UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS III
CENTRO DE HUMANIDADES – CAMPUS DE GUARABIRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA E HISTÓRIA
CURSO DE HISTÓRIA

PATRÍCIA GOMES DA SILVA

O Processo de Iniciação nas Religiões de Matriz Africanas

Guarabira

2008

PATRÍCIA GOMES DA SILVA

O Processo de Iniciação nas Religiões de Matriz Africanas

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado a Coordenação de Graduação em História da Universidade Estadual da Paraíba, Campus de Guarabira, como requisito parcial para obtenção de título de Licenciada em História.

Orientador: Profº Drº Waldeci Ferreira Chagas

Guarabira

2008

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S586p Silva, Patrícia Gomes da.
O processo de iniciação nas religiões de matriz africanas [manuscrito] / Patrícia Gomes da Silva. - 2008. 46 p. : il. colorido.

Digitado. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Humanidades, 2025. "Orientação : Prof. Dr. Waldeci Ferreira Chagas, Coordenação do Curso de História - CH. "

1. Umbanda. 2. Religião. 3. Afro-descendência. 4. Cultura afro-brasileira. I. Título

21. ed. CDD 290

Elaborada por Maria S. D. da Silva - CRB - 15/873 BSC3/UEPB

PATRICIA GOMES DA SILVA

O PROCESSO DE INICIAÇÃO NAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANAS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado a Coordenação de Graduação em História da Universidade Estadual da Paraíba, Campus de Guarabira, como requisito parcial para obtenção de título de Licenciada em História.

Aprovado em: 08/12/2008.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr Waldeci Ferreira Chagas
Orientador
UEPB/DH

Prof.ª Dr.ª Ivonildes da Silva Fonseca
Examinadora
UEPB/DE

Prof. Dr Luís Tomas Domingos
Examinador
UEPB/DE

A Deus que é fonte de vida, sabedoria e amor.

A minha mãe, Celeide Gomes da Silva (in memorian) a mais profunda gratidão pela lição de vida, a quem dedico tudo o que aprendi e a pessoa que sou.

A meu pai, José Miguel da Silva (in memorian), por todo empenho, dedicação e esforço, por ser o melhor pai que eu poderia ter.

A minha filha querida, Lidia Perside, cuja presença, sempre me motivou, desde a mais tenra idade. Lidia, se algo isto vale, ofereço-lhe minha vida.

ASos Babalorixás e as Ialorixás que contribuíram para que este trabalho fosse realizado. Aos meus amigos que direta ou indiretamente me ajudaram.

Dedico.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pela oportunidade de realizar este trabalho.

A minha filha, Lidia, que chegou para abrilhantar a minha vida. Sua presença é contemplada por graça, alegria e amor, fazendo com que os meus dias começassem melhores.

Aos meus amigos, por todo apoio.

Ao professor orientador Waldeci Ferreira Chagas, que foi essencial na elaboração deste trabalho.

Aos terreiros que abriram suas portas para que eu pudesse conhecer um pouco de suas culturas e assim dar corpo a este trabalho.

Agradeço a todos e AXÉ.

RESUMO

Este estudo direciona seu enfoque para a religiosidade afro-brasileira, com ênfase particular na Umbanda, no contexto do município de Sapé, estado da Paraíba. O objetivo central consiste em analisar o processo de iniciação nesse culto religioso, compreendendo as experiências vivenciadas por seus adeptos a partir de suas trajetórias individuais e coletivas. Para alcançar tal propósito, foram realizadas entrevistas com babalorixás e ialorixás cujos terreiros estão situados na referida localidade. No exercício da escrita histórica, recorreu-se à memória como elemento fundamental para a construção da narrativa, considerando-a como fonte legítima de saber e instrumento analítico capaz de revelar significados atribuídos às vivências religiosas. A partir dessas memórias, buscou-se refletir sobre as motivações que levaram os iniciados a adentrar a Umbanda, bem como as transformações percebidas em suas vidas após a realização do rito de iniciação.

Palavras-chaves: umbanda; religião; afro-descendência; cultura afro-brasileira.

ABSTRACT

This study focuses on Afro-Brazilian religiosity, with particular emphasis on Umbanda, within the context of the municipality of Sapé, in the state of Paraíba. The central objective is to analyze the initiation process within this religious practice, by understanding the experiences lived by its practitioners through their individual and collective journeys. To achieve this goal, interviews were conducted with babalorixás and ialorixás whose terreiros are located in the aforementioned region. In the process of historical writing, memory was used as a fundamental element in constructing the narrative, considering it a legitimate source of knowledge and an analytical tool capable of revealing the meanings attributed to religious experiences. Based on these memories, the study seeks to reflect on the motivations that led initiates to join Umbanda, as well as the transformations perceived in their lives following the initiation rite.

Keywords: umbanda; religion; afro-descent; afro-brazilian culture.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 9

2 A DIÁSPORA AFRICANA: O SEQUESTRO DOS NEGROS PARA O BRASIL 11

2.1 A RESISTÊNCIA DO NEGRO A CONDIÇÃO DE ESCRAVIZADO 11

3 A RELIGIOSIDADE DO NEGRO NO BRASIL 15

3.1 REVISITANDO OS CONCEITOS DA RELIGIÃO E MAGIA 15

3.2 O SINCRETISMO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS 22

4 A INICIAÇÃO NO CULTO DA UMBANDA 30

4.1 ENTREVISTAS 31

4.1.1 José Eufrásio dos Santos 31

4.1.2 Maria de Lourdes Nogueira Jovem 33

4.1.3 Reginaldo Severino da Silva 34

4.1.4 Manoel Marcos de Lima 35

4.1.5 Luiz José Felinto 36

4.1.6 Antônio Vitorino 38

4.1.7 Francisco de Ipojuca Nogueira Jovem 39

4.1.8 Wilson da Paz 41

4.1.9 Inácia Pereira de Pontes 42

4.2 VISÃO GERAL 44

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 45

REFERÊNCIAS 47

LISTA DE ENTREVISTADOS 48

1 INTRODUÇÃO

A decisão de investigar a cultura afro-brasileira, com ênfase em sua dimensão religiosa, resultou de um processo reflexivo e de conscientização crítica. Inicialmente, foi necessário reconhecer e enfrentar os próprios preconceitos, bem como os de pessoas próximas, internalizados por meio de uma formação educacional de base cristã. Tal formação, ancorada nas práticas catequéticas introduzidas pela Companhia de Jesus no período colonial, permanece fortemente presente nas estruturas sociais e educacionais do país.

Compreender o "outro" como pertencente ao mesmo espaço social constitui um exercício complexo, sobretudo em uma sociedade moldada por uma lógica colonizadora, cuja influência se manifesta na produção de discursos e estigmas que naturalizam visões pejorativas sobre a religiosidade afro-brasileira. Expressões como "no catimbó só dá o que não presta", "isso é coisa do demônio" ou "essas coisas de Xangô só atraem o mal" exemplificam essa herança de preconceitos reproduzidos socialmente e pouco questionados ao longo do tempo.

Nesse contexto, a escolha pela religiosidade afro-brasileira como objeto de pesquisa encontra respaldo em uma vertente historiográfica que busca dar visibilidade a sujeitos historicamente marginalizados, frequentemente interpretados a partir de uma ótica cristã dominante. Discutir as questões étnico-raciais no Brasil impõe desafios significativos, dado o enraizamento de categorias sociais forjadas por interesses diversos, que moldam e reinterpretam a realidade segundo narrativas hegemônicas. Tal cenário exige constante vigilância crítica quanto às motivações que direcionam os caminhos da pesquisa e às complexidades que os atravessam.

A luta pelo reconhecimento e respeito à diversidade racial e religiosa no Brasil tem alcançado importantes avanços, impulsionados por movimentos que colocam em xeque o mito da democracia religiosa. Desde a década de 1970, as religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé, vêm sendo objeto de análise por parte da antropologia e da sociologia. No entanto, o campo da História ainda apresenta lacunas nesse debate. É apenas a partir da década de 1990 que se observa uma mudança de postura por parte da academia, com crescente interesse de estudiosos das ciências humanas — inclusive da educação — em abordar essa temática sob novas perspectivas.

Apesar de a escravidão constituir tema recorrente nas pesquisas históricas, a religiosidade dos povos escravizados ainda recebe atenção secundária, sendo usualmente enfocada sob o prisma da religiosidade católica, sobretudo por meio das irmandades religiosas, em detrimento

dos cultos afro-brasileiros. Diante disso, este trabalho, elaborado a partir de uma perspectiva da História Cultural, objetiva contribuir para o preenchimento dessa lacuna historiográfica ao lançar luz sobre a religiosidade afro-brasileira, especialmente no contexto da Umbanda.

Para melhor sistematização do conteúdo e clareza na exposição, este estudo foi estruturado em três partes complementares. Na primeira, discute-se o processo de chegada dos africanos ao Brasil e suas contribuições sócio-culturais. Na segunda, é abordado o culto aos Orixás, com ênfase na cosmovisão afro-religiosa. Por fim, a terceira parte apresenta uma pesquisa de campo com análise de entrevistas realizadas com *babalorixás* e *ialorixás* do município de Sapé, na Paraíba, oferecendo um panorama empírico que articula teoria e prática no universo da religiosidade afro-brasileira.

2 A DIÁSPORA AFRICANA: O SEQUESTRO DOS NEGROS PARA O BRASIL

2.1 A RESISTÊNCIA DO NEGRO A CONDIÇÃO DE ESCRAVIZADO

Trazidos à força e submetidos à condição de escravizados, os africanos e seus descendentes desempenharam um papel fundamental em todos os aspectos que dinamizaram o trabalho ao longo de quase quatro séculos de escravidão. Em todas as regiões do Brasil, eles foram os construtores da economia, porém, foram cruelmente excluídos da divisão da riqueza que ajudaram a criar.

O sequestro dos africanos para o Brasil teve início em 1549, quando Dom João III autorizou a importação de até 120 negros por colonizador (MOURA, 1992). Alguns historiadores sugerem que já em 1448 houve a presença de negros em terras brasileiras. A exploração das riquezas da colônia foi um fator decisivo para a intensificação do tráfico de africanos, especialmente para o Nordeste, onde as condições de terra e clima eram propícias para o cultivo da cana-de-açúcar. Embora os nativos também tenham sido submetidos ao trabalho servil, a escravidão negra se mostrou um negócio mais lucrativo, visto que a produção colonial gerava lucros mais elevados do que o esperado.

A exploração dos africanos teve início com a chegada das primeiras levas de escravizados trazidos da África, por volta de 1549, quando o primeiro contingente desembarcou na capitania de São Vicente. Naquela época, Dom João III concedeu autorização para que cada colono importasse até 120 africanos para suas propriedades. No entanto, muitos colonos protestaram contra o limite estabelecido pelo rei, pois desejavam importar um número superior ao que fora determinado.

A apresentação do Brasil como uma sociedade regida desde suas origens por oposições raciais, e não sociais, demandou uma violação grosseira dos dados históricos, econômicos, demográficos, entre outros. A "racialização"da sociedade brasileira foi uma construção ideológica arbitrária com profundas consequências sociais e políticas.

A própria estrutura da ordem escravista foi fundamentada em determinações sociais, embora a discriminação racial tenha desempenhado um papel significativo na configuração da sociedade ao atribuir aos negros uma condição de inferioridade. Durante o período da escravidão, os africanos constituíram essencialmente o braço de trabalho da sociedade. A partir desse momento, brancos e negros se confrontaram em uma oposição, seja de forma explícita ou implícita.

Vindos de diversas regiões da África, os negros que foram escravizados no Brasil trouxeram consigo suas diversas matrizes culturais, as quais sobreviveram aqui e serviram como pilares de resistência social frente ao regime opressivo que buscava transformá-los apenas em máquinas de trabalho.

