

ISMAEL DE ANDRADE PORDEUS JUNIOR

A M A G I A   D O   T R A B A L H O

TRADIÇÕES DE MACUMBAS E FESTAS DE POSSESSÃO

Tese apresentada ao Centro de Humanidades da Universidade Federal do Ceará, para o concurso de Professor Titular no setor de estudo Antropologia do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia

CONSULTA  
LOCAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E FILOSOFIA  
FORTALEZA - CEARÁ  
JUNHO, 1992

Antônio Ribeiro Gomes

Fernanda Espino

Cesar Barreira

Maria Auxiliadora

Luiza

Alves

A meus irmãos:

Mauro, Majesus, Ana, Lucinha, Beti, Didiva e Marta

A meus pais in memoriam

Ismael de Andrade Pordeus

Augediva Maria Jucá Pordeus

Antônio Ribeiro Dantas

Peregina Capelo

Cesar Barreira

Maria Auxiliadora Lemenhe

Luiza Alcantara

Alexandre Vale

Ana Maria Lopes Roland

Antonieta Bezerra

Irllys Barreira

Silvia Porto Alegre, cada um a seu modo muito me auxiliou na  
realização dessa oferenda

Gilmar de Carvalho amigo e conselheiro sem o qual não  
teríamos chegado com nossa oferenda a lugar nenhum.

## Índice

|  |     |
|--|-----|
| I - O Trabalho como categoria e sua representação na Grécia Antiga | 8   |
| II - A Memória histórica do Espiritismo de Umbanda                 | 36  |
| III - Os fundamentos da religião ou a permanência da magia         | 67  |
| IV - O trabalho no terreiro  | 100 |
| V - A representação do trabalho no Brasil Antigo                   | 136 |
| VI - Festa e possessão do trabalho                                 | 158 |
| VII - Referências bibliográficas                                   | 174 |

"La personnalité des divinités reflète les préoccupations des groupes dans lesquels se sont recrutés les adorateurs; celles aussi des époques qui ont mis à la mode les dévotions dont elles ont été l'objet. Les bénédictions qu'on demande aux dieux sont l'expression des idéaux d'une société déterminée et ces idéaux varient selon les milieux et selon les conditions dans lesquels chaque génération est appelée à vivre"

H. Jeanmaire in Dionysos

## INTRODUÇÃO

Ao longo de nossas pesquisas voltadas para os cultos afro-brasileiros e mais particularmente para o Espiritismo de Umbanda, sempre nos chamou a atenção a utilização recorrente do termo trabalho como sinônimo da imensa e complexa gama de rituais praticados nessa religião. E, principalmente, o trabalho e a magia serem considerados o mesmo fenômeno pelos próprios umbandistas.

Sendo o Espiritismo de Umbanda criado na década de 30, quando começa a se consolidar uma sociedade urbana industrial onde teoricamente encontraríamos uma nova visão do mundo, racional e secularizada, período onde o trabalho urbano é valorizado, esta nova religião tem como objetivo central a possessão de seus adeptos por espíritos desencarnados, fenômeno que suscita questões de ordem social e religiosas

Sem dúvida George BALANDIER (1970) tem razão quando afirma ser o binômio tradição-mudança fundamental em toda sociedade. Seu interesse atual é evidente, pois falar de conscientização, de modernidade, implica em uma preocupação com as mudanças de atitudes, de crenças e de comportamento. O período de grandes transformações, como o nosso, por sua intensidade, acúmulo e generalização das mudanças, apresenta duas características: uma crise da cultura estabelecida; e a multiplicação das relações de caráter conflitual, bem como as reações contestatórias. Dessa maneira é necessário considerar

a relação das mutações nos sistemas de valores com as diversas expressões culturais e os conflitos que são, ao mesmo tempo, seus indicadores e seus instrumentos.

Para Roger BASTIDE (1970), no que se refere às mutações religiosas, existe uma contradição interna entre o substantivo e o qualitativo no que se relaciona à mutação ou mudança de um lado e a religião do outro. Isso porque toda religião é comemorativa pois se baseia no mito, que não é mais que a repetição do mito das origens, e se vê como imitação da vida do fundador, onde as lembranças não são o passado, mas sua reconstrução na vida em mudança dos homens, dos grupos ou mesmo das instituições. Para se inserir no presente, um presente sempre novo, é necessário uma adaptação das lembranças, onde os mitos sofrem uma seleção, sendo que os que permanecem não possuem mais o mesmo valor semântico ou efetivo de outrora, e em vez de serem apenas comemoração, passam a ser fatos vividos. E é esse caráter conservador e imobilista da religião, esse papel de freio ou obstáculo voltado contra a mudança, contra as transformações e as mutações das mentalidades, das estruturas do social em todo seu aspecto que designamos de PERMANÊNCIA.

Apesar de o Espiritismo de Umbanda haver se espalhado por todo o país e ter entre seus objetivos se tornar a religião brasileira, absorvendo em seu panteão práticas religiosas designadas genericamente como Macumba, a permanência desses cultos tradicionais é notória, principalmente nas periferias dos grandes centros urbanos.

A permanência da Macumba onde o termo "trabalho" assume uma concepção de magia é objeto do nosso estudo. Reconfigurar o trabalho, pensá-lo a partir de uma outra lógica corporificada em personagens míticas e religiosas, constituem o tecido que articula nossa hipótese de investigação.

Em decorrência da categoria "trabalho" ser pensada com outra lógica, corporificada em personagens míticos e que escolhemos "Os trabalhos e os dias" de HESÍODO como texto fundante de onde colhemos o conceito operacional "trabalho-magia" para a análise do Espiritismo de Umbanda.



## I - O TRABALHO COMO CATEGORIA E SUA REPRESENTAÇÃO NA GRÉCIA ANTIGA

Ao nos fixarmos em "Os Trabalhos e os Dias" de Hesíodo, como texto fundante da compreensão de trabalho, temos por objetivo buscar a imbricação com outras categorias, principalmente no que se relaciona ao "numinoso", sem descartarmos também o sentido moral com o qual se encontra relacionado.

A concepção do trabalho entre os gregos tem sido vista de acordo com abordagens históricas, técnicas, econômicas, sociais e psicológicas. O que vai nos interessar diretamente é a sua representação coletiva no sentido durkheimiano, pois é ponto pacífico para os antropólogos que é universal a utilização pelos grupos sociais de vários tipos de produtos culturais, tais como mitos, histórias, poemas e rituais como agregados de signos pelos quais expressam atitudes coletivas, "em relação a áreas problemáticas básicas da vida social, como relações sexuais, o parentesco dentro e fora do grupo familiar, as relações de classe, a dominação política, etc. A decifração de tais representações codificadas da estrutura social tornou-se uma das tarefas próprias da análise antropológica." (ARANTES, 1982: 7 passim).

No que se refere especificamente à literatura pensamos que ela não é apenas a representação dos fatos concretos e da realidade sobre o plano da ficção, "mas muito mais a

sugestão de uma certa generalidade, voltada para dois aspectos ao mesmo tempo, dando consistência tanto aos fatos particulares do real quanto ao mundo da ficção". (CÂNDIDO, 1970:82)

Nesse sentido, Otávio Paz é esclarecedor: "A relação entre a sociedade e a literatura não é de causa e efeito; o vínculo entre uma e outra é, ao mesmo tempo, necessário, contraditório e imprevisível. A literatura expressa a sociedade; ao expressá-la, ela a muda, contradiz ou nega. Ao retratá-la, inventa-a; ao inventá-la, revela-a". Paz chama ainda a atenção para o fato de que a sociedade não se reconhece no retrato que a literatura faz dela e diz ainda: "... não obstante, esse retrato fantástico é real: é o desconhecido que caminha ao nosso lado desde a infância e do qual não sabemos nada a não ser que é a nossa sombra (ou seremos nós a sua ?)" e conclui: "A literatura é uma resposta às perguntas que a sociedade faz entre si mesma, porém essa resposta é, quase sempre, inesperada: à obscuridade de uma época responde com o brilho enigmático de um Góngora ou de um Mallarmé; à clareza racional do iluminismo, com as visões noturnas do romantismo" (PAZ, 1986:208 passim)

Antes de tratarmos especificamente de "Os Trabalhos e os Dias" é importante nos determos no aedo e sua época, pois assim poderemos compreender melhor sua poesia. Afinal, os gregos já haviam percebido as virtudes espirituais do cotidiano, do "cada dia", KATHEMERA, com o trabalho de lembranças, ANAMNISSIS, de rememoração, que permite remontar às

cadeias das encarnações sucessivas, fazendo escolha de um gênero de vida que transforma o ser na sua totalidade. A Odisseia e a Iliada são exemplos disso; exploram, sem cessar, os valores da jornada, comparam no espelho de um só dia, as diferentes maneiras de viver. "Os Trabalhos e os Dias" reforça essa afirmação. Homero, contemporâneo de Hesíodo, diz pela boca de Ulisses, que o pensamento do homem é o cada dia, que o Pai dos homens e dos deuses quer por no mundo. Aos homens tocaria, portanto, a cotidianidade, a força vital de curta duração (PORDEUS Jr, 1991). Nesse sentido o mundo cotidiano de objetos de senso comum e de atos práticos, "... é que constitui a realidade capital da experiência humana - capital no sentido de ser este o mundo no qual estamos solidamente enraizados, cuja inerente realidade pouco podemos questionar (por mais que possamos questionar certas porções dela) e de cujas pressões e exigências raramente podemos escapar". (SCHUTZ apud GEERTZ, 1978:135).

Para a maioria dos autores é controverso o período em que viveu Hesíodo, mas se formos nos ater a essa questão terminaremos por duvidar de sua própria existência. No entanto, JEANMAIRE (1951), CAUTAUELLA (1954), HATZIELD (1965), BOWRA (1966), JARDE (1977) e GLOTZ (1980), são de acordo que ele nasceu na Boécia no século VII ou VI antes de nossa era.

Na Grécia, os séculos VIII e VII testemunharam a germinação ou o transplante de instituições sociais e culturais que fizeram desabrochar, revolucionariamente, as condi-

ções fundamentais do pensamento Ocidental: a cidade, o alfabeto e a moeda. O período imediato que antecedeu foi, segundo Toynbee, a anarquia. E que só dissipou-se no século VII, uma época de realizações "...que viu o restabelecimento da ordem na bacia egéia, com a vitória dos agricultores das terras baixas sobre os pastores das terras altas" (TOYNBEE, 1968:42). O mesmo autor esclarece ainda que somente 10% da bacia do Egeu é de terra plana e arável.

Enquanto que para alguns povos a propriedade da terra era comunal, como no caso dos germanos, onde o agricultor era proprietário da colheita, mas não o dono da terra e modelos híbridos como o dos tártaros que admitiam o direito de propriedade da terra para o pastoreio e não o concebiam em relação à agricultura, as populações da Grécia e da Itália, desde a mais longínqua antiguidade, sempre reconheceram e praticaram, segundo Fustel de Coulanges, a propriedade privada; nada, no entanto se encontra que se assemelhe à partilha anual dos campos, tal como se praticou entre os germanos

Esclarece que alguns povos "...não concedem ao indivíduo a propriedade do solo, facultam-lhe, pelo menos, tal direito sobre os frutos do seu trabalho, isto é, da colheita: entre os gregos acontecia o contrário. A terra para eles valia mais que a colheita. Parece ter a concepção do direito de propriedade seguido, entre os gregos, caminho inteiramente oposto àquele que se afigura como mais natural. Não se aplicou primeiro à colheita e depois ao solo. Seguiu-se a ordem inversa" (FUSTEL DE COULANGES, 1975:49/50).

O mesmo autor chama a atenção que três instituições se encontram fundamentadas e estabelecidas solidamente desde as mais remotas eras, tanto na sociedade grega como na italiana, ou seja, a religião doméstica, a família e o direito de propriedade. Três instituições que se relacionam entre si e parecem ter sido inseparáveis. "A idéia de propriedade privada fazia parte da própria religião. Cada família tinha o seu lar e os seus antepassados. Esses deuses podiam ser adorados apenas pela família, só a família protegiam, eram sua propriedade exclusiva." (FUSTEL DE COULANGES op cit, 1975:50).

No entanto, todos os autores estão de acordo quando dizem que a melhor compreensão do período em que viveu o aedo é dado por ele mesmo em "Os Trabalhos e os Dias". Nascido em Ascra, aldeia da Boécia, junto ao monte Helicon, seu pai havia ali se instalado ao retornar de Cime na Ásia Menor, que era uma colônia eólica. Forçado pela pobreza, em decorrência de maus negócios, retornou ao lugar de origem, tratando de refazer sua fortuna com um gênero de atividades de menor risco: o cultivo da terra e o pastoreio. Dessa maneira conseguiu reaver seu patrimônio. Morto o pai, a herança ficou para os filhos. Em consequência da partilha injusta, feita pelos reis BASILEIS corruptos, a parte maior coube a Perses o irmão perdulário e incapaz que findou por dilapidar sua parte e se viu obrigado, através de ameaças, a pedir ajuda ao aedo.

Esses dados biográficos retirados de seus próprios poemas, nos ajudam ainda a compor a imagem do poeta, ou me-

lhor dizendo, a imagem do lavrador livre nesse período: um homem prático, egoísta, um pouco fechado, de horizontes limitados, sem ilusões, de um resignado pessimismo, apegado à realidade como à terra de seu campo, religioso e ao mesmo tempo supersticioso. Como todo camponês, desconfiado, e pleno de uma sabedoria positiva. Embora possa se perceber também algum impulso de rebelião com referência à experiência dos mais velhos, afinal foi prejudicado pelos basileis e pelos deuses por um julgamento injusto, não busca o apoio de valores superiores abstratos, ainda que o conceito de justiça aí poderia ser encontrado.

O ambiente que o cerca pode também ser reconstituído através de sua poesia: o horizonte restrito de Ascra, ingrata e desagradável ao agricultor em todas as estações do ano: "rude de inverno, acabrunhador de verão, agradável nunca" (v. 640 ss). Uma existência medíocre cheia de opressão dos senhores sobre o povo e da corrupção dos basileis. Uma vida sempre igual e sem nenhum colorido: sua mediocridade gratificada somente pelo prazer que o campo oferece quando recompensa o trabalho. Sem esperança que não seja o compasso das estações e o esforço do próprio trabalho. Que poderia preocupar este camponês da Boécia além da sucessão das estações a regular a atividade agrícola e a própria vida social, sem orgulho, sem estímulo de fantasia, nem consolo de abandonar-se nos sonhos?

Coagido pelo trabalho cotidiano, o divertimento se prendia à poesia dos aedos que cantavam as estórias heróicas

e divinas, embora não constituísse o alimento espiritual do povo, porque não respondia a nenhuma exigência do espírito voltada para o concreto da realidade do campo. Esta influência do real pode-se perceber na própria poesia hesiódica debruçada sobre a realidade que tem como objeto central a experiência prática e moral. Cataduella destaca que pela primeira vez Hesíodo explicita para "a poesia grega e Ocidental a consciência de sua própria função e de sua arte" (CATADUELLA, 1954:41).

São atribuídos a Hesíodo, além de "Os Trabalhos e os Dias", a "Teogonia". Enquanto que o primeiro tematiza o aqui e o agora - o que é a radical descoberta e invenção dos líricos gregos, a "Teogonia" se liga a uma ulterior corrente da época Antiga - mostra como se organiza o mundo dos deuses, apresentando sua genealogia. É o pensamento com o qual a razão se manifestou através do discurso em prosa. A poesia hesiódica é ligada formalmente à época homérica. Nascida antes do alfabeto, é, "anterior à elaboração da prosa em seus vários registros e à diversificação da experiência poética em seus característicos gêneros. O aedo canta sem que ao exercício de seu canto se contraponha outra modalidade artística do uso da palavra" (TORRANO, 1986:16). O poeta, portanto utiliza a palavra cantada ultrapassando e superando todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória - MNEMOSYNE - através das palavras cantadas - Musas. E como diz Torrano, "O aedo (Hesíodo)

se põe ao lado e por vezes acima dos BASILEIS (reis), nobres locais que detinham o poder de conservar e interpretar fórmulas pré-jurídicas não escritas e administrar entre querelantes a justiça e que encarnavam a autoridade mais alta entre os homens " (TORRANO op. cit., p. 15). Isso ocorre porque em uma cultura oral, um cultor da memória, no sentido religioso exerce um imenso poder através do uso da palavra, que se instaura por uma relação quase mágica, entre o nome e a coisa nomeada - o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa.

Diferentemente de Homero que se voltou para a poesia épica, Hesíodo instalou um novo gênero literário, menos luzidio que a epopéia, mais didático e que se perpetuou com o seu nome - a poesia hesiódica. Introduziu nesta poesia muitas das chamadas cousas do cotidiano, como motivo de inspiração

O poema contém 828 versos e a linguagem utilizada pelo aedo, a canção, é ao mesmo tempo, veículo de uma enunciação do mundo e suporte de uma experiência "numinosa"

A primeira invocação é às Musas para inspirá-lo no seu propósito, sob a proteção de Zeus que: "fácil torna o forte e fácil o forte enfraquece" (v. 5 ss) e que é de tal forma justo que corrige as sentenças injustas. Apela à justiça dos homens para justiça dos Deuses. E dirigindo-se a Perses, o irmão, aconselha-o a ouvir as "verdades quero contar" (v. 10), falando logo a seguir que existem duas lutas:



uma boa "que desperta até o indolente para o trabalho" (v. 20) e a funesta, "pois uma é a guerra má e o combate amplia" (v. 14)

Uma das características fundamentais da cultura grega, o cultivo do espírito agônico como forma de se atingir a sabedoria no plano artístico e político, já aparece claramente delineada na reflexão que Hesíodo faz sobre as duas lutas.

A outra articulação que sobressai é entre o trabalho ERGA e a justiça DIKE. A luta voltada para o trabalho conduz à justiça, pois é a única maneira de se conservar justo "a luta malevolente teu peito de trabalho não afaste" (v. 28). E, ao mesmo tempo, pede para que Perses finde a querela pela herança, pois teria recebido mais na partilha. "Decidimos aqui nossa disputa com retas sentenças, que, de Zeus, são as melhores. Já dividimos a herança e tu de muito mais te apoderando" (v. 35 ss)

Em seguida, o aedo vai utilizar dois mitos como parábolas para reiterar a verdade de cada um dos preceitos dirigidos a Perses naquilo que se relaciona ao trabalho: Prometeu e Pandora.

"Oculto retêm os deuses o vital para os homens; / se não comodamente em um só dia trabalharias/para teres por um ano, podendo em ócio ficar;" (v. 42 ss). Os deuses obrigaram os homens a trabalhar para sobreviver. O mito de Prometeu vem reforçar essa necessidade. Ele roubou de Júpiter o fogo e deu

aos homens e "disse o agrega-nuvens Zeus: "/Filho de Japeto, sobre todos hábil em tuas tramas,/apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas;/grande praga para ti e para os homens vindouros !"/(v. 53 ss).

Aguçando o imaginário Ocidental, o mito de Prometeu tem, ao longo do tempo, estimulado uma vasta produção literária e no campo das artes plásticas. No entanto, foi Hesíodo o primeiro a utilizá-lo, tanto nos ERGA como na "Teogonia". Aqui nos atemos ao texto em análise. A primeira observação é a idéia de "partilha" dasmos significando "... a necessidade de ordem, organização e harmonia, seja na esfera divina, como no primeiro poema, seja na esfera humana, como no segundo" (LAFER, 1990:59).

Para Jean Pierre Vernant... "a originalidade de Hesíodo, é de ter ressaltado no conflito que opõe Zeus a Prometeu, o lugar do trabalho dentro de um elaborado pensamento religioso" (VERNANT, 1971:9). No ensaio "O trabalho e o pensamento técnico", Vernant descarta a possibilidade de Hesíodo, um pequeno camponês da Boécia do século VII, onde o trabalho é, por excelência, a agricultura, tratar a idéia de uma atividade e de uma função técnica, como também nitidamente o mito de Prometeu, o pai de todas as artes

Convém ressaltar que a esse mito o aedo acrescenta o de Pandora que irá exercer o mesmo fascínio que o de Prometeu. Pandora "grande praga (...) para os homens vindouros", presente de Zeus aos homens, foi o instrumento de sua vin-

gança. Seu nome significa "todos os dons". Foi Hefestos que a partir da argila, Atena, lhe dá vida e as vestes, Afrodite a faz bela para tentar os homens e Hermes lhe ensina a mentir e a enganar". (v. 60 ss).

O aedo (Hesíodo) é um trabalhador do campo e não sacrifica as CHARITAS e HORAS (as alegrias das estações) que protegem "a agricultura de semente" ou a arboricultura (oliveira, figueira, amêndoa, vinhas) diferente da "agricultura cerealista". Podemos perceber nessa distinção a permanência da economia de coleta, cujo produto é, antes de tudo, um dom da natureza. E são as CHARITAS e HORAS que fazem crescer os galhos e nascer os ramos de flores e frutos, que uma a uma virão fazer suas bênçãos.

Jeanmaire chama a atenção que elas são mencionadas nos ERGA somente uma vez para enfeitar com colares de flores e jóias a sedução da armadilha que os deuses estenderam à Humanidade para o seu mal quando lhes deram o dom desta calamidade, "origem de todos os tipos de mal que foi a primeira mulher - mais exatamente o eterno feminino - Pandora" (JEANMAIRE, 1951:31).

Importante lembrar, no que se refere a Prometeu, que a cultura cerealista seria o reverso do sacrifício animal: "O primeiro, resultado do confronto entre o Cronida e o Titã é a repartição ritual dos pedaços do animal imolado que destina aos deuses (os ossos e a gordura queimadas pelo fogo) e aos homens (as partes que alimentam). Prometeu é o fundador do primeiro sacrifício, mais especificamente, é ele quem reparte

e distribui os pedaços da vítima sacrificial e não que o imortal " é ele quem separa as partes e, conseqüentemente, os homens dos deuses, porque passam a se alimentar de coisas diversas e não mais se entendem com a mesma linguagem" (LAFER op cit :61) Segundo a mesma autora os homens que comem pão são mortais e os deuses que comem ambrosias são imortais

O mito sacrificial de Prometeu justificaria, de uma maneira religiosa, o lugar que o homem ocupa, não encontrando-se nem entre os deuses nem entre os animais, embora com o aparecimento de Pandora venha a participar da natureza dos dois. O aedo chama a atenção sobre a natureza dos homens, "que peixes, animais e pássaros que voam/devorem-se entre si, pois entre eles justiça não há " (v. 278 ss).

Prometeu, ao apresentar o fogo roubado de Zeus e oferecido aos homens, estaria também oferecendo o fogo artificial, poderíamos então dizer que esse fogo seria a passagem da natureza para a cultura. Prometeu poderia ser considerado como Herói Civilizador que é o "portador ou inventor de elementos culturais de ordem material ou técnica, sendo-lhe atribuída a invenção de armas e de utensílios, de técnicas agrícolas, etc... Os benefícios que são atribuídos a ele são particularmente ligados àquilo que a cultura considerada define como sendo os interesses vitais da comunidade " e Shaden conclui: "de qualquer modo é compreensível que a sociedade conceba representações sobrenaturais à sua própria imagem, enfrentando os mesmos perigos, lutando com as mesmas dificuldades, recorrendo às mesmas soluções (SHADEN, 1959-

Independentemente da ressalva que Vernant faz anteriormente, de uma atividade e de uma função técnica, do pai de todas as artes, concordamos com Shaden, pois nada mais compreensível do que a sociedade conceber figuras sobrenaturais à sua própria imagem, enfrentando os mesmos perigos, sofrendo as mesmas dificuldades e recorrendo às mesmas soluções.

Enquanto os mitos de Prometeu e Pandora são relacionados à origem e à necessidade do trabalho, e à temática mitica das "cinco raças" o que sobressai é a justiça DIKE e o excesso HYBRIS. E é precisamente essa questão que ressalta a história sucessiva das cinco raças que povoaram a terra. Além disso, os mitos vão falar dos tempos paradisiacos em que viveram os homens antes da época em que viveu o aedo.

Utilizamos em nossa análise AMZALAK (1947), VERNANT (1971) e LAFER (1990) que embora fazendo análises distintas se complementam. Amzalak se debruça sobre os Erga com um enfoque econômico. Uma História das Doutrinas Econômicas da Antiga Grécia irá ressaltar a questão da injustiça que causa a perda dos homens: "É precisamente isso que ressalta a história das diferentes raças criadas sucessivamente nesta terra" (AMZALAK, 1947:20). Para esse historiador, enquanto os mitos de Prometeu e Pandora ilustravam a idéia da necessidade do trabalho, o mito das cinco raças ilustrava a idéia de justiça.

No princípio, quando Cronos reinava no Olimpo e os deuses e os homens tinham a mesma origem; despreocupadamente viviam os homens pois eram alimentados pela terra com seus frutos "alegravam-se em festins, os males todos afastados, / morriam como por sono tomados: todos os bens eram/para eles: espontânea a terra nutriz fruto/trazia abundante e generoso e eles, contentes, /tranquilos nutriam-se de seus pródigos bens " (v 115 ss) A raça de ouro finda por perecer e seus integrantes são transformados em gênios imortais.

A raça de prata é inferior à primeira no talhe e no espírito. Os homens viviam cem anos sem nunca se tornarem adultos, acompanhados da mãe, atingiam o limiar da adolescência, "padecendo horríveis dores/por insensatez, pois louco excesso não podiam/conter em si, nem aos imortais queriam servir/nem sacrificar aos venturosos em sagradas aras, / entre os homens segundo o costume" (v 133 ss) Findaram por encolerizar Zeus Cronida que os escondeu sob a terra e são chamados hipocônicos, honrados pelos mortais.

A terceira raça, a de bronze, violenta e terrível, não se assemelha às outras duas que a procedem. Regidos por Ares, guerreiros, suas casas e armas eram de bronze. Pereceram por suas próprias mãos "desceram ao úmido palácio do gelido Hades "anônimos; a morte, por assombrosos que fossem, / pegou-os negra. Deixaram, do sol, a luz brilhante " (v 154 ss)

Uma quarta raça, que não é de metal como as prece-

dentes, é a dos heróis, justos e corajosos, considerados como semideuses. Combatendo pelos rebanhos de Édipo parte deles veio a perecer em Tebas das Sete Portas e os outros encontraram seu fim na guerra de Tróia por causa de Helena: "Zeus Cronida Pai nos confins da terra os confinou/E são eles que habitam de coração tranqüilo/a Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo" (v. 168 ss)

Lamenta-se o aedo por pertencer à quinta raça: melhor que houvesse perecido antes ou nascido depois. Uma raça de ferro "e nunca durante o dia/cessarão de labutar e penar e nem à noite de se/destruir; e árduas angústias os deuses lhe darão" (v. 176 ss). Essa raça desonrará os pais, parentes e os deuses, honrará muito mais aos malfeitores e os homens que se apoiarão nas leis para cometer injustiças. Do Olimpo, os imortais abandonarão os homens que sucumbirão sob os desígnios de Zeus, pois "Contra o mal força não haverá!" (v. 201)

Poderíamos dizer que no mito das raças a injustiça é a perda dos homens. A de prata e a de bronze que praticam o excesso HYBRIS findam por perecer miseravelmente, enquanto que a de ouro e a dos heróis que praticam a justiça são glorificados por Zeus. No que concerne à raça de ferro à qual pertence o aedo sucumbirá em consequência da injustiça e do excesso. O mito das cinco raças vai de um crescendo do estado paradisiaco até chegar ao presente onde impera a injustiça, a fadiga, a miséria e a dor - a condição humana. E o aedo exorta a respeitar a justiça de Zeus e evitar o excesso.

## HYBRIS.

Logo a seguir Hesíodo, como para fechar a temática da justiça conta a fábula do gavião que prende em suas garras o rouxinol: "Desafortunado, o que gritas ? Tem a ti um bem mais forte;/tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor;/alimento, se quiser, de ti farei eu até te soltarei./Insensato quem com mais forte queira medir-se/de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame/" (v. 207 ss). Esse apólogo é dirigido aos reis BESILEIS, "Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies !" (v. 213). Exortando o irmão a não ser como o gavião e a executar a justiça, pois afinal ele é um homem pobre e, mesmo os reis "comedores de presentes" acabam por sucumbir ao peso de suas faltas; no entanto chega a hora da justiça e o castigo encarrega-se de abrir os olhos dos homens cheios de orgulho. "E há uma virgem, Justiça (...) e quando alguém a ofende, sinuosamente a injuriando,/de imediato ela junto ao pai Zeus Cronida se assenta/e denuncia a mente dos homens injustos até que expie/o povo o destino dos reis que maquinaram maldades e/diversamente desviam-se, formulando tortas sentenças." (v. 256 ss). Fecham-se assim as parábolas que tratam das duas divindades: a Justiça e o Juramento, que não deixarão impunes quem com elas faltar.

O aedo colocando-se como intérprete dos deuses se sobrepõe aos BASILEIS exortando-os a terem cautela, pois já é tempo, Zeus irá, com sua vingança, atingir os maus juizes, pois "peixes, animais e pássaros que voam/devoram-se entre si, pois entre eles justiça não há" (v. 277 ss). Essa lei o



Cronidas dispões que é de longe o maior bem. Contextualizada na literatura antiga West (WEST apud LAFER, 1990:77 passim) vê esses mitos como contando a história das diversas fases da Humanidade, apontando três elementos esquemáticos que se fundem em um sistema orgânico integrando as três raças diferentes: a deterioração moral, o envelhecimento e a glória posterior à morte, sendo que a cada novo metal, a deterioração avança. A exceção é a raça dos heróis que é melhor que as antecessoras. Nem a raça de ouro, tampouco a de prata envelhecem até chegarem ao final da vida. Em relação à de bronze e a dos heróis, a temática do envelhecimento não é abordada, embora essa questão seja retomada na raça de ferro onde o processo se completa, desaparecendo a juventude. Ainda em ordem decrescente, quanto às vidas gloriosas depois da morte, West ressalta que esses mitos têm importantes paralelos orientais, havendo em comum sempre um esboço de quatro raças metálicas que se sucedem cada uma mais impiedosa que a anterior e envelhecendo mais depressa que a antecedente, sendo que a última aparece anunciada de forma profética. Podemos encontrar na Bíblia, no Livro de Daniel (2:3), que Nelrechadrizzor tem um sonho com uma estátua cuja cabeça é de ouro, o tórax e os braços são de bronze, a barriga e as pernas de ferro e os pés de uma mistura de ferro e argila. A interpretação dada por Daniel é que cada metal representa um reinado, sendo cada um inferior ao outro.

Distanciando-se de West e Anzalak, J. P. Vernant afirma: "A lógica que orienta a arquitetura do mito, que os articula nos diversos planos, que regula o jogo de oposições e

Hesíodo  
 afinidades é a tensão entre a justiça Dike e o excesso Hybris (VERNANT, 1982:38). Apoiada em Vernant in "O mito hesiódico das raças", Lafer destaca que "as raças de ouro e de prata não têm nenhum conhecimento da necessidade, tudo lhes é dado espontaneamente, vivem sem preocupação, achando-se, assim ligadas à infância, conforme já havia observado West. Já as raças de bronze e dos heróis se vinculam ao vigor físico próprio da idade adulta. A raça de ferro é a única que conhece a degradação da infância para a velhice e a morte (LAFER, 1990:81). Continuando sua observação, Lafer chama a atenção ainda para um segundo aspecto no que concerne ao tempo dos mitos não ser linear e sim cíclico, da mesma maneira como é a seqüência das estações do ano. E ainda o desejo de Hesíodo de pertencer a uma das raças que o antecederam ou nascer posteriormente, indicaria uma continuidade cíclica.

Terminando a primeira parte do poema, quando se dirigia a Perses, pensava nos reis, dizia que pensava na DIKE e na HYBRIS. Lembra-se que está falando com o irmão e muda de tom dirigindo-se com a firmeza e a benevolência de uma pessoa mais velha: "A ti boas coisas falarei, ó Perses, grande tolo !/Adquirir a miséria, mesmo que seja em abundância/é fácil, plana é a rota e perto ela reside/Mas diante da excelência, suor puseram os deuses/imortais, longe e íngreme é a via até ela (...) Mas tu lembrando sempre do nosso conselho,/trabalha, ó Perses, divina progênie, para que a fome te deteste e te queira o bem coroada e venerada/Demeter enchendo-te de alimento o celeiro/"(c. 286 ss). Vemos assim que

Hesíodo retoma ao primeiro dos dois motivos do princípio do poema, trabalho Erga, e faz uma apologia contra o ócio.

Os deuses e os homens honram por igual o trabalho, e é necessário portanto saber em que condições os deuses tornam-no frutuoso "Por trabalho os homens são ricos em rebanhos e recursos/e trabalhando, muito mais caro serão aos imortais/o trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é !/" (308 ss).

Como já chamamos a atenção anteriormente, Jeanmaire ressalta que a agricultura das terras fortes é aquela que combina a cultura do trigo e da cevada, a criação de alguns animais e a exploração de um pouco de madeira, enquanto que a vinha tem um papel secundário e mais ainda as árvores frutíferas. O trabalho dos campos são trabalhos de Demeter. Inicia-se no momento em que se põe a mão no arado, com uma oração a Demeter e a Zeus, na qualidade de deus do solo Chthonios... "se podes, oferece sacrifícios aos deuses imortais/sacra e imaculadamente e queima pernis luzidios;/tornando-os propiciadores com libações e oferendas/quando adormeceres e quando volta a luz sagrada/para que tenham a ti propícios coração e ânimo/"(v. 336 ss).

A oferenda propiciatória nos remete a J. George Frazer no prefácio aos "Argonautas do Pacífico Ocidental", de Branislav Malinowski, referindo-se ao Kula no que concerne à importância que a magia assume nesta instituição onde estão combinadas transações comerciais, organização social, mitos e rituais mágicos. "A julgar pela maneira com que ele a descreve, a realização dos rituais de magia e o uso de fórmulas

mágicas são indispensáveis ao bom êxito do Kula em todas as suas fases, desde a derrubada de árvores, cujos troncos são escavados e transformados em canoas, até o momento em que, terminada a expedição com êxito, as canoas e sua preciosa carga iniciam a viagem de volta ao ponto inicial. A propósito, aprendemos também que os rituais de magia e os feitiços são igualmente indispensáveis à horticultura e ao bom êxito na pesca - duas atividades que constituem o principal meio de sustento dos nativos (FRAZER apud MALINOWSKI, 1976:11). Ou, em outras palavras, de uma economia tribal.

O ritual de derrubada das árvores pelos trobriandeses é utilizado como exemplo por José Artur Giannotti no ensaio "O ardil do trabalho" quando chama a atenção sobre o modo de produção capitalista que separa o trabalho do próprio trabalhador conferindo-lhe a autonomia real que permite seu conhecimento, e citando Marx diz que "a existência do trabalho, sem atributo é pressuposto da produção da categoria trabalho, a única capaz de compreender as fases de formação ao processo de trabalho, quando este aparece irremediavelmente imbricado com outras determinações naturais e sociais" (GIANNOTTI, 1973:134). Ressalta que o primeiro momento do processo de trabalho consiste no desprendimento da coisa do seu contexto natural, e isso irá variar de acordo com a maneira pela qual a natureza se dá para a sociedade em questão. Afinal, no mundo moderno, identificamos o entrelaçamento de fatores mecânicos, químicos, biológicos e mágicos, não poderíamos deixar de considerar necessário o trabalho de manipu-

lar todos eles: "Quando os trobianeses, antes de abater a árvore com que farão a canoa, afugentam dela os espíritos dos bosques, encantando-os para que habitem outro lugar, estão, simplesmente, desprendendo o objeto de trabalho da paisagem. (...) A cada passo da construção da canoa, a magia intervém para aliviar o peso do tronco a ser carregado, para lhe emprestar a leveza que o fará voar com as borboletas, conservando a imagem indígena e assim por diante. A magia, neste caso, separando o objeto de trabalho, depurando suas propriedades físicas ou atribuindo-lhes outras sobrenaturais, configura parte imprescindível do processo de trabalho." (GIANNOTTI, op. cit.: 134).

Como vimos, o tempo da terra nutridora foi quando Cronos reinava no Olimpo e na terra habitava a primeira raça, a de ouro, que vivia como os deuses, despreocupadamente, disposta à alegria, às festas, a uma vida exuberante THALIA. Porém a lei de Zeus e Demeter é que a terra só produzirá quando molhada com o suor. "Terra de trabalho, terra onde se investe o trabalho, campo e trabalho ERGA é a mesma palavra." (JEANMAIRE, op. cit. p. 31)

Começa então a enumeração e descrição dos grandes trabalhos dos campos, sem fazer nenhuma referência às festas e festividades do ciclo anual da vida tradicional, tal como se desenrola nos ERGA. A imagem que fica é de uma vida camponesa, debruçada sobre a terra; do homem rural que se confina em casa quando não se encontra no trabalho do campo, avaro de divertimentos como de seus produtos. A riqueza é consequência

do trabalho honrado: "Se trabalhares para ti, logo invejará o invejoso/porque prosperas: à riqueza, glória e méritos acompanham" (v. 312 ss).

A seguir, Hesíodo enumera os trabalhos cansativos que o agricultor irá empreender nos campos. Fixa primeiro os dois momentos mais importantes: o tempo de semear com o sementeiro no campo e o tempo da colheita; e continua expondo como se deve preparar os outros trabalhos durante o ano, no que concerne aos animais, aos servos, às alfaias que o agricultor tem de conseguir; e começa a enumerar as tarefas no calendário arcaico. Trata primeiro das sementeiras: "Quando se levantam os Plêiades, filhas de Atlas é preciso que comece a colheita, e as sementeiras quando elas se põem;" (v. 384 ss); depois o inverno: "Não pares ao passar diante da forja e diante da sala pública bem quente na estação de inverno: um homem ativo pode/acrescer em muito seu patrimônio"; (v. 494 ss) a poda da vinha: Quando Zeus, depois dos solstícios tem cumprido/sessenta dias inverno, deixando o sagrado do curso do Oceano/começa a constelação de Arcturo a aparecer brilhantíssima/à boca da noite. Logo depois a andorinha de agudo/queixume, filha de Padion, se ergue para a luz, ao passo/que começa para os homens a nova primavera/. Antes da chegada dela, podai a vinha, é o melhor momento." (v. 565 ss); o auge do verão e ceifa: "fugi do repouso, dos sombrais e do sono da manhã na época da colheita, quando o sol, desseca a pele." (v. 576 ss); a debulha: "Mandarei a vossos escravos que debulhem o sagrado/pão de Demeter assim que se der a primeira aparição do poderoso Orião, em sítio bem

arejado e em eira bem redonda; medi-o e ponde-o com cuidado nas talhas. Depois quando houverdes depositado a vossa colheita muito em ordem na vossa casa," (v. 597 ss); a vindima: "Quando Orião e Sirio tiverem chegado a meio do firmamento, e quando a Aurora dos róseos dedos houver/visto Arcturo, então, Perses, colhe e leva para tua casa as tuas uvas, /expõe-as ao sol durante dez dias e dez noites, põe-nas a sombra cinco dias e, no sexto deita nas jarras dádiva do alegre Dionísio" (v. 511 ss); e novamente chega o período de semear, fechando-se dessa maneira, o ciclo do calendário agrícola.

Não é do nosso conhecimento, na bibliografia consultada sobre Hesíodo, qualquer referência explicativa sobre a popularidade desse texto no período da Grécia Antiga e Clássica e a sua permanência até os nossos dias. Levantamos a hipótese de que sua popularidade se dá exatamente por assinalar o procedimento do agricultor com a lavoura nas quatro estações e não podemos deixar de destacar que no final do século XVI foi publicado na Espanha o "Lunário Perpétuo", traduzido para o português em 1703. O "Lunário Perpétuo" foi o texto fundante dos almanaques, tão propagados no Nordeste brasileiro, que surgiram na década de 30 e ainda hoje circulam difundindo esses conhecimentos tradicionais para os agricultores da região.

Após os conselhos no que se refere à agricultura, seguem-se aqueles referentes à navegação. Em todo o poema estas duas formas de trabalho são as principais para Hesíodo. E

abre ainda toda uma série de conselhos morais e religiosos: "Não faças, logo à aurora, libação de vinho negro, sem/teres lavado as mãos, nem Zeus nem aos outros imortais,/pois eles de certo te não atenderiam e com desprezo/rejeitariam as tuas preces" (v. 725 ss).

Finda os versos com a enumeração dos dias do mês e dos trabalhos concernente a eles. Chama a atenção sobre os avisos celestes e as infrações que devem ser evitadas. E reforça a questão do trabalho para que os deuses o tornem propício e que os olhares divinos lhe sejam favoráveis. "Eis com efeito os dias que vem do sábio Zeus. Antes/de tudo, são sagrados o primeiro e o quarto, como o sétimo em que Latona pariu Apolo de espada de ouro, o oitavo/e o nono igualmente; esses dois dias do mês entrante,/contudo, são bons para executar os trabalhos dos mortais" (v. 770 ss). E termina o poema exortando o respeito aos imortais: "Bem-aventurado o homem, que, instruído do seu valor, faz a sua/tarefa irrepreensível perante os Imortais, sabendo consultar os augúrios e abster-se de transgredir a regra" (v. 724 ss).

Na Grécia Antiga o trabalho tem sido analisado sob dois aspectos que são solidários: a limitação do pensamento técnico e a sua depreciação. Enquanto que no mundo capitalista o trabalho é visto de uma maneira organizada e unificada, na Grécia desse período encontra-se definido em relação a outras atividades humanas como já observamos anteriormente.

No ensaio de Jean Pierre Vernant, "Trabalho e natu-



reza na Grécia Antiga", a primeira questão levantada pelo autor estaria ligada ao vocabulário, pois o grego não conhece um termo correspondente ao trabalho, a palavra PONOS é aplicada a todas as atividades que exigem um "esforço doloroso", um "trabalho árduo", às tarefas de um modo geral e não exclusivamente àquelas produtoras de valores sociais.

De acordo com Lafer há algumas discussões entre os estudiosos sobre o fato de ERGON ser somente considerado como um trabalho agrícola. Já destacamos que para Jeanmaire, terra de trabalho, terra onde se investe o trabalho: campo e trabalho - ERGA, em grego é a mesma palavra. No entanto, LAFER, analisando o poema como um todo carrega o sentido mais amplo de "trabalho", ressaltando: "Observando, ainda, que a oposição de ERGON com PONOS é clara neste poema, o primeiro significando "trabalho" e o segundo significando "trabalho árduo", "fadiga" embora algumas vezes um se apropria do sentido do outro" (LAFER, op. cit. p. 63).

Buscando mostrar que existem diferenças entre LABOR (Labor) e WORK (Trabalho), Hannah Arendt destaca que o labor é uma atividade do animal laborans governada pela necessidade de subsistência do ciclo biológico da vida. O trabalho que não está necessariamente contido no ciclo vital da espécie é uma atividade do homo faber, por meio da qual, coisas extraídas da natureza se convertem em objetos de uso. Arendt utiliza exemplos de línguas antigas e modernas para fazer essa distinção. A linguagem para ela, na historicidade, constitui o repertório da experiência humana: e é a partir de

Hesíodo nos ERGA que Hannah Arendt rastreia a distinção entre Labor e Work, contrapondo PONOS e ERGA. (ARENDR, 1991:93)

O nosso desconhecimento do grego nos obriga a registrar essas discussões, que nos parecem de capital importância. No entanto, o que falamos acima não contradiz a posição de Vernant na qual nos apoiamos: o verbo trabalhar ERGAZESTAI é empregado em dois aspectos econômicos englobando, segundo ele, a atividade agrícola e os trabalhos dos campos e, no outro pólo, a atividade financeira, o interesse de capital. Porém se aplica também, com uma nuance que define a atividade mais geral, à obra ERGON e cada coisa ou cada ser o produto de sua própria virtude.

A produção de um artesão, a fabricação técnica, se opõe à atividade fazer PRATEIN, a atividade natural onde o objetivo é desenvolver uma atividade por ela mesma, sem outro objetivo que a sua realização.

Dessa maneira a palavra obra, apesar dos dois empregos utilizados acima pode servir para fixar a diferença entre REALIZAÇÃO DA PRÁXIS e o produto do trabalho, POIETIQUE do artesão; e ainda a diferença entre o agir e fabricar. O tipo de ação que designa o termo trabalhar é ligado ao domínio do termo fazer, opondo-se a criar da mesma maneira que obra é contrastante com POEMA. O fato de que os artesãos são designados de DEMIURGOS, não se contrapõe a essas observações. Hesíodo não qualifica em sua origem o artesão enquanto tal, como operário ou produtor. Demiurgo define todas as atividades que se exercem fora do quadro doméstico, qicos, em favor

de um público. Dessa maneira, os carpinteiros, os ferreiros, os aedos, os advinhos e os arautos são designados da mesma maneira.

O trabalhador de Hesíodo não possui o sentimento de aplicar ao solo uma técnica de cultura, menos ainda de exercer um ofício. Crédulo, ele se submete à lei que estipula sua relação com os deuses. O trabalho é para ele uma forma de moral que se fixa em oposição ao ideal guerreiro, uma forma de experiência religiosa, ansiosa de justiça e rigorosa, que, ao contrário de se exaltar em festas, impregna sua vida no cumprimento estrito de suas obrigações cotidianas.

Em todo o texto sobre esses encargos que são exortados nos ERGA não se consegue separar o que pertence à teologia, à ética e ao tratado sobre agricultura.

O trabalho em Hesíodo, na Grécia Antiga, não constitui um tipo de comportamento especial objetivando a produção por meio de técnicas e valores necessários ao grupo. Poder-se-ia dizer que trata-se, muito mais, de uma forma de novas experiências e de comportamento religioso. Na cultura de cereais é através de seu esforço e seu sofrimento, regulado estritamente, que o homem entra em contato com as potências divinas, sendo enfim, a agricultura integrada a um sistema de representações religiosas.

Entre o saber do mundo moderno e Hesíodo na Grécia Antiga ou os nativos das Ilhas Trobriand se estende todo o processo histórico dos tabus vencidos, das conjunturas que

levaram à separação deles, à própria história da constituição de nosso modo de existência onde a ciência, eficaz com seus próprios tabus, pode voltar à origem e compreendê-la a nosso modo. Fazendo nossas as palavras de Giannotti; "a magia é trabalho para a sociedade primitiva" (GIANNOTTI op. cit. p. 134).

## II - A MEMÓRIA HISTÓRICA DO ESPIRITISMO DE UMBANDA

Inúmeros são os autores que têm abordado a questão das origens do Espiritismo de Umbanda. Aqui nos fixaremos naqueles estudiosos que auxiliaram a construção da memória histórica da religião, tanto em relação ao Brasil, como, especificamente, a Fortaleza.

Os primeiros a tratar dessa questão foram Artur Ramos e Roger Bastide para quem a Umbanda é uma formulação a partir da Macumba, que seria uma forma de religiosidade negra típica do sul do País do fim do século passado e início do atual.

O termo Macumba, tendo significado, inicialmente, um instrumento musical de origem africana, muito utilizado nos terreiros afro-brasileiros, tomou o sentido genérico passando a designar o próprio culto, principalmente, aqueles de tradição Bantu, modificados pela influência Angola-Congo.

A partir da Abolição, com a migração e dispersão do negro nas cidades, a memória coletiva entrará em processo de degradação. Na medida em que se proletariza e se integra na sociedade de classes emergente, o negro irá assimilando outras crenças de origem diversas, como o catolicismo tradicional, práticas indígenas e, principalmente, o Espiritismo Kardecista. Todos os autores, que estudaram a Macumba adotaram uma perspectiva comparativa com os Candomblés tradicionais "principalmente com o Engenho Velho, Gantois e Apo

Afonjá, na Bahia, que teriam recusado qualquer forma de sincretismo com as religiões indígenas e o espiritismo de Allan Kardec, mantendo-se fiéis às tradições dos iorubas e outras culturas africanas" (PORDEUS Jr., 1988).

Essa comparação chega ao extremo de considerar que a Macumba "conduz ao parasitismo social, à exploração desavergonhada das classes desfavorecidas ou afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, freqüentemente, o assassinato" (BASTIDE, 1971:414).

Não nos deteremos, aqui, em uma análise desse processo de sincretismo, pois nos interessa identificar o momento de ruptura do Espiritismo de Umbanda com essas práticas que lhe deram origem e verificar que modificações foram necessárias no campo das representações, das crenças expressas através dos mitos e dos ritos apropriados ao novo quadro de referência; ao nível dos agentes que produzem, difundem e manipulam tais representações.

Embora esses aspectos não sejam excludentes (das representações dos agentes que as produzem), necessitamos separá-los, por exigência, da análise, e assim entendermos de que maneira essa religião espalhou-se por todo o País em uma infinidade de seitas e sub-seitas e tem tido um efeito nivelador sobre as tradições regionais de muitas cidades influenciando-as na direção de uma religião nacional mais uniforme.

Ao nível das representações, são poucos os estudos sobre a Macumba. No que se refere ao Rio de Janeiro, temos

uma das melhores descrições feitas por um dos expoentes do modernismo, Mário de Andrade, sobre a macumba da Tia Ciata. A descrição de Arthur Ramos nos fornece um quadro geral: "o supremo sacerdote tem o nome banto de Embanda ou Umbanda, que outro não é senão Kimbanda, de Angola transportado para Brasil. Ele é assistido no decorrer das cerimônias por um ou mais auxiliares, os "cambones". Os filhos e filhas dos deuses, tomam o nome espírita de "mediuns". As duas categorias mais altas são os "sambas". O termo "ogan" serve para designar os tocadores de tambor; o espaço de culto é simples sem as disposições dos quartos e corredores que encontram-se nos Candomblés" (RAMOS, 1940:1113).

"A arquitetura do terreiro é retangular, a divisão interior consta de uma ante-sala para os convidados, alguns compartimentos onde são guardados objetos de culto, outros para as consultas dos Pais-de-Santo. A sala de culto é bem mais ampla, tendo o altar no fundo da sala ou em outra saleta menor, sendo bastante imponente, todo ornado de flores de papel e castiçais dispostos simetricamente. A estátua de São Jorge em destaque, São Sebastião, São Jerônimo, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara e Cosme e Damião, rosários, guias e um copo com água completam os atributos religiosos. Embaixo do altar uma cortina vermelha esconde uma cabeça com dois chifres e orelhas pontiagudas representando o Exu" (FREITAS, s/d:85).

O que caracteriza a Macumba de influência bantu são os espíritos familiares que surgem, encarnando-se no Embanda

e quanto maior for o número de espíritos que o possui, maior é seu prestígio.

Embora a etnografia de Arthur Ramos tenha mais de meio século não irá diferir muito dos terreiros do Espiritismo de Umbanda que encontramos hoje na periferia de Fortaleza.

Em relação à Macumba paulista, consequência da desestruturação da memória coletiva, tanto quanto no Rio de Janeiro, Roger Bastide diz que a classe proletária nascente, "tinha necessidade, para cimentar-se, de um mínimo de homogeneidade intelectual e afetiva, e, por isso, de por em comum as experiências míticas particulares a cada uma das raças constitutivas dessa plebe em vias de se organizar nos novos quadros de industrialização" (BASTIDE op. cit. p. 407). A Macumba reflete, para o autor, essa unidade cultural necessária à solidariedade desse proletariado em face de um mundo que não lhe traz senão insegurança, desordem e mobilidade. No que se refere aos agentes que produzem e difundem a Macumba é no quadro do proletariado urbano em formação que os encontramos. No entanto, ela não se restringe a um fenômeno no eixo Rio de Janeiro e São Paulo, pois na geografia dos cultos afro-brasileiros Edson Carneiro a identifica em "outras cidades como Curitiba, Vitória e Fortaleza" (CARNEIRO, 1977:28 passim).

Todos os que estudaram a história da religião umbandista "estão de acordo em descrevê-la como uma nova religião aparecida no começo do século XX, com a implantação e a consolidação de uma sociedade urbana industrial e de classes.



Alguns autores (BROWN, 1974; PECHAMAN, 1982) chegam a localizar o primeiro terreiro em Niterói, transferido, em 1927, para o centro do Rio de Janeiro, cujo objetivo era fundar uma religião chamada Umbanda. A partir daí e até 1940 aparecerão outros dez terreiros que formarão o centro de irradiação da religião. Esta assume um caráter de movimento religioso quando da realização do Primeiro Congresso "Umbandista", em 1941. Segundo Renato Ortiz, "do ponto de vista da organização, essa reunião de intelectuais é da maior importância, pois é desse núcleo que sairão as primeiras diretrizes de sistematização e da instituição da religião" (ORTIZ, 1977:I-44). Na mesma perspectiva, Brown sublinha a participação das camadas médias durante o período da formação, e seu esforço organizado para criar uma nova religião, no caso preciso, uma modificação de formas religiosas já existentes, a macumba do Rio de Janeiro, o espiritismo de Allan Kardec e o catolicismo brasileiro" (BROWN, 1974:31/42 passim).

Esse aspecto do papel e da intervenção das "classes médias" no jogo das ambigüidades brasileiras foram examinados, exaustivamente, em nosso "Prometeu mal acorrentado" (1988), mas vale lembrar que as camadas médias, que detinham a produção da opinião pública, "sentiram" que era preciso "criar" formas estereotipadas, suscetíveis de mascarar as desigualdades e a partir das quais se regulariam as ações do cotidiano. Elas pretendiam também dar a impressão de que tais estereótipos proviessem de códigos morais e de uma filosofia social, resultando dos fundamentos da sociedade. Sua

posição pendular entre o trabalho e o poder de dominação intervinha para interceptar a informação encaminhada para a consciência coletiva. Desse modo, iriam realçar um complexo de estereótipos aceitos como morais e legítimos.

Tentariam com isso, abolir a dicotomia que cindia, perigosamente, o País em dois pólos culturais, extremamente diferentes e opostos. Tais classes sociais deveriam ainda intervir nas práticas religiosas existentes como um dos meios de atingir seus objetivos.

Pretendemos demonstrar, aqui, como a "labirintização" da ambigüidade iria se desenvolver plenamente na construção da síntese do pensamento religioso brasileiro. Isso na medida em que o Espiritismo de Umbanda integra na sua ideologia e em seus rituais as práticas de tradições afro-brasileiras e indígenas, a partir de uma visão de possessão dos médiuns pelos espíritos desencarnados. "A construção do Espiritismo de Umbanda seria portanto uma ambigüidade suplementar para juntar à montanha de contrassensos que vêm compondo a história social brasileira" (PORDEUS Jr. op. cit. 411).

O papel das classes médias poderia ser entendido na construção do Espiritismo de Umbanda, considerando que a evolução do pensamento analógico ao pensamento lógico se desenvolve paralelamente a uma transformação da função que lhe conferem as práticas dos grupos interessados em sua manipulação e em sua transmissão, como nos lembra Bourdieu "...o mito ou rito, que, na origem era "praticado" e não pensado, e que preenchia uma função prática enquanto instrumento

coletivo de uma ação simbólica sobre os outros e sobre o mundo, se torna objeto de leituras eruditas e tende a receber funções completamente diferentes, seja por dar lugar a racionalizações "rotineiras" da parte dos letrados, seja por suscitar reinterpretações..." (BOURDIEU, 1982:177). E para reforçar esse argumento é suficiente lembrar que o meio utilizado para difusão da religião, entre outros, foi de preferência a edição de milhares de livros em um país no qual a maioria da população é analfabeta. Pode-se ainda perceber nessas publicações o pensamento do Kardecismo já legitimado, principalmente, por essas mesmas "classes médias" em formação.

O Espiritismo de Allan Kardec já havia chegado ao País nos meados do século XIX e assumindo de imediato a função médica e caritativa de cura com ajuda da técnica de passes magnéticos e de águas fluídicas para os doentes. A propagação do Espiritismo poderia ser explicada devido aos aspectos da própria doutrina: as idéias de evolução dos espíritos e suas sucessivas reencarnações até atingir um grau de pureza e se tornarem "espíritos de luz"; a teoria da mediunidade, onde os espíritos se comunicariam com os vivos através dos médiuns que se classificam como de incorporação, videntes, de curas ou mesmo os que psicografam. Embora traga em seu bojo a idéia do Karma, o Espiritismo vai se fundamentar nos Evangelhos e na moral cristã. E, ainda, o Espiritismo não irá opor o sagrado ao científico, procurando integrá-los, sendo segundo o próprio Allan Kardec, uma Ciência, uma filosofia e uma

religião.

O primeiro aspecto que gostaríamos de chamar a atenção é essa idéia de evolução, que torna o mundo compreensível para o fiel, dando um significado à existência, onde os fatos do cotidiano se tornam passíveis de explicação, em termos de causa e efeito, permitindo a opção moral e orientando de modo concreto o espírita. O segundo aspecto é que nessa explicação estaria embutida a idéia de ascensão, muito cara em uma sociedade altamente hierarquizada, em plena escravidão.

O escritor Paulo Barreto (João do Rio) afirma que em 1890 existiam uns 20 jornais espíritas editados nos diversos Estados, um deles em Maranguape, cidade integrada à Grande Fortaleza. Ressalta ainda o autor dois tipos de Espiritismo, o da classe superior e o "baixo espiritismo" transformado em Metafísica e o outro sincretizado com as tradições africanas bantu. (RIO, 1976:187 passim). Um terceiro seria identificado, posteriormente por Bastide como o de "classe média", expresso no Espiritismo de Umbanda, que faz questão de lembrar que é espírita para marcar a diferença que os separa das práticas religiosas afro-brasileiras. A precaução se mostrava necessária na medida em que essas últimas haviam sido classificadas de "ilegais" e socialmente marginais.

Por outro lado, o Espiritismo de Umbanda igualmente integrou em seu panteão os mitos iorubás e os qualificou de espíritos de luz, numa perspectiva kardecista. Se, por um lado, a Umbanda busca sua legitimação, por outro, ela obedece a uma lógica de dominação e de deslocamento da violência dos

mitos e, conseqüentemente, de seus adeptos. Isso acontece, principalmente, com os mitos guerreiros como Xangô, orixá do trovão; Oxóssi, orixá da caça; Iansã, representada pelos raios de luz e os ventos; Ogum, orixá da guerra e mais temido de todos por seu caráter imponderável; Exu, o senhor dos caminhos, das saídas, das encruzilhadas, dominado e inscrito numa hierarquia, inclusive na Quimbanda, e reduzido a suas funções mágicas; Iemanjá, a mãe de todos os orixás; os Pretos Velhos, avós cheios de bondade, e, para completar as sete linhas, as crianças representando a inocência.

Os objetivos do Espiritismo da Umbanda visam a serem considerados pelos intelectuais da religião "como religião, filosofia, ética ou posição moral... Inteiramente voltada para a determinação consciente de fazer o bem, em seu mais amplo significado". O autor convida ainda ao "dever de examinar, isento de paixão, todos os fatos ligados à missão de linha Branca de Umbanda, para chegar necessariamente à conclusão de que ela não é uma prática condenável de catimbozeiros, mas sim um corretivo seguro dessa mesma prática".

"... Umbanda se organiza de baixo para cima, baseando sua experiência na miséria humana, na dor que subjuga o coração de massas, nas lágrimas derramadas nas plantações pelos escravos negros, no modo de caboclo face à aldeia devastada, e na tortura ancestral que persegue, sob forma de terror ou de remorsos, a alma do homem branco". Vale a pena examinar com atenção esse livro intitulado "O Culto da Umbanda Face à Lei" pois se trata do "Memorial, do conjunto de

Ritos, da Liturgia e dos Estatutos apresentados às autoridades encarregadas da coordenação e da supervisão do culto Espírita no Distrito Federal" (em outros termos, à polícia) (ANÔNIMO, 1944).

Como notamos, a partir das passagens citadas, a rejeição das práticas antigas consideradas condenáveis é acompanhada da necessidade de eliminá-las e corrigi-las "pela linha Branca da Umbanda, religião necessária a nossos ancestrais, espiritual... destinada aos humildes para a conquista do bem e da verdade".

"Em oposição à Umbanda, obedecendo ao dualismo da evolução humana, aparece também a Quimbanda, pura magia negra dos catimbozeiros (sinônimo de macumbeiro no Nordeste brasileiro) profissionais, fundamento social das misérias seculares que se insinuam na massa ignara e irresponsável".

No que concerne ao conjunto dos ritos, o autor faz uma comparação com o catolicismo e suas práticas, tais como a utilização de velas, de flores, de incenso necessárias igualmente aos ritos "umbandistas". A diferença diz respeito à utilização de pombas, de sete cores diferentes, representando cada uma das linhas respectivas e os pontos riscados correspondentes. No momento em que são desenhados, os pontos riscados são enviados ao astral, constituindo assim uma espécie de testemunho do que o filho lhe pediu e que ele vai fazer. Depois do ponto riscado é preciso o marafo (cachaca), podendo corresponder ao vinho utilizado durante a missa: a

fumaça para afastar os maus fluidos e as velas para a "linha das almas".

No que concerne à liturgia, o autor cita Durkheim para dizer que os ritos foram classificados em negativos e positivos, e acrescenta que a distinção entre mágicos e religiosos seria mais interessante. "Os religiosos não se distinguindo entre si pela materialidade do gesto, mas antes pelo espírito que guia o mestre dos ritos, considerado o fato de que existem seitas distintas cujos gestos são, no mínimo absolutamente idênticos".

Uma tal acuidade em sociologia da religião naturalmente não se destinaria à "plebe ignara" de que fala o autor e sim a uma categoria social letrada e erudita, se se considera, o grau de analfabetismo da população, evocado anteriormente, confirmando assim o ponto de vista emitido por Diana Brown a que já nos referimos e que considera a Umbanda como um movimento religioso de classe média. A importância dada na Umbanda Branca à salvação das classes inferiores, através de uma ajuda caridosa e da reelaboração de suas raízes afro-brasileiras, no contexto de um idioma brasileiro mais aculturado, parece refletir uma preocupação crescente da classe média em assumir um papel ativo na integração dessa massa na sociedade brasileira.

Tal preocupação se torna facilmente compreensível à luz da ameaça que as massas urbanas representam para a estabilidade da vida da classe média, uma realidade política vivida neste período. "Ao entrar na Umbanda os setores médios

foram capazes, em certa medida, de transformar o amplo apelo da Umbanda num instrumento que servia, pelo menos em certos casos, a seus próprios interesses". (BROWN, op. cit. p. 40 passim).

É sabido, amplamente, que as massas urbanas sempre constituíram uma ameaça para o sistema estabelecido desde o Pacto Colonial até os nossos dias, mas foi exatamente no Estado Novo, que a questão social havia deixado de ser um caso de polícia para se tornar uma questão de Estado Policial.

A repressão aos cultos afro-brasileiros são magnificamente registrados na "Tenda dos Milagres" por Jorge Amado, mas no Rio de Janeiro durante o Estado Novo era notícia nos jornais: "Fernandes Capolilo, o macumbeiro da Cidade Nova foi preso em flagrante delito de exercício de mistificação. Foi apreendida uma grande quantidade de amuletos, de santos, de textos de orações, de búzios e uma preciosa espada militar que, segundo o pai-de-santo, pertencia a um comissário de Polícia Municipal, mas que numerosos fiéis afirmaram pertencer a Ogum, o protetor do terreiro da rua Marquês de Sapucaí num. 50. Fernandes Capolilo, após ter sido apanhado em flagrante delito, foi para a prisão por ordem do 1º comissário adjunto. É a terceira vez que o pai de santo tem complicações com a polícia" (Diário da Noite 19.10.1938 in FERNANDES, 1941:99 passim).

Com o fim do Estado Novo e a redemocratização, a Um-



banda toma um impulso notável e se desenvolve, rapidamente, com as características de um movimento religioso nacional. Os terreiros se multiplicam em todo o País. Federações são criadas para dar proteção legal aos terreiros afiliados e codificar a doutrina e o conjunto dos ritos, eliminar os traços impuros e por em relevo os aspectos filosóficos e místicos. Com essa finalidade são criados programas de rádio e publicados os primeiros jornais. Já em 1947 o "Jornal da Umbanda" circulava com o objetivo de divulgar a doutrina e os ritos, tentando uniformizá-los. Não bastava que os terreiros comessem a utilizar o nome da religião, como uma fachada, era preciso inscrevê-los na ordem e no progresso simbolizados pela nova religião.

Ainda que as Federações que reúnem os terreiros tenham tentado, no curso dos últimos quarenta anos, desde o primeiro congresso "umbandista", essa uniformização, continua difícil perceber as diferenças de ritos - entre Umbanda e a Macumba - e considerá-los dois blocos opostos, na medida em que a Macumba utiliza o nome da Umbanda para se legitimar, do mesmo modo que a Umbanda utilizou a designação "espírita" com objetivo similar em relação ao Espiritismo de Kardec.

Por outro lado, BROWN (1974) reconhece que a falta de acordo entre as práticas rituais e as classes sociais é crescente, constatando assim o que o próprio BASTIDE (1974) sublinhou, isto é, o retorno com força da Macumba ao lado do Espiritismo de Umbanda.

No Ceará, encontramos duas designações para os

cultos, anteriores ao registro na Polícia do primeiro Centro Espírita de Umbanda, em 1952: "Macumba" ou "catimbó", sendo o último termo oriundo da influência indígena. Como diz Roger Bastide "excluindo a região do Maranhão, onde predominou o dahomeano, todo o norte do Brasil, da Amazônia à fronteira de Pernambuco, será o domínio do índio. Foi ele quem influenciou profundamente a religião popular, a pajelança no Pará e no Amazonas, o "encantamento" no Piauí e o Catimbó ou Cachimbó nas outras regiões". A propósito do Ceará o autor diz: "seguramente encontramos na capital do Ceará e em algumas regiões do sertão o termo macumba, que traduz uma influência africana, e até nomes de orixás, como Xangô e Ogum; essas divindades, entretanto, se tornaram "senhores" ou "encantados"; nessa "linha africana" como na "linha cabocla" se utiliza a cachaça e o fumo, o charuto ou o cigarro, e quando o guia desce o médium canta os versos que lhe correspondem." (BASTIDE op. cit. 243/250 passim).

Confirmando isso, temos o depoimento de Mãe Júlia que era considerada a Mãe-de-Santo mais antiga de Fortaleza, e a pessoa que registrou o primeiro centro de Umbanda na polícia, além de ter sido fundadora da Federação Cearense de Umbanda em, 1953. "Então Ogum disse pra mim registrar isso aqui como Centro Espírita São Jorge. Mandeí meu filho falar com o chefe de polícia e depois fazer o registro no Diário Oficial. As pessoas chegavam aqui e ficavam olhando na parede o registro na moldura. Eu não tinha medo da polícia, pois eu trabalhava tanto no espiritismo, como também em desmanchar trabalho.

Depois disso eu fazia a festa de São Jorge e de São Alejão. A gente fazia a festa de Iemanjá, tranqüilamente. A praia do Futuro não era daquele jeito que é hoje. Dizem até que vão por uma estátua de Iemanjá". Mãe Júlia diz que foi ao Rio de Janeiro ser iniciada na Umbanda: "Fui ao Rio por causa de um filho meu que tava quase cego e passei um ano, e foi lá que fiz a iniciação na Umbanda, e depois que eu cheguei é que fiz tudo isso. De lá pra cá a Umbanda no Ceará cresceu: antes a polícia vinha e a gente tinha de fazer os trabalhos de porta fechada".

"Antes a gente ia trabalhar lá pros lados da Barra do Ceará, era só mato, tinha que ser escondido porque a polícia prendia todo mundo, era uma perseguição só. Depois, com os estatutos nós ficamos livres, a Umbanda ficou livre. Eu atendo como médico, chega alguém pede e eu tenho de trabalhar, se é desmancha, eu trabalho na desmancha... mando desmanchar aquele que fez, por exemplo se é a Pomba Gira na linha de cemitério então vou trabalhar pra ela que fez, ela tem que desmanchar." (grifos nossos).

O que podemos deduzir desse depoimento é que a Mãe Júlia tanto trabalhava no Espiritismo de Umbanda quanto na Macumba. Além da referência à perseguição policial constatamos ainda a recorrência à categoria trabalho, para designar suas atividades referentes às práticas religiosas.

Em uma segunda conversa, em 1979, ela nos fala do panteão umbandista: "...eu fiz mais de 300 filhos de santo que tão espalhados aqui no Ceará e tem muitos em outros

estados. Nós aqui não utilizamos tambor, quem quiser usar, pode usar, mas até as dez da noite pra não perturbar a vizinhança... tem Iemanjá que usa branco, tem Ogum que é branco e vermelho, Oxossi que é verde, Oxum que é das águas também e Iansã. A gente trabalha com São João Batista na falange de Oxum, vem a falange dos caboclo que é da mata e tem ainda a dos Pretos Velhos e tem também a linha das Almas. E tem Exu, mas eu não tenho estátua dele, tem a falange de São Sebastião que morreu em laranjeiras, todo mundo sabe disso, e sua banda pertence à mata. Eu trabalho com Xangô e Santa Bárbara que é dona do relâmpago e trabalho com São Jerônimo. Quem diz orixá diz santo, é a mesma coisa, a gente dá nome de caboclo, mas é índio. E um médium formado não pode trabalhar sem saudar a eles" ... tem Santana que é Nanam Buruquê e Cosme e Damião que a gente festeja em setembro, e Oxalá em dezembro que a gente festeja no Natal. Eu trabalho nessas linhas e quando eu trabalho dou passe, que eu sei com meus guias... recebo instruções deles e as doutrinas..." (grifo nosso).

O que iremos encontrar, na maioria dos terreiros em Fortaleza, são essas referências às linhas, orixás, caboclos, pretos velhos e exus que irão variar de terreiro a terreiro.

Embora Mãe Júlia não faça referência, houve uma ruptura na Federação e quem respondia pela presidência era Manuel Oliveira que saiu e criou a União Espírita de Umbanda: "Eu fui presidente durante 4 anos da Federação, mas ocorre que esta Federação era uma entidade fictícia e não estava em dia com as autoridades dentro das leis do Brasil. Visto isso,

só estive lá esse tempo na época do governo Virgílio Távora e ele me garantiu que ia me ajudar pra libertar a Umbanda. Nessa época a polícia chegava e invadia o Centro de Umbanda, pegava todo mundo levava preso, era pai-de-santo, quem estava assistindo ia embora todo mundo pro xadrez. Eu fiquei o governo do Cel. Virgílio todo lá. E ele garantiu e quando terminou o governo eu saí e criei a União."

"Tenho quarenta anos de Umbanda, morei no Pará onde eu era "cabeça de mesa" depois no Piauí e vim prá cá em 51. Depois que eu saí da Mãe Júlia, fiquei dois anos sem ir a terreiro nenhum, sabe quando a gente vai prá trás?"

"Aí veio a intuição do rei Salomão pra fundar a União Espírita Cearense, em 1968. E daí pra cá (1979) não parei mais. Fiz tudo com a ajuda de Deus e do rei Salomão: as portarias, os estatutos, tudo do meu bolso. E hoje eu vivo dedicado só a isso. Fiz o estatuto, registrei em cartório, publiquei no Diário Oficial e o governador deu 50% de abatimento pra publicação. E hoje tem terreiros tudo filiado aqui e é uma entidade federal registrada em Brasília. O Cel. Virgílio levou e entregou pro Dr. Mauro que é amigo dele e ajeitou tudo. E ainda no Conselho Deliberativo Nacional da Umbanda do Brasil, que é onde se faz o estudo da codificação da Umbanda. E ainda é registrada no Ministério da Justiça como uma entidade beneficente de fim filantrópico. Espero ainda conseguir do Coronel Virgílio o terreno pra construir nossa sede própria. Umbanda é uma religião divina, é uma religião científica e filosófica. Trabalha-se com as entidades espirituais

do encanto... a diferença, que o povo não entende, quer misturar a Umbanda com a Quimbanda e isso não pode, prá acabar com isso a União está lutando prá codificação da Umbanda e acabar com a Quimbanda."

Teríamos nesses dois discursos, o da Mãe Júlia e o do Manuel de Oliveira uma demonstração de como grupos políticos não pertencentes às estruturas das organizações tradicionais atuam externamente para modificar e reinterpretar a memória coletiva, utilizando, para tanto, de um aparato institucional, intervindo, dessa maneira, na prática dos cultos. E, apesar de todo um processo de racionalização, não conseguem eliminar "as concepções míticas e práticas rituais que orientam a existência dos adeptos umbandistas" (TRINDADE op. cit. p. 6). Teríamos assim a permanência da Macumba, embora as pessoas pertencentes à religião afirmem serem umbandistas.

Podemos dizer que apesar da Mãe Júlia se dizer umbandista e ter criado a primeira Federação, não encontramos em seu discurso uma ruptura com a Macumba tradicional do Ceará, embora tenha havido essa tentativa de sua parte. Além de que não podemos encontrar uma racionalização explicativa da Umbanda, mesmo que ela faça referência ao panteão umbandista. Poderemos então concluir, hipoteticamente, que a ruptura entre a Umbanda e a Macumba irá ocorrer, de maneira burocrática, com a criação da União, pelo Manuel de Oliveira, e o apoio recebido por ele do Governador do Estado, confirmando assim a permanência de práticas tradicionais, embora tenha havido um controle simbólico, decodificando e neutralizando,

em outros circuitos de significação, o Espiritismo de Umbanda.

Neste aspecto é importante retomar o ensaio de Ruben George Oliven. "A relação Estado e Cultura no Brasil: cortes ou continuidade", que nos auxilia melhor na compreensão desse período de que falamos acima. "A interferência estatal em relação à cultura se acentua justamente na década de trinta, quando começa a se consolidar uma sociedade urbano industrial no Brasil. Por isso é revelador que uma das preocupações centrais do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda) na época do Estado Novo tenha sido a de inverter na música popular brasileira a tendência à exaltação da malandragem, incentivando por todos os meios a valorização do trabalho. Essa idéia de seriedade - ligada à necessidade de disciplinar uma força de trabalho assalariado - foi também acompanhada de outro tipo de ideologia que lhe é concomitante". (OLIVEN, 1984:49) (grifo nosso) E citando Ruy Castro" a glorificação de determinado brasileiro - sestroso, fuleiro, pachola - em sambas que pintavam o Brasil com aquelas mesmas cores do arco-íris já tomadas anteriormente de empréstimo pelos poetas mais conservadores do modernismo, Cassiano Ricardo e Menotti del Picha, doutrinados por Plínio Salgado. Nesta tese da música popular, as mesmas obsessões daqueles poetas retornam em composições de Ary Barroso e Dorival Caymmi, só que com força total: as lendas do "povo ordeiro", da história incruenta e da "suave mistura de raças" (CASTRO apud OLIVEN op. cit. p. 50).

Tudo isso é sintetizado por Beatriz Goes Dantas: "O Carnaval, a Escola de Samba, a Umbanda são submetidos a um controle simbólico, decodificados e neutralizados em outros circuitos de significação" (DANTAS, 1982:119).

Já em nossa tese demonstramos que o mito de Exu havia sido na codificação do Espiritismo de Umbanda, posto na Quimbanda, o pólo negativo da religião, e reduzindo-o a operário da magia. Faz-se necessário, portanto, retomarmos essa entidade, assim como as modificações na música da malandragem com o objetivo de melhor fundamentarmos nosso raciocínio.

Esse personagem, o Exu - mito dinâmico no panteão Iorubá, Fon, no Candomblé da Bahia - domina a natureza cósmica e humana. É o elemento de ligação entre o mundo sagrado e o mundo profano, entre os homens e seus Orixás e entre os próprios Orixás, intervindo de uma forma ambígua e desempenhando um papel bem definido, como demonstraram BASTIDE (1974), ELBAIN DOS SANTOS (1977) e ORTIZ (1978). Exu é um personagem presente em todos os elementos da natureza e na vida de cada indivíduo no seio da sociedade. Suas intervenções apresentam características próprias, o que significa que cada local, cada linguagem, cada entidade e cada pessoa, possui seu próprio Exu. Apesar de sua ambigüidade, ele é um elemento único, é o princípio da totalidade da existência. A diferença fundamental desse personagem afro-brasileiro e as conclusões teóricas a que recorrem vários autores no que concerne à terminologia utilizada de "trickster" foram elaboradas a partir do estudo dos mitos dos índios da América do



Norte, o que de acordo com nosso ponto de vista, é utilizado de uma maneira errônea no que diz respeito à África (ELIS, FROBENIUS, HERSKOVITZ, VERGER) e sobretudo ao Brasil, onde ele desempenha para nós, um papel de Herói Civilizador, pois a recorrência a esse personagem no Espiritismo de Umbanda pelos adeptos dessa religião é bastante elevada, principalmente nos terreiros onde esses mesmos adeptos pertencem às categorias populacionais dos desclassificados das cidades brasileiras. Os especialistas que se debruçaram sobre esse personagem - etnólogos, mitólogos, folcloristas, psicólogos, historiadores da religião - optaram por duas abordagens. A primeira, tenta explicar a coexistência contraditória em um único ser, com o apoio de considerações psicológicas, sem chegar a conclusões aceitáveis. A segunda, considera Exu como a imbricação de dois seres diferentes mas de uma maneira arbitrária que conduz à destruição do personagem mítico, sem levar em conta seus componentes contraditórios. Escolhemos uma terceira abordagem com apoio na etnologia, ou seja, no estudo da realidade da experiência social. "Defendemos a tese de que a ambigüidade do Exu é a manifestação no plano mitológico, da ambigüidade brasileira, quer seja ao nível institucional, da esfera oficial, quer seja no universo popular, onde coexistem forças dominantes, com significados antagônicos, eventualmente combinados com elementos que se aproximam de antiteses polares, e que, por definição, se opõem (PORDEUS Jr., 1988).

Outro aspecto para o qual queremos chamar a atenção é

para a associação feita entre o Exu e o Diabo cristão devido às representações fálicas do personagem, o que permitiu aos missionários que trabalharam na África o estabelecimento de uma relação simbólica entre Exu e o Diabo, tal como era concebido na Idade Média, sendo que NINA RODRIGUES (1884) já fazia referência a essa associação no Candomblé baiano. Com razão CÂMARA CASCUDO (1969) dizia que não existe demônio negro se não a partir da presença católica do branco. Sem dúvida, encontramos participantes dos cultos do Espiritismo de Umbanda designando o nosso personagem como Diabo, Lúcifer, Seu Capeta. No entanto, é considerado como ser benéfico, que pratica o bem, amigo dos necessitados e que resolve a maioria dos problemas solicitados, sejam de ordem material, sejam de ordem espiritual, não sendo gratuito que o mais das vezes tratam-no de Compadre. Diríamos que, diferentemente do Diabo cristão que representa essencialmente a encarnação do mal absoluto, o Exu, é um personagem civilizador e corresponderia, no plano conceitual, à alegria da irresponsabilidade; já que suas ações traduziriam, sobretudo, a incapacidade de julgar e discernir entre o bem e o mal. Ele seria então a própria antítese do demônio cristão que representa o mal absoluto, que conduziu o homem a comer o fruto da árvore proibida e adquirir a consciência do bem e do mal. Exu, ao contrário, não se apropriou dessa consciência; ele na verdade é o homem antes da serpente. Podemos então dizer que seu aspecto que pratica o mal e que deseja o mal, decorre muito mais do mal dos homens, de suas projeções míticas ou dos desejos coletivos responsáveis pelas transgressões que ele

venha a cometer.

Até agora nos restringimos a falar do Exu e suas representações de uma maneira geral, mas convém não esquecer suas mutações no Espiritismo de Umbanda. Basta lembrar que ele nasceu no bojo das transformações porque passou a sociedade brasileira na década de 30.

Um autor anônimo, em 1942, ao qual nos referimos anteriormente, explica que a nova religião tem por objetivo corrigir e eliminar pela linha branca da Umbanda as práticas da "massa ignara"; estabelecer uma religião, uma filosofia, ética e moral para a prática do bem na sua significação mais ampla. "E, em oposição à Kimbanda, obedecer ao dualismo da evocação humana, pura magia negra dos macumbeiros profissionais". Teríamos assim, no Espiritismo de Umbanda, a prática do bem; e o mal, a Quimbanda... ou melhor, toda a tradição africana representada por Exu, nosso herói sem nenhum caráter. O Exu sofre essa reinterpretação, é posto na Quimbanda, onde ele é acorrentado e subjugado às forças do bem.

Gostaríamos aqui de nos debruçar sobre outro personagem que, no nosso entender, corresponde ao Exu na cultura brasileira: o Malandro. Esse desvio nos permite entender melhor como o Exu foi submetido a um controle simbólico, decodificado e neutralizado em outro circuito de significação - de um ser ímpar a um trabalhador na magia da Quimbanda, leia-se Macumba.

O Malandro, vive em um espaço social intermediário, em que não é possível prescindir da ordem e nem tampouco viver dentro dela." O Malandro, como o pícaro, é uma espécie de um gênero mais amplo do aventureiro astucioso, comum a todos os folclores, pratica a astúcia pela astúcia, mesmo quando ela tem por finalidade safá-lo de uma enrascada, manifestando um amor pelo jogo em si que o afasta do pragmatismo dos pícaros, cuja malandragem visa quase sempre o proveito ou um problema mais concreto, lesando sempre terceiros na sua solução" como nos diz ANTÔNIO CÂNDIDO (1970: 68). Esse personagem encarna, para Mário de Andrade (1979), em "Macunaíma", a ambigüidade da ordem e da desordem do mesmo modo que Exu, e por isso mesmo, ele integra os dois em um ritual de possessão na Macumba na casa da Tia Ciata, no Rio de Janeiro. O sincretismo é de tal ordem que não se distingue qual é um e qual é o outro, pois eles terminam por se confundir no jogo, na dança, na festa, na sujeira e na pureza, no sagrado e no profano. Poderíamos assim formar, "ad nauseam", esses casais bifocais em uma enumeração não gratuita mas fundamentada, pois foi a partir de suas pesquisas folclóricas que Mário de Andrade pôde sintetizar em Macunaíma, não somente um "ethos" brasileiro, mas, também, a própria ambigüidade nacional. O Malandro é bastante glorificado durante o período que os especialistas chamam de "época de ouro" da música popular brasileira (do Rio de Janeiro e São Paulo) até a instalação do Estado Novo (1937-1945). A partir daí esse personagem passa a sofrer uma série de restrições e a produção musical, como já nos referimos, é submetida a uma rigorosa

censura por parte da ditadura, através de seu órgão especializado, o DIP. A música popular revelava fascínio pelo Malandro em um momento em que o conflito entre o capital e o trabalho ainda deixava espaços na sociedade brasileira que eram ocupados pela malandragem. Enquanto a população era obrigada a sobreviver ingressando no mercado de trabalho mais ou menos regular, submetendo-se assim ao código ideológico positivista da bandeira nacional - Ordem e Progresso - o Malandro, "parece ter um destino social mais brando, dando aqui e ali um jeitinho no aperto, através da sua irresistível picardia e da sua visagem sedutora" (VASCONCELOS, 1977:107). A malandragem é portanto, a rejeição ao trabalho. Cabe lembrar aqui quanto o trabalho manual no Brasil tem sido historicamente considerado uma atividade não-dignificadora, associada na memória coletiva à escravatura. Numa sociedade que marginaliza o trabalhador, não lhe assegurando condições de vida além da sobrevivência, a malandragem se configura então como uma alternativa, o jeitinho brasileiro tão louvado. Dessa maneira o descomprometimento com a vida do trabalho encontra-se implícito na ética da malandragem e, por outro lado, o ócio, a vida folgada, os expedientes, fazem parte dos códigos desta ética. "O Malandro, portanto, encontra-se em um mundo intersticial, no meio termo e, provavelmente, serve aos dois lados. E é nesse mundo intersticial que emerge aquilo que poderíamos designar como verdadeiramente brasileiro" (BERLINK, 1982:34). No samba "Lenço no Pescoço", de Wilson Batista, de 1933, temos, não somente a descrição de como se veste o malandro, mas também, uma ideologia da malandragem,

se assim podemos dizer, em oposição ao trabalho, pois o trabalhador vive na miséria:

"Meu chapéu de lado  
 Tamanco arrastando  
 Lenço no pescoço  
 Navalha no bolso  
 Eu passo gingando  
 Provoco desafio  
 Eu tenho orgulho de ser vadio  
 Sei que eles falam do meu parecer  
 Eu vejo quem trabalha anda de miserê  
 Eu sou vadio porque tive inclinação  
 Eu lembro, era criança fazia samba canção"

Essa recusa à condição de vida do trabalhador, no samba da malandragem, é uma constante, pois o trabalho não enriquece e a vida de Malandro, é melhor do que a do trabalhador, como diz Ismael Silva em "O que vai ser de mim" (1931):

"Se eu precisar algum dia  
 De ir pro batente  
 Não sei o que será  
 Pois vivo na malandragem  
 O trabalho não é bom  
 Ninguém pode duvidar  
 Eu, trabalhar só obrigado  
 por gosto ninguém vai lá"

A constante dessas composições nesse período, como chama atenção VASCONCELOS (op. cit.), é que a vadiagem é a alternativa possível em um marginal econômico que, em consequência do salário, vai empobrecendo no seu dia-a-dia. O que cantam Orestes Barbosa e Antônio Nássara (1933):

"Você quer comprar seu sossego  
Me vendo morrer num emprego  
Pra depois então gozar  
Você diz que eu sou moleque  
Porque não vou trabalhar  
Eu não sou livro de cheque  
Pra você descontar  
Meu avô morreu na luta  
E meu pai pobre coitado  
Fadigou-se na labuta  
Por isso eu nasci cansado"

Teríamos, nessa composição a inutilidade do trabalho, pois seus antepassados, o pai e o avô morreram trabalhando. Interessante perceber que a mulher aparece, por um lado, simbolizando o mundo da ordem e da estabilidade. Diríamos até que a mulher representaria a superestrutura da sociedade, a ordem e a estabilidade predadora que foi montada no País desde o Pacto Colonial e que até hoje permanece, como se ontem fosse hoje e o hoje fosse ontem. A malandragem se traz de berço. Além de não haver finalidade moral ou prática no trabalho, nessas músicas encontramos a apologia do ócio, o princípio do prazer. O nosso gesto último seria avesso ao trabalho, pois o Malandro colocar-se-ia do lado do prazer em oposição ao trabalho. Esse talvez seja o grande dilema brasileiro: trabalhar para quê? Para um contexto social que encontra sua justificação no passado, na ordem e progresso a serviço da manutenção da hegemonia política da elite dominante e seus clientes, as chamadas classes médias? O Malandro responderia assim com a brincadeira à realidade de espoliação institucional e de imoralidade dos dominadores. Responderia ao autoritarismo imoral com a irresponsabilidade à

pressão da dominação política social e econômica, através de falta de engajamento e da rivalidade: mergulha a visão proprietária nas águas do samba, do carnaval e da malandragem. Isso é tão verdadeiro que quando pensam em ascender socialmente, no modelo da moral vigente das classes proprietárias, é através do Jogo do Bicho, ou seja, pela contravenção:

"Acertei na milhar  
 Ganhei quinhentos contos  
 Não vou mais trabalhar  
 Você vai ser madame  
 Vou morar num grande hotel  
 Eu vou comprar um nome não sei de onde  
 De marquês, Dom Jorge da Veiga, de Visconde  
 Um professor de francês, mon amour  
 Eu vou trocar seu nome  
 Pra Madame Pompadour"

A malandragem, no entanto, não tem mais espaço na sociedade que se reorganiza após 1930. Como fica claro nesse samba de Noel Rosa "Rapaz Folgado" (1933):

"Deixa de arrastar o seu tamanco  
 Pois tamanco nunca foi sandália  
 Tira do pescoço o lenço branco  
 Joga fora esta navalha  
 Que te atrapalha  
 Com o chapéu de lado desta rata  
 Na polícia quero que te escapes  
 Fazendo um samba-canção  
 Já te dei papel e lápis  
 Arranja um amor e um violão"

Nesta proposta Noel estava longe de ser puro moralista. Como poeta, sentiu os novos tempos que se avizinhavam,



pois já em 1928, haviam começado as despedidas das efêmeras glórias do Malandro:

"A malandragem  
 Eu vou deixar  
 Eu não quero outra vez a orgia  
 Mulher do meu bem-querer  
 Esta vida não tem mais valia".

A polarização temática entre a ordem (a mulher) e a desordem (a malandragem) estava chegando ao seu ocaso, pois o Malandro passa a ser visto como um personagem negativo. A nova ordem é a do trabalho: como no samba de Wilson Batista. "O bonde de São Januário" (1940):

"Quem trabalha é quem tem razão  
 Eu digo e não tenho medo de errar  
 Antigamente eu não tinha juízo  
 Mas resolvi garantir meu futuro  
 Vejam vocês  
 Sou feliz vivo muito bem  
 A boêmia não dá comida a ninguém  
 E digo bem".

Com o tempo, o Malandro corrompeu-se e agora designa o indivíduo esperto, que não se deixa iludir, e também, não se lamenta, não é mais o homem de desordem, que agride, que mata. O tipo clássico de calças largas inteiriças, de salto carrapeta, chapéu de lado, desapareceu, civilizou-se. O malandro agora "é profissional, regular, oficial, candidato federal, com retrato na coluna social, com contrato, gravata e capital, aposentou a navalha, tem mulher e filhos e trabalha", com diz Chico Buarque.

E o Exu, nosso personagem ? Ele também vai trabalhar na magia negra, na Quimbanda, pois religião é o Espiritismo de Umbanda. Convém lembrar aqui que o Exu perde seu princípio de totalidade da existência, sua primazia nos rituais e oferendas do Candomblés e seu dinamismo cósmico e humano para se transformar em um operário da magia. Para tanto, irá ser batizado nas leis da Umbanda, irá evoluir como os outros espíritos do Kardecismo ou do cosmos umbandista. E assumir, simbolicamente, o estereótipo do Malandro no personagem Zé Pilintra, em sua forma de vestir, linguagem irreverente e obscena. Embora o Espiritismo de Umbanda tenha desejado apagar a memória coletiva afro-brasileira, pela racionalização do kardecismo, não pôde prescindir desse personagem prometéico. E é por essa razão que tenta acorrentá-lo e reduzi-lo ao modelo cultural tradicional do trabalho, à escravidão. O Espiritismo de Umbanda, tal como é praticado, principalmente, no meio dessas populações de desclassificados a que fizemos referência, fazendo apelo ao Exu, nosso Prometeu Macunaíma, em seus trabalhos, não faz outra coisa senão reinterpretar essa memória afro-brasileira e, ao mesmo tempo, criar uma linguagem contemporânea de base comum, que respeita as diferenças essenciais entre os grupos, suas identidades e seus valores particulares. Nessa linguagem, o domínio do sobrenatural aparece como fundamental, através de Exu, para compreensão do sistema ambíguo das representações sociais da sociedade brasileira, ou do sistema cultural propriamente dito. (PORDEUS Jr., 1990).

O Espiritismo de Umbanda constitui, no nosso entender, uma reação ao trabalho que passa a ser apropriado a partir de outro referencial: a recuperação da magia, enquanto seu complemento. Ao mesmo tempo, a exaltação da malandragem simboliza a recusa do trabalho e da exploração vigente no mundo industrial.

Recusar o trabalho, pensá-lo a partir de uma outra lógica corporificada em personagens míticos e religiosos constitui o tecido que articula nossa hipótese de investigação.

Gostaríamos aqui de levantar a hipótese central de nossa tese: da mesma maneira que foi invertida na música popular brasileira a exaltação da malandragem, incentivando por todos os meios a valorização do trabalho, essa mesma valorização passa a ser exaltada tanto no Espiritismo de Umbanda quanto na Macumba (Quimbanda) de uma maneira geral. Guardando-se aqui a ressalva de que essa exaltação não seria obra do DIP, mas do Estado Novo, como um todo.

Parodiando os gregos diríamos que, da mesma maneira que o campo e o trabalho (ERGA) são a mesma palavra, magia e trabalho na Macumba têm o mesmo significado.

Poderíamos, então, dizer que no teorema da religião umbandista - tradição e modernidade - seu corolário seria a permanência da Macumba, fio condutor das diferentes formas de expressão do trabalho e de sua relação com a magia.

Assim, no próximo capítulo, trataremos dos fundamentos da fé e suas manipulações pelos seus praticantes.

### III - OS FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO OU A PERMANÊNCIA DA MAGIA

"Nós sabemos que trabalho quer dizer luta, que vem de labore. Tudo que se executa dentro de um terreiro é trabalho. Mas no setor da Quimbanda quando a gente opera no setor da magia, trabalha com o povo de Exu, o povo misto, o povo pesado, o povo de Exu de um modo geral." (DIDI)

Procuramos discutir os fundamentos da fé e a permanência da magia, mas as observações aqui contidas foram feitas a partir dos dados fornecidos por nossos informantes. Acreditamos que outros universos trariam dados provavelmente divergentes dos nossos, pois como diz um informante: "...você vai a um terreiro e é acometido de um malefício, você encontra de desmancha, você vai noutra casa encontra outra completamente diferente, às vezes até oposta. Por que? "Porque não tem método, não tem coordenação, não tem uma assistência definida, quer dizer, não tem uma uniformidade de culto". (D. NENÉM)

Esse é o primeiro aspecto que gostaríamos de chamar a atenção: a não codificação da Umbanda que dificulta, de certo modo, generalizações, principalmente no que concerne às práticas da religião.

Como ressaltamos anteriormente, em relação ao discurso da Mãe Júlia, apesar da não existência de uma racionalização explicativa do panteão umbandista, podemos encontrar

elementos básicos da organização do cosmos religioso e da existência espiritual, assim como a polarização entre o bem e o mal (Umbanda x Quimbanda): "... pois eu trabalhava tanto em espiritismo como também em desmanchar trabalho".

O panteão é organizado tendo como força suprema Deus que é designado por Zambi (Angola, Congo), Tupã (Indígena) ou simplesmente Deus, identificado ao Deus do Catolicismo, criador de todas as coisas, considerado como a força suprema que criou o mundo, os espíritos e as entidades de luz e as entidades da Quimbanda. No início dos "trabalhos" Deus é louvado, sendo esquecido em seguida.

Dessa força suprema partem as linhas comandadas pelos Orixás que estabelecem a comunicação com o mundo dos homens pelas "vibrações" de suas energias que se manifestam na possessão pelos "guias" ou "entidades". Esses "guias" são agrupados em duas grandes categorias, os "espíritos de luz" que são "espíritos evoluídos" em oposição aos "espíritos obsessores" ou "em evolução" que ainda estão ligados aos valores materiais.

Os "espíritos de luz", por sua vez, são classificados em três grandes categorias: "Caboclos, Pretos Velhos e Crianças". Enquanto que os "espíritos obsessores" têm duas classificações genéricas: "Exus" e "Zombeteiros".

Um espírito de luz tem uma classificação triplíce, como uma força da natureza que nunca teve vida, no caso dos Orixás, um espírito desencarnado bastante evoluído, no caso

de alguns Pretos Velhos ou em evolução "que vêm trabalhar e na caridade que eles fazem vão evoluindo". Mas esta classificação varia de terreiro para terreiro e muitas vezes no mesmo terreiro, dependendo da instrução do médium. Uns falam em reencarnação, outros que a reencarnação não existe.

Como já havíamos chamado a atenção em nosso Prometeu, nenhum umbandista esquece de lembrar que a missão da Umbanda é fazer a caridade, seja no nível espiritual ou material, mesmo aos que são ateus: "...Uma jovem escritora veio, ela dizia não crer em nada, que Deus era ela, porque se ela não trabalhasse não comia, não vivia. Ela falava muito com meu caboclo e eu o deixava doutriná-la, ela precisava de caridade. Não sei, mas ela vinha muito aqui para falar com ele que ensinava sua doutrina". A religião tem portanto uma missão, concreta, que se traduz na terra pela prática da caridade. As questões dogmáticas são secundárias, o importante é a fé e a eficiência dos trabalhos executados pelos espíritos.

A identificação dos espíritos é feita pela incorporação, pela linguagem específica do corpo, pelo conjunto dos gestos, pelos pontos cantados pela entidade quando se incorpora e que remetem a um comportamento típico a partir do qual ela será classificada numa linha do mar ou numa linha de preto velho, por exemplo.

Os espíritos são agrupados em diferentes linhas, correntes, nações ou povos, sempre utilizando o número 7 para classificá-los: sete pretos velhos, sete caboclos, e assim por diante. Com mais frequência, o número é esquecido: "os

sete dias estão na corrente que se chama falange, os sete chefes, sete guias espirituais".

No que concerne à doutrina o adepto prossegue: "ela é comunicada pela entidade através do canto. A doutrina de São Jorge:" Eu sou o caboclo branco/ ele vem a cavalo/ calçado com botas/ oh que ele venha/ que ele venha salvá-lo/ São Jorge guerreiro, nosso defensor". (D. MARIA - Terreiro Mãe Oxum).

Os orixás são evocados, ainda que as histórias míticas a respeito deles tenham sido esquecidas, já que não há conhecimento dos mitos iorubás entre os umbandistas em geral. Os que são venerados pelo culto, como já dissemos, são os espíritos de cada categoria, na medida em que os Orixás não se incorporam, por serem "Espíritos muito puros" no discurso de um pai de santo, sendo identificados aos santos católicos, com a diferença de nunca terem sido humanos.

Por outro lado, observamos o mesmo fenômeno em relação a Deus, que, como descrito a propósito dos Orixás, é evocado num ponto cantado. Ele é identificado a um santo do panteão católico ou mesmo a um espírito desencarnado de caboclo ou preto velho e depois do ponto é esquecido como mestre de falange, corrente ou povo. Na verdade, a religião sem base dogmática é muito mais expressa no dinamismo da possessão. Um caboclo incorporado é classificado na linha de Ogum se, em seu ponto cantado, ele se referir a este Orixá,

ou ao santo católico correspondente, São Jorge. Outro caboclo pode intervir cantando um ponto que se refira a Santa Bárbara e que seja considerado da linha dessa santa ou de Iansã.

Um dos orixás mais evocados, como chefe de linha ou de corrente, é "Iemanjá" constantemente associada a Nossa Senhora da Assunção, padroeira de Fortaleza e cuja festa mais importante é celebrada a 15 de agosto, quando os umbandistas se dirigem em caravanas para a praia numa comemoração em que as mulheres se vestem de azul e branco, as cores da divindade. As outras festas do calendário são particulares a cada terreiro. Iemanjá é chamada de princesa ou mãe d'água

"Ao cair da lua  
e no mar surgia  
que princesa linda  
é a estrela guia  
ao cair da lua  
e no mar brilhou  
que princesa linda  
no terreiro baixou.  
Ai, lá vai a mãe-d'água  
e ela vai pra Taquatá  
e do terreiro vai se retirar.  
Nossa mãe Iemanjá  
vem salvar terreiro  
rufar tambor  
e também meu maracá  
e abalou seus filhos."

Sua representação iconográfica é a de uma jovem vestida com um fino tecido azul que deixa perceber a sensualidade de suas formas, ou a de uma sereia sobre uma concha. Suas oferendas são geralmente flores e perfumes, vinho ou



champanhe. é considerada a mãe de todos os orixás e a mais venerada de todo o panteão, sendo seu dia o domingo.

Ogum é o "santo da guerra" que protege os umbandistas das demandas. é a entidade a quem mais se recorre em todos os terreiros. Sincretizado com São Jorge, um guerreiro com armadura medieval e lança na mão montado em um cavalo e ferindo mortalmente um dragão. Sua cor é o vermelho e o símbolo a espada, à qual se referem várias corimbas:

"Ogum vencedor da luta  
com sua espada na mão  
ele vem da aruanda  
vem salvar os filhos da Umbanda"

Outras versões estão associadas às águas:

"Ogum vencedor de demanda  
vem salvar os filhos de Umbanda  
Ogum, Ogum Iara  
salve o povo desta casa  
salve a beira do mar"

Ogum comanda os Exus que são "violentos e precisam de um santo guerreiro pra comandá-los. São oferecidos a ele charutos e cerveja".

Omulu é quem comanda a "linha das almas". Associado à doença e à morte, é representado por São Lázaro. Seu reino é o cemitério e comanda também a "linha dos Exus Caveira". Sua cor, é o preto, e se utiliza para o culto de velas negras em formas de caveiras. Seu dia na "linha das almas" é a segunda-feira e na "linha do Exu" sexta-feira. Faz parte ainda da "linha do preto velho".

"Omulu  
 E Omulu é rei  
 E Omulu é rei  
 E ele é rei e Orixá  
 Cadê a chave do baú ?  
 Omulu guardou  
 E Omulu é rei  
 E Omulu é rei  
 Ele é rei e Orixá"

Iansã sincretizada com Santa Bárbara, é frequentemente venerada e associada ao Exu "Pomba Gira". Sua cor é o vermelho. é considerada uma santa guerreira, invocada igualmente para as demandas e para as questões amorosas. Mesmo não sendo conhecida sua história mítica, na qual ela é uma das mulheres de Xangô, é associada a ele por ter dominado o relâmpago. Sua representação é uma espada, seu dia é quarta-feira e suas velas são vermelhas.

"Iansã, Iansã  
 segura teu irerê, Iansã  
 Oh, Iansã, oh, Iansã  
 sustenta teu irerê Iansã  
 Iansã menina  
 dos cabelos louros  
 onde é que você mora ?  
 é na mina de ouro."

Xangô é a divindade representada pela pedra e sincretizada com São Jerônimo, o santo que na iconografia católica tem uma pedra na mão. Seus pontos cantados se referem à pedra ou às pedreiras, do mesmo modo que seus caboclos. Seu dia é quarta-feira, o mesmo de Iansã. Seu símbolo é o machado e a oferenda mais comum é a cerveja preta. Geralmente é

dado a ele o título de rei.

"Quando a pedra rolou na pedreira  
 O galo preto cantou na capoeira  
 todo filho de Xangô deve pedir  
 a proteção de Xangô das Cachoeiras  
 Xangô é um corisco  
 que nasceu da trovoada  
 ele entra na pedreira  
 e só sai de madrugada."

Oxóssi é o orixá da floresta e está associado aos caboclos em geral. É sincretizado com São Sebastião. Sua cor é o verde, seu símbolo o arco e a flecha dos índios. É uma entidade frequentemente invocada. Seu dia é quinta-feira. Quando é festejado as pessoas que o tem como guia se vestem como índios no carnaval, com um cocar, o torso nu e uma pequena saia de penas por cima da calça. Suas oferendas são, geralmente, o charuto e a cerveja.

"O viva Oxóssi, é  
 Meu São Sebastião  
 Oxóssi era caboclo  
 caçador lá no sertão  
 olha a mata que vem quebrando  
 olha os caboclos que vem chegando  
 a mata quebrando, os caboclos chegando."

Essa imagem do índio livre, guerreiro, sem medo, nos cultos afro-brasileiros, está de acordo com a imagem concebida em meados do século XIX pela sociedade brasileira em busca de um modelo simbólico suscetível de representar a nova nacionalidade.

Como indica Roger Bastide, esse indianismo não se

limitou ao Brasil mas se espalhou pela maior parte dos países da América Latina. é uma valorização surpreendente, já que a história da colonização branca foi a história do genocídio das etnias indígenas. Entretanto, logo que as nações da América do Sul conquistaram sua independência, "inventaram para si - apoiando-se na existência de uma miscigenação entre os Brancos (vindos sem suas mulheres) e as índias nuas - uma origem ameríndia, como uma maneira de melhor cortar o cordão umbilical que os levava à Europa" (BASTIDE, 1974: 3/48 passim).

Mas, no caso específico do Nordeste, essa observação deve ser reconsiderada, na medida em que o próprio Roger Bastide, se referindo ao sertão, diz: "O índio marcou com seu sangue as tradições e os costumes. Ele se uniu ao branco e deu nascimento a uma raça mestiça de vaqueiros e conquistadores do espaço" (BASTIDE: 1974). No Ceará, por exemplo, o termo caboclo é utilizado como sinônimo de sertanejo. Quando os umbandistas dizem que o caboclo é o índio, não se sentem em contradição e classificam na mesma categoria o vaqueiro, o índio Tapuia, o índio Toré...

Os Pretos Velhos são os espíritos dos antigos escravos representando a humildade, a sabedoria, a simplicidade, a bondade e a indulgência da velhice. Quando se incorporam ao corpo do médium, este se curva sob o peso da idade, dança ou anda mancando e fala suavemente. Pede logo um banco para se sentar e se queixa do cansaço. Pede o cachimbo de onde tira grandes baforadas. São chamados de pais ou avôs (masculinos),

de avós ou tias (femininos); dão conselhos e reclamam amigavelmente das pessoas que vêm lhes consultar. A imagem predominante é a do negro bom e fiel, da mãe-de-leite da casa grande, tal como descrita por Gilberto Freyre. Mas o que importa para os adeptos da religião essa imagem romântica do índio, do negro que não se revolta, que não foge para os quilombos e não mata a família do senhor ?

É preciso citar ainda os espíritos infantis que se incorporam ao médium e fazem-no se comportar como uma criança. São geralmente tratados por diminutivos e, no Nordeste, são chamados por caboclos - crianças. São caprichosos e pedem sempre aos assistentes doces e guaraná. Geralmente se manifestam depois do médium ter sido incorporado pela possessão violenta de um caboclo ou de um Exu, porque representam a inocência, "eles aliviam o médium dessa carga pesada, levam consigo tudo que há de mau no médium, as coisas negativas, pesadas." São diferentes dos erês do Candomblé que têm uma função específica no ritual da iniciação, uma possessão menos violenta que precede a do Orixá. Não são cultivados como no Vudu haitiano: "onde tem o nome de "morassa" e são muito temidos". (METRAUX 1979: 129).

Além das entidades que se incorporam ao corpo dos médiuns, o elemento mais importante no Espiritismo de Umbanda, e também o mais contraditório, é o dogma dos fluidos, sinônimo de energia, de alma, que se propagam com maior força através das linhas de vibração e chegam ao mundo

material: "...dão uma tal energia à inteligência do médium que este se torna capaz de realizar o que não saberia fazer se não tivesse incorporado. O médium aprende pela mensagem que recebe; são os fluidos que deixam marcas; é por isso que digo aos que entram no processo de iniciação que os fluidos propagam o conhecimento, do bem como do mal. Seu papel é transmitir a energia central até nós, é o papel de corrente, de força, já que as manifestações não são mecânicas e vão depender das necessidades do médium nos trabalhos que realiza. É o canal por onde passam as energias cósmicas. São os fluidos que dão o movimento às entidades por sua irradiação energética, porque as linhas irradiam uma potência energética intercambiável, quer dizer que a energia, os fluidos vão e vem numa mesma corrente". (PAI LUÍS).

Este testemunho do Pai-de-santo é o mais conciso e o mais claro que encontramos. Nos outros terreiros estudados eles falam dos fluidos como de uma força, de uma energia. Poder-se-ia dizer que os fluidos são o equivalente do Axé dos Candomblés afro-brasileiros, a força dinâmica das divindades que significa o poder de realização e de individualização de objetos, plantas, símbolos e pedras que constituem o segredo do terreiro e sua segurança espiritual, na medida em que representam os Orixás.

Na obra de Kardec são destacados fluidos de vários tipos: o universal, o cósmico do éter, o espiritual, o material, o divino, o magnético, o vital, o elétrico animalizado, o que cura e o vivificante. Aparecem, igualmente,

imagens fluídicas, invólucros fluídicos, atmosferas fluídicas, uma força fluídica e raios fluídicos.

No Espiritismo de Umbanda, em sua ambigüidade intrínseca, existem as mais variadas denominações para os fluídos. Eles poderiam ser classificados em duas grandes categorias, positivos ou negativos, bons ou maus, puros ou impuros e assim por diante. A importância dada aos fluídos pelos umbandistas varia de acordo com os terreiros e até entre os adeptos do mesmo centro. Essa variação é ilustrada, de um lado, pelos adeptos da Umbanda erudita, isto é do Espiritismo de Umbanda, e de outro extremo, pelos que praticam a Macumba e se referem muito pouco aos fluídos de Kardec. Entretanto, de um extremo ao outro dessa ambigüidade, todos se referem às vibrações energéticas que põem em movimento os espíritos e os médiuns por intermédio das linhas.

Dessa luz, dessa força superior, partem as linhas, como já dissemos, ou as correntes de vibração, de energia celeste que correspondem a uma força, ou a um elemento da natureza, e que assegurarão a ligação da força suprema com o mundo dos homens. Sendo o Espiritismo de Umbanda uma construção erudita de Kardecistas e macumbeiros, estes juntaram o culto dos espíritos desencarnados e as forças da natureza representadas pelos Orixás e reduziram as linhas da Macumba às sete linhas da Umbanda. A racionalização foi facilitada, a partir do espiritismo de Kardec, na medida em que os espíri-

tos são agrupados em "falanges", possuindo o mesmo nível moral ou intelectual e reunidos segundo suas afinidades.

A partir daí se poderia dizer que os espíritos ao se incorporarem aos médiuns o fariam segundo suas afinidades, num contexto onde, "os espíritos dos homens de ciência se incorporariam ao "pai de santo"; os espíritos de intelectuais desencarnados aos sábios metafísicos: as "falanges" étnicas unindo os mortos segundo suas origens raciais, as "falanges" dos caboclos ou as "falanges" de velhos africanos". (BASTIDE, op. cit.: 444). É portanto sobre essa base espírita que vai se apoiar o Espiritismo de Umbanda para edificar seus dogmas e suas práticas.

Ainda que todos os adeptos que integram nosso universo de pesquisa façam referência às sete linhas da Umbanda, um único terreiro, do Pai Tobias, que poderia ser classificado como erudito por possuir uma vasta biblioteca religiosa, ministrar cursos e doutrina e seguir aparentemente, os dogmas dos intelectuais umbandistas, organiza suas linhas como se segue:

Linha de Oxalá  
Linha de Iemanjá  
Linha de Xangô  
Linha de Ogum  
Linha de Oxóssi  
Linha de Criança  
Linha de Preto Velho



Essas linhas se multiplicam em sete "legiões" dirigidas por sete orixás que "não se incorporam, porque eles têm um grau de luz muito elevado, são seres aperfeiçoados que nunca foram matéria". (DIDI).

Nos outros terreiros de nosso estudo, essas linhas variam de número e de nomes. Assim, no terreiro de Santa Bárbara:

Linha da Floresta  
 Linha Branca  
 Linha de Santo Antonio  
 Linha da Violenta  
 Linha do Cemitério  
 Linha de Preto Velho  
 Linha do Mar

No terreiro de Umbanda Rei Minas:

Linha de Minas  
 Linha Astral  
 Linha da Jurema  
 Linha de Iemanjá  
 Linha da Guerra  
 Linha do Cemitério  
 Linha de Preto Velho

No terreiro de Umbanda Simiromba de Lisboa:

Linha de Xangô  
 Linha de Ogum

Linha da Sereia  
Linha de Jurema  
Linha do Indio  
Linha de Exu  
Linha do Caboclo

"Tenda" Espírita de Umbanda Mamãe Oxum:

Linha de Iemanjá  
Linha de Papai Ogum  
Linha de Oxalá  
Linha Rei Omulu  
Linha de Santa Bárbara  
Linha de Xangô  
Linha do Rei Cipriano  
Linha de Mamãe Oxum

No terreiro São Jorge:

Linha de Oxóssi  
Linha de Oxum  
Linha de Ogum  
Linha do Cemitério  
Linha de Jurema  
Linha Cruzada

Dessa variedade de nomes de linhas podemos tirar alguns elementos que nos informam sobre lugares de culto existentes fora do terreiro, como a floresta, o mar, a pedreira, a rua e o cemitério. Podemos, igualmente, notar na listagem das linhas, orixás africanos ao lado de nomes de

plantas e de índios. Observa-se, a partir do nível semântico, o "brasilianismo" da religião.

No terreiro de Mamãe Oxum, não encontramos uma organização perfeita e lógica, mas uma confusão de linhas e de nomes de índios, orixás e santos católicos, e até mesmo de Exus.

1. "A Imaculada Conceição pelas águas é Iemanjá, pelas sete linhas cruzadas, é mamãe Oxum pela Floresta."

2. "Oxalá é confiado aos Senhores Ogum para comandar, é o povo da espada, é o "povo da falange guerreira" da corte imperial. Senhor Ogum é São Jorge, Rei de Umbanda".

3. "Omulu das correntes carregadas, da Caveira, dos trabalhos pesados, é o Rei Omulu; depois dele há um chefe a quem ele dá sua chave, é João Caveira que está na frente e é o proprietário da chave".

4. "Oxóssi é que comanda a linha do Rei Sebastião, Oxóssi da floresta, é uma outra "falanges", uma outra corrente".

5. "Santa Bárbara: confiada a Xangô pelas águas é São Jerônimo. São Jerônimo e Santa Bárbara era na época distante quando se dominava o relâmpago. Xangô das pedreiras domina o relâmpago e Santa Bárbara tem a mesma finalidade. Xangô é a tempestade, o raio, Santa Bárbara é Iansã".

Até aqui examinamos o que é enunciado por nossos in-

formantes do Espiritismo de Umbanda, onde encontramos os elementos básicos da organização do cosmos umbandista em Fortaleza. Essa confusão de linhas do terreiro de Mamãe Oxum, com nome de santos católicos, orixás, caboclos e exus, como chamamos a atenção representa para nós muito mais a permanência da Macumba, por suas características, do que propriamente o Espiritismo de Umbanda. E para os praticantes da religião esse tipo de terreiro é designado de Quimbanda, por sua recorrência ao Exu: "...a gente consegue tudo com ele, seu João Caveira, seu Nêgo Gérson que é da linha de Preto Velho mas também pega o lado da magia e a D. Colondina também. Tem também a D. Colandina quando trabalha na linha das Pomba Gira que é da linha cigana e da linha de Exu mulher"; ... e quando vou na "desmancha" onde é preciso muita magia, aí eu chamo é seu João Caveira que aí leva o que é de ruim, tudo que não presta." ("Seu" FRANCISCO)

Como chamamos a atenção no capítulo anterior, a Umbanda relegou elementos dos mais significativos da cultura afro-brasileira para o plano da Quimbanda; provocando a "morte branca do feiticeiro negro". Enviou o Exu para a senzala, colocou-o em seu lugar, na magia negra. Apesar da fachada umbandista, em que os adeptos evitam sempre fazer referências, sendo "proibido" o recurso à sua invocação, é a Quimbanda que é sempre praticada quando as coisas não funcionam bem e nos casos de emergência. Não tememos absolutamente dizer que, ao longo de nossas pesquisas, a Quimbanda se revelou a prática mais importante dos terreiros umbandistas. O fato de se recorrer a ela nos estados de "stress" é compreen-

sível, já que a Umbanda, em seu aspecto moral, se baseia na visão do mundo "Kardecista". A Quimbanda, como a imagem refletida num espelho, é o inverso da Umbanda, ou ainda a sobrevivência da memória negra através da rearticulação de Exu, como demonstramos no capítulo anterior. E sua função é fundamental:

"A Quimbanda é o outro lado, o lado da mironga, é a magia. Não se pode fazer nada sem a magia, sem Exu. é preciso considerar Exu, sem Exu não dá. é ele que domina o outro lado esquerdo do homem. Tudo o que é material pertence a ele..." (DIDI).

A Quimbanda foi identificada com o mal e também considerada como compilação das legítimas tradições negras, ainda que reinterpretadas. O que interessaria, principalmente, aos mulatos que dela queriam se afastar devido a seu processo de "embranquecimento". Exu foi deslocado para a Quimbanda, onde ganhou significações. Na Quimbanda, a religião afro-brasileira é nitidamente reinterpretada, sendo-lhe atribuído o caráter mágico, em detrimento do caráter religioso, como veremos a seguir. Dá as referências de suas qualificações - linha negra, magia negra, feitiçaria, mironga, macumba, catimbó, como nessa corimba de Pomba Gira:

"Pomba Gira girou  
Pomba Gira girou  
girou, girou, girou  
ela vem girar.  
eu desmancho feitiço  
na encruzilhada  
é com um galo preto  
na encruzilhada."

Como veremos mais adiante, as designações das linhas de Exu criam espaço para o surgimento de uma infinidade de outras, de acordo com o Pai ou Mãe-de-Santo, da mesma maneira que no Espiritismo de Umbanda, no que concerne a Caboclo, Pretos Velhos e Crianças. Em cada ritual de Quimbanda, o médium é incorporado, sucessivamente, por um número, às vezes surpreendente, de Exus. A diferença entre um Exu e o outro pode ser notada pela linguagem do corpo. Temos, por exemplo, a Pomba-Gira que se expressa de um jeito libertino, debochado, como uma prostituta, e todos os que vão se incorporar na mesma linha terão o mesmo tipo de gestos. Igual observação vale pra "Zé Pilintra", cuja maneira de se vestir, e a linguagem irreverente e obscena traduzem o estereótipo do malandro.

Essas diferenças aparecem ainda quando o Exu está associado à morte na linha de Marabô. Aí, o corpo do adepto se contorce, dando a impressão de dor, de sofrimento e de morbidez. Este Exu, os segundo seus adeptos, mora no cemitério onde seu culto é celebrado, e um dos personagens principais é "Exu Caveira", de quem depende a linha das almas.

Como podemos verificar, ainda que a Umbanda tenha procurado apagar a memória coletiva negra, através das práticas desses Exus, podemos identificar o culto prestado à natureza a partir dos lugares reservados às oferendas. Em outras palavras, ainda que a memória coletiva tenha sofrido verdadeiros "vazios" no curso dessas reinterpretações, esses "vazios" não chegaram a apagar ou a destruir totalmente essa

memória, como podemos ver nas linhas a seguir:

Lugares de oferenda e de culto

|                  |                        |
|------------------|------------------------|
| Exu do Mar       | O mar                  |
| Exu Maré         |                        |
| Exu-Macangira    | Árvore                 |
| Exu da Pedreira  | As pedreiras           |
| Exu da Mangueira | A árvore do mesmo nome |
| Exu das Matas    | A mata                 |
| Exu da Planície  |                        |

A característica que os umbandistas vão atribuir ao Exu são particularmente arbitrárias.

A primeira dessas caracterizações é a mais radical de todas. Trata-se da que remete Exu ao lado negativo, com atribuições demoníacas, não apenas nas denominações utilizadas, como no fato de valorizá-lo enquanto "força negativa", ainda que a negatividade seja utilizada para "desmanchar" certos trabalhos e ao mesmo tempo para desenvolver todo o tipo de solicitações da vida "material" como dinheiro, trabalho e amor.

Essa definição de Exu como "força do mal" tem uma ambigüidade intrínseca. Pode-se ainda perceber tal ambivalência no que concerne ao "Exu pagão" e ao "Exu batizado". (ORTIZ, 1978: 125/132). O primeiro, como diz o Pai-de-santo, é o Exu que trabalha além do povo misto, e podemos perceber esse significado tanto nas corimbas dos Exus como nas do

"povo misto":

"A porta do tereiro se abriu  
Saímos para  
ver quem era  
Mas que bela risada  
Na engira  
Era Veludo na Umbanda  
e Marabô da Guiné  
Ninguém tem mais poder que ele  
Ele tem poder sobre tudo  
Na sua Encruzilhada  
é ele quem vai trabalhar".

No outro cântico, a função do trabalho é mais explícita:

"Exu Tiriri  
Trabalhador da Encruzilhada  
Ele se encarrega de tudo e informa  
Aos primeiros raios da aurora  
A encruzilhada é de vocês  
Mas é hora de trabalhar  
Exu é a hora  
Tiriri é a hora  
é a hora de se por a caminho  
A Encruzilhada é de vocês  
Mas é hora de trabalhar !  
Marabô é hora  
Mas é hora de trabalhar !  
Exu já comeu  
Exu já bebeu  
Agora ele vai trabalhar !"

É também a Umbanda que faz Exu trabalhar:

"Trabalhei na Umbanda  
a Umbanda me chamou  
Vou encontrar minha Quimbanda  
Minha Quimbanda me chamou  
Viva a Umbanda  
Viva a Quimbanda



Viva quem vai trabalhar:". (Grifos nossos)

Nesses pontos cantados, temos o local de trabalho de Exu, "trabalhador da encruzilhada", assim como a hora dessa atividade, "aos primeiros raios da aurora". Apesar de ser chamado a trabalhar na Umbanda, é na "minha Quimbanda me chamou", e é nela que vai ele atuar.

Essa outra categoria, o "povo misto", que trabalharia na Umbanda e na Quimbanda, também recorre à louvação ao trabalho; como nessa gira da "Preta Velha das 7 Encruzilhadas:"

"...Eu já estou velha  
mas não durmo na virada  
levo os contrários  
lá pras sete encruzilhadas  
e eu trabalhei e vou trabalhar  
levo os contrários  
pra nunca voltar".

Teríamos assim um espírito da categoria de Preto Velho trabalhando na encruzilhada, que é o local de trabalho de Exu.

"Oi quem vem lá  
é quem vence as demandas  
Oi quem vem lá  
É quem vence as demandas  
ela é filha do Congo  
É Maria Redonda  
Toca fogo na cacimba  
Queima as mirongas  
Oi quem vence as mirongas  
É Maria Conga".

O termo mironga é sinônimo de magia. Outra corimba de

Preta Velha que também recorre a essa mesma categoria de "povo misto", é a da Preta Velha Maria Imaculada:

"Cajueiro verde  
aonde nasceu Jesus  
Oi Virgem Imaculada  
Salve a divina luz (bis)  
Abre a porta do meu São Pedro  
deixa as almas trabalhar  
Oi Virgem Imaculada  
Salve a divina luz (bis)".

A gira da Preta Velha Ana fala em demanda e ainda na jurema que está relacionada ao catimbó:

"Ah! eu sou negra Ana  
Sou uma negra africana  
a negra arruma o balaio  
a negra vence a demanda  
me chamam de Jurema  
Eu não sou jurema não  
sou velha raizeira  
moro debaixo do chão".

Ou ainda fazendo referência ao Rei do Cangaço:

"Sete forças  
sete luz  
sete forças neste gongá  
ô se a linha tem poder  
Quem dá força é o cangaço  
e agora eu quero ver"

Ou ainda do Caboclo Vira Mundo, que é um misto de caboclo e Exu:

"Virei, virei, virei  
virei e vou virar  
vou dar sete viradas

na rebanceira do mar  
 minha bandeira é branca, verde e encarnada  
 Caboclo é Vira Mundo  
 e vai virar na encruzilhada".

Entre tantas corimbas a do "Negro Chico" sintetiza o que vimos discutindo acima e que segundo "seu" Francisco "serve de noção, de comportamento para todos que ouça estas corimbas do encanto":

"Sou o Negro Chico do Amazonas  
 Senhor meu pai me mandou trabalhar  
 Não temo inimigo, nem na terra, nem no mar,  
 Oi deixa a macumba rolar,  
 Macumba tem mistério,  
 E nasci na macumba  
 Oi deixa a macumba rolar  
 E é por isso que me chamam Negro Chico Quimban-  
 deiro  
 Senhor meu pai me mandou trabalhar".

Nessas corimbas tivemos a oportunidade de destacar a recorrência ao trabalho, hora e locais e a citação à Quimbanda. Torna-se importante colocarmos agora o nome dos espíritos que trabalham nos terreiros do nosso universo, pois através desses nomes poderemos identificar uma linguagem cearense da religião.

## Nomes de Espíritos Guias

Pretos-Velhos

Pai Antonio  
 Pai Chico do Congo  
 Pai Crisóstomo  
 Pai Cipriano  
 Pai Francisco de Guiné  
 Pai João do Congo  
 Pai Joaquim  
 Pai João de Mina  
 Pai Luiz de Angola  
 Pai Mané de Aruanda  
 Pai Pajé Africano  
 Vovó Cambinda  
 Vovó Catimbozeira  
 Vovó Conga  
 Vovó Francisca  
 Vovó Joana  
 Vovó Maria  
 Vovó Maria Redonda  
 Vovó Maria de Aruanda  
 Tia Florestina  
 Tia Luiza  
 Tia Maria  
 Preta Velha Ana

Caboclos

Arranca Toco  
 Boiadeiro  
 Barba Azul  
 Boi Cara Preta  
 Chapeú de Couro  
 Cabocla Braba  
 Gentil  
 Gibão de Couro  
 Iara  
 índia Nerci  
 Iracema  
 índia Brava  
 índia Tapuia  
 Jurema  
 Légua Bugi  
 Ponta de Ouro  
 Rei dos índios  
 Pajé Curador  
 Rompe Mato  
 Sete Flexa  
 Sete Estrela  
 Sete Légua  
 Tapuia

Preta Velha de Cocó  
 Preta Velha do Maranhão  
 Bota Preta do Maranhão  
 Boto do Cocó  
 D. Pedro de Casto

Crianças

Menina das Águas  
 Bertinha  
 Chiquinha  
 Chiquinho do Maranhão  
 Crispina  
 Crispiniana  
 Cosme  
 Cosme da Mata  
 Doum  
 Joãozinho  
 Joãozinho do Morro  
 Joãozinho da Praia  
 Liri Bravo  
 Serrinha Azul  
 Tapuiazinha

Turino Brabo  
 Tupinambá  
 Vaqueiro Nobre  
 Zarabatan

Exus

Pinga Fogo  
 Pagão  
 Pantera  
 Portão de Ferro  
 Pomba Gira  
 Pomba Gira das Almas  
 Quebra Barreira  
 Sete Encruzilhada  
 Sete Cruzes  
 Sete Catacumbas  
 Sete Buracos  
 Tranca Ruas  
 Tiriri  
 Tranca Ruas das Almas  
 Urubu  
 Almas  
 Campina  
 Caveira  
 Cibamba  
 Cruzeiros  
 Colondina

Exus (continuação)

Seu Gérson

Gereré

Gira Mundo

Fogo

Lampião

João Caveira

Marabô

Mutum do Amazonas

Mangueira

Meia Noite

Mirim

Dentre os nomes dos espíritos guias queremos chamar a atenção ao que designamos de linguagem cearense da religião, com a mitificação de tipos culturais caboclos como o Vaqueiro, o Boiadeiro e os cangaceiros ou mesmo de objetos utilizados por esses tipos como Gibão e Chapeú de Couro que os caracterizam e estão ligados ao paraciclo econômico do gado, tema recorrente na literatura de folhetos.

No que se refere aos folhetos destacamos quatro categorias:

Cangaceiros: Trechos da Vida Completa de Lampião, Expedito Sebastião da Silva; Lampião em Juazeiro, José Cordeiro; Lampião Rei do Cangaco, Expedito Sebastião da Silva; A morte comanda o Cangaco,

Joaquim Batista de Sena.

índio: Romance da índia Iracema, a Virgem dos Lábios de Mel  
s/a;

História da índia Neci, s/a

Vaqueiro: O rabicho da Geralda, seria datado de 1792, achado de Antônio Bezerra e retrabalhado por José de Alencar; O Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso, Luiz da Costa Pinheiro.

Caboclo: O caboclo cearense e o matuto do Pará, José Carvalho; Os cabras de Antônio Silvino, Manoel Caboclo e Silva

A partir desses argumentos podemos falar de uma "cearensidade", que designamos de linguagem cearense, conceito que colhemos no trabalho de Gilmar de Carvalho sobre a utilização pelas agências de publicidade de referenciais da cultura pelo discurso publicitário cearense, caracterizado pela utilização de folhetos de feira "como representativo de tradução popular destes postulados regionais." (CARVALHO 1991: 88)

Tendo o cuidado de não trabalhar o folclore como pitoresco e compreendendo, ao mesmo tempo, a importância de recriar os referenciais da cultura, a definição de "cearensidade", para Carvalho, consistiria em reforçar as características que o senso comum alinhou como peculiares à gente da terra, numa operação ideológica de esvaziamento dos elementos contraditórios e de construção de uma mitologia,

onde personagens, paisagens, costumes e produção cultural teceriam uma trama que simularia um Ceará elaborado a partir destes fatores" (CARVALHO 1991:54) (grifo nosso).

Essa construção mitológica de tipos é expressa na literatura desde o final do século XIX, como chama a atenção Carvalho, onde José de Alencar é o autor paradigmático com sua Iracema "a virgem dos lábios de mel", que deu a luz ao primeiro "caboclo cearense."

O índio, como falamos anteriormente, marcou as tradições e os costumes da população do sertão, sendo o termo caboclo utilizado como sinônimo de sertanejo; tendo essa expressão uma clara conotação étnica, designando o sertanejo descendente de índio.

Podemos perceber ainda melhor essa "cearensidade" que impregnou o Espiritismo de Umbanda na característica física dos espíritos guias.

#### Características físicas dos Espíritos

##### Espíritos Masculinos

Bonito

Simpático

Forte

Moreno

Alto

Branco

Cabelos Preto

##### Espíritos Femininos

Bonita

Alva

Alta

Moça

Loura

Magra

Cabelos Grandes



|                 |             |
|-----------------|-------------|
| Cabelos Louros  | índia       |
| Olhos Azuis     | Morena      |
| Alvo            | Forte       |
| Bom             | Alegre      |
| Frade           | Decidida    |
| Guerreiro       | Franzina    |
| Chefe           | Preta Velha |
| Rei da Mata     |             |
| Vaqueiro        |             |
| Cangaceiro      |             |
| índio           |             |
| Punhal no cinto |             |
| Fuzil na Mão    |             |

Temos nessas atribuições sete tipos ideais bem distintos que podemos dizer que seriam os modelos masculinos e femininos dos adeptos da religião. Os tipos masculinos são; Forte, moreno alto, cabelos pretos; Alto branco, louro dos olhos azuis; índio, chefe guerreiro, rei da mata; Vaqueiro, cangaceiro com um punhal no cinto e fuzil na mão. No que se refere aos tipos femininos: Moça alta, magra, cabelos grandes; Alva loura dos olhos azuis e índia morena, forte, alegre e decidida.

Embora criem em suas linguagem esses tipos brancos louros e dos olhos azuis, encontramos somente uma corimba que faz menção a essas referências. O outro aspecto que gostaríamos de chamar a atenção, é que em relação ao negro há referência somente à Preta Velha. No nosso entender esse fato

estaria relacionado ao tipo de economia aqui implantada no Pacto Colonial, através da criação do gado, onde o trabalho escravo foi pouco empregado, fazendo com que o estoque negro fosse muito baixo em relação a outras regiões do País. Daí os Vaqueiros, Cangaceiros, índios e índias serem preponderantes nas corimbas como essa sobre a Cabocla Jurema:

"Jurema, Ô Juremê, Juremá  
 É uma cabocla de penas  
 Filha de Tupinambá  
 Rainha da pontaria  
 Nunca se viu ela errar  
 Tem a pele bronzeada  
 Olho da cor do luar  
 Anda correndo nas matas  
 Nunca se ouviu seu pisar  
 É uma cabocla de penas  
 Jurema, O Juremê, Juremá".

Gostaríamos aqui de retomar à representação do trabalho na Grécia Antiga quando nos referimos ao mito de Prometeu como herói civilizador.

Adotamos, de uma forma ampla, esse conceito no que se refere aos mitos - Caboclos, Vaqueiros, Boiadeiros e Cangaceiros - como heróis civilizadores, do panteão do Espiritismo de Umbanda em Fortaleza. E repetimos, como Shaden (1959), que nada mais compreensível do que a sociedade conceber figuras sobrenaturais à sua própria imagem, enfrentando os mesmos perigos, sofrendo as mesmas dificuldades e recorrendo às mesmas soluções.

Após esses argumentos podemos nos permitir dizer de

uma linguagem cearense da religião umbandista, onde todos esses mitos irão trabalhar no cotidiano dos terreiros.

Até aqui nos detivemos a discutir os fundamentos da religião e são esses mesmos elementos que nos permitem afirmar que seu corolário é a permanência da Macumba - das práticas religiosas anteriores às tentativas de burocratização e, conseqüentemente, de uma uniformização da religião tanto pela Federação como pela União Cearense de Umbanda. Afinal, como dizia GUSTAVE LE BON: "Sem dúvida, ninguém ignora que todas as grandes religiões - o bramanismo, o budismo, o cristianismo e o islamismo - provocaram conversões em massa entre os povos que pareceram adoptá-las de repente; mas quando se penetra nos estudos dessas conversões constata-se logo que os povos trocaram sobretudo o nome de suas antigas religiões e não a religião propriamente dita; que na verdade as crenças adaptadas sofreram transformações necessárias para se relacionarem com as várias crenças que elas substituíram e das quais não são, na verdade, mais que uma simples continuação" (LE BON: 1913:67).

Em nossa estada no Senegal, em janeiro de 1982, pudemos constatar essa afirmação Le Bon. Embora a religião "oficial" seja o islamismo, sendo as crianças alfabetizadas através do Corão, a recorrência aos MARABUS (feiticeiros) é freqüente. Tivemos a oportunidade de verificar essa permanência das crenças tradicionais ao presenciarmos os rituais do N'DIOP, culto terapêutico que tem como objetivo central a possessão pelos espíritos das águas.

Podemos afirmar, que o que haveria de novo no Espiritismo de Umbanda em Fortaleza, no nosso entender, seria a exaltação ao trabalho.

Teríamos então, no discurso do Pai-de-Santo Didi uma ampliação da categoria trabalho a toda e qualquer atividade levada a efeito, tanto em nível coletivo, no terreiro, como em nível do médium ou indivíduo.

"Trabalho é tudo aquilo que se executa, se faz. Então na Umbanda não foge o termo e se você abre um ritual, é um trabalho; se é um desenvolvimento, é trabalho; se você faz uma caridade é trabalho; se executa um malefício, é trabalho; se você vai fazer uma arriada numa encruzilhada é trabalho. Se um médium tá recebendo uma vibração é trabalho, incorporou, desenvolvimento, batismo, obrigação, cruço, concentração, tudo é trabalho, de modo geral, tudo que se faz é um trabalho".

E conclui: "O outro termo que é muito utilizado é magia. O que é magia? Magia é trabalho, é uma coisa que se faz, se executou, se leva logo para o lado maléfico. Mas você pode levar para o lado benéfico, mas foi um trabalho executado. Magia é um trabalho".

Essa constatação nos leva a discutir, no próximo capítulo, a categoria trabalho nos terreiros.

#### IV - O TRABALHO NO TERREIRO

No capítulo anterior estudamos os fundamentos da religião, seu cosmos, os fluídos ou vibrações, as linhas ou correntes, o nome dos espíritos guias, desmonstrando a permanência de uma linguagem cearense de religião - a mitificação de tipos culturais como vaqueiros, boiadeiros, canga-ceiros e índios; e as atribuições que criaram tipos ideais dessa "cearensidade".

O que nos permite afirmar a permanência da Macumba cearense, onde a magia e o trabalho se confundem, e que o Espiritismo de Umbanda, tal como é praticado em Fortaleza, não é mais que sua simples continuação.

Partindo da premissa de que Magia é trabalho discutiremos aqui essa questão tanto em nível coletivo, no terreiro, como em nível do processo de individuação, através do médium.

Os terreiros de Fortