sérias e honestas;
- h) Defesa de um discurso regionalista quando pede que a Umbanda permaneça no Rio de Janeiro e deixe a Bahia;
- i) Articulação com o terreiro de Candomblé Casa Branca, o mais antigo da Bahia.

Dessa maneira, apostando na existência de tensões religiosas, os jornais expressavam suas opiniões sobre a relação entre o Candomblé e a Umbanda em Salvador:

- 1) “Campanha para manter o Candomblé autêntico” (A Tarde, 11/11/1974)
- 2) “Umbanda é diferente do Candomblé” (A Tarde, 29/04/1974)
- 3) “Descaracterização mata lentamente o Candomblé,” (A Tarde, 16/09/1976)
- 4) “Xangô: Umbandistas baianos estão sendo perseguidos” (Tribuna da Bahia, 14/02/1978)
- 5) Umbanda e candomblé brigam na Sta. Bárbara” (A Tarde, 05/12/1979)
- 6) “Pescadores já preparam no Rio Vermelho a festa para a rainha Iemanjá – Umbanda não” (A Tarde, 25/01/1980)

A interpretação feita anteriormente consegue, de certa forma, agrupar o pensamento comum expresso na imprensa. No imaginário desse segmento, a Umbanda era uma intrusa e o dever que o povo-de-santo do Candomblé tinha era o de tentar afastá-la e não permitir que ela ocupasse o espaço já preenchido pelo Candomblé, religião símbolo da identidade baiana. Por essa razão, era corriqueiro aparecer nos jornais notícias de brigas e conflitos públicos envolvendo esses dois grupos religiosos nas famosas festas de largo soteropolitanas. Essa reação do Candomblé com o crescimento umbandista é reflexo de uma luta simbólica, na qual os espaços deveriam permanecer bem delimitados.

A matéria de número (1) menciona a campanha feita pela União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos contra o desaparecimento do Candomblé e pela preservação da religião negra como um patrimônio cultural. Conforme explica o representante da instituição, Manoel Queiroga, os terreiros que não contam com a presença de pessoas ricas e intelectuais estão fadados ao sumiço ou a condição de tornarem-se ilegítimos com misturas que os descaracterizam, referindo-se nesse último ponto ao que aconteceu com o Candomblé no Rio de Janeiro que, ao misturar-se com a Umbanda, “deturpou o verdadeiro sentido da

seita”. O progresso também é apontado como uma ameaça à integridade da casa. Assim, mesmo sem possuir sede própria a instituição distribuía panfletos para conscientizar a população do “tesouro precioso que é o candomblé”. No fim do texto, Manoel Queiroga diz que a solução para que o Candomblé não desapareça é “uma lei para punir pais de santo falsos e a união dos pesquisadores de culto para acabar definitivamente com o conceito de que o conhecimento relacionado com o candomblé é um privilégio para poucos”. E observa que “os falsos pais-de-santo são aqueles que não têm formação religiosa dentro do Candomblé e jamais poderá fazer ponto ou cobrar consulta”

Por conseguinte, a matéria de número (2), não constitui uma provocação, e sim um contra-ataque umbandista. Quando soube que havia pessoas alegando que a “sua seita” era a responsável pela descaracterização do Candomblé baiano, Mário de Xangô concedeu uma entrevista frisando que as duas religiões eram diferentes e que sua pretensão não era aquela que lhe estavam atribuindo. Defendendo-se, Mário desabafou: “A minha seita é completamente diferente do Candomblé. Sou de Umbanda e não vejo como descaracterizar o Candomblé baiano”.

A terceira matéria (3) foi original em sua avaliação sobre o que seria a causa da descaracterização do Candomblé. Defende que a culpa não estava na influência de outras seitas como a Umbanda, mas no desenvolvimento social e do poder econômico.

Na quarta matéria (4), Mário de Xangô acusa a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros de perseguir os umbandistas, por não reconhecer o cadastro dos Centros na União de Umbanda da Bahia e obrigá-los a se filiarem à Federação (ver figura 16).



Figura 16: “Xangô: umbandistas baianos estão sendo perseguidos”. Tribuna da Bahia, 14/02/1978, pág.5

A matéria de número (5) comprova o meu argumento anterior de que era comum haver conflitos durante as festas de largo. Seu conteúdo faz referência à festa de Santa Bárbara, ocasião em que um grupo de adeptos Candomblé não permitiu que os umbandistas se aproximassem do andor da santa e nem chegassem perto da Igreja do Carmo, localizada no Largo da Pelourinho. Nota-se a tamanha proporção do conflito através do pronunciamento do cardeal Dom Avela Brandão que afirmava que a Umbanda pretendia se apossar das festas de origem católica. Dada a palavra à sacerdotisa umbandista Mãe Léa do Centro de Umbanda Ogum Estrela, localizado no bairro do Barbalho, foram registradas as seguintes reclamações: a primeira sobre a frustração sentida por ela e suas filhas de santo no momento da proibição, bem como a agressão física (uma facada) que levou ao tentar reagir. A outra é relativa ao fato do Centro ter preparado uma recepção para o governador Antônio Carlos Magalhães durante a festa de Iansã, e ele não ter aparecido, quando a intenção era pedir apoio financeiro para a construção de um orfanato. O Centro de Umbanda Ogum Estrela contava com uma particularidade, ele foi reconhecido como sociedade civil de utilidade pública pela Câmara de Vereadores de Salvador em 30 de outubro de 1974.

Por fim, essa última matéria (6) revela o descontentamento dos organizadores da Festa de Iemanjá no Rio Vermelho sobre a presença de umbandistas que tentaram entrar na Casa de Peso para colocar presentes. Para esclarecer essa situação, transcrevo a fala do Coordenador da Comissão de Festejos, Eurílio Menezes: “Eles tentarão como todos os anos entrar para colocar presentes mas impediremos, uma vez que nós que promovemos a festa, somos de uma seita distinta e queremos manter as raízes de uma tradição de candomblé que remonta há mais e 50 anos.”

Partindo para o caso da Igreja Católica e a Umbanda, não é novidade que a Igreja não a via com bons olhos. Mesmo sendo uma relação bastante delicada, tendo em vista que muitos umbandistas também frequentam missas e festas católicas. A repreensão à Umbanda era oficial, sabe-se que a partir da década de 50 a Igreja rendeu maiores ataques às religiões que considerava hereges, tal qual o espiritismo e todas as religiões afro-brasileiras. A atitude repressora devia-se principalmente ao quadro estatístico de 1950 onde o censo verificou o crescimento protestante e espírita acima do católico. Criou-se assim a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que proclamou a guerra contra o espiritismo constituindo uma comissão anti-espírita. Com o passar do tempo, as investidas estenderam-se ao chamado “baixo-espiritismo” (classificação pejorativa dada à Umbanda).

Em 1954, foi publicado o documento Posição Católica perante a Umbanda por Frei Boaventura Kloppenburg. O qual anunciava que:

1. Perante os umbandistas, a atitude do católico é de respeito cristão e de prudente discrição [...] É sobretudo aconselhável afastar a infância inexperiente e a juventude aventureira do contato habitual com estas pessoas [...];
2. Perante a Umbanda como doutrina, a atitude do católico é de franca e total *condenação* [...]
3. Perante a Umbanda como prática, a atitude do católico é de enérgica e declarada *repulsa* [...]
4. Perante as sessões de Umbanda, a atitude do católico é de completa *abstenção* [...]
5. Perante os livros de Umbanda, a atitude do católico é de desaprovação e censura sem *restrição* [...]
6. Perante a diagnose umbandista, a atitude do católico é de absoluta *reserva* [...]
7. Perante a terapêutica umbandista, a atitude do católico é de *repúdio* integral [...]
8. Perante o culto umbandista aos Orixás, a atitude do católico é de decidida *reprovação*[...]
9. Perante o culto aos Exus, a atitude do católico é de *santo horror* e ele o repelirá sempre com apostólico vigor [...]
10. Perante os despachos, atitude do católico é de soberano *desdém* [...]
11. Perante os demais meios supersticiosos de defesa contra a atuação dos maus espíritos, os amuletos [...] a atitude do católico é de simples e formal *desprezo* [...]
12. Perante o Espiritismo de Umbanda, portanto, a atitude do católico é de absoluta, total e frontal *oposição* [...].²⁵

Por essa cartilha, presume-se o quão ferrenha era a campanha anti-espiritismo encabeçada pela Igreja Católica. No entanto, vale ressaltar que existe uma distinção entre catolicismo oficial e o catolicismo popular. Neste último, há uma constante incorporação de novos elementos e símbolos que são reelaborados e reinterpretados à luz do contexto em que estão inseridos. Nessa ótica, Reis (2001, p.256) assinala o termo “afro-catolicismo” que significa o modo negro de ser católico.

Em Salvador, a Igreja atacou a União de Umbanda da Bahia alegando que ela estava descaracterizando o sentido das festas religiosas no estado. Em resposta a essa provocação Mário de Xangô, representante da entidade, declarou que a Umbanda não se opunha à Igreja, muito pelo contrário, considerava-se católico e generalizava dizendo que o umbandista normalmente frequentava missas e seguia os preceitos católicos, e um exemplo disso seria a

²⁵ CUMINO, Alexandre. História da Umbanda. Uma religião brasileira. São Paulo. Madras, 2011.

permanência de imagens de santos católicos nos *congás* umbandistas. (A Tarde, 14/02/1978, p. 2)

Além do Candomblé e da Igreja Católica, outros grupos religiosos utilizavam os periódicos para registrar queixas à Umbanda, como, os espíritas kardecistas. Segundo esse grupo, não era correto associar a imagem da religião espírita à Umbanda, fazia questão de distinguir ambas por compreender que a religião umbandista estava diretamente relacionada à magia e “fetiches”. Enquanto o espiritismo kardecista simbolizava uma doutrina racionalista que buscava entender os fenômenos espirituais com base em estudos científicos. A respeito disso, o jornal A Tarde registrava em 26/01/1992 a seguinte explicação enviada pela Coordenação de Comunicação do Instituto de Divulgação Espírita da Bahia - IDEBA:

Espiritismo e Espiritualismo

O jornal A Tarde em sua edição do dia 2 passado, publicou reportagem intitulada “Umbandistas já fizeram entrega” em que menciona a advogada Cristina Ruas, escolhida representante de Yemanjá, como integrante do Centro Espírita São Gerônimo. Considerando a integridade do fato de que a advogada integre o referido centro, vale ressaltar desde já que a instituição não é espírita como se autodenomina. Isto porque, o espiritismo sendo uma filosofia de bases científicas, é incompatível com as práticas e rituais específicos da Umbanda, do candomblé, entre outros. O importante é esclarecer que os vocábulos “espírita” e “espiritismo” são neologismos criados pelo codificador Allan Kardec exatamente para evitar erros de interpretação. O espiritualismo crê em algo além da dimensão material, seja esse algo Deus, anjos, demônios, vampiros, xangôs, exus etc. O espiritismo por sua vez sabe da existência de algo além da matéria, explica os pormenores de uma via pós-morte através de métodos científicos e ainda destaca as consequências morais de todo esse acontecimento.

Diante do exposto podemos verificar um período da história da Umbanda e sua relação com as religiões já existentes em Salvador. A repercussão midiática crescia à medida que a Umbanda parecia ganhar mais adeptos, no entanto, essa fase de crescimento não perdurou, e dessa forma, nota-se um declínio nas matérias vinculadas ao universo umbandista a partir dos anos 1980.

2.6. Religião séria ou macumba para inglês ver?

*“Umbanda é coisa séria para gente séria.
Umbanda não faz macumba para inglês ver”²⁶*

Partindo da concepção de “pureza” defendida por Beatriz Gois Dantas (1988) foi possível analisar as atribuições classificatórias mútuas entre o Candomblé e a Umbanda nos periódicos. Para Dantas “a ideologia de pureza pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de reduto cultural preservado das influências deturpadoras de elementos estranhos” (p. 145).

Na construção desse conceito, a autora debruça-se sobre as teorias formuladas nos anos de 1930, quando segundo ela, houve um esforço do meio intelectual em separar “sacerdote” e “feiticeiro” para legitimar o Candomblé como verdadeira religião por oposição à magia, sobretudo a magia negra que é relacionada à feitiçaria. Essa oposição entre religião e magia que regia os trabalhos dos intelectuais e foi apropriada pelo próprio povo do Candomblé de nação nagô da Bahia, remetia ao Nordeste como o reduto da “pureza” em detrimento ao Sudeste onde imperava a “mistura”.

Mistura por sua vez, é conceituada por Dantas como:

Mecanismo de quebra da pureza do passado, a mistura que no passado teve papel fundamental na formação da cultura brasileira, no presente se transforma num elemento de influência deletéria capaz de corromper e degenerar a autenticidade do produto cultural (pag.160).

A utilização dos termos (seita, magia, pureza, charlatanismo, de santo) era recorrente nos periódicos durante as décadas de 1960 a 80, tanto pelo povo do candomblé quanto por umbandistas. Enquanto os umbandistas recorriam a esses termos para se defenderem e reafirmarem sua identidade diante das atribuições constantes de que o culto não passava de uma junção desgovernada de práticas mágicas, supersticiosas e composto por vários elementos aleatórios; os defensores da idéia de um candomblé “tradicional” empregavam-nos no sentido de contrastar culto sério e puro *versus* culto de mistificadores, moderno e misturado.

Comparando as qualificações atribuídas nas matérias ligadas ao Candomblé, tem-se:

²⁶ “Mário de Xangô - Iemanjá deixa as águas para receber homenagem dos fiéis”. A Tarde, 13/12/1978, pág. 2.

Tabela 5

Candomblé	Umbanda
Tradicional	Moderna
Puro	Misturado
Público Esclarecido	Público Ignorante
Nordeste	Sudeste
Pessoas sérias	Mistificadores
África	Brasil

Já a Umbanda, representada nesse meio por Mário de Xangô, rebatia, atribuindo à Umbanda:

- a) Autenticidade;
- b) Imunidade ao turismo e ao folclore.

Esses elementos podem ser identificados a partir do trecho abaixo publicado no jornal A Tarde em 28/01/1976:

Mário de Xangô fez questão de ressaltar que o turismo e o folclore não conseguiram fazer da Umbanda o que conseguiram no candomblé. “Em nós tudo é autêntico” Acrescentando que “a verdadeira Umbanda não se encontra nos livros. Ela está nas práticas adquiridas nas sessões que realizam tendas, centros e terreiros

É intrigante, contudo, que ao passo que o líder umbandista criticava o Candomblé apontando como prática reprovável a publicização religiosa, parecia se esforçar para alcançar certa visibilidade, os jornais publicavam frequentemente comemorações umbandistas e o próprio Mário de Xangô realizou várias homenagens à imprensa durante os eventos promovidos pela União de Umbanda da Bahia, que contavam, inclusive, com a entrega de diplomas aos homenageados. Um fato curioso foi o envio de um colar ao técnico da seleção brasileira Zagalo, antes dos jogos, a fim de conseguir a vitória do time nos jogos da Copa do Mundo de 1974 (A Tarde, 19/08/1974).

Nota-se que entre alguns setores do Candomblé e da Umbanda havia a preocupação de não serem caracterizados como uma manifestação folclórica ou um produto turístico. No entanto, essa preocupação tornou-se realidade. Relatando os resultados de um levantamento feito nos jornais sobre a população negra baiana no período de 1950-90, Santos (2005) assinala de que forma ocorreu a configuração do símbolo da baianidade nos anos 60:

A representatividade dessas matérias encontra-se além dos números. Se, como visto, demonstra uma mudança na forma de tratamento da imprensa para com os candomblés, por outro lado são mais que indícios, elas se constituem em provas cabais do que ocorria em espaços oficiais e públicos e no pensamento das camadas médias e elites baianas. O candomblé, que na mentalidade de alguns ainda era considerado uma seita composta por pessoas semi-analfabetas e com costumes primitivos, passava a se constituir em um símbolo, por excelência, de baianidade. Junto com a capoeira e a culinária, ele foi incorporado pela mídia, por órgãos públicos, empresas privadas como uma das marcas registradas da Bahia. [...]

Essas releituras sobre o candomblé devem ser consideradas em um ambiente sociopolítico e cultural, e através de um quadro de construções discursivas sobre a redescoberta do continente africano no Brasil. Nessas reinterpretações havia uma absorção da imagem de uma Bahia mística, com a sua antigüidade histórica, a sua beleza arquitetônica e natural e, principalmente, a sua originalidade cultural, pois os signos do candomblé, basicamente os orixás e suas insígnias, passavam a ser veículos de informação sobre a autêntica representação de origem africana na sociedade brasileira. Representação essa que estaria a “honrar a pureza, como transparece em um anúncio de uma festa, no final da década de sessenta, realizada no terreiro da mãe-de-santo Olga de Alaketo.

(p. 66)²⁷

Esse símbolo de baianidade não se aplicava à Umbanda, pelo contrário, ela representava o avesso dele. Proporcionalmente à consolidação desse discurso na década de 80, é registrada a queda no número de Centros de Umbanda e de matérias a ela relacionadas.

Numa entrevista que realizei em 01/03/2013 com o Diretor-Secretário da Federação Nacional de Culto Afro-brasileiro²⁸, Antoniel Ataíde Bispo, na sede da entidade, pude observar a posição ocupada pela Umbanda na Bahia, sobretudo, em Salvador.

Fazem parte do culto afro os terreiros de culto específicos ao orixá, os centros de caboclo, os centros de Umbanda. Porque com a modificação, o

²⁷ SANTOS, JT. O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil [online]. Salvador: EDUFBA, 2005. 264 p. ISBN 85-232-0355-9. Disponível em < <http://static.scielo.org/scielobooks/hqhrv/pdf/santos-9788523208950.pdf>>.

²⁸ Instituição fundada em 1949, anteriormente chamada de Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro. Segundo Antoniel Bispo, diretor-secretário da entidade, ela foi fundada com o objetivo de “fiscalizar, organizar e orientar as casa de culto afro-brasileiro”.

reconhecimento da nossa religião, a Umbanda trabalha também com orixá. O processo de funcionamento dela é diferente de um terreiro, então na verdade todas essas casas devem ser registradas aqui [...]

A Umbanda é uma forma que cultuava os pretos velhos, a Umbanda é o espiritismo de Centro. Tanto que existe, existe assim...ah! existe a mesa branca... não existe negócio de mesa branca, mesa preta ou mesa vermelha! É que a Umbanda, ela cultua através da manifestação...é...São Paulo e Rio é onde se tem a Umbanda perfeita. Em Salvador, umas duas casas. É, existe aqui um moço, conheci demais, Mário de Xangô que ele cultuava mais como São Paulo ou Rio. Portanto, o meu conceito pra Umbanda é esse.

É, a diferença maior, na “religião afro” nós iniciamos a pessoa, e na Umbanda nós batizamos, é...eles batizam. Os orixás, os nomes são os mesmos que nós usamos na religião afro mas eles não fazem assentamento, são detalhes religiosos, então é até onde eu posso falar um pouco sobre Umbanda. Em Salvador há um número pequeno de casas de Umbanda, se verificarmos no nosso controle de registros há muito centro de Umbanda mas que não é Umbanda, a verdade é essa. Às vezes as pessoas registram um centro de caboclo e que alguém que já pertence a casa tem alguma noção de Umbanda então diz: “bem eu trabalho com... e faz o centro. Não tenho notícia sobre o primeiro centro de Umbanda.[...]

A Umbanda na Bahia tem pouca influência da Umbanda praticada no Sul. A Umbanda na Bahia é diferente. Praticamente poucas trabalham como Rio e São Paulo. Mário de Xangô foi um umbandista, conheci Mário pessoalmente, pessoa boa. Era umbandista, agora, “misticista”, um pouco, “misticista”.

Através desse depoimento podemos constatar que mesmo com o passar dos anos, a Umbanda continua sendo vista como a “forasteira”, culto que é praticado da forma legítima na região apontada como seu verdadeiro local de origem (Rio de Janeiro e São Paulo). É igualmente digno de reflexão o conceito de “espiritismo de Centro”; sabe-se que o elemento espírita na Umbanda é de incontestável importância em sua formação, no entanto, nessa afirmação feita por Antoniel Bispo, parece retornar à sua antiga posição de mero segmento da religião espírita kardecista, categoria já contestada pelos filhos de fé que reivindicam a condição de “autêntica” religião brasileira para a Umbanda. Quanto ao desconhecimento em relação ao primeiro centro de Umbanda, penso que é fruto de uma tradição de encarar a Umbanda com certo distanciamento, em outras palavras, demonstra implicitamente o poder de um discurso que reforça o não pertencimento do umbandista em Salvador. Como se houvesse uma configuração em dois pólos distintos; de um lado soteropolitanos, de outro, umbandistas.

CAPÍTULO 3: UMBANDA: UMA RELIGIÃO HETEROGÊNEA NA BAHIA

Neste capítulo apresento parte do resultado da pesquisa de campo realizada nas seguintes casas de culto: Ogum de Ronda Rei dos Astros, Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro e Casa de Lua Cheia, fundadas respectivamente em 1956, 1960 e 1977. Ressalto que é uma “parte” da pesquisa, pois, não consegui inserir todos os dados obtidos com a vivência em campo, como os rituais que presenciei e demais especificidades cotidianas que expressam a integralidade do ser umbandista em Salvador. Por outro lado, esses dados foram registrados, e de alguma maneira serão utilizados em pesquisas posteriores que pretendo desenvolver ao longo da minha trajetória acadêmica.

A partir dessa experiência etnográfica pude verificar o modo de constituição diversificado da Umbanda em Salvador. São três casas, sendo que cada uma delas representa uma “Umbanda” diferente, sobretudo nas suas histórias sobre a fundação.

Para tanto, durante a pesquisa lancei mão de um diário de campo como ferramenta metodológica complementar à observação participante, anotando o maior número possível de informações durante e logo após os acontecimentos que considerei relevante para pesquisa, como discursos, rituais, diálogos e gestos; além de realizar entrevistas abertas e semi-estruturadas que não me trouxeram tantos dados relevantes quanto as conversas fortuitas (Bogdan e Biklen, 1997) que mantive com os sacerdotes que não se sentiam muito à vontade com a presença do gravador, revelando coisas importantíssimas nos momentos em que eu menos esperava. Essa particularidade em relação ao compartilhamento de informações, levou-me a desenvolver um sentido aguçado para compreender o que se passava no ambiente, era preciso ficar atenta para as mudanças sutis de comportamento, de emoções, de falas e, principalmente, de identidade, já que não era incomum haver incorporações súbitas, que a princípio, causavam-me confusão, mas que com o passar do tempo também fui aprendendo a reconhecer e identificar.

Quando iniciei o trabalho de campo a intenção era manter um vínculo estreito com as três casas, porém, contrariando as expectativas não consegui executar a tarefa dessa forma em todas elas. De modo que realizei visitas frequentes ao três lugares, com maior aproximação com a casa Ogum de Ronda Rei dos Astros, onde além de obter dados etnográficos, conquistei grandes amigos; na Casa de Lua Cheia também consegui manter uma relação mais próxima com o sacerdote, também por ter sido a primeira casa de Umbanda que tive acesso em Salvador, antes de cursar o mestrado; o Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro, onde

gostaria de ter estreitado os laços, tendo em vista que o babalorixá é pernambucano (assim como eu), e sua Umbanda contém influência do culto de Jurema, fato que aguçou a minha curiosidade. Todavia, a aproximação com esta casa foi mais difícil em razão do sacerdote ter adoecido e não se sentir confortável para dar continuidade às entrevistas. Apesar disso, considerei que o pouco tempo em que estive com ele foi suficiente para registrar informações relevantes e, indubitavelmente, sua contribuição foi de valor inestimável.

Para embasar esse capítulo é relevante abordar alguns pontos sobre o conceito de memória, por conta disso, recorro aos escritos de Pollack (1992), o qual sugere que quando essa categoria é utilizada no trabalho com histórias de vida, a princípio parece ser um fenômeno individual e íntimo, todavia a memória é construída coletivamente e está sujeita a mudanças constantes, transformações e ressignificações dos fatos. Assim, são dois os elementos constitutivos da memória: os acontecimentos vividos pessoalmente e os acontecimentos vividos “por tabela”, ou seja, pelo grupo ou coletividade à qual a pessoa pertence. Pessoas e lugares também constituem a memória individual e coletiva, “locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo, e por conseguinte da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo” (p.203).

A memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada. Esse último elemento da memória - a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que *a memória é um fenômeno construído*. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. (p. 205)

Tomando como base a concepção de memória defendida por Pollack (1992), partirei para a exposição das narrativas referentes à história dos Centros, bem como de situações vividas durante a pesquisa e alguns rituais. Iniciarei cada subtítulo expondo as anotações do

diário de campo referentes à primeira experiência de contato com as casas, a fim de demonstrar as impressões iniciais que tive, e situar melhor o leitor a esse universo, pois mesmo o leitor referido sendo um umbandista, reitero que “cada caso é um caso” e o universo tratado aqui, mesmo inserido no campo abrangente da memória coletiva, possui particularidades inerentes aos seus respectivos processos históricos.

3.1. Minha nação é umbandista! História e saberes de Mãe Preta de Amaralina

“Quem entra nesse cazuá seu moço! Tem que saber pisá...
Quem pisa nessa terra, seu moço! Tem que saber trabaíá”²⁹

3.1.1. Primeiro encontro

10/12/11

Visita ao terreiro Ogum de Ronda Rei dos Astros

Fui ao centro Ogum de Ronda Rei dos Astros, o segundo mais antigo de Salvador (1956) segundo o mapeamento (Santos, 2008) e conheci a responsável pelo terreiro, uma senhora de aproximadamente 85 anos, chamada Mariana. A casa é bem pequena e de arquitetura simples. Nela há todas as referências que identificam um centro de Umbanda, exceto a falta do nome em frente ao local.

A visita ocorreu no período da tarde, às 16h. Na ocasião, fui acompanhada com mais duas colegas do mestrado, coincidindo o fato de uma delas morar bem próximo do Centro, o que facilitou bastante na busca pelo local. Ao avistar a Rua do Balneário, subimos a ladeira, enquanto isso, eu olhava atentamente para ver se encontrava casa semelhante à da fotografia do livro de mapeamento, considerando que pela passagem do tempo (a pesquisa foi realizado em 2008) podia haver modificações na fachada da casa.

Não foi difícil encontrar. Avistamos uma pequena casa com uma porta e uma janela, já com outra pintura, um azul meio desgastado. Percebi que se tratava do lugar procurado devido à presença de um quadro pendurado na parede da sala com a imagem de um preto-velho.

²⁹ Canto do Preto Velho Rei de Angola (Diário de campo 11/10/12).

Paramos em frente, e uma senhora de aproximadamente 45 anos nos atendeu, junto a um rapaz que aparentava uns 30 anos. Apresentei-me como pesquisadora da UFBA e perguntei por D. Mariana (a única informação que tinha, além do endereço, data e nome do terreiro). Logo apareceu uma senhora negra, de baixa estatura, aparentando ter uns 80 anos, era Dona Mariana, a quem desejava encontrar, a fundadora do Centro.

- **Mariana:** A senhora é Dona Mariana?

- **D. Mariana:** Sou sim minha filha, já veio um pessoal da Universidade por aqui, mas eu já disse a eles que eu só trabalho com Umbanda, só dou consultas, passo banhos de folha, não bato mais tambor não, também não tem negócio de trabalhar com bicho de quatro patas igual nos candomblés.

- **Mariana:** Tudo bem Dona Mariana! É disso mesmo que eu estou falando, gostaria tanto de conversar com a senhora, porque sei que tem muita coisa pra aprender.

Dona Mariana mostrou-nos a parede onde estava escrito o nome do Centro, que homenageava o guia espiritual da casa “Seu Ogum de Ronda”.



Figura 17: Detalhe da parede do Ogum de Ronda Rei dos Astros

- **D. Mariana:** É para esse que trabalho, ele que mandou abrir o terreiro, tem muitos anos.

Convidou-nos a entrar no “quartinho de santo”, onde possuía um *congá*³⁰ típico dos outros centros de Umbanda que já havia visitado. Com imagens diversas de santos católicos, orixás, caboclos (indígenas), além de quartinhas, velas e demais adereços votivos.

No canto esquerdo do quarto havia um pequeno altar atrás da porta, ao qual Dona Mariana apontou como sendo o assentamento da Pomba-gira. Este assentamento era constituído por imagens representando a Pomba-gira, cigarros, garrafas de bebidas, velas vermelhas e rosas da mesma cor. Nesse momento a dona da casa perguntou-me:

- **D. Mariana:** Tu também “tem” ela né? Logo vi, uma menina bonita, morena...

³⁰ Expressão umbandista que designa altar sagrado.

Conversamos um pouco, ela comentou sobre uns caboclos da casa. Mas ao mesmo tempo em que foi bastante receptiva, deixou claro que não queria conversar sobre estudos naquela hora. Perguntei quando poderia voltar para conversarmos, ela pensou um pouco e disse determinada e sem precisar olhar no calendário:

- **Dona Mariana:** Dia 21/12. Uma quarta-feira.
- **Mariana:** Poxa! A senhora é danada, viu? Quarta-feira não é dia de Iansã?
- **Dona Mariana:** Menina! Tu é macumbeira também né? Sabe das coisas.

Ao falar novamente que nós tínhamos o mesmo nome, abraçou-me e chamou o rapaz que havia nos recepcionado, ao qual apresentou como neto e encarregado das coisas no Centro. Perguntei-lhe qual o melhor horário para voltar, e ele respondeu que seria pela tarde.

Fui embora satisfeita com a recepção e esperançosa de que lá seria possível realizar o trabalho.

3.1.2. Descrição dos espaços

O Ogum de Ronda Rei dos Astros está situado na orla de Salvador, no bairro de Amaralina. O bairro é composto pela classe média e popular ³¹ e também conta com alguns pontos comerciais.

A casa é pequena com uma sala, um quarto e uma cozinha que possui em seu fundo uma área descoberta onde há um banheiro e uma pia para lavar roupas. O quarto está dividido com uma cortina que delimita os espaços entre o *congá* e uma cama.

O cotidiano da casa é marcado por grande movimentação, tanto de familiares quanto pela vizinhança. Na casa ao lado mora uma filha de Dona Mariana e o fluxo de netos e demais familiares é constante, é pouco provável encontrá-la sozinha em casa. Cena comum é encontrar Dona Mariana ouvindo música ou assistindo televisão no sofá ou na frente da janela acenando e cumprimentando a todos que passam e carinhosamente se referem a ela como “Mãe Preta”.

³¹ Informações disponíveis em: <<http://www.culturatododia.salvador.ba.gov.br>>.



Figura 18: Fachada do Ogum de Ronda Rei dos Astros.
Disponível em < <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config>>

3.1.3. A banda da esquerda

A delimitação simbólica do espaço é perceptível logo ao atravessar a porta; tem-se o um assentamento dos *escravos*³² do lado esquerdo, atrás da porta. Ele está disposto em forma de escada com três degraus, onde são acesas velas com o objetivo de manter *os escravos*

³² Denominação atribuída às entidades de esquerda Exus e Pombas-giras.

sempre alerta, protegendo a casa e limpando as energias negativas das pessoas que entram para não “carregar” o Centro. O fato do assentamento ser do lado esquerdo está relacionada com a concepção umbandista de classificar o mundo espiritual em “esquerda/direita” são divisões que qualificam as entidades e suas funções sagradas. Na “banda da esquerda” estão *os escravos* que vivem mais próximos aos humanos, que trabalham para as questões mais banais e cotidianas, tratando da vida amorosa, financeira, fazendo e desmanchando trabalhos e feitiços. Nomes de alguns Exus e Pombas-giras do Centro:

- Seu Lasca Keen Banda
- Zé Pilintra
- Seu Capa Preta
- Seu Casaca Preta
- Seu Sete Facada
- Seu Exu Sete da Lira
- Seu Tranca-rua
- Seu Estrada Larga
- Seu Lenço de Fogo
- Seu Fogueirinha
- Maria Bagunça
- Iaiá
- Maria Padilha
- Maria Sete Saias
- Maria Padilha Cigana do Oriente
- Maria Molambo
- Maria Faísca

Os Exus

Durante a pesquisa, notei que em todos os Centros que visitei, os exus eram chamados de escravos, e a explicação comum é que isso se deve ao trabalho desempenhado por eles dentro da hierarquia religiosa. Acima dos escravos estão os orixás, e são a essas entidades que os escravos devem obediência, executando o trabalho “sujo” do mundo como policiais que

lidam diretamente com o crime. Esse trabalho “mundano” não cabe aos guias da direita, caboclos e caboclas, pretos e pretas-velhas e crianças.

Cada escravo tem um comportamento diferente, de maneira geral, os exus são mais ríspidos e as pombas-giras mais divertidas e brincalhonas. Seu Lasca Keen Banda e Seu Capa Preta eram os que mais “baixavam” no Centro para chamar atenção dos moradores e frequentadores da casa sobre algo que não estavam satisfeitos. A incorporação acontecia de forma sutil e rápida, normalmente, reconhecia a chegada deles quando pediam “marafo” (cachaça) e falavam alto, avisando que “chegaram na terra para arrumar a bagunça e colocar ordem na casa”. Impressionava a mudança no olhar e no semblante de Dona Mariana, que quando não incorporada, permanecia sentada no sofá em frente a janela, cumprimentando a todos; em transe, porém, demonstrava uma postura de força e agressividade.

Normalmente, os escravos ensinam trabalhos para “abrir os caminhos” com pólvoras, velas pretas e vermelhas, bebidas alcóolicas e cigarros. “Abrir os caminhos” significa assegurar uma eficácia maior naquilo que se deseja e retirar da vida da pessoa obstáculos que possivelmente estão atrapalhando no alcance de um objetivo; esses obstáculos na maioria das vezes estão relacionados a algum transtorno na vida espiritual. Os exus quando “bem cuidados”, ou seja, devidamente abastecidos com o cumprimento dos rituais e despachos de quem cobiça a sua proteção, também agem como protetores em situações que envolvem o espaço da rua, como em festas e bares.

Seu Lasca Keen Banda

Esse escravo merece uma atenção especial, já que ele é o principal guardião da casa e o primeiro a incorporar em Dona Mariana. A relação estabelecida é muito familiar, Dona Mariana refere-se a ele como o “meu marido”. Aliás, existe uma família espiritual concretizada, além de Seu Lasca Keen Banda, o marido; há também Mariano, o irmão gêmeo de Dona Mariana que ela só encontra em forma de espírito nos sonhos ou quando ele vai visitá-la. Mariano, por sua vez, trabalha com outra nação, de Candomblé, “ele é do azeite, ele é do tambor, assim que acabar a minha missão na terra, entra Mariano, vai ser o tempo dele”. Confesso que senti dificuldade para compreender essa rede de parentesco, mas com o tempo passei a enxergar com mais naturalidade que aqueles entes faziam parte de uma mesma família, e ninguém questionava isso. O neto de Dona Mariana, Moisés, um rapaz de 26 anos

também possui uma esposa, a escrava Maria Sete Saias que de acordo com ele, sente ciúmes quando outra mulher se aproxima.

Algumas pessoas ao lerem o texto podem questionar a forma que utilizei para escrever o nome de Seu Lasca Keen Banda, esclareço que foi a própria entidade que ensinou como se escreve. Numa tarde comum de visita ao Centro em 05/12/2012, estávamos sentados no sofá, Dona Mariana, Moisés e eu, quando o escravo me pediu para pegar papel e caneta e escrever uma pequena carta para Dona Mariana. No momento do pedido, fiquei nervosa a ponto de não achar a caneta na bolsa e pegar uma que estava falhando, então, o espírito falou para não me preocupar, pois a caneta funcionaria normalmente, e foi o que aconteceu, consegui escrever a carta, assim que terminei, Seu Lasca Keen Banda pegou o papel e a caneta da minha mão, assinou o seu nome e avisou que no dia seguinte eu deveria mostrar a carta, pois através da sua assinatura, Dona Mariana o reconheceria.

Infelizmente, não fui autorizada por Dona Mariana a transcrever o conteúdo na íntegra, apenas informar superficialmente sobre o assunto. Na carta, Seu Lasca Keen Banda revelou que sofria com a distância entre eles, que estava trabalhando na Hungria prestando caridade aos necessitados de auxílio espiritual, e na condição de ser o seu “dono da cabeça” prometia nunca abandoná-la.

Assim que a incorporação cessou, Dona Mariana dormiu profundamente. Moisés, o seu neto e principal ajudante nas “coisas do santo”, explicou-me que era normal isso acontecer, afinal de contas, a idade avançada já não permitia a execução dos trabalhos espirituais com a mesma energia da juventude, mesmo que os guias lhe garantissem força. Admirada com o acontecido, fui embora e prometi que retornaria no dia seguinte para entregar a carta à Dona Mariana, conforme o combinado.

No dia seguinte, quando mostrei a carta à Dona Mariana, ela chorou e pediu para que eu guardasse a carta, obedeci.

Sob a proteção de Seu Capa Preta

Glória, filha-de-santo de Dona Mariana há muitos anos, contou-me que certa vez, quando se preparava para ir a um “fórró” com o intuito de arranjar um parceiro, passou antes na casa de Dona Mariana para visitá-la e pedir “a benção”, na ocasião, Dona Mariana falou a Glória que ela estava enganada, se pensou que iria sozinha àquela festa, pois, bem ao lado

dela, estava “muito elegante” Seu Capa Preta, afirmando que iria acompanhá-la e a protegeria de qualquer homem que aparecesse com má intenção.

Glória confessou-me que mantém uma relação estreita com os “escravos”, já que eles “trabalham rápido”:

- “É só você colocar uns agradinhos de champanhe, rosas vermelhas e uma caixa de cigarros com alguns acesos na encruzilhada, que num instante será atendido”

Contou-me que não incorpora, mas sonha com as Pombas-giras que aparecem para dar avisos, como no dia em que sonhou com a traição de um namorado e isso foi comprovado pouco tempo depois.

(Diário de campo, 20/06/2012)

As Pombas-giras

Em suma, as escravas são alegres e quando “baixam” gostam de dançar, conversar e “trabalhar”. Lembro bem a primeira vez que conversei com a Maria Bagunça e ela revelou detalhes da minha vida que nunca havia comentado com ninguém do Centro anteriormente.

Maria Bagunça: Formosa, que bom te ver! Você gosta de mim?

Mariana: Sim, minha senhora.

Maria Bagunça: Aquele perna de calça (homem) que foi embora para o exterior vai voltar, e vai te querer de volta, e não é pouca coisa não viu, formosa? Vai voltar bem. E sabe aquele outro? Cuidado que anda aprontando, ele não cumpre tudo o que diz. Não se preocupe que a sua pomba-gira é muito forte, ela tá sempre te protegendo.

(Diário de campo 12/09/12)

Fiquei surpresa com tamanha precisão dos fatos, realmente estava vivendo um conflito amoroso. Nesse mesmo dia, outra mulher foi até o Centro para visitar Dona Mariana e se deparou com Maria Bagunça, notei que a mulher, que se chama Maria Tereza³³, havia conhecido “Mãe Preta” havia pouco tempo e ainda não conhecia a escrava. Assim que Maria Bagunça avistou Maria Helena, chamou-a para conversar e disse que sabia do que se tratava a visita dela, falou que iria ajudá-la a conquistar *o perna de calça* que ela tanto queria, receitou-lhe um banho de folhas e pediu para que eu entregasse uma vela branca para Maria Tereza

³³ Nome fictício

acender no assentamento atrás da porta, antes de acender, ela deveria fazer o pedido e só depois “firmar o ponto” (acender e firmar a vela no lugar indicado). Eufórica, Maria Tereza aproveitou a situação para pedir a Maria Bagunça que a ajudasse a conseguir “um dinheiro rápido” e a escrava exigiu que ela tivesse calma, pois resolveria uma coisa de cada vez.



Figura 19: Assentamento da Pomba-gira

Um banquete feito por Maria Padilha do Oriente

Cheguei ao Centro às 15h, era quinta-feira, e percebi uma movimentação diferente, havia mais pessoas do que de costume, e a área externa da casa, onde fica a lavanderia, estava organizada com cadeiras para as pessoas sentarem e uma mesa no centro, onde estava sentada uma moça jovem, que aparentava ter uma boa condição financeira, (devido às roupas que usava) despedaçando um “bofe” de boi (pulmão do animal) com as mãos, ao seu lado, estava Dona Mariana, incorporada pelo espírito de Maria Padilha do Oriente, instruindo a moça para fazer corretamente a oferenda para a pomba-gira Maria Faísca. Maria Faísca era a pomba-gira da jovem, que estava a algum tempo aguardando a oferenda, como forma de agradecimento pelo sucesso alcançado numa viagem de negócios que possibilitou que a jovem morasse algum tempo na Itália e juntasse um dinheiro que estava precisando para montar a sua casa no bairro de Buraquinho em Salvador.

A oferenda foi preparada com os seguintes ingredientes (ver figura 20):

- Uma bandeja
- Um lenço vermelho
- Bofe de boi
- Tomate
- Cebola
- Coentro
- Couve
- Uma garrafa de champanhe
- Uma caixa de cigarros



Figura 20: Oferenda para Pomba-gira

Após ser montada pela escrava e a consulente, a oferenda foi posta em frente ao *congá*, feito isto, Maria Padilha do Oriente pediu para que nós acendêssemos um cigarro (cada pessoa separadamente) e depois de aceso, colocássemos dentro da garrafa de champanhe. Nesse momento, algo inesperado aconteceu comigo, quando coloquei o cigarro na garrafa senti uma forte tontura e caí num sofá que havia ali próximo, quando despertei, Moisés trouxe um copo de água e perguntou se estava tudo bem, um pouco atordoada, respondi que sim.

Quando questionei a Dona Mariana o que poderia ter acontecido, ela respondeu com ar de brincadeira:

- É minha filha, “levou um tapa” hein? É porque você é médium. Eu sabia que você era da macumba!

Quando me preparava para ir embora, notei que surgiu uma preocupação entre as pessoas de Centro em relação a mim, pensaram que eu iria me afastar por conta do ocorrido, talvez por medo, imaginei, mas tranquilizei a todos e expliquei que isso não afetaria em nada na relação que tínhamos estabelecido.

(Diário de campo, 6/12/12)

3.1.4. A banda da direita

Na banda da direita estão os espíritos de luz, evoluídos e representantes diretos dos orixás, eles são os caboclos, boiadeiros, pretos-velhos e *erês* (crianças).

Adentrando o recinto, tem-se a sala, com formato comum a qualquer casa, não fossem os quadros com fotos de preto-velho, orixás, outros contendo orações e uma escultura de Iemanjá guardando as *contas*³⁴ dos médiuns.

No quarto está o *axé* da casa, ou seja, o altar sagrado contendo elementos votivos.



Figura 21: Congá do Ogum de Ronda Rei dos Astros

Conforme ilustrado na foto, o altar é formado por componentes que marcaram a trajetória religiosa do sacerdote. Nele há pequenos elementos que remetem ao orixá e seu determinado

³⁴ Colares rituais para a proteção do médium.

domínio da natureza como conchas, pedras, flores e plantas; há as bebidas para os guias espirituais, assim como vasilhas com oferendas que foram *arriadas* e aí passam algum tempo, geralmente três dias, até serem despachadas no local indicado que simboliza a morada do orixá ou guia, como o rio para Oxum, as matas para Oxossi ou as pedreiras para Xangô; e as imagens de orixás e santos católicos.

O povo-de-santo diz que as pedras dos altares crescem.

O constante tratamento ritual estabelece uma relação altamente determinada e determinante entre o *assento* e o devoto, até ao ponto em que o altar se torna quase um órgão externo ao seu corpo, uma parte da sua *persona* alargada [...]

Neste sentido, os elementos que compõem o altar são mais índices da relação entre santo e devoto do que símbolos do orixá. Enquanto índices, o valor deles é a consequência material de um evento: são o traço desse evento no qual o santo foi encontrado e em referência ao qual ele pode fazer-se presente de novo. (SANSI, 2009, pag.150)

É necessário chamar atenção para a presença de imagens de santos católicos no altar umbandista, é o símbolo vivo da herança católica. Note-se a própria disposição das imagens, a posição de destaque da Santa Bárbara e de outros santos, o São Francisco e as Nossas Senhoras que estão um degrau acima dos demais, simbolizando a força que o elemento católico detém no universo umbandista. Essa organização do altar, disposta em degraus e articulando num só espaço elementos religiosos de diversas procedências é uma característica comum entre muitos centros de Umbanda, inclusive no sudeste do país.

Podemos afirmar que o altar ou o quarto do santo é o local mais importante da casa, ele guarda os fundamentos religiosos, todo o *axé*. O cuidado com o altar é imprescindível, ele deve ser limpo e energizado diariamente e uma forma de fazer isso é renovando as folhas, acendendo as velas, trocando a água, esse ato é a demonstração do zelo que se têm pelas divindades.

No Ogum de Ronda Rei dos Astros, o primeiro gesto a ser feito é cumprimentar a dona da casa, a Mãe Preta, por conseguinte, deve-se obrigatoriamente tirar os sapatos, pedir licença e entrar no quatinho de santo para em frente ao *congá*, saudar ou “salvar” às entidades. Tirar os sapatos, especialmente, significa deixar para trás as impurezas da rua ao pisar em solo sagrado, bem como reafirmar a não existência de classes sociais no mundo espiritual.

Além de ser um ato respeitoso, simboliza humildade ante a casa e aos espíritos que nela existem. Nesse Centro, não convivi tanto com os caboclos, porém, pude presenciar um

ritual para um preto-velho, entidade muito respeitada pelos umbandistas por ser reconhecido como um mensageiro do perdão e curandeiro, aplicando os ensinamentos que obteve enquanto esteve na terra, durante os tempos do cativo.

A chegada do preto-velho Rei de Angola

O ritual que presenciei para o preto-velho aconteceu devido a uma obrigação que Marcos, um filho-de-santo, deveria realizar para esta entidade. Cheguei ao Centro às 9h, e Dona Mariana solicitou a minha ajuda para organizar as coisas da obrigação. Primeiramente, pediu para retirar os espinhos das rosas brancas, e enquanto eu executava essa tarefa, deveria estar pensando em coisas boas e desejos que pretendia realizar.

Em seguida, fui cortar cebolas em rodela, enquanto ela preparava um feijão preto, uma das oferendas preferidas do preto-velho. Assim que o feijão ficou pronto, Dona Mariana montou juntamente com José³⁵ a oferenda que consistia em despejar o feijão sobre uma bandeja, e sobre ela, as pétalas das rosas brancas. O dia foi passando e a entidade ainda não havia dado nenhum sinal, até que no fim da tarde, quase às 18h, Dona Mariana que estava sentada no sofá, começou a sentir fortes dores no joelho, fiquei nervosa imaginando que ela estivesse passando mal, então José advertiu que era a entidade que estava chegando para receber a oferenda. Andando devagar e encurvado, o preto-velho apresentou-se, saudou-nos e brincou comigo dizendo que “era uma índia muito bonita”, José que já conhecia o procedimento, apressou-se para buscar “o pito” (cachimbo) para a entidade.

³⁵ Nome fictício.



Figura 22: Oferenda para o preto-velho

O preto-velho afirmava que era de Angola, e sua linguagem era difícil de entender. Com a ajuda de José pude compreender algumas coisas que dizia, sobretudo, quando conversou com Mariana (neta de Dona Mariana), sobre o cuidado que ela deveria ter com a saúde da vó e chamou-lhe a atenção sobre o cumprimento da sua missão espiritual, a qual ela ignorava, e que em algum momento, teria que encarar e tomar conta do Centro quando Dona Mariana não estivesse mais nesse mundo.

A oferenda deveria permanecer em frente ao *congá* durante três dias e depois ser despachada no Dique do Tororó; infelizmente, não pude acompanhar essa parte do ritual. Contudo, de toda essa experiência, considerei bastante intrigante o fato da entidade estar preocupada com a continuidade do Centro, uma vez que, a ausência de pessoas interessadas a suceder a liderança religiosa é algo que está ocorrendo largamente nos Centros de Umbanda soteropolitanos, sendo um dos principais motivos do desaparecimento das casas mais antigas.

(Diário de campo 11/10/2012)

3.1.5. A história de vida de Mãe Preta e a fundação do Centro



Figura 23: Dona Mariana

Mariana dos Santos da Conceição, conhecida como “Mãe Preta” é fundadora do Ogum de Ronda Rei dos Astros e aos “aproximadamente 85 anos” simboliza um patrimônio vivo da história da Umbanda em Salvador. Sua história, como de tantas outras mulheres negras no Brasil, é marcada pelo racismo e discriminação social e religiosa. Natural da cidade de Mundo Novo, de pai africano e mãe indígena; logo após o seu nascimento, foi levada para a cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano, por um casal de brancos “do olho azul” que não podia ter filhos e resolveu adotá-la. Assim, batizaram Mariana na Igreja Matriz de Cachoeira, e nesta cidade, Mariana cresceu e viveu até aproximadamente completar 20 anos.

Esse casal desfrutava de boa condição financeira, pois ele era telegrafista e ela agente dos Correios. Com o passar do tempo, a filha adotiva foi tomando consciência da diferença racial entre ela e os pais e fez a seguinte pergunta:

–Oh Dindinha, por que é que a senhora e dindinho é branco e eu sou assim?

Como resposta recebeu a explicação de que tinha sido trazida pela cegonha que a largou dentro do mato, até os seus pais adotivos a encontrarem. Não satisfeita com a resposta,

insistiu na descoberta, até que um dia uma colega do colégio que conhecia a família revelou-lhe a verdade sobre o seu nascimento.

Mariana conta que teve uma vida muito sofrida, que foi criada como uma escrava, e além de fazer todo o serviço doméstico apanhava bastante. Situação que viria a piorar quando começou a demonstrar os primeiros sintomas de mediunidade por intermédio de um espírito chamado “Seu Lasca keen Banda”, um escravo (exu) que a acompanharia pelo resto da vida. As manifestações iniciais dessa entidade eram encaradas como sintomas de histeria pelos seus pais e padres católicos, aos quais era encaminhada para conseguir a cura. Como forma de solucionar esse “problema”, os pais adotivos que eram espíritas, obrigavam-na a frequentar um “centro espírita de linha branca”, onde Mariana sentia muito medo e não tinha seu problema solucionado.

Sua mãe não aceitava de forma alguma as manifestações do “*escravo*”, pois:

[...] Ela trabalhava em mesa branca, negócio de espiritismo, aí quando me levava eu não queria ir, me puxava pela orelha e eu com medo... era aquela mesa branca aí sentava todo mundo, todo mundo que era médium sentava, e tinha aqueles negócios menina! De morto falar com a mesma voz, a mesma coisa, e eu ficava assim...

Agora não! Quer dizer, ainda tem. Se for numa mesa fina de espiritismo, se eu morrer e você botar meu nome na mesa, eu chego, naquele médium que tá na mesa e converso com você. É uma coisa muito fina.

E tem também uma parte do espiritismo que quando olha no copo vê tudo, vê a pessoa dentro do copo; tem outro que bota o dedo assim em cima do copo e o copo vai rodando... vê “Mariana” coloca minhas letras todas assim num pedacinho de papel aí o copo sai rodando quando vê para em “m” aí bota lá, aí “a” para no “a”. Aí quando acabar tem o nome na mesa [...] ³⁶

Numa dessas sessões, Dona Mariana relembra a ocorrência de um fato inesperado. Ela que estava sentada com os outros médiuns na mesa, incorporou uma entidade que deu um pulo com uma força tão grande, “que parecia que ia voar”, quando o espírito começou a falar:

“Eu sou da Bahia vim num trem, e vou me embora agora.
Vou com Deus vou com o Diabo, vou com Deus vou com o Diabo”

Mesmo sua mãe adotiva sendo espírita da linha branca, Dona Mariana justifica que é umbandista porque “já nasceu com esses negócios, já tinha, é coisa muito antiga”.

³⁶ Entrevista concedida em 27/03/2012.

Ao completar 20, mudou-se para Salvador onde casou e se estabeleceu no bairro de Amaralina, o qual Mariana descreve da seguinte forma:

“Eram dez casabres de palha, três fontes e uma capelinha e uns casarões de pescadores. Abri meu terreiro, não tinha nada, só mato... Era côco, jabuticaba, tinha de tudo. Aquele era tempo bom. Tá vendo essas casas aqui? Ajudei tudo mundo com água, luz, e, por isso, eu sou a Mãe Preta, todo mundo me conhece”.

Começa a dar consultas em casa e ganha clientela, nomeia o Centro em homenagem a Seu Ogum de Ronda Rei dos Astros, o “cabeça da casa”. Nesse momento, já tinha conhecimento das entidades que incorporava e assim, trabalhava sob o comando de caboclos, pretos-velhos e escravos. Dona Mariana afirma que tudo o que aprendeu foi com os próprios espíritos, pois ela já nasceu com esse dom.

“A gente já nasce com isso, e os orixás ensinam o resto. Sou da linha de Umbanda, aqui não faz trabalho com sangue, nem com azeite. Só trabalho com flores, frutas e coisas da natureza. Como meus guias aceitam. Diferente do Candomblé, que é Quimbanda”.

Essa última afirmação é de extrema importância, visto que para Dona Mariana há uma associação entre o Candomblé e a Quimbanda:

Ambos,

- a) utilizam “azeite”;
- b) trabalham com “bichos de quatro pé”;
- c) batem tambor.

Analisando a narrativa de Dona Mariana, observa-se uma comparação entre o Candomblé e a Quimbanda, na qual ambos realizam rituais e oferendas utilizando sangue animal, pois nesse caso o emprego da expressão “trabalhar com azeite” está relacionada à simbologia do elemento “sangue”; no segundo caso, “bichos de quatro pé” refere-se ao ritual de matança de animais com essas características e por fim, o uso dos instrumentos percussivos no culto aos orixás.

Outro fator que não deve passar despercebido é a forte ligação com o espiritismo que D. Mariana vivenciou em Cachoeira no início de sua vida religiosa. Em seus relatos a lembrança desse culto é constante, e através dele é perceptível a reação dos espíritas quando ela incorporava os seus guias afro-brasileiros; sua história, desse modo, está marcada pelo

preconceito dos kardecistas e católicos, porém, a importância desse segmento em sua formação religiosa é inegável. Atualmente, Mãe Preta não realiza mais festas públicas em seu Centro, diz que se sente cansada e que a idade avançada e a falta de condição financeira não permitem que as coisas aconteçam como no passado. Preocupa-se com o destino do Centro e tem esperança de que algum familiar dê prosseguimento ao seu trabalho religioso.

3.2. Herança de Jurema no Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro

Umbanda é uma nação que depende de muitas origens. Não é Candomblé, não é angola, e nem é nagô. Ela supera todas as três.

(Seu Francisco, 15/08/12)

3.2.1-Primeiro encontro

A primeira visita a esse Centro foi marcada por uma situação interessante, através da qual ocorreu um conflito envolvendo o espaço público e as diferenças religiosas. Convidei uma amiga do mestrado para ir comigo ao terreiro; dessa forma, Renata e eu pegamos um ônibus até o bairro indicado, e quando chegamos perguntamos às pessoas se elas sabiam onde ficava o Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro.

- **Moradora:** Como se chama a pessoa que vocês tão procurando? É o quê?
 - **Mariana e Renata:** Estamos procurando o Centro de Umbanda São Jorge Guerreiro, na verdade, o nome do dono é Francisco.
 - **Moradora:** Acho que é aquela casa ali em baixo. Gente! Moro aqui há 40 anos e nunca soube que ali era uma “casa de macumba”.
- No momento do diálogo surge outra senhora, que julguei pertencer a alguma Igreja evangélica. Com uma bíblia na mão, saia longa e cabelo preso em coque, ela perguntou:
- Senhora evangélica:** Essas meninas estão procurando lugar de macumba, é? É naquela casa ali embaixo, “tô” impressionada que nunca ouvi barulho por aqui. As meninas não são macumbeiras não, são da Universidade, vieram fazer um trabalho.
- Nos despedimos e ouvimos de longe a senhora evangélica dizer:
- Meninas não vão atrás disso não, é pecado. Vamos para a minha igreja, a “Igreja de Jesus”.

(Diário de campo – 11/01/2012)

A atitude da senhora não nos surpreendeu, já que durante todo o caminho até o terreiro, notamos demonstrações de discriminação religiosa. A partir do momento que entramos no ônibus e perguntamos ao cobrador sobre a localização exata do lugar que estávamos procurando, ele respondeu rapidamente que não sabia onde ficava e os outros que estavam no transporte se entreolhavam e nos observavam com estranheza.

3.2.2 - *Fundação do Terreiro*

Localizado no bairro Sete de Abril, o Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro foi fundado no ano de 1960 por Francisco da Silva, pernambucano, nascido no município de Paudalho, e criado na capital, Recife.

Iniciou-se na religião por motivo de doença, em suas palavras:

“Eu entrei na vida por motivo de doença. Eu tinha uns problemas que médico nenhum dava jeito, entendeu? E fiquei bom quando entrei pra vida espiritual, foi por isso. Eu até chegava nas casas, *num* era bem chegado, chegava nas portas e começava a dar né?... E depois de tempo, eu tive também que cair na vida, e agora *tô* aqui, *tô* carregando essa cruz até um dia.”

Sua base espiritual está no culto de Jurema (v. Motta, 1977; Brandão, 1986) que, por sua vez, foi trazido por uma “mestre de jurema” da Paraíba. Este culto religioso constitui-se de largas influências indígenas, de modo que é comum a inserção de entidades da Jurema como o Seu Zé Pilintra, nas giras de Umbanda. Aos 17 anos, foi consagrado sacerdote umbandista com a obrigação de abrir seu próprio terreiro. Ainda jovem, muda-se para Salvador e continua a sua função religiosa.

Seu Francisco: Comecei o trabalho no santo muito cedo, quando cheguei aqui na Bahia não tinha Umbanda não, só Candomblé, o povo nem sabia o que era Umbanda. Com 17 anos já estava destinado a abrir terreiro, saí de Pernambuco muito cedo, e hoje tenho 77 anos.

Mariana: Tenho muito interesse em estudar a Umbanda, espero contar com sua colaboração.

Seu Francisco: É isso aí minha filha, estamos aqui para ajudar. Tem muita gente que desconhece a Umbanda e sai por aí falando mal!

(Diário de campo -11/01/2012)

Seu Francisco alega que ao chegar a Salvador encontrou poucos umbandistas e que sofreu repressão por parte de uma liderança chamada Tourinho Dantas que não permitia que ele “batesse o couro”³⁷, apenas executasse o culto batendo palmas, pois não conhecia a Umbanda. Segundo ele, Tourinho Dantas era um dos chefes de uma entidade religiosa chamada “Afro-Bahia”³⁸. Seu Francisco costumava realizar rituais numa mata que havia próximo à sua casa, no entanto, como essa área foi devastada, ele passou a utilizar apenas a parte interna de sua residência onde foi construído um *barracão*,³⁹ próprio para a realização das giras. Havia ainda a dificuldade de encontrar pessoas que soubessem acompanhar o ritual umbandista, eram poucos os que tinham conhecimento dos pontos cantados⁴⁰ e ritmos, era preciso, portanto, trazer adeptos de Recife para participarem das comemorações sagradas.

De acordo com esse sacerdote, a Umbanda é uma religião universal, abrange essencialmente várias origens, o que faz com que esteja acima de todos os outros cultos afro-brasileiros, justamente por não ter limitações rígidas, por “poder trabalhar com qualquer uma nação”.

Para ele, o Candomblé é uma religião especialmente baiana; sendo que no resto do país há uma predominância da Umbanda. A principal diferença entre o Candomblé e a Umbanda, Seu Francisco afirma ser o “trabalho com o azeite”. O que aproxima seu discurso do de Dona Mariana. A Umbanda trabalharia com menos azeite (o que não descarta o seu uso) e mais com mel, com cachimbo, bebidas e outros elementos.

3.2.3 – *Herança de Jurema*

No Terreiro de Umbanda São Jorge Guerreiro, além de haver o trabalho com as entidades pretos-velhos e pretas-velhas, caboclos, crianças e escravos, há também a presença dos mestres e tapuias; estes últimos herdados da tradição de sua “Iyá”⁴¹ de Jurema, aquela que “pôs a mão na cabeça” de Seu Francisco e o iniciou na vida espiritual.

De acordo com Luiz Assunção:

O culto da jurema é um culto de possessão, de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos “mestres”, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos de antigos e prestigiados

³⁷ Praticasse o ritual usando tambores.

³⁸ Não consegui encontrar referências sobre esta entidade.

³⁹ Local de execução ritual e onde ocorre as festas públicas.

⁴⁰ Cantos para as divindades.

⁴¹ Mãe-de-santo.

chefes de culto, como juremeiros e catimbozeiros. Tem por base um sistema mitológico no qual a jurema é considerada árvore sagrada e, em torno dela, dispõe-se o “reino dos encantados” formado por cidades, que por sua vez são habitadas pelos “mestres”, cuja função, quando incorporados, é curar doenças, receitar remédios e exorcizar as “coisas-feitas” e os maus espíritos dos corpos das pessoas (2006, p. 19).

O culto de Jurema é largamente praticado na região nordeste do país, em estados como Pernambuco, Paraíba e Ceará. Outra denominação desse culto, mais antiga porém, é Catimbó (v. Bastide, 2004). Na Jurema há a prática de ingestão de uma bebida sagrada do mesmo nome, feita com casca de árvore que tem o objetivo de propiciar sonhos e visões, outra prática comum é o uso do fumo para fazer defumações com a fumaça do cachimbo.



Figura 24: Iniciação de Seu Francisco em Recife



Figura 25: Seu Francisco no barracão



Figura 26: Barracão do Terreiro São Jorge Guerreiro

3.3. A Umbanda mesa branca da Casa de Lua Cheia

Nesse subtítulo, especialmente, decidi transcrever na íntegra a entrevista com o presidente do Centro, João Bispo Cerqueira ⁴². Nesse entrevista, Seu Bispo, fala claramente sobre vários pontos referentes ao seu modo de ver e praticar Umbanda. Dessa forma, reservei os tópicos “3.3.2” e “3.3.3” para este fim.



Figura 27: Casa de Lua Cheia

Disponível em < <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/terreiro/config> >

3.3.1. Primeiro encontro

A minha primeira visita ao Centro Casa de Lua Cheia aconteceu no ano de 2010, antes de cursar o mestrado. Ele está situado no movimentado bairro do Cabula, é uma casa grande, bonita e dentro de uma vasta área arborizada.

Costumava passar em frente ao lugar e por curiosidade, decidi conhecer, era setembro, época de comemorar a festa de “São Cosme e Damião” ou “Erês” como também são

⁴² Entrevista concedida em 17/10/2012.

denominadas as entidades que representam crianças em algumas religiões afro-brasileiras (v. Cacciatore, 1977)

Chegando ao Centro, fui recepcionada por um *erê* que me pediu para esperar até que o responsável pelo lugar abrisse o portão, em poucos instantes, aparece um senhor negro muito simpático que me convidou a entrar e visitar o resto da casa, o seu nome era Bispo. Ainda na entrada, explicou que o Centro seguia a linha “mesa branca”, e quando perguntei se desenvolvia trabalhos com Pomba-giras, respondeu que não oferecia festas exclusivas para a “esquerda”, mas que cada um dos frequentadores prestava culto e fazia seus trabalhos individualmente, ressaltou ainda a importância dos exus e pomba-giras para a proteção espiritual da casa.

Notei que por toda área havia papéis de bala e copos de refrigerante pelo chão, pois lá havia tido uma festa para os *êres*. Indaguei sobre tal comemoração e ele informou que a festa durava três dias consecutivos e contava com intensa participação das pessoas do bairro, sendo que a maioria não era umbandista. A seguir, mostrou-me uma árvore onde havia doces, chocolates e canecas com mel; neste local, encontramos a pessoa que estava incorporada com o *erê*, ela ofereceu alguns doces e antes que eu pudesse responder, Seu Bispo chamou-me atenção para que eu aceitasse.

Para adentrar nos ambientes sagrados, era necessário pedir *agô* (licença), ato que consistia em bater o pé no chão três vezes em frente a casa de Exu, caracterizado como guardião do Centro. Passamos rapidamente pelos assentamentos de *Exu*, *Maria Padilha*, e de alguns orixás, mas havia um lugar no alto onde estava assentado o caboclo *Erú*, (v. Santos, 1995) numa árvore espinhosa. Seu Bispo explicou que os espinhos da árvore simbolizavam a personalidade forte e altiva da entidade que era o único que aceitava dendê como oferenda.

Já no final da visita, perguntei sobre o calendário ritual, respondeu que só havia festa pública uma vez por mês, entretanto, a casa permanece aberta diariamente e acende-se uma vela para o caboclo *Erú* geralmente às 17h, sem restrições para quem quiser acompanhar e fazer pedidos à entidade.

3.3.2. Definindo limites

Abaixo reproduzo o depoimento de Seu Bispo sobre a fundação da Umbanda e do Centro, a conceituação da religião, a organização do Centro e a diferença do Candomblé.

Essa casa foi fundada há 45 anos na Federação e depois transferida pra cá em razão de que, a gente (ele e a mulher) dava um caruru lá e o lugar não comportava mais o caruru era muita gente.

Fui batizado na Igreja Católica, tanto eu quanto ela fomos tomar conhecimento disso muito tempo depois, ela não tinha a mínima noção do que era isso e eu também (sobre as primeiras incorporações de sua mulher), mas ela já tinha os orixás, e eu entrei pongando nela, porque quem recebia orixás, caboclos e tudo isso, era ela. Desde pequena ela recebia mas não sabia o que era. Mas nós começamos a frequentar uma casa de mesa branca e aí descobriu. Essa casa ficava na Federação mesmo e lá foram descobertas as entidades que ela tinha, as entidades vieram e se manifestaram. A casa era de Umbanda mesa branca, quer dizer, Umbanda segundo o espiritismo, isso é mais difícil ainda! É uma mesclagem de Umbanda com espiritismo, então a primeira descoberta de vida dela foi na Umbanda, nesse Centro que não existe mais. Depois ela foi feita no Candomblé de nação ketu pra Oxossi, tanto que aqui tem a casinha do Oxossi dela.

Esse Centro já veio de outro centro de Umbanda, que veio de outro centro... a Umbanda em Salvador é muita antiga, ela começou aqui entre 1910 e 1915. A Umbanda aqui em Salvador deve ter 100 anos ou mais.

Só que a gente vem simplificando e atualizando, uma sessão aqui por exemplo é uma coisa bem prática, a doutrinação de caboclos aqui hoje é bem prática, e acontece que já não tem tanto preceito como antigamente.

Então eu adquiri essa área e passamos a dar o caruru aqui, minha mulher dava consultas e jogava cartas, ela tem uma cigana e também uma Padilha.

Quando perguntado sobre o que é a Umbanda afirmou:

A Umbanda foi fundada no Rio de Janeiro em consequência de uma dissidência que foi criada dentro do espiritismo kardecista do Rio. Quando nas sessões espíritas de linha kardecista se manifestavam marujos, pretos-velhos, caboclos e orixás. Como os espíritos kardecistas não aceitavam essas entidades nas sessões, eles tiravam da mesa, não permitiam que eles atuassem na mesa, como se fosse assim uma espécie de discriminação. Eles só queriam que a mesa fosse somente assistida por espírito, e que fossem doutrinados através da religião espírita baseado na linha kardecista.

Então eles não aceitavam essa mistura de espiritismo com marujos, com caboclos,

com orixás, e aí por força dessas atitudes, por força dessa discriminação, algumas pessoas não gostaram, se sentiram assim, discriminadas e saíram do centro espírita e formaram a Umbanda que abraçava todas as entidades. Isso se deu por volta de 1904/ 1906 no Rio de Janeiro.

Na Bahia tinha só Candomblé.

A Umbanda chegou em Salvador através de baianos que viajavam pro Rio e começaram naturalmente a se, a tomar conhecimento daquela nova religião, daquela nova opção religiosa, porque era uma opção. Porque o Candomblé africano não aceitava caboclo. O Candomblé de caboclo já é Umbanda, então o que acontece, o orixá, ele não bebe, o caboclo bebe. O caboclo toma cerveja, o caboclo toma vinho, o caboclo pita charuto, o orixá não tem nada disso.

O caboclo é espírito de índio, o caboclo é o índio!

Então o que acontece, essas pessoas que foram para o Rio e tomaram conhecimento ao voltarem para a Bahia começaram a criar a prática da Umbanda porque muitos que eram discriminados no Candomblé e no espiritismo, encontraram na Umbanda do Rio de Janeiro, a opção de exercitar ou de exercer a sua atividade religiosa sem incomodar nem uma nem a outra, a partir da própria Umbanda. E aí começou então a disseminação das casas de Umbanda, e só veio crescer a tomar, a tomar muito e muito mesmo uma densidade maior a partir de 1940 aqui na Bahia. Até então as casas de Umbanda eram pouquíssimas.

Sobre as primeiras casas:

Não existem mais, os terreiros de Umbanda antigo desapareceram todos. Porque os mentores desapareceram e as famílias não deram segmento, porque a Umbanda ela não é o Candomblé que tem raízes, que é obrigada a dar sequência; morre um pai de santo é eleito outro, morre uma mãe de santo, é eleita outra. Na Umbanda tem o seu fundador e é aquele que recebe o caboclo. Entendeu agora? Então a partir do momento que aquele que recebe o caboclo, aquele que fundou a casa... Casa do Caboclo Sultão das Matas, por que casa do Caboclo Sultão das Matas? Porque o dono da casa recebe o Caboclo Sultão das Matas. Aí a partir do momento que ele morre, praticamente acaba a raiz.

Hoje já existe a mentalidade de o dono da casa falecer e o filho da casa dar seguimento as atividades da casa, antigamente não tinha, falecia o fundador, o cabeça, e praticamente a casa fechava, só aqui no Cabula, deve ter fechado mais ou menos umas 15

casas.

Desconheço Mário de Xangô e a União de Umbanda da Bahia, deve ter existido, mas eu desconheço, não tenho acesso à divulgação. Conheço a Federação do Culto Afro Brasileiro, a FENACAB e ela engloba tudo o quanto é terreiro, de caboclo, orixás, todos os tipos, angola, ketu, Umbanda, jeje, nagô. Tudo isso veio da África.

A Umbanda é a única religião genuinamente brasileira. Protestantes, os evangélicos, veio da Europa, a Igreja Católica é romana, o espiritismo é francês. Então a única religião que nós temos é a Umbanda que é só brasileira. Inclusive você já deve ter visto que a imagem dos caboclos lá no Rio de Janeiro tem uma bandeira do Brasil do lado, é por isso.

Sobre a diferença com o Candomblé:

O caboclo chega e fala, o caboclo fuma charuto, o caboclo toma cerveja, mas como aqui é mesa branca, o caboclo não pode beber. Mas no dia 2 de julho tem a festa de caboclo. Caboclo bebe, caboclo fuma, come abóbora, dança e come todas as frutas tropicais do Brasil.

No Candomblé não, é azeite, azeite de dendê que é coisa africana. Então você vê que até as iguarias entre eles são totalmente diferentes. Tanto o caboclo come coisas naturais, frutas, a comida principal dos caboclos é abóbora, com fumo e mel, melão de caboclo e as outras frutas.

Já o orixá, vem da África, é azeite, é matança, é bicho. A Umbanda não, se mata algumas vezes algum galo para o caboclo de três em três anos, aqui, por exemplo, de três em três anos mata-se um galo pra Seu Lua Cheia. O caboclo é a principal entidade da Umbanda.

Organização: divisão de linhas na Umbanda

Na linha africana é orixá, e você tem na linha africana orixás na linha nagô, angola e ketu. Já os caboclos é portugueses mesmo.

O que existe dentro do terreiro de Umbanda é o seguinte: é que a pessoa que recebe o caboclo, ela tem o orixá. Por exemplo, ela tem o caboclo boiadeiro e ela pode ser de Oxossi, pode ser de Ogum, pode ser de Xangô, Iemanjá, de Oxum, então dentro do terreiro de Umbanda ela tem a casinha de orixá dela, separada, aqui tem a casa de Oxossi da minha ex-mulher. Minha ex-mulher é feita no Candomblé, feita pra Oxossi na nação ketu. Como você pode ver, o terreiro pode ser de Umbanda, mas o cara cultua o orixá dele no terreiro, então

ele faz a casinha separada.

Tem os Exus e Pomba-giras. Os exus da linha de ketu, o assentamento dele é feito com ferro, e os exus na linha de Umbanda é com imagens. Os exus na linha de orixá é diferente até no nome, os nomes são em ketu, por exemplo, Exu-nanã. A função dos exus e pombas giras no terreiro de Umbanda é que eles são guardiões, são soldados, eles devem trabalhar para o bem e obedecer os fundamentos e preceitos da casa que são a luz, a caridade e o bem.

3.3.3. O olhar sobre o passado do Centro de Umbanda Casa de Lua Cheia

O Centro de Umbanda Casa de Lua Cheia inicia, portanto, a sua trajetória a partir de 1968 quando a antiga companheira de Seu Bispo começou a ter reações, que ambos não conseguiam explicar; posteriormente, foram definidas como incorporações dos seres espirituais, e revelada como a presença de um caboclo chamado Erú que exigia a abertura de uma casa de caridade. Seu Bispo relembra que eram atitudes tão inexplicáveis, como a mudança repentina de comportamento, de voz e o surgimento de vontades súbitas que, para eles, se assemelhavam a algum tipo de transtorno psicológico ou ataque epilético.

Essa situação foi revertida apenas com a busca de explicações para tais fenômenos num centro de Umbanda, onde foi diagnosticado que se tratava de mediunidade não desenvolvida, e para alcançar a cura seria preciso exercitar esse “dom” que lhe foi atribuído desde o seu nascimento. Já tendo noção do que lhe acontecia, a ex-mulher, conjuntamente com Seu Bispo começou a oferecer um caruru para São Cosme e Damião, na Federação, bairro onde moravam, além das consultas espirituais que a médium passou a realizar, afinal, deveria “cumprir sua missão e trabalhar no santo”. Tais atividades tornaram a simples casa da Federação um lugar inapropriado para exercer a função de médium, a pequena casa não suportava mais a quantidade de pessoas que iam apelar aos serviços prestados por ela, que além de receber orixás e caboclos, também incorporava uma cigana e uma pomba-gira, Maria Padilha, ambas jogavam cartas e atraíam uma clientela fiel.

Mudam-se para o bairro do Cabula, onde instalam o Centro que sobrevive até os dias atuais, embora não conte mais com a presença da médium principal do Centro que se tornou evangélica.

O Centro é de Umbanda, mas contém assentamentos de orixás do Candomblé de nação *ketu*, e isso não é visto como um problema, muito pelo contrário, no olhar de Seu Bispo a Umbanda é constituída em sua essência pelo Candomblé, e isso faz com que o culto aos

orixás da “linha africana” seja encarado com naturalidade e sem questionamentos, muito embora, cada um ocupe o seu devido lugar. Mais uma vez, percebe-se o “azeite” como principal elemento delimitador entre as duas religiões.

Notadamente, na fala de Seu Bispo há a preocupação em contemplar o processo histórico como fator de condição de existência umbandista. Quando ele diz: “a gente vem simplificando e atualizando” esse pensamento é confirmado.

Enfim, apesar do afastamento “momentâneo” de sua ex-mulher, pois é assim que ele encara a sua migração para a religião evangélica, afirmando que ela ainda vai voltar para dar continuidade a sua função espiritual, o Centro não parou de funcionar. Seu Bispo exerce o cargo de presidente e os rituais continuam a ser executados sobre o comando de outro “zelador de santo”. Com a diferença de que antes, quando a sua ex-mulher estava a frente das atividades da casa, as sessões eram realizadas uma vez por semana, agora, acontecem mensalmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Um dia você vai saber de tudo, um outro dia. Essas coisas a gente só aprende com o tempo. Não pode ter pressa. O tempo deles é diferente.”⁴³

Sem dúvida, o tempo deles é diferente, em outras palavras, o tempo dos umbandistas e seus deuses. Fato que tive que aprender e respeitar enquanto desenvolvia a pesquisa de campo e o mais correto a afirmar é que essa frase para mim soava como um refúgio nos momentos de ansiedade, quando o pesquisador se depara com o sentimento de que, pelo menos quando se estuda religião, “o tudo” não existe e por mais que você saiba de algo, esse pedacinho de conhecimento não o fará conhecedor de todo segredo e sabedoria guardada no universo religioso que se pretende estudar.

Porém, dessa experiência resultou esse trabalho, através do qual pude registrar certos momentos da memória e da história da Umbanda em Salvador a fim de interpretar à luz das teorias antropológicas e defender a presente dissertação de mestrado. Pouco se fala da Umbanda em Salvador, entretanto, há muito para ser dito. Infelizmente esse trabalho não dá conta da variedade possível de caminhos que se pode trilhar, e por essa razão, alimento a esperança de continuar.

Para tanto, recorri à tradição escrita dos jornais e à vivência cotidiana entre o povo-de-santo da Umbanda soteropolitana, que logo percebi que não era da “Umbanda” e sim, das “Umbandas”. Lançando mão desse olhar multifacetado sobre o campo religioso, busquei não ignorar as conexões existentes entre “as Umbandas” que por fim fazem com que todos os adeptos reafirmem a sua identidade como umbandista. Das similaridades simbólicas, encontrei entre os Centros estudados as seguintes compreensões:

- a) A crença nos orixás de diversas nações, principalmente àqueles com denominações ketu;
- b) A presença das entidades pretos-velhos, caboclos, exus e pombas-giras (escravos);
- c) Quanto à terminologia, o uso de palavras como “nação”, “linha” e “banda”. Designando, respectivamente, tradição religiosa e divisões classificatórias das entidades;
- d) A concepção dos umbandistas é que a grande diferença entre o Candomblé e a

⁴³ Frase que Dona Mariana costumava falar quando eu fazia alguma pergunta “fora de hora”.

Umbanda é o uso do azeite. “O trabalho com o azeite” remete além da utilização desse ingrediente nas oferendas sagradas, à idéia de “matança”, o emprego ritual do sangue de animais de “quatro patas” consagrado às divindades;

- e) Crença no princípio da caridade como função da Umbanda, o que não permite a cobrança dos serviços religiosos por parte dos sacerdotes;
- f) A aplicação de passes como método de limpeza espiritual;
- g) Iniciação na vida religiosa em razão de doenças, que posteriormente serão associadas à mediunidade não desenvolvida.

A inserção dos periódicos como fonte de pesquisa teve um valor inestimável. Através deles tomei conhecimento de que houve um tempo em que a Umbanda desfrutou de notável evidência na imprensa baiana, e que esse fenômeno está diretamente relacionado à figura de Mário de Xangô, babalorixá carioca que chega a Salvador em 1974 com o discurso de que a Umbanda baiana precisava de organização e cria a União de Umbanda da Bahia com esta finalidade. Mário conquista fama por enviar para Zagalo, técnico da seleção brasileira, um colar de contas para garantir a vitória do time na copa de 1974, além de realizar previsões públicas na virada do ano, apontando qual a entidade que iria reger o ano que estava por vim.

Na época em que Mário de Xangô viveu, a imprensa noticiava festas e eventos promovidos pelos umbandistas, como a festa de Iemanjá no bairro da Pituba que acontecia durante os festejos de ano novo. Outro centro também ocupou espaço nos jornais, o Centro de Umbanda Ogum Estrela que foi reconhecido como sociedade civil de utilidade pública pela Câmara de Vereadores de Salvador em 30 de outubro de 1974.

Conflitos religiosos foram registrados, matérias que anunciavam o perigo de descaracterização que o “autêntico” Candomblé baiano sofria com a chegada da forasteira Umbanda eram corriqueiras. Por essas razões, é que não encontro maneira de falar da Umbanda na imprensa baiana sem citar Mário de Xangô, eleito pelos jornalistas como o “chefe de Umbanda” sob a idéia de que essa religião tinha surgido na cidade por intermédio desse babalorixá.

Relevante problemática constituem as publicações que apontam para a existência de casas de Umbanda em Salvador já na década de 1920. Tendo em vista que esse é um dado que pode contrariar antigos estudos que abordam essa temática.

Por fim, devo confessar que a realização desse trabalho significou a descoberta de um novo universo, onde pessoas e seres espirituais convivem num só espaço e a autoridade da natureza não é questionada.

Sem dúvidas, o tempo deles é diferente!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, Luiz. O Reino dos Mestres. A tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

AUGRAS, Monique. De Yá mi a Pomba-gira: transformações e símbolos da libido. In Moura, C.E.M (Org). Candomblé : religião do corpo e alma – tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro. Pallas, 2000. pp. 17-43.

BAENINGER, Rosana. São Paulo e suas migrações no final do século 20. São Paulo Perspec. [online]. 2005, vol.19, n.3, pp. 84-96. ISSN 0102-8839

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1960 (2ª ed.)
 _____ Os candomblés da Bahia. São Paulo.Ed.Nacional. 1978
 _____ Catimbó. In PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 146 – 59.

BERGO, Renata Silva. Quando o santo chama: O terreiro de umbanda como contexto de aprendizagem na prática. Tese (Doutorado) Faculdade de Educação da UFMG, Belo Horizonte, 2010.

BORGES, Mackely Ribeiro. Gira de escravos: a música dos exus e pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara. Salvador: UFBA, 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Música, Salvador, 2006

_____ A prática musical dos cablocos: o Centro Umbandista Rei de Bizara. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Música, Salvador, 2011

BIRMAN, Patrícia. O que é Umbanda? São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).

_____. Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BOGDAN, R & BIKLEN, s. Investigação qualitativa em educação. Porto: Editora Porto, 1997

BOURDIEU, Pierre. O Poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989

BRAGA, Júlio. Na Gamela do Feitiço; repressão e resistência nos Candomblés da Bahia .Salvador.EDUFBA.1995.

_____. A cadeira de Ogã e outros ensaios. Rio de Janeiro. Pallas.1999

BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na Umbanda. Religião e Sociedade. São Paulo, Hucitec, 1977

_____ Uma história da umbanda no Rio. In: _____ et al. Umbanda e política. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 18)

CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977. GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade .

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. Kardecismo e umbanda. São Paulo, Pioneira, 1991.

CAROSO, Jeferson Bacelar Carlos (org.). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. São Paulo: Pallas.

CAROSO, Carlos & RODRIGUES, Núbia. Exu na tradição terapêutica religiosa afro-brasileira. In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (orgs), Faces da tradição afro-brasileira, pp. 239-253. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

CARNEIRO, Édison. Negros Bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981 (1ª ed. 1937)

_____. Religiões Negras. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981b (1ª ed. 1936)

_____. Candomblés da Bahia. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2008. 9ª ed. 178 p.

_____. “Os cultos de origem africana no Brasil”. Biblioteca Nacional (1959)

CLIFFORD, James. Sobre a alegoria etnográfica. A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CONCONE, Maria Helena; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da repressão à cooptação – o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. In: BROWN, Diana et al. Umbanda e política. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 18)

CUMINO, Alexandre. História da Umbanda. Uma religião brasileira. São Paulo. Madras, 2011

DANTAS. Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

EVANS-PRITCHARD, Sir Edward Evan. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “ Être Affecté”. In: Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Antropologie, 8. pp. 3-9

GEERTZ, Clifford: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989

GOLDMAN, Márcio. “A construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé”. In C.E. Marcondes de Moura (org). Candomblé: Desvendando Identidades. São Paulo: EMW Editores

_____. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia PósSocial e Etnografia. Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, v. 3, p. 1-11, 2008.

_____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica. Lisboa v.10. n 1. 2006

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p.183-217

GINZBURG, C. . O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

HAYES, Kelly. Fogos Cruzados: a tradição e os limites da possessão pela Pomba Gira. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 25(2): 82-101, 2005

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro. Paz e terra,

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (org.).As Representações sociais. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002, p.17-44.

LATOUR, Bruno. A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru: EDUSC, 2001

LIMA. Vivaldo da Costa. “O Conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia”. In:AFRO-ASIA. Salvador: CEAO. n. 12, pp. 65-90, 1978.

_____.A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. Salvador-Bahia: Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977.

_____. O candomblé da Bahia na década de 1930. Estudos Avançados. 18 (52), 2004

LE GOFF, Jaques. História nova. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

LODY, Raul; SILVA, Vagner. Joãzinho da Goméia, o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

LUCA, Tania Regina de. A grande imprensa na primeira metade do século XX. In: MARTINS, Ana Luiza; LUCA, Tania Regina de. História da imprensa no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008, 149-175.

LÜHNING, Angela. “Acabe com esse santo, Pedrito vêm aí”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. Revista USP, São Paulo (28) : 194 - 220, Dezembro / Fevereiro 95 / 96

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixá: um estudo de ritual de conflito. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 180

MAGNANI. José Guilherme. Umbanda. São Paulo, Ática, 1986

Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Recôncavo. Governo do Estado. Secretaria de Promoção de Igualdade Racial – Sepromi. Salvador, 2012.

Disponível em:

< <http://www.igualdaderacial.ba.gov.br/category/publicacoes/>>

Mapeamento dos Espaços de Religião de Matriz Africana do Baixo Sul. Governo do Estado. Secretaria de Promoção de Igualdade Racial – Sepromi– Salvador, 2012.

Disponível em:

<<http://www.igualdaderacial.ba.gov.br/category/publicacoes/>>

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

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. Tempo social, revista de sociologia da USP. São Paulo, vol. 5, nos. 1 e 2, pp.113-122, 1984.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Petrópolis, Vozes, 1978

ORO, Pedro Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 24, nº 2, 2002, pp. 345-384

_____ Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos Debates do NER, Porto Alegre, ano 10, n 16, p. 225-245. Jul/Dez. 2009

_____ Axé Mercosul, As religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis, ed. Vozes. 1999

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). Afro-Ásia, Salvador: UFBA, 2005.

_____ A formação do candomblé e a nação jeje. A formação do Candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia, Campinas, Editora da UNICAMP, 2006, 390 pp.

PRANDI, Reginaldo. As Herdeiras do Axé. São Paulo: Hucitec. 1996. pp. 139-164

_____ Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. In: Carlos Caroso; Jeferson Bacelar. (Org.). Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999

_____ As religiões negras do Brasil: por uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. Revista USP, São Paulo (28) : 64 - 83, Dezembro / Fevereiro 95/96

_____ Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. Tempo Social; Rev.Sociol. USP, S. Paulo, 2(1): 49-74, 1.sem. 1990.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. Revista Estudos Históricos – Revista da Associação de Pesquisa e Documentação Histórica, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 202-215. São Paulo: Cpdoc/ FGV, 1992. UNIPAC. Disponível em: <<http://www.unipac.br/detalhes-cidade.php?id=141>>. Acesso em: 26 mai. 2008

RAMOS, Arthur. O negro brasileiro : ethnografia religiosa e psychanalyse. São Paulo, SP : Nacional, 1951 (1º ed. 1934)

RAMOS. Cleidiana. O Discurso da Luz. Imagens das Religiões Afro-Brasileiras no Arquivo do Jornal A Tarde. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2009. 295 pp.

REIS, J. José. Religiosidade, rebelião e identidade afro-baiana. Tempo. Rio de Janeiro vol.6, nº 12, 2001, pp. 255-260

RIO, João do (Paulo Barreto) As religiões no Rio. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1976

RODRIGUES. Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1935.

RODRIGUES, Núbia Bento. O sofredor sou eu: antropologia de concepções de saúde, doença e construção pessoal. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFBA. Salvador, 1995.

SAHLINS, Marshall. Cultura na Prática. Rio de Janeiro, Ed UFRJ, 2007

_____ O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I). Mana. 30 (1), 1997, p. 41-73.

_____ O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte II). Mana. 30 (2), 1997, p. 103-150.

SANSI, Roger., “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. Análise Social. vol. XLIV (1.º), 2009, 139-160

SANTOS, Jocélio. Mapeamento dos terreiros de Salvador. UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008. 164p.

_____ O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil [online]. Salvador: EDUFBA, 2005. 264 p. ISBN 85-232-0355-9. Disponível em < <http://static.scielo.org/scielobooks/hqhrv/pdf/santos-9788523208950.pdf>>

_____ Geografia Religiosa Afro-baiana no Século XIX. Revista VeraCidade – Ano IV - Nº 5–Outubro de 2009

_____ O Dono da Terra: o caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SERRA, O. J. T. No Caminho de Aruanda: A Umbanda Candanga Revisitada. Afro-Ásia, Salvador – Bahia, v. 25-26, n. 0, p. 215-256, 2001

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994

_____ O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. Revista de Antropologia (São Paulo), v. 36, p. 33-79, 1993.

_____ O antropólogo e sua magia. São Paulo: Edusp, 2000

SILVEIRA, Renato. O jovem Glauber. Revista USP, São Paulo, n.39, p. 88-115, setembro/novembro 1998

SODRÉ, Jaime. Exu, a forma e a função. Revista VeraCidade – Ano IV - Nº 5 , 2009

SCHWARCZ, Lilian. Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

TRINDADE, Diamantino. Umbanda e sua história. São Paulo. Ed. Ícone. 1991

VAN VELSEN, J. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. In: FELDMAN-BIANCO, B. org. Antropologia das Sociedades Contemporâneas. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda. 1987.

VELHO, Gilberto. 2008 [1981]. “Observando o familiar”. In Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás. Salvador: Corrupio, 2002

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo, Cosac Naify, 2010.