Com o estabelecimento de um governo despótico e escravista, que mantinha a ordem reprimindo as manifestações da quilombagem, as diversas culturas dos negros foram consideradas primitivas e exóticas, sendo toleradas apenas enquanto estivessem sob o controle das autoridades dominantes. Durante o período da escravidão, os negros não apenas adaptaram suas religiões, mas também todos os aspectos de suas culturas, transformando-os em formas de resistência e sobrevivência social. Aqueles que não podiam confrontar diretamente as forças opressoras procuravam formas simbólicas ou alternativas de resistência. Assim, o *sincretismo*, como é chamado, não apenas representou a incorporação do mundo religioso negro à religião dominante, mas, ao contrário, foi uma maneira sutil de preservar internamente seus próprios deuses da imposição da Religião Católica (MOURA, 1992). Não havia possibilidade para o negro escapar da religião oficial, principalmente devido ao monopólio político e religioso, mantido respectivamente pela classe senhorial e pela Igreja Católica. Assim, o sincretismo foi inventado pelos negros como um mecanismo de defesa, uma forma de preservar suas crenças e práticas religiosas ancestrais enquanto aparentemente adotavam a religião dominante.

Da mesma forma, as línguas dos africanos foram afetadas pela necessidade de comunicação entre diferentes grupos étnicos. Sem uma unidade linguística comum, eles foram obrigados a criar uma língua que lhes permitisse entender uns aos outros. Os bantos, que foram os primeiros a serem desembarcados, contribuíram significativamente para o léxico do português, incorporando milhares de vocabulários que hoje fazem parte da estrutura da língua. No entanto, poucos reconheceram essa contribuição como um enriquecimento, e em vez disso, esses vocabulários foram frequentemente rotulados como *chulos* (MOURA, 1992).

Após a escravidão, os grupos negros que se organizaram na sociedade capitalista dependente aproveitaram os valores culturais afro-brasileiros como instrumentos de resistência. Isto não quer dizer que tenham se conservados puros, pois foram *aculturados*, isto é, *branqueados*, pelo aparelho ideológico dominante. Tratou-se de uma luta ideológico-cultural que se travou em todos os níveis e setores sociais. O exemplo das escolas de samba, especialmente no Rio de Janeiro - que perderam a sua especificidade de protesto simbólico espontâneo e antigamente para se institucionalizarem, assumindo proporções de um colossalismo quantitativo e competitivo antipopular e subordinando-se a instituições ou grupos financiadores que

as despersonalizaram inteira ou parcialmente do seu papel inicial -, exemplifica o que estamos afirmando.

Os negros foram de fundamental importância para a formação da cultura e do povo brasileiro. Na língua brasileira, existem diversas palavras provenientes das línguas africanas. Além disso, os africanos trouxeram para o Brasil animais e plantas que não existiam aqui, como o dendê e a galinha-d'angola. Os valores e expressões dos negros estão presentes na dança, na música, nos instrumentos e em outros aspectos da cultura brasileira, como a capoeira, o berimbau, entre outros.

Quando foram traficados da África para o Brasil, os negros traziam consigo suas próprias crenças religiosas, porém foram forçados a adotar a religião dos brancos, o cristianismo, especialmente a religião católica. Diante dessa imposição, eles desenvolveram formas de preservar vestígios de sua própria cultura dentro do catolicismo, pois compreendiam que uma cultura é essencial para a identidade de um povo.

A primeira expressão da presença cultural dos negros no Brasil é de natureza religiosa, uma vez que os Orixás foram assimilados na prática da Igreja Católica, criando o sincretismo religioso. Da África, os negros trouxeram consigo seus costumes, religiões, trajes, técnicas e idiomas. Isso demonstra que eles possuíam uma rica cultura que foi transmitida ao Brasil através dos escravizados. Por esse motivo, encontramos tantas manifestações culturais de origem africana em todas as regiões brasileiras, embora algumas delas tenham se difundido por todo o país. Um exemplo é o samba, uma dança de origem congo-angolana que se tornou um ritmo nacional (MOURA, 1992).

Como os escravizados provinham de diversas regiões africanas, suas culturas também eram diversas. Os povos africanos que predominaram no Brasil foram do grupo Iorubá, incluindo aqueles que vieram da Nigéria, do *Daomé* e de *Gana*. Esses povos falavam o idioma nagô, que deixou uma grande influência no português falado no Brasil, incorporando numerosas palavras e expressões.

Os africanos também deixaram sua marca na culinária brasileira, especialmente nos pratos da cozinha baiana, como o vatapá, o caruru, o acarajé e o uso do azeite de dendê. Além disso, os iorubanos, por sua familiaridade com o emprego de metais, tiveram uma presença mais evidente na atividade mineradora. Outra influência importante dos africanos, especialmente nas camadas mais humildes da população brasileira, é observada nos cultos religiosos, onde os negros são maioria.

No entanto, a resistência não se limitou ao aspecto cultural, mas também se configurou

no âmbito político. Nesse sentido, Zumbi dos Palmares foi, por muito tempo, e permanece até hoje, no Brasil, como o recordista de vitórias militares. Liderou Palmares por muitos anos e foi um guerreiro imbatível, vencendo mais batalhas do que todos os generais da história brasileira juntos. A grande diferença entre Zumbi e os generais brasileiros é que estes combatiam para conquistar territórios ou para escravizar, enquanto Zumbi lutava pela sobrevivência e pela não aceitação da escravidão. Por isso, ele é o principal símbolo da resistência na história dos negros e do Brasil (MOURA, 1992).

Por quase um século, o Quilombo de Palmares resistiu aos ataques das expedições enviadas pelos governadores da época e foi finalmente destruído em 1694 pelo bandeirante paulista Domingos Jorge Velho, conhecido por ser um exímio caçador e assassino de índios. Não se sabe o número exato de índios que ele matou, mas sua crueldade ficou evidente durante o ataque a Palmares, onde seus canhões foram utilizados com fúria e ira, enquanto seus soldados massacravam mulheres e crianças sem qualquer compaixão.

Apesar de toda a violência infligida, a cultura afro-brasileira resistiu e continua mais forte do que nunca, como demonstrado pela preservação de práticas como a capoeira, o maculelê, o samba e muitos outros elementos culturais de origem africana. Desde os tempos do Quilombo de Palmares, a capoeira tem sido registrada por alguns historiadores, e por isso os negros acreditam que em cada movimento ou gesto da cultura afro-brasileira, Zumbi renasce.

3 A RELIGIOSIDADE DO NEGRO NO BRASIL

3.1 REVISITANDO OS CONCEITOS DA RELIGIÃO E MAGIA

A Umbanda é uma forma de religiosidade híbrida, que incorpora uma variedade de elementos que se misturam, resultando em uma diversidade de características distintas. Ao tentarmos compreender essa religião, nos deparamos com a dificuldade de entender seus múltiplos aspectos, e existe o risco de lançarmos considerações que abordem apenas alguns aspectos, enquanto deixamos outros de lado. Para alcançarmos nosso objetivo de explicar o panorama da religião africana de forma abrangente, iremos partir e nos fundamentar nos conceitos weberianos de religião e magia.

O sociólogo Weber (WEBER, 1944) foi um dos primeiros a discutir as definições de religião e magia em um capítulo sobre Sociologia da Religião. É principalmente a ele que recorreremos em nossa discussão para identificar ambos os conceitos em nosso trabalho. Essa discussão é fundamental para a compreensão do nosso trabalho.

Uma discussão similar foi abordada por Negrão (NEGRÃO, 1996). Ele explora a dicotomia entre a religião, com seu caráter moral, e a magia, caracterizada por sua natureza amoral. A partir desse princípio, Negrão (NEGRÃO, 1996) desconstrói esses conceitos, recorrendo a outros autores como Gurvitch (GURVITCH, 1956), que argumenta que a magia não é necessariamente oposta à moralidade, mas sim uma forma alternativa de expressão do desejo em relação à moralidade estabelecida.

Outro ponto discutido por esse autor e que nos interessa é a questão de considerar a religião como uma evolução da magia pura e simplesmente, como se, a partir do momento em que a religião se estabelece, a magia deixasse de existir. Conforme Negrão (NEGRÃO, 1996) coloca muito bem, tal tipo de evolucionismo não se sustenta, como evidenciado pela existência de tantas seitas e religiosidades de cunho mágico nos dias de hoje. A discussão entre religião e magia, portanto, vai além do escopo que estamos abordando aqui, que é o da Umbanda.

Não devemos, pois, encarar a magia como um tipo de religiosidade subalterna, como um obstáculo a ser vencido no processo racionalizador e moralizador de constituição do mundo moderno. Acerca dessa questão, é sabido que a magia pode ser vista como uma expressão de aspirações morais por parte de segmentos minoritários ou subordinados dentro de uma sociedade (GURVITCH, 1956; NEGRÃO, 1996).

Não se trata, portanto, de considerar a questão da moralidade ou da imoralidade dentro da

magia ou da religião. Nossa discussão vai por outro caminho. Na visão sociológica proposta por Weber (WEBER, 1944) e Durkheim (DURKHEIM, 1996), a magia é uma tentativa de utilizar-se dos meios sagrados para atingi algum objetivo concreto no mundo. Segundo estes dois autores, os rituais mágicos têm esta função, a de influenciar os deuses e demônios para que se consiga algum fim definido dentro da sociedade. O caráter de coação sobre o Deus e sobre as Entidades Sobrenaturais é que garante a eficácia da magia, frente ao caráter contemplativo das religiões de salvação.

Talvez isto explique em partes a procura cada vez maior pelas seitas e religiosidades que apresentam um cunho mágico. Acerca dessa questão, o crescimento da Umbanda nos dias de hoje, principalmente entre as classes média e alta, deve-se a uma desilusão por parte do homem com o mundo pós-moderno, tanto como as religiões tradicionais, quanto com a própria ciência (WEBER, 1944). Na Umbanda os sujeitos vão encontrar novamente o encantamento do mundo, através da magia, que apresenta uma maior eficácia na relação do profano com o sagrado, do homem com os deuses.

Ao longa da história, toda e qualquer sociedade passa por um período pré-racional para um período de racionalidade máxima (WEBER, 1944). Na religião, isso se refletiria na passagem de um período de domínio da magia e da superstição a uma racionalidade extremamente científica. Claro que tais polos não são estáticos, e dentro de ambos os períodos temos características comuns; assim como dentro do período pré-racional temos tanto elementos racionais quanto dentro do período racional, elementos místicos. O que Weber busca explicitar quais são os polos de maior concentração de um e outro, ora de misticismo, ora de racionalização. A racionalização, hoje representada pela ciência e pela tecnologia no mundo capitalista, está veiculada ao desencantamento do mundo, através da desmitificação das coisas. Tudo é explicado pela ciência, e restam poucos mistérios ao campo religioso. As relações com os deuses, com o sobrenatural perdem seu sentido diante das explicações cientificas. Juntamente com a perda do sobrenatural, há a perda de sentido do próprio homem, que tinha nos deuses e no mundo sobrenatural uma forma de dar objetivos à sua existência, assim como obter alívio em relação às dores e ao sofrimento existentes no mundo.

Diante deste quadro, o interesse pela magia reacende na sociedade. Sobre essa discussão Ribeiro levanta uma questão. Segundo ele, a racionalização da sociedade não conseguiu fazer desaparecer de seu meio a magia, conforme percebemos no trecho a seguir: "A magia sempre existiu. Ela foi á primeira manifestação da razão humana, da qual todas as outras atividades de cultura, religião, técnica, ciência e de arte são em grande parte originárias"(RIBEIRO, 2001,

p 10) .

Para Ribeiro magia é uma manifestação inata ao homem que o levou a realizar todas as outras coisas e, portanto, não poderá desaparecer, mesmo com o desencantamento do homem com o mundo provocado pela crescente normalização. Ela é importante para o homem na medida em que dá a este a sensação maior de poder e liberdade de controlar poderes considerados ocultos e sobrenaturais, e aplicar tais poderes para influir em sua realidade concreta. Este é um dos objetivos da magia para esse estudioso. Na sua definição de magia, parte do princípio da existência, na natureza, de elementos ocultos ao homem. Para Ribeiro, o mundo divide-se em duas esferas:

> Dado um determinado acervo de conhecimentos e técnicas, um desses mundos pode ser dominado e controlado de tal maneira que o homem está apto a satisfazer suas necessidades; fora dessa esfera, a capacidade disponível é insuficiente por si mesma para garantir a consecução dos objetivos humanos; e é aqui que a magia entra em cena (RIBEIRO, 2001, p 10).

Através da magia, portanto, o homem tem a possibilidade de controlar o mundo, de sorte seu desempenho não depende de seus próprios esforços, mas sim de fatores que escapam ao seu controle e entendimento. Nesse caso, há uma aproximação desta concepção de maga com a de (WEBER, 1944), considerando que ambas partem do princípio de que os rituais magicamente motivados visam obter algum tipo de controle sobre o mundo sobrenatural ou divino, a fim de conseguirem interferir a seu favor neste mundo. Ambas partem do princípio da existência de seres sobrenaturais, divindades ou demônios, que podem ser venerados ou até mesmo coagidos, e assim interferirem no mundo terreno a favor do mago.

Trata-se de uma troca, em que de um lado temos o mago e seus rituais e do outro o deus ou demônio e seu poder. O poder do mago está em conseguir realizar bem os rituais, para obter do deus a ajuda que busca. Mas, em último caso, quem age diretamente é o deus e não o mago em si, que age apenas indiretamente.

Para (DURKHEIM, 1996) é a natureza desta relação entre o homem e as divindades através do princípio do mistério, representado pelo mundo sobrenatural, que permeia grande parte das religiões. O pensamento religioso está baseado na noção de sobrenatural. Para ele, ainda, "a religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro"(DURKHEIM, 1996, p 5).

A ideia de sobrenatural, porém, provém da ciência. O termo sobrenatural se relaciona a uma representação da existência de acontecimentos que estejam fora do natural, ou seja,

"como estão fora do curso ordinário das coisas, esses acontecimentos são atribuídos às causas extraordinárias, excepcionais, ou seja, em suma, sobrenaturais"(RIBEIRO, 2001, p 9).

Essa idealização só pode ser concebida quando a ciência estabelece a existência de uma "ordem natural das coisas", que pode ser explicada por meios racionais e, até certo ponto, provada cientificamente. Tudo o que escapa a esta explicação, portanto, está fora do âmbito científico, e é relegado ao mundo do sobrenatural. As religiões seriam, então, de alguma forma, especulações a respeito do sobrenatural. Do mundo sobrenatural fazem parte os deuses ou seres espirituais.

> (...) por seres espirituais, devemos entender seres conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens; essa qualificação convém, portanto, às almas dos mortos, aos gênios, aos demônios, tanto quanto às divindades propriamente ditas (DURKHEIM, 1996, p 11).

Nem todas as religiões, porém, se preocupam em explicar ou admitir a existência dos seres, como é o caso do budismo, citado por Durkheim. Em certas religiões que admitem tal ideia, há vários ritos que não estão relacionados à ideia de deuses ou demônios.

Para melhor diferenciar as religiões das práticas mágicas, Durkheim (1996, p. 19) classifica os fenômenos religiosos em crenças e ritos: "as primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados". Do mesmo modo, também, a magia se constitui de crenças e ritos, porém para Durkheim eles são apenas mais rudimentares. A magia tem fins mais práticos e utilitários e não se detém em especulações. Ela não se preocupa em forjar um corpo doutrinário que explique suas ações (DURKHEIM, 1996).

Percebemos, portanto, que tanto Weber quanto Durkheim distinguem religião e magia a partir da forma como estas se relacionam com o mundo sobrenatural. Para Douglas e Silva, tais concepções estão diretamente vinculadas à noção de milagre construída pelo homem. Esses autores analisam pensadores como Malinowski e Robertson Smith, que concebem a magia como uma manifestação do milagre. Dessa forma, "por magia permitimo-nos ler milagre (...); alguns objetos, lugares e pessoas tinham um poder miraculoso". O sentido mágico, portanto, para eles reside na "esperança de pôr tal poder miraculoso ao serviço dos homens"(DOUGLAS; SILVA, 1985, p 77).

Entretanto, Douglas e Silva introduzem uma nova perspectiva a essa discussão:

> Se formos realistas, deveremos supor que, na religião primitiva, existe uma relação igualmente lassa entre rito e efeito mágico. A possibilidade de uma intervenção mágica está sempre presente no espírito dos crentes, é humano, é natural esperar que a representação de símbolos cósmicos traga consigo

> qualquer vantagem material. Mas é errado pensar que os rituais primitivos têm por objetivo principal uma intervenção mágica. Nas culturas primitivas, o sacerdote não é necessariamente um fazedor de milagres (DOUGLAS; SILVA, 1985, p 77).

O que os autores pretendem destacar é a relação flexível entre os rituais realizados e os efeitos esperados por meio deles. Para Weber e Durkheim, essa relação fundamenta-se na interferência que se deseja obter das divindades na vida dos indivíduos. No entanto, Douglas e Silva contrapõem essa perspectiva ao enfatizar o efeito simbólico do rito, dissociando-o de uma motivação estritamente mágica.

O ritual, segundo essa visão, não se restringe ao campo religioso ou mágico, mas está intrinsecamente presente na vida cotidiana. Ele opera como um símbolo que representa determinadas realidades e desempenha diversas funções: "permitem-nos isolar certos fenômenos e valorizá-los, fornecem-nos um método mnemônico e, por fim, um meio de dominar a nossa experiência"(DOUGLAS; SILVA, 1985, p 80). Dessa forma, a ritualização não se limita à busca de uma intervenção sobrenatural, mas constitui um mecanismo estruturante da própria experiência humana.

Um exemplo desse tipo de ritual pode ser observado entre os cristãos durante a Sexta-feira Santa, quando se abstêm de comer carne vermelha. O objetivo desse ritual não é obter qualquer vantagem do mundo sobrenatural—pelo menos não diretamente. Trata-se, antes, de um ato simbólico destinado a relembrar a tradição cristã.

Outro exemplo é a eucaristia, o ato de consumir o pão e o vinho. Esse ritual não visa provocar uma intervenção divina imediata, mas serve para rememorar a Última Ceia; assim, podemos observar que nem todo ritual possui a função de interferir no mundo divino.

Entre os povos nativos, ocorre de maneira semelhante. Os rituais, como a dança da chuva, não possuem o efeito direto de provocar a precipitação, como sugerem alguns antropólogos. Em vez disso, representam o desejo coletivo de que a chuva venha, expressando uma harmonia com o universo que, naturalmente, trará a chuva em seu devido tempo.

Outra discussão pertinente a respeito da relação entre a religião e a magia é a relação estabelecida entre cada uma delas e o "leigo". Tal discussão nos será útil para diferenciá-las de forma mais definida, e também por se relacionar diretamente com a umbanda. Ela está presente nas teorias de Weber e Durkheim, aos quais voltaremos agora a nossa atenção. Weber é um dos primeiros a dedicar atenção à diferente relação estabelecida entre o "leigo"e o sacerdote, e entre o "leigo"e o mago.

> Denominam-se "sacerdotes"os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos (...). Considera-se decisivo para o conceito de sacerdote a circunstância de que os funcionários exercem sua função (...) a serviço de uma associação com base em relações associativas de natureza qualquer, (...) em oposição aos magos, que exercem uma profissão liberal (...). Outra característica essencial do sacerdócio é a adaptação de um círculo especial de pessoas ao exercício regular de culto, vinculado à determinada normas, a determinados tempos e lugares que se refere a determinada associações (WEBER, 1944, p 295).

Durkheim também parte desta discussão para diferenciar religião e magia quando diz:

> As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que são solidários (...). Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. (...) Ora, não encontramos na história, religião sem igreja (...). Algo bem diferente se dá com a magia (...). Ela não tem por efeito ligar uns aos outros seus adeptos e uni-los num mesmo grupo, vivendo uma mesma vida. Não existe igreja mágica. Entre o mágico e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável, àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto (...). Mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes às de um doente com seu médico (DURKHEIM, 1996, p 29).

Podemos perceber, assim, a diferença fundamental que os dois autores estabelecem entre religião e magia. Não se trata, portanto, de uma relação dicotômica entre ambas. Tanto Weber quanto Durkheim deixam claro que se trata apenas de dois extremos na relação entre leigo e culto, os quais podem se interrelacionar e se mesclar de diferentes formas, variando de um tipo de religiosidade para outro. No entanto, de modo geral, é possível identificar cada um deles separadamente para fins de estudo. É o que será tratado neste trabalho, utilizando esses dois conceitos para analisar a relação leigo-culto na Umbanda e, assim, buscar uma melhor definição de nosso objeto. Sendo assim, é apresentado por Ribeiro:

> A distinção estaria no fato de que, enquanto a religião deixa a decisão última relativa a qualquer ação nas mãos de uma divindade, que pode atuar ou não, conforme ache conveniente, a magia não faz nenhum apelo à divindade. Nela, o fim almejado pode ser atingido diretamente, desde que os rituais, as práticas e as fórmulas mágicas sejam convenientemente executados (RIBEIRO, 1985, p 60).

Ribeiro não entra na discussão da relação entre o leigo e o culto. Para ele, a distinção entre religião e magia está na forma de conseguir o objetivo almejado por aquele que a procura. Enquanto na religião ela fica restrita a súplicas ao Deus, ou seja, a decisão última

de interferir no mundo terreno fica por conta doo ser sobrenatural, da divindade; na magia, ela não depende da decisão de Deus. Basta que sejam corretamente executados aos ritos que o objetivo almejado será alcançado, seja na magia natural, na magia analógica ou mesmo na magia divina, a divindade coagida a interferir através do ritual. Ela não deve decidir se vai atual ou não, mas é coagida a fazê-lo pelo mago. A força da magia não está no mundo sobrenatural, mas no mago que manipula este mundo. Todas estas discussões em torno da diferença entre religião e magia são válidas e utilizadas na análise da prática dos cultos de Umbanda neste trabalho.

Dentre deste quadro geral apresentado, buscamos delinear e precisar melhor os vários conceitos de religião, e principalmente de magia. É entendido que "todas as definições de magia são coexistentes e podem ser utilizadas conjuntamente ou em separado dentro de uma sociedade, e até dentro de um mesmo culto"(RIBEIRO, 1985, p 73). Portanto será voltado a este ponto a seu devido tempo, para que se tenha uma melhor compreensão na prática o fenômeno religioso que neste trabalho é estudado.

Para uma melhor compreensão deste objeto, convém agora a definição de suas principais características, sua história e sua origem, para que se possa relacionar a teoria com a prática observada neste trabalho de campo. Portanto, será seguido com a definição da Umbanda.

Os negros africanos trouxeram uma grande bagagem mística, diversificada em várias tendências. A cerca desta questão, Rodrigues coloca, no entanto, que os cultos que aqui se estabelecem e se organizaram tiveram como principal modelo a religião dos nagôs que originaram os Candomblés *Nagô-Ketu-Gêge*. A caracterização da mensagem católica fez com que se apegassem as suas origens religiosas.

A distribuição dos escravos no território brasileiro sofreu modificações por força do desenvolvimento histórico, econômico e político. Fatores como a guerra contra os holandeses, os quilombos, as insurreições dos negros e as lutas pela independência provocaram dispersão dos nefros e difusão da sua cultura. O crescimento econômico, à medida que, demandaram braços para novas regiões, possibilitaram o intercambio linguístico, sexual e religioso entre escravos e os indígenas brasileiros.

Para Rodrigues, prevaleceu à religião dos nagôs (cultura *Yorubá*), tomada como padrão pelas demais religiões afro-brasileiras. Estas podiam, então, ser distinguidas segundo o maior ou menos grau de absorção de elementos nacionais (sincretismo cultural e religioso com indígenas brasileiros). A proeminência da contribuição nagô, colocada por esse autor, advém de sua posição social originaria, na África, e de sua presença no Brasil, espécie de elite que se impôs.

A localização inicialmente na Bahia e Pernambuco fez com que estas regiões se tornassem polos de irradiação do modelo nagô para o Nordeste e Centro-Sul. Entretanto, as características sociais, geográficas e econômicas de Minas, Rio de Janeiro e São Paulo colocaram impasses de tal modo que estas regiões receberam negros originários de Angola, do Congo, de Moçambique, de Cambinda, com cultura banta e de língua e dialetos quimbundos, diferenciando-se da cultura nagô, tanto em relação às divindades quanto aos cultos aos antepassados - não utilizados dentro da cultura nagô. A massa escravizada desses centros vinculava-se as formas de expressões religiosas fincadas na região há mais de cem anos. Acerca dessa questão, é importante notar o que diz Carneiro:

> Todos os cultos ou quase todos funcionaram no quadro urbano, como pequenas execuções no quadro rural. Isto porque o escravo não podia, no quadro rural, manter o culto organizado. Para isso ele precisava de dinheiro e liberdade, e isto ele só viria a ter nos centros urbanos (CARNEIRO, 1936, p 48).

Entramos agora em um domínio totalmente novo para a maioria das pessoas. Um domínio cercado por manifestações de toda espécie, o que dificulta muito sua análise, mesmo pelo observador mais atento. Para buscar sua compreensão, é necessário adentrar este domínio, conviver com ele, entender suas peculiaridades, sua lógica própria e sua maneira de explicar o mundo. É a esta tarega que agora será dedicado. Adentrar os mistérios da Umbanda e entender como se dar a iniciação de homens e mulheres nessa região. Não se trata apenas de um trabalho de descrever o que tivemos a oportunidade de observar nas visitas de campo; muito menos apenas quantificar terreiros/centros e seus frequentadores. Para que o objetivo deste trabalho se dê por completo, é pretendido ir a fundo, pesquisar suas raízes, sua origem e procurar explicar a Umbanda e suas várias formas, às vezes tão diferentes entre si, mas não deixando de pertencer ao mesmo quadro simbólico. Isto permitirá, em meio aos vários elementos de outras religiosidades incorporados a esta religião, identificar aquilo que está sempre presente dentro da Umbanda, aquilo que a define e permite diferenciá-la de outras religiões.

3.2 O SINCRETISMO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

A Umbanda teve sua origem no início do século XX, na cidade de Niterói, estado do Rio de Janeiro. Contudo, a data precisa desse surgimento é objeto de controvérsia entre os estudiosos da religião. Para (BIRMAN, 1995) e (MACHADO; PETROVICH, 2000), o marco inaugural da Umbanda remonta ao ano de 1937. Já (MAGNANI, 2000) e (PIERUCCI, 1999)

situam esse início por volta de 1920. Em contrapartida, (GASPAR, 2004) e (PINHEIRO; INÁCIO, 2004) indicam o ano de 1908 como o momento da primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado por Zélio de Moraes em um centro kardecista de Niterói (GASPAR, 2004; PINHEIRO; INÁCIO, 2004).

Para uma melhor compreensão do surgimento da Umbanda, faz-se necessário um retorno histórico às raízes das religiosidades afro-brasileiras. Desde o período colonial, o Brasil já era palco de uma notável diversidade de cultos e manifestações religiosas. Os povos indígenas, com suas práticas espirituais centradas nas forças da natureza; os colonizadores europeus, portadores do cristianismo; e, posteriormente, os africanos escravizados, com seus rituais, danças e Orixás, encontraram-se e interagiram em território brasileiro. Esse encontro de matrizes religiosas distintas assumiu, por vezes, formas violentas, marcadas pela repressão e pela intolerância, e, em outros momentos, resultou em expressões sincréticas e conciliadoras. No entanto, é importante destacar que a imposição cultural, sobretudo no âmbito religioso, partiu majoritariamente do homem branco cristão, que procurou catequizar indígenas e africanos, convertendo-os em chamados "cristãos-novos".

Todavia, é importante destacar que as tradições religiosas africanas também reconheciam a existência de um deus supremo, criador de todas as coisas, inclusive do ser humano. No entanto, esse deus, por ser considerado demasiado elevado e distante, raramente era diretamente invocado nas práticas cotidianas. Em vez disso, os fiéis dirigiam-se a divindades intermediárias estreitamente associados aos elementos e fenômenos da natureza, como o raio, o trovão, as cachoeiras, entre outros. A prática da magia era igualmente presente e valorizada nas religiões africanas, sendo conduzida por especialistas rituais, como sacerdotes, curandeiros e adivinhos, que desempenhavam funções essenciais nas comunidades. Vale ressaltar que esse modelo religioso, embora apresente traços comuns, variava significativamente entre os diferentes povos e sistemas religiosos do continente africano.

No Brasil, os negros escravizados conseguiram preservar, nos cultos que aqui recriaram, elementos distintivos das religiões tradicionais africanas, dando origem às chamadas religiões afro-brasileiras. Entre esses traços destacam-se o transe mediúnico e o uso do jogo de búzios para práticas divinatórias. Mesmo sob intensa repressão por parte dos senhores de escravos e das instituições católicas, o culto aos deuses africanos continuou sendo praticado, ainda que de forma parcial e adaptada às circunstâncias impostas.

Nesse contexto, o sincretismo religioso surgiu como uma alternativa estratégica adotada pelos africanos escravizados para manter viva a sua relação com os Orixás. Reprimidos pela

Igreja Católica, os negros foram compelidos a reinterpretar os símbolos do cristianismo à luz de sua cosmovisão original. Como forma de resistência e de preservação cultural, iniciou-se, então, um processo de assimilação simbólica entre os santos católicos e os deuses ou espíritos africanos, os Orixás. Segundo Prandi, essa etapa representou a primeira fase das religiões afro-brasileiras no país (PRANDI *apud* MACHADO, 2003).

A partir do século XVIII, surgiram as irmandades religiosas católicas voltadas à assistência espiritual e social dos negros escravizados. Com o intuito de facilitar a catequese, os jesuítas incentivaram a sobreposição simbólica entre os deuses africanos e os santos do panteão católico, promovendo e alimentando o sincretismo religioso (GASPAR, 2004). Por meio desse processo, a religiosidade de matriz africana foi resistindo ao longo do tempo, moldando o catolicismo popular e incorporando também elementos da religiosidade indígena, como o uso ritual das ervas e o curandeirismo.

Esse sincretismo deu origem a uma figura emblemática que se consolidou, sobretudo no século XIX, após a abolição da escravidão: o curandeiro e/ou feiticeiro negro. Detentor de saberes tradicionais, como rezas, bênçãos e conhecimentos sobre ervas, essa figura era, ao mesmo tempo, marginalizada pela sociedade dominante e procurada por aqueles que necessitavam de auxílio. As práticas conhecidas na época como "sortilégios" ocorriam de forma esporádica e não sistematizada, constituindo fragmentos dispersos das antigas tradições africanas.

Paralelamente, grupos de negros passaram a se organizar para a celebração e preservação dos rituais de origem africana. Dentre esses, destacam-se os candomblés, que congregavam cultos de origem sudanesa, e a cabula, de matriz banto — práticas que são descritas por Magnani:

> As religiões dos bantos eram mais permeáveis à influência de outros cultos: dos candomblés nagôs, a cabula banto assimilada a estrutura do culto e alguns Orixás; em contato com outras crenças e ritos adota os caboclos catimbozeiros, práticas mágicas europeias e muçulmanas, os santos católicos e, finalmente, sofre o influxo do espiritismo, que fora introduzido no Brasil por volta da segunda metade do século XIX (MAGNANI, 2000, p21).

Esta religiosidade fragmentada, que apresentava resquícios das tradições africanas sincretizadas é denominada por Roger Bastide como Macumba. Magnani nos define este tipo de religiosidade como:

> Menos do que um culto organizado (a macumba) era um agregado fluído de elementos do candomblé, cabula, tradições indígenas, catolicismo popular, espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços (BASTIDE *apud* MAGNANI, 1986, p 21).

No período em que a Umbanda começou a emergir, ainda não existia um movimento religioso unificado, dotado de uma doutrina estruturada que conferisse coesão às crenças e práticas então existentes — algo que, até então, podia ser encontrado apenas no Candomblé. O que se observava era um conjunto de práticas rituais dispersas, muitas vezes desconexas entre si, que combinavam elementos diversos oriundos de tradições africanas, indígenas, espíritas e católicas. Essas manifestações religiosas, longe de serem compreendidas em sua complexidade, eram rotuladas pejorativamente pela sociedade da época com termos como feitiçaria, curandeirismo, bruxaria, macumba, entre outros, todos carregados de estigma e preconceito. Esse cenário de desarticulação simbólica e marginalização social perdurou até o início do século XX. A imprensa, inclusive, desempenhou papel ativo na tentativa de deslegitimar tais práticas, promovendo uma campanha de difamação contra os cultos populares. Como relata Negrão, em transcrição de uma nota publicada em jornal da época:

> Estou informado que diversos indivíduos exploram a credulidade pública com a feitiçaria e a cartomancia. São, em geral, pretos boçais e mulatos pernósticos (...). Essas baiucas são frequentadas, às vezes, até por pessoas de certa colocação que, não raro, saem daqueles astros imundos com os maléficos embriões que são a causa de destruição da harmonia ou da felicidade de lares. O meu informante garantiu-me a veracidade de fatos que não devo relatar, limitando-me a pedir a salutar ação da polícia contratais exploradores (O Estado de São Paulo, 06/06/1914 *in* NEGRÃO, 1996, p 51).

Percebe-se, a partir da notícia retirada de um jornal do início do século XX, qual era a percepção dominante que a imprensa e a sociedade da época tinham sobre os chamados feiticeiros. Na maioria dos casos, a feitiçaria era tratada como questão de ordem pública, sendo prontamente criminalizada. A polícia era frequentemente acionada para reprimir tais práticas, vistas como "horrorosos crimes", expressão de "imoralidade" ou como formas de "exploração da tolice humana" (NEGRÃO, 1996).

Paralelamente a esse conjunto de manifestações religiosas populares, muitas vezes estigmatizadas, começava a se consolidar no Brasil um movimento de natureza distinta: o Espiritismo, também conhecido como Kardecismo. Esse sistema doutrinário, originado na França e sistematizado por Allan Kardec na segunda metade do século XIX, fundamentava-se na possibilidade de comunicação entre vivos e mortos, bem como na crença na transmigração das almas — ou reencarnação. Por ter surgido em um contexto europeu marcado pelo racionalismo e pela valorização da ciência, o espiritismo apresentava-se como uma doutrina de base tríplice: científica, filosófica e religiosa.

No Brasil, o espiritismo encontrou um solo fértil para sua expansão, sobretudo entre as elites urbanas e os setores mais intelectualizados da sociedade. Contudo, essa aceitação não foi uniforme: ainda havia resistência e desconfiança por parte de setores conservadores e religiosos, que viam na nova doutrina uma ameaça à ortodoxia católica dominante.

A partir da década de 1930, enquanto o Kardecismo conquistava crescente legitimidade social — em grande medida por sua associação às classes médias e altas, sua retórica racionalista e sua ênfase na prática da caridade nos moldes tradicionais —, a Umbanda era alvo de perseguições sistemáticas por parte do Estado Novo. Em nome do combate ao "arcaísmo" e à "ignorância popular", o regime varguista mobilizou ações policiais voltadas à repressão dos cultos afro-brasileiros, enquadrando-os como práticas suspeitas e desviantes.

Como discutido anteriormente, essa distinção entre os diferentes sistemas religiosos espiritualistas era reforçada por uma hierarquização simbólica: o Kardecismo era reconhecido como "alto espiritismo", dotado de respeitabilidade social, enquanto a Umbanda, o Candomblé e demais práticas mágico-religiosas de matriz africana ou europeia (como a bruxaria) eram classificadas como "baixo espiritismo" — categorias marcadas por forte carga pejorativa e racializada. Desta forma, para driblar a repressão policial e garantir sua sobrevivência no contexto repressivo do período, muitos centros de Umbanda adotaram estratégias de dissimulação e adaptação, como observa Pinheiro e Inácio:

> Transvestiam-se de espíritas para obterem o registro em cartório que lhes asseguraria o caráter de organização religiosa legalizada. Se os santos católicos constituíram-se em uma primeira "máscara branca"atrás da qual se esconderam rostos negros, o Espiritismo veio a constituir-se na segunda (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p 52).

A repressão policial às práticas umbandistas estendeu-se até a década de 1950, quando emergiu o movimento de organização federativa, especialmente nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Esse processo de institucionalização representou um esforço de legitimação e defesa pública da Umbanda por meio da criação de federações e associações religiosas que buscavam o reconhecimento legal e social da religião.

Contudo, a cessação da repressão policial não significou o fim da perseguição. A opressão apenas se reconfigurou: a partir desse período, a Umbanda passou a ser alvo de uma perseguição de caráter ideológico, encabeçada principalmente pela Igreja Católica e por setores da imprensa conservadora. Jornais de grande circulação, como O Estado de São Paulo, passaram a veicular discursos que desqualificavam as práticas umbandistas, classificando-as como superstição ou charlatanismo. Nesse contexto, conforme destaca Pinheiro e Inácio:

> Pode-se concluir que a Umbanda, em fins da década de 50, estava entre os dois fogos cruzados da ortodoxia religiosa e do intelectualismo positivista, cuja configuração, em fins do século passado e início do atual, conduziram às tragédias de Canudos e do Contestado (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p 86).

Levadas pelas críticas, as federações tenderam a fugir de seus estigmas de origem e tentaram retirar de seus rituais tudo aquilo que pudesse remeter ao passado — ou seja, ao negro — ou que pudesse passar a imagem de religião africana. Iniciou-se um forte movimento de "branqueamento"dos rituais umbandistas. A perseguição ideológica e o movimento federativo se estenderam da década de 1950 até o ano de 1964, quando se iniciou uma expansão umbandista, haja vista que "a Umbanda continuou a crescer, reconhecida e estimulada pelos governos que se apropriaram do poder em 1964. A Igreja Católica cessara a campanha contra ela, varrida pelos ventos ecumênicos que sopraram do Concílio Vaticano"(PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p 99). O seu crescimento ao longo de todo este período se deu em duas frentes distintas; "de um lado, ao expandir-se (a Umbanda) atingiu setores da classe alta, e de outro lado fora invadida pelo Candomblé"(PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p 122).

No entanto, o crescimento polarizado continuou presente dentro da Umbanda. Isso foi possível graças ao intenso hibridismo que a marcou desde seu início, uma vez que não nasceu como um corpo doutrinário estabelecido, tampouco com modelos fechados de rituais. Pelo contrário, cada pai de santo, cada chefe de centro, manteve sua autonomia para conduzir o culto conforme seus interesses e conhecimentos, podendo agregar elementos de diversas religiosidades — desde a doutrina kardecista até práticas oriundas das chamadas religiões da Nova Era. O hibridismo e a diversidade da Umbanda são o que a torna singular e constituem uma de suas principais características.

Essa realidade é resultado do processo de formação do conjunto religioso da Umbanda, que se desenvolveu em etapas históricas, por meio da absorção, apropriação e transformação de elementos culturais e religiosos diversos. Assim, a Umbanda se divide em:

- Africana ou de base africana: resultado da sedimentação das contribuições religiosas fundamentais das diversas nações africanas que forneceram escravizados ao Brasil, como o culto aos Orixás, *inkises* e ancestrais, bem como sua incorporação ritual por meio da possessão espiritual; os rituais, como o corte ou sacrifício cruento e a feitura; os elementos litúrgicos, como atabaques, colares, vestimentas especiais e adereços; os cânticos dedicados aos Orixás, *inkises* e antepassados; além do uso ritualístico das ervas em banhos, defumações, curas, entre outros;

- Indígena ou "dos donos da terra": refere-se à identificação de negros, especialmente os de origem banto, com elementos similares presentes nos cultos indígenas, sobretudo aqueles que se refugiavam nas matas e estabeleciam contato com os saberes e práticas cosmológicas dos povos originários;

- Europeia ou do catolicismo popular: os negros e indígenas, submetidos à imposição da fé católica pelos missionários, assimilaram-na de forma parcial e imperfeita, sobretudo nas correspondências simbólicas com suas próprias divindades tradicionais. Esse processo resultou no sincretismo afro-católico, isto é, na associação dos Orixás africanos aos santos da Igreja Católica e no culto a santos de origem popular. Tal sincretismo possibilitou ainda a introdução da moral cristã — mais popular que eclesiástica — nos cultos da Umbanda.

Tal realidade, denominada de sincretismo, exerceu importante papel na manutenção da herança africana na prática da Umbanda. Diversos autores abordaram o sincretismo religioso afro-brasileiro ao longo do tempo. Cada um deles analisou esse fenômeno por diferentes ângulos e elaborou distintas teorias e conceitos sobre o tema. Dentre esses estudiosos, destaca-se Raymundo Nina Rodrigues, que concebeu o fenômeno do sincretismo religioso como fusão e dualidade de crenças, justaposição de exterioridades e de ideias religiosas, associação, adaptação e equivalência de divindades, ilusão de catequese, entre outros aspectos.

Nina Rodrigues aceitou, sem questionar, a perspectiva evolucionista e racista de sua época, empregando conceitos e pontos de vista hoje superados, como o de inferioridade cultural e racial. Dentro dessa perspectiva, viu no negro a suposta incapacidade física e intelectual das "raças inferiores"para as abstrações elevadas do monoteísmo (RODRIGUES, 1935). Encarou, assim, a cultura afro, do negro e do mestiço, como algo inferior, pois, para ele, o negro e o mestiço pertenciam a raças intelectualmente fracas. Além disso — ou por isso — fez previsões acerca dos cultos afros, do tipo:

> (...) dizia ser considerável o número de brancos, mulatos e indivíduos de todas as cores que, em caso de necessidade, vão consultar os negros feiticeiros, mesmo quando em público zombaram deles, e por isso, não será para muito cedo a extinção dos cultos africanos na Bahia. Disse que não só o culto católico, como também, as práticas espíritas e a cartomancia receberam na Bahia influências do fetichismo negro (FERRETTI, 1995, p 43)

É digno de nota que, apesar de considerados inferiores pela elite intelectual branca de sua época, os povos negros e mestiços exerceram influência marcante e duradoura na conformação

da cultura brasileira. Caso a suposta inferioridade atribuída por autores como Nina Rodrigues fosse de fato procedente, seria pouco provável que os elementos culturais oriundos das matrizes africanas tivessem se consolidado de forma tão expressiva no imaginário e nas práticas socioculturais do Brasil, como ainda se verifica na contemporaneidade.

4 A INICIAÇÃO NO CULTO DA UMBANDA

O processo de iniciação na Umbanda ocorre por meio de um período de reclusão no espaço sagrado da casa de culto, durante o qual a pessoa neófita deve cumprir uma série de preceitos rituais. Entre tais preceitos destacam-se a abstinência sexual, o jejum de determinados alimentos e a evitação da exposição direta ao calor solar, entre outros. Nesse intervalo, a pessoa inicianda adentra os mistérios próprios da religião, aprofundando-se na relação com o Orixá regente de sua cabeça, e se submete a diversos banhos rituais, inclusive àqueles realizados com sangue de animais sacrificados segundo os cânones litúrgicos.

No contexto da possessão espiritual, afirma-se que a pessoa "está no santo"quando sua consciência é tomada pela entidade tutelar — o Orixá —, cessando tal estado apenas por meio do ritual denominado "despacho de santo", conduzido por um *babalorixá* ou por alguém mais experiente dentro da hierarquia do culto. A partir da vivência de incorporação, considera-se que a pessoa iniciada "está feita"e, a partir de então, adquire o status de "filhe de santo". O processo de aprendizado prossegue mediante o fortalecimento da relação com o Orixá, sendo o conhecimento adquirido de forma progressiva e iniciática, resultante da absorção e do desenvolvimento de atributos e capacidades espirituais. Ressalte-se que tal aquisição de saberes se realiza apenas mediante a manutenção contínua da conexão com o sagrado.

Dessa maneira, as religiões de matriz africana distinguem-se de outras tradições religiosas, sobretudo, pelo caráter eminentemente prático e experiencial do aprendizado. O conhecimento religioso é transmitido por meio da observação direta e da participação ativa nos rituais, o que exige a presença contínua do indivíduo nas práticas litúrgicas. Após cumprir todas as etapas do processo iniciático e receber os axés — ou seja, os direitos espirituais que autorizam, por exemplo, o jogo de búzios e a realização dos sacrifícios rituais — o iniciado torna-se apto a estabelecer sua própria casa de culto, assumindo, conforme o gênero, a posição de *babalorixá* ou *ialorixá*.

O cumprimento rigoroso dessas etapas confere não apenas prestígio e legitimidade religiosa dentro da comunidade batuqueira, mas também impõe ao iniciado um conjunto de obrigações e responsabilidades sagradas. A partir da iniciação, e por toda a vida, o filho de santo permanece vinculado ao seu Orixá por laços profundos de obediência e culto. Essa relação não é motivada unicamente pelo desejo de obter graças e proteção espiritual, mas também pelo receio de punições e castigos impostos pelo Orixá em caso de negligência ou conduta inadequada diante

das exigências religiosas.

Em razão dessa dinâmica, o filho de santo deve manter uma obediência estrita ao seu pai ou mãe de santo, relação hierárquica que se estende inclusive para além dos limites da casa de culto, influenciando aspectos de sua vida pessoal e social.

4.1 ENTREVISTAS

A partir das discussões desenvolvidas ao longo deste trabalho, foram analisadas entrevistas concedidas por algumas pessoas iniciadas no culto da Umbanda, notadamente pais e mães de santo residentes na cidade de Sapé, no estado da Paraíba. Esses relatos contribuíram significativamente para a compreensão da prática umbandista no contexto local, permitindo entrever como os elementos discutidos na literatura se manifestam no cotidiano dos terreiros e nas trajetórias pessoais dos líderes religiosos.

4.1.1 José Eufrásio dos Santos

José Eufráfio dos Santos, de 34 anos, é iniciado na Umbanda há 27 anos, exercendo a função de babalorixá no Templo de Oxum. Trata-se de um sacerdote filho de Oxum com Xangô Alafim, doutrinado inicialmente na Jurema. No entanto, seu terreiro é identificado como de Umbanda traçada com elementos do Candomblé.

Segundo relato do próprio sacerdote, sua iniciação na Umbanda ocorreu após sofrer um episódio de desmaio, fato que se alinha a outras experiências semelhantes entre iniciados, os quais geralmente buscaram a iniciação em momentos de enfermidade ou desequilíbrio espiritual. Tal constatação foi verificada ao longo das entrevistas realizadas para este trabalho. José Eufráfio contou que, à época, trabalhava na agricultura e, em determinada ocasião, desmaiou. Sua mãe, adepta do espiritismo kardecista, interpretou o episódio como um problema de ordem espiritual e o conduziu a uma casa de mesa branca, quando ele contava apenas com sete anos de idade.

A partir desse momento, iniciou-se seu desenvolvimento mediúnico na referida casa. Entretanto, desde cedo manifestou o desejo de tornar-se babalorixá, ainda que necessitasse angariar recursos financeiros para cumprir sua primeira obrigação religiosa. Paralelamente ao seu desenvolvimento na mesa branca[1], buscou um terreiro em que pudesse desenvolver-se na chamada

[1] Tipo de trabalho mediúnico que visa o desenvolvimento da mediunidade e a comunicação com espíritos,

mesa baixa[2], prática que lhe permitiria uma relação mais ampla com diversas entidades.

Foi nesse contexto que encontrou o terreiro onde efetivamente começou a girar, afastando-se da mesa branca, cuja ritualística restringia-se à recepção de guias e caboclos. O jovem sacerdote, no entanto, desejava incorporar mestres, Exus e Pombas Giras — entidades tradicionalmente associadas aos elementos das águas, dos perfumes e das flores.

Logo em seguida, passou a realizar atendimentos espirituais. Na época, tinha apenas dez anos de idade, e sua mãe de santo era a cabeça de mesa da casa.

Sua atuação mais efetiva como umbandista teve início quando obteve sua licença religiosa e passou a intensificar os atendimentos em sua própria residência. Desde então, passou a ser procurado por diversas pessoas em busca de consultas espirituais e jogos de búzios. Algumas o buscavam por curiosidade diante da beleza de sua religião, enquanto outras, acometidas por enfermidades, chegavam por recomendação de médicos espirituais que indicavam tratamento nos moldes umbandistas.

Figura 1 – *Babalorixá* José Eufrásio dos Santos.
Fonte: autora, 01/02/2008.

geralmente em um ambiente mais espiritualista e menos relacionado com a incorporação.

[2] Mesa de chão utilizada para oferecer alimentos e bebidas aos Orixás e entidades espirituais.

4.1.2 Maria de Lourdes Nogueira Jovem

Maria de Lourdes Nogueira Jovem, 75 anos, é iniciada na Umbanda mesa branca e segue uma linha kardecista há 53 anos. Ela é *ialorixá* do Templo de Umbanda Iansã Gambeiô, sendo filha de Iansã com Ogum, e pertencente à nação Keto com Angola, devido ao fato de seus pais de santo serem dessas nações. Foi feita na Umbanda e doutrinada na Jurema.

Assim como José Eufráfio, a iniciação de Maria de Lourdes teve como ponto de partida uma enfermidade. Ela foi levada a um centro espírita desacordada, e, ao despertar, se encontrou sentada a uma mesa branca, onde passou a ser desenvolvida. Inicialmente, teve contato com seus guias e caboclos. Naquela casa, não se consumia álcool, não se fumava e não se falava com os mestres. Ela relatou que frequentou o centro por um período de 2 a 8 meses, mas, em seguida, afastou-se, permanecendo muitos anos sem frequentar qualquer templo religioso.

Passado algum tempo, Maria de Lourdes voltou a adoecer, o que a levou a buscar novamente um terreiro. O pai de santo, após jogar búzios, afirmou que seus Orixás pediam que ela realizasse uma obrigação, o que ela fez e, desde então, nunca mais adoeceu. Durante sua vivência religiosa, Maria de Lourdes fez o *borí* e, posteriormente, o *yaô*, renovando este último sete anos depois.

Para Maria de Lourdes, a iniciação de um filho de santo se dá por meio da frequência às rezas, o que permite que as entidades se aproximem espontaneamente. O iniciado, então, realiza uma limpeza de corpo, toma banho de ervas e faz o *amaci* da cabeça[3], favorecendo a aproximação da mediunidade. O iniciado, conforme ela, fica vinculado à vontade do Orixá, o que exige sua submissão aos ritos de iniciação.

Maria de Lourdes também compartilhou que a sua iniciação foi feita na mata, debaixo de uma árvore denominada Jurema, tradição fundamental para a conexão com essa religião. Ao longo do processo, ela passou por várias etapas de desenvolvimento, como a incorporação de guias, caboclos, mestres e pretos, entidades todas associadas à Jurema. Nos rituais de Jurema, oferece-se aos guias águas, perfumes, flores e velas. Aos pretos, são oferecidos cachaça, fumo, vinho, coelhos, tatu, lambu e galinha da angola. Aos mestres, oferece-se cachaça, fumo e charuto, mas estes não consomem alimentos.

O sacrifício de animais também faz parte da iniciação, e, durante o ritual, o iniciado permanece deitado por sete dias sobre folhas, com alguns cortes realizados no corpo para inserir a semente da jurema. Além disso, a obrigação inclui o sacrifício de 21 bichos de pena,

[3] Rito de purificação e fortalecimento da energia do médium

além de mel, dendê, perfumes e pó de pemba. Uma vez cumpridas todas as etapas da iniciação, o iniciado está apto a abrir sua casa de santo e tirar a Umbanda.

Maria de Lourdes ainda relatou que, durante sua trajetória religiosa, a Umbanda não era reconhecida como uma religião, sendo fortemente perseguida. Somente após o governo de João Agripino[4] é que o culto aos Orixás foi liberado oficialmente.

Figura 2 – *Ialorixá* Maria de Lourdes Nogueira Jovem
Fonte: autora, 01/02/2008.

4.1.3 Reginaldo Severino da Silva

Reginaldo Severino da Silva, 49 anos, é iniciado na Umbanda e é *babalorixá* do Templo Oxum Orumilá. É filho de Oxum com Ogum e pertence à nação nagô, pois seu pai de santo foi feito nesse segmento e foi também doutrinado dessa forma. Reginaldo relatou que foi iniciado na Umbanda em 1973, por Carlos Leal, que na época era Presidente da Federação Espírita da Paraíba. Posteriormente, passou para Severino Ramos, cujo terreiro se chamava Xangô Alafim,

[4] Ex-Deputado Federal e Governador do estado Paraíba

localizado na cidade de Escada, no estado de Pernambuco. A sua mãe de santo é Eunides do Vale Silva, esposa de Severino Ramos.

O processo de iniciação na Umbanda ocorre por diversos motivos, tais como doenças físicas ou espirituais. Alguns iniciados, desde a infância, já recebem entidades; outros trazem a iniciação nata, por pertencerem a famílias umbandistas ou espíritas, como é o caso de Reginaldo, que afirmou ser oriundo de família espírita e ter começado a incorporar entidades aos sete anos de idade. A dona do seu *Ori*[5] é Oxum, deusa do amor, da fertilidade, das águas doces e das cachoeiras. Sua cor é o amarelo e, quando incorpora, dança como se estivesse se olhando em um espelho, pois é uma entidade extremamente vaidosa.

A respeito das oferendas feitas a Oxum, Reginaldo informou que realiza oferendas com frutas amarelas e maçãs. Relatou que a primeira entidade recebida por ele foi seu mestre de esquerda, que se manifestou antes mesmo de seu guia, já chegando em trabalho. Na época, residia na cidade de Alhandra.

Em sua trajetória de formação, realizou o *amaci* de cabeça na Jurema e no Orixá, conforme as etapas de desenvolvimento e de acordo com o recebimento das entidades. Posteriormente, realizou as oferendas próprias da Jurema até completar a feitura da mesma. Ressaltou que só teve o direito de iniciar filhos e filhas de santo após um período de sete anos desde sua iniciação.

Em sua atuação como sacerdote, realiza toques duas vezes por mês dedicados à Jurema, geralmente em homenagem ao Orixá cultuado naquele mês. Em seu terreiro, recebe visitantes que comparecem para assistir aos cultos; alguns são frequentadores assíduos, enquanto outros se aproximam movidos pela curiosidade. Atende pessoas que o procuram enfrentando problemas de ordem material, profissional e pessoal, oferecendo orientação por meio das energias dos Orixás.

4.1.4 Manoel Marcos de Lima

Manoel Marcos de Lima, 52 anos, é iniciado na Umbanda há 22 anos. Na família de santo, é filho de Paulo de Iemanjá e Cristina de Ogum, ambos sacerdotes do Terreiro *Ilê Axé Iemanjá Sobá*. Seus Orixás são Oxum com Xangô, com cobertura de Iansã. Pertence às nações nagô e

[5] Refere-se à cabeça, mas em um contexto mais profundo: trata-se do centro da consciência, o ponto de ligação entre o indivíduo e o mundo espiritual. É considerado o Orixá que guia e influencia o destino da pessoa.

keto, tendo sido doutrinado na Jurema. Sua mãe jurameira é Maria Fernandes, mais conhecida como Roseli.

A iniciação de Manoel Marcos também se deu por motivo de doença, embora não sobre ele diretamente, mas sobre um membro de sua família. Inicialmente, era uma pessoa descrente do espiritismo, chegando a zombar da religião. Sua avó materna, espírita convicta, afirmou durante sua vida que ele possuía mediunidade e vidência. Quando ela adoeceu gravemente e foi hospitalizada, apareceu-lhe no momento de sua morte, fato que marcou profundamente sua trajetória espiritual.

Anos depois, Manoel Marcos casou-se com uma mulher que acreditava e frequentava a casa de uma rezadeira, que mais tarde viria a ser sua mãe de Jurema. Segundo ele, para sua formação espiritual, foi necessário realizar as obrigações determinadas por seu Orixá. Entrou no *roncó*[6] por sete dias. Durante o ritual, sua mãe de Jurema realizou cortes nos braços, cabeça, pés e peito para plantar a semente da Jurema.

Como parte do ritual, ofereceu um bode ao seu mestre, chamado Cibamba, e uma cabra à sua mestra. Aos caboclos Sete Flechas, ofereceu comida seca; ao índio Ubirajá, um bife de dendê; e aos pretos-velhos, um casal de patos, como bichos de pena. Após sete anos de sua feitura na Jurema, realizou um novo sacrifício: ofereceu um bicho de pelo ao Exu Juremeiro Sete Encruzilhadas.

4.1.5 Luiz José Felinto

Luiz José Felinto, 42 anos, iniciado na Umbanda há 25 anos. É *babalorixá* do Templo de Umbanda Xangô e filho de Iemanjá com Ogum. Foi feito na Umbanda e doutrinado na Jurema, pertencendo à nação Angola.

Iniciado aos 17 anos, Luiz José ficou doente, acamado, e foi internado diversas vezes em hospitais, sem que os médicos conseguissem diagnosticar sua enfermidade. Um dia, um rezador foi à casa de uma vizinha, que pediu que ele também visitasse Luiz. Ao rezar para ele, o rezador disse à sua mãe que não era necessário levá-lo a médicos, pois a suposta doença era, na verdade, o despertar de sua mediunidade.

Segundo Luiz José, o médium instruiu sua mãe a levá-lo à sua casa. Ela o levou três vezes, ocasião em que o médium ofereceu frutas, comida seca e sacrificou animais de pena para os Orixás. A partir desse momento, Luiz começou a se recuperar. O médium então afirmou que

[6] Espaço sagrado dentro do terreiro

encontraria um terreiro onde ele pudesse desenvolver sua espiritualidade, já que seu trabalho era na mesa, mas sua espiritualidade necessitava das giras[7].

Após encontrar o terreiro, o médium o entregou ao *babalorixá*, e Luiz iniciou seu desenvolvimento espiritual. Relata ter feito o amaci de cabeça na Jurema durante sete dias consecutivos, juntamente com banhos de limpeza nesse mesmo período. Nessa ocasião, recebeu seus padrinhos de Jurema. Na obrigação da Jurema, alimentou todas as suas entidades conforme as exigências de cada uma.

Somente após esse processo, Luiz José abriu seu terreiro e passou a trabalhar apenas com suas próprias entidades, sem iniciar filhos de santo, pois ainda não havia feito o santo, sendo considerado apenas jurameiro. Após nove anos, sentiu o chamado de seu Orixá para ser feito. Assim, realizou o *borí*, conforme as determinações do santo, sendo seu pai de santo o responsável pelos rituais. Recebeu o amaci de cabeça, banhos de ervas e foi colocado no *roncó* por sete dias. No sexto dia, foi retirado do *pejí*[8] para o sacrifício dos animais. No entanto, como não havia ofertado a Exu e Oxalá, precisou ser novamente recolhido ao *pejí*. No dia seguinte, foi retirado para a festa, apresentado ao terreiro, recebendo então o título de *babalorixá*, além da mão de faca e de búzios.

Atualmente, Luiz José afirma ter mais de cinquenta filhos de santo em desenvolvimento, o que considera motivo de orgulho. Com frequência, recebe pessoas em sua casa com problemas de saúde, pessoais, profissionais ou familiares, que procuram auxílio espiritual. As consultas podem ser feitas através do jogo de búzios ou das entidades incorporadas, conforme a preferência da pessoa atendida. Relata, ainda, que muitas vezes chegam até ele pessoas desacordadas por conta de perturbações espirituais, e que o atendimento é conduzido mediante consulta aos Orixás, que indicam os procedimentos necessários. Segundo Luiz, os Orixás se manifestam por meio dos búzios, ele segue suas orientações e geralmente observa os resultados desejados.

[7] Ritos de terreiro que reúne vários espíritos de uma determinada categoria para se manifestarem através da incorporação nos médiuns

[8] Altar sagrado do terreiro, um local central para a realização de rituais e cultos às entidades

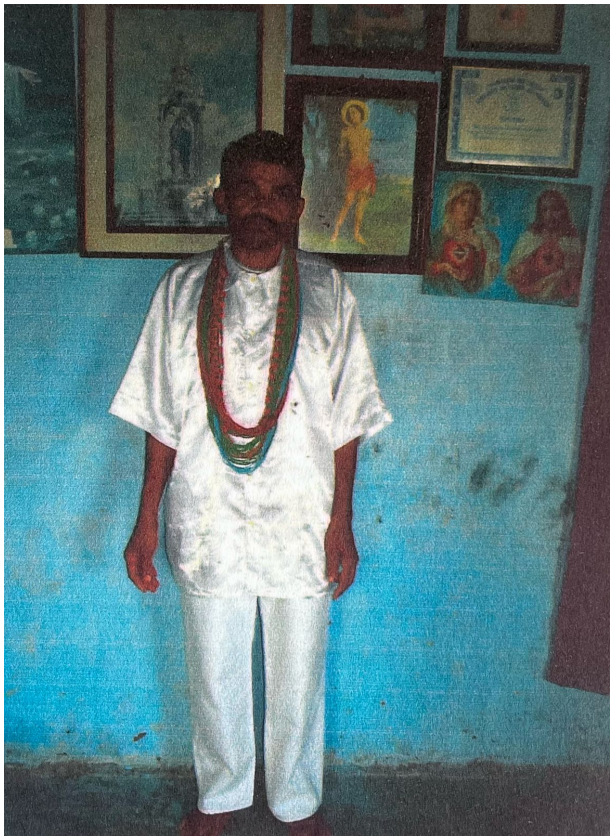

Figura 3 – *Babalorixá* Luiz José Felinto
Fonte: autora, 01/02/2008.

4.1.6 Antônio Vitorino

Antônio Vitorino, 70 anos, faz parte da Umbanda há 63 anos e foi doutrinado na Jurema. É *babalorixá* do Terreiro de Ogu Beira Mar.

O ritual de iniciação por ele relatado possui alguns aspectos distintos em relação aos demais entrevistados. Quando tinha sete anos de idade, numa sexta-feira, uma entidade se manifestou em seu corpo. Na ocasião, seu irmão correu para avisar sua mãe, que ao chegar onde ele estava, o pegou e o levou para a cidade de Mulungu, no estado da Paraíba, à casa de uma espírita. No entanto, não houve melhora, e então o conduziram à cidade de Goiana, no estado de Pernambuco, à casa de um rezador que suspendeu sua corrente até os 16 anos de idade.

Segundo Antônio, ao completar 16 anos, recusava-se a aceitar o espiritismo, razão pela qual foi novamente "pego" por uma entidade. Dessa vez, foi levado ao Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira, localizado em João Pessoa, no estado da Paraíba. No hospital, foi atendido por médicos espíritas que identificaram que seu problema era, na verdade, mediunidade. Após

conversarem com ele, Antônio acabou aceitando sua condição espiritual e sua missão como médium.

Sobre sua formação, Antônio Vitorino afirmou que a formação inicial de um filho se dá através das doutrinas de mesa, com os guias protetores da direita e da esquerda. A partir disso, pede-se para que ele traga a *falange*[9] de pretos, mestres, caboclos e índios — os guias estão à frente de tudo. Quando um filho vai fazer obrigações de santo, o pai e a mãe de santo devem permanecer próximos do iniciado.

Os Orixás são mais pesados. Primeiramente, dá-se de comer a Exu, que abre os caminhos; em seguida, ao dono do *Orí*; em terceiro, começa-se o *Juntó*[10]; e, por último, é servida a cobertura. Toda despesa do ritual é custeada pelo iniciado.

Quando tinha 25 anos, foi feito o *amaci*, o batismo, que representa a confirmação da entrada do filho. Na ocasião, recebeu padrinho e madrinha — o pai e a mãe de santo, que são os donos do terreiro. Em seguida, foi feito o assentamento de Jurema. Nesse momento, foram oferecidos bebida, comida, ferramentas paramentais e roupas de entrada[11] e de saída[12] da Jurema.

Passados quase dois anos de Jurema, foi realizado o *Borí*, com a oferta ritual a Exu e Oxalá. O reconhecimento espiritual durou sete dias, ao fim dos quais recebeu o título de *babalorixá*, além da mão de búzios e de faca. Com isso, abriu seu próprio terreiro e, após sete anos, passou a ter autorização para iniciar filhos no santo.

Já em relação a sua atuação, afirmou que normalmente recebe pessoas na sua casa para consultas espirituais ou com búzios. Muitos trabalhos são para desmanchar feitiços, outros de pessoas desenganadas pelos médicos e outras que querem fazer trabalhos.

4.1.7 Francisco de Ipojuca Nogueira Jovem

Francisco de Ipojuca Nogueira Jovem foi iniciado no Candomblé há dez anos. Atualmente, é *babalorixá* do Templo Ilô Axé ou Nirum, cujo significado é "Casa de Força Águas no Céu". É filho de Oxalufã com Oxum e pertence à nação Keto, pois seu *babalorixá* é *babakekere*.

Sobre sua trajetória de iniciação, relatou que, após nascer e conviver durante seis anos em

[9] Um agrupamento de espíritos que trabalham juntos, sob a mesma vibração, regência de um guia-chefe ou Orixá, e com objetivos espirituais comuns, formando uma equipe espiritual organizada

[10] Orixá que complementa o Orixá de Frente, também conhecido como Orixá principal, na vida de uma pessoa

[11] Refere-se a um ritual que visa estabelecer contato com o mundo espiritual

[12] Processo de iniciação e desenvolvimento espiritual dentro da religião

uma casa de Umbanda, conheceu o pai Afonso e passou a frequentar sua casa, onde tomou seu primeiro *Abó*[13] e teve seu primeiro contato com a hierarquia do Candomblé. A partir de então, iniciou uma jornada de estudo e aprofundamento na religião.

Durante alguns meses, enfrentou problemas de saúde. Como sua mãe não aceitava o Candomblé, levou-o ao Ilê de Erivaldo, onde foi submetido ao jogo de búzios. O babalorixá revelou que sua condição estava relacionada ao Orixá. Em seguida, passou por um *Ebó*[14] e permaneceu frequentando aquele Ilê por oito meses.

Quanto à formação no Candomblé, Francisco explicou que o processo inicial de um *Abiã*[15] ocorre em etapas, com rituais que visam preparar o indivíduo espiritual e fisicamente:

- **Ebó Iku**: oferenda aos ancestrais para afastar os espíritos sem luz;
- **Ebó Ossãe**: grãos crus são enterrados sob uma árvore sagrada;
- **Ebó Exu**: realizado na estrada, tem como objetivo abrir caminhos;
- **Ebó das Águas**: ritual realizado nos rios, voltado à purificação espiritual;
- **Odu Ossá**: realizado na praia para remoção de energias negativas;
- **Adurás**: rezas em iorubá que acompanham os rituais;
- **Agebó**: banho de quiabo com fins de prosperidade;
- **Borí**: ritual para alimentar e equilibrar o *Ori* (a cabeça).

Atualmente, com o título de *babalorixá*, Francisco mantém sua própria casa de Candomblé, onde acolhe tanto pessoas que desejam passar pelo processo de iniciação nos Orixás quanto visitantes. Muitos o procuram em busca de soluções para problemas de ordem pessoal, profissional, espiritual, social e até mesmo de saúde.

[13] Banho de ervas e folhas, utilizado para purificação e descarrego de energias negativas

[14] Refere-se a uma oferenda ritualística, uma forma de dar algo em troca para o Orixá ou entidade espiritual, buscando assim equilíbrio e purificação

[15] Designa um indivíduo que está entrando na religião, ou seja, um novato que ainda não foi iniciado e, portanto, ainda não é considerado "filho de santo

Figura 4 – *Babalorixá* Francisco de Ipojuca Nogueira Jovem
Fonte: autora, 01/02/2008.

4.1.8 Wilson da Paz

Wilson da Paz, de 77 anos, é iniciado na Umbanda Traçada com Angola há 40 anos. Atualmente, é *babalorixá* do Centro Espírita Iansã Guerreira, localizado no município do Rio de Janeiro, no estado do Rio de Janeiro. É filho de Oxalá com Iansã.

Sobre sua iniciação, relatou que, aos 20 anos, foi acometido por uma doença desconhecida, que os médicos da época não conseguiam diagnosticar. Chegaram a desenganar sua família, afirmando que ele não sobreviveria. Em meio ao desespero, uma senhora orientou sua mãe a levá-lo até João Batista, um rezador.

Ao chegarem na casa do rezador, encontraram uma sala simples, com uma mesa, um copo d'água e alguns remédios. Sem que Wilson dissesse uma palavra, João Batista começou a relatar detalhes de sua vida com precisão surpreendente. Ao final da consulta, pediu ao pai de Wilson que fosse à farmácia buscar alguns medicamentos. De volta, entregou-lhe um copo com água e um dos remédios e disse para tomá-lo, garantindo que ficaria curado. Três dias depois, os sintomas haviam desaparecido completamente.

Após essa experiência, Wilson e sua família mudaram-se para o Rio de Janeiro. Lá, seu terceiro filho passou a adoecer com frequência, sendo levado repetidamente ao hospital, mas sem que os médicos encontrassem explicação para as crises. Em certo momento, Wilson foi convidado a visitar um Centro Espírita. Ao chegar, recomendaram-lhe que procurasse o Caboclo

Folha Verde. A entidade prescreveu um remédio espiritual para o filho, que logo apresentou melhora significativa.

A partir desse episódio, Wilson da Paz passou a frequentar assiduamente o Centro Espírita, dando início à sua trajetória na Umbanda. Posteriormente, foi iniciado e, anos depois, fundou sua própria casa espiritual, onde atua como guia e mentor de novos filhos de santo.

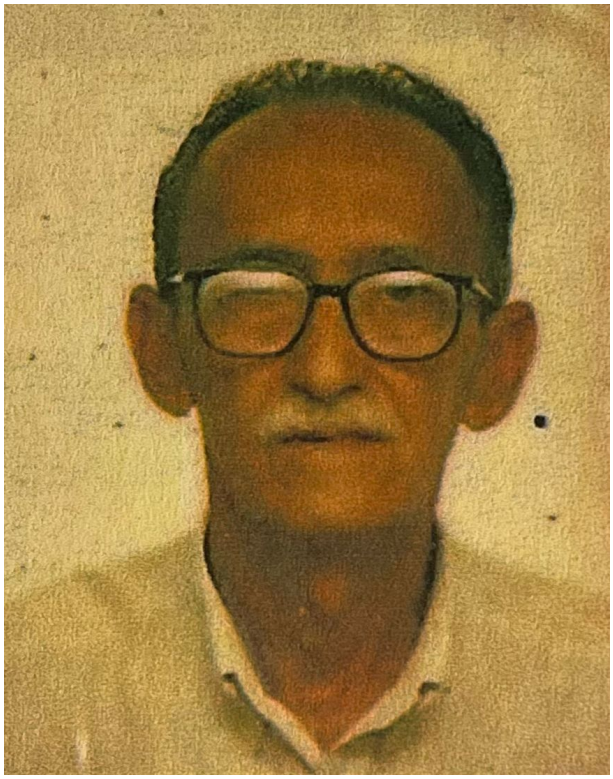

Figura 5 – *Babalorixá* Wilson da Paz
Fonte: autora, 01/02/2008.

4.1.9 Inácia Pereira de Pontes

Inácia Pereira de Pontes, 61 anos, é iniciada na Umbanda há 39 anos. Atua como *ialorixá* no Terreiro de Umbanda Caboclo Tupiri. É filha de Xangô com Iansã e pertence às nações Angola, Keto e Nagô.

Sobre sua iniciação, Inácia relata que o que a levou à Umbanda foi, paradoxalmente, o medo que sentia da própria religião. Durante um momento delicado de sua vida, quando enfrentava dificuldades para dar à luz, a parteira informou que a criança estava "colada" e recomendou que fosse ao hospital. Lá, os médicos afirmaram que ela não estava grávida, mesmo com as dores persistindo. De volta para casa e ainda em sofrimento, uma comadre sugeriu que procurasse auxílio na doutrina espírita. Foi então que Inácia passou por uma obrigação na

Jurema, dando início à sua trajetória espiritual.

Sobre sua formação e atuação, explicou que tudo começou quando suas entidades foram puxadas. Um mestre se manifestou por meio dela, incorporando e orientando-a sobre o que deveria fazer. Esse contato com o sagrado exige uma preparação, iniciada pela purificação do corpo. A mediunidade, segundo ela, se manifesta através dos pontos fracos do iniciado — uma forma do corpo sinalizar que está sendo chamado pelos Orixás. A partir desse momento, o iniciado passa a viver segundo a vontade do Orixá, a quem obedecerá para sempre, sendo recompensado com o saber e o fortalecimento espiritual.

O processo de formação inclui várias etapas, como o "puxar de guias", a obrigação da Jurema, e os rituais de oferenda ao mestre e ao caboclo da Jurema. O *decar*[16], segundo ela, representa uma ampliação dessas obrigações, marcando o aprofundamento do compromisso religioso.

Atualmente, Inácia realiza atendimentos espirituais seguindo a orientação de seus guias: o Caboclo Tupinambá, seu primeiro caboclo; Tupiri, o dono do Terreiro; e o Caboclo Ubirajara. Esses guias a envolvem com sua proteção, garantindo que ela não seja atingida pelas forças negativas trazidas pelas pessoas que procuram seu Terreiro em busca de ajuda.

[16] É um termo usado na Umbanda e em algumas tradições afro-indígenas, como a Jurema Sagrada, para se referir a um ritual que visa estabelecer contato com entidades espirituais e acessar conhecimentos ancestrais

Figura 6 – *Ialorixá* Inácia Pereira de Pontes
Fonte: autora, 01/02/2008.

4.2 VISÃO GERAL

Pode-se observar que a maioria das pessoas que buscam a Umbanda o faz em busca da cura para algum mal do corpo ou da alma. Muitas vezes, são levadas a ingressar nessa religião após esgotarem outras possibilidades de tratamento, especialmente quando não encontram respostas satisfatórias na medicina convencional. Ao ouvirem relatos de pessoas que foram curadas por meio da fé, procuram essas casas espirituais movidas pela esperança de também serem curadas. Em muitos casos, acabam se recuperando de seus males físicos ou emocionais, o que fortalece sua crença e as conduz à adesão definitiva à religião. Mesmo aquelas que inicialmente sentem medo ou resistência à Umbanda — como relatado por Inácia na seção 4.1.9 —, acabam se aproximando do culto em busca de alívio para seu sofrimento, sendo transformadas pela experiência de cura.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta narrativa é concluída com a constatação de que o desenvolvimento deste trabalho possibilitou a ampliação de horizontes teóricos e epistemológicos por parte da pesquisadora, ao mesmo tempo em que se configura como uma contribuição possível ao campo da historiografia das religiões afro-brasileiras. As análises empreendidas constituem-se como uma dentre as múltiplas possibilidades interpretativas sobre o objeto investigado, sendo, portanto, passíveis de críticas e contrapontos. Tal abertura reafirma a natureza dialógica e processual da produção do conhecimento, compreendida como fruto de um contexto sócio-histórico, cultural e teórico específico, no qual as posturas intelectuais adotadas emergem das experiências e inserções subjetivas em um espaço plural.

A escolha de abordar a temática da cultura afro-brasileira, com ênfase nas práticas religiosas, exigiu um exercício de desconstrução de paradigmas enraizados na formação moral e intelectual da própria pesquisadora, marcadamente influenciada por uma educação cristã tradicional, vinculada às práticas catequéticas herdadas da ação missionária jesuítica no período colonial — práticas estas que, de maneira velada ou explícita, persistem até os dias atuais. Refletir sobre o "outro", reconhecendo-o como sujeito pertencente ao mesmo espaço de significação e legitimidade, implica romper com lógicas binárias e excludentes, internalizadas historicamente através de um processo de colonização não apenas territorial, mas sobretudo mental e simbólica.

A permanência de discursos depreciativos, tais como "isso é coisa do demônio", "no catimbó só dá o que não presta"ou "essas coisas de Xangô só atraem o mal", evidenciam a persistência de estigmas que ainda recaem sobre as religiões de matriz africana. Tais expressões, reiteradamente ouvidas ao longo do percurso de pesquisa, ilustram o modo como o preconceito religioso e o racismo estrutural seguem operando no imaginário social brasileiro, naturalizando visões pejorativas que precisam ser tensionadas e superadas. Assim, este trabalho também se propõe como um convite à reflexão crítica sobre os mecanismos históricos de exclusão e sobre a necessidade de reconhecer e valorizar os saberes e práticas que compõem a rica diversidade religiosa e cultural do país.

A escolha pela religiosidade afro-brasileira como objeto de investigação insere-se em uma vertente historiográfica comprometida com a valorização dos sujeitos historicamente marginalizados, silenciados e estigmatizados por visões hegemônicas, frequentemente orientadas por

perspectivas cristãs eurocêntricas. Discutir a questão étnico-racial no Brasil constitui um desafio de grandes proporções, sobretudo em razão da naturalização de estereótipos construídos socialmente e constantemente reelaborados conforme interesses dominantes.

A necessidade de atenção crítica aos condicionamentos históricos e aos discursos que orientam percepções sociais torna-se imperativa em uma sociedade atravessada por desigualdades estruturais. A luta pelo reconhecimento da diversidade racial, religiosa e cultural no país vem obtendo avanços significativos, a exemplo do surgimento de movimentos que propõem a (re)discussão do mito da democracia religiosa — um conceito que, por muito tempo, mascarou as práticas de intolerância e exclusão dirigidas às religiões de matriz africana.

Diante desse cenário, esta pesquisa reitera o compromisso ético com a construção de uma sociedade mais igualitária e plural, alicerçada no respeito à diversidade enquanto um dos pilares fundamentais da democracia. Reconhece-se, ainda, a importância dos saberes tradicionais e da atuação dos líderes religiosos que mantêm viva a ancestralidade afro-brasileira.

Neste sentido, registra-se, com especial apreço, os agradecimentos aos *babalorixás* e *ialorixás* do município de Sapé, na Paraíba, cuja generosidade, conhecimento e vivência foram fundamentais para a concretização deste estudo. Que esta contribuição sirva como um convite ao diálogo, ao reconhecimento e à valorização da pluralidade que compõe o tecido social brasileiro.

Muito axé a todas as pessoas que, com sua fé e resistência, mantêm acesa a chama das tradições afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, P. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995. v. 1. (Coleção Primeiros Passos, v. 1).

CARNEIRO, E. *Religiões Negras: Notas de Etnographia Religiosa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

DOUGLAS, M.; SILVA, S. P. da. *Pureza e perigo: Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, 1985. v. 39. 213 p. (Perspectivas do Homem, v. 39).

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Editora Paulinas, 1996.

FERRETTI, S. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.

GASPAR, E. D. Guia de religiões populares do brasil. *Rio de Janeiro: Pallas*, 2004.

GURVITCH, G. La magie, la religion et le droit. _____. *La vocation actuelle de la sociologie*, v. 2, 1956.

MACHADO, V.; PETROVICH, C. *Ile Ife: O Sonho Do Iao Afonja (Mitos Afro-brasileiros)*. Salvador: EDUFBA, 2000. v. 1.

MAGNANI, J. G. C. *O Brasil da nova era*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2000. (Descobrindo o Brasil).

MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

NEGRÃO, L. N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

PIERUCCI, A. F. d. O. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, 1999.

PINHEIRO, R.; INÁCIO, Â. *Aruanda*. Minas Gerais: Casa dos Espíritos Editora, 2004.

RIBEIRO, J. *O Que é Magia?* São Paulo: Editora Abril, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

RIBEIRO, J. *Candomblé no Brasil: fetichismo religioso afro-ameríndio*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 2001.

RODRIGUES, R. N. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1935.

WEBER, M. Tipos de comunidade religiosa. *Fondo de Cultura Econômica*, Buenos-Aires, 1944.

LISTA DE ENTREVISTADOS

- **José Eufráfio dos Santos**, Rua Walter Serrano Machado, S/N, Santa Marina, Sapé/PB.
- **Maria de Lourdes Nogueira Jovem**, Rua Antônio Matias, S/N, Loteamento São Francisco, Sapé/PB.
- **Reginaldo Severino da Silva**, Rua Mocinha Caldas, S/N, Nova Brasília, Sapé/PB.
- **Manoel Marcos de Lima**, Travessa Napoleão Laureano, S/N, Centro, Sapé/PB.
- **Luiz José Felinto**, Rua Maria Lúcia da Silva, S/N, Santa Marina, Sapé/PB.
- **Antônio Vitorino**, Rua Aires de Alencar, S/N, Centro, Sapé/PB.
- **Francisco de Ipojuca Nogueira Jovem**, Rua Antônio Matias, S/N, Loteamento São Francisco, Sapé/PB.
- **Wilson da Paz**, Rua José Alves da Cruz, 46, Conjunto José Feliciano, Sapé/PB.
- **Inácia Pereira de Pontes**, Sítio Cuieira, Açude do Mato, Sapé/PB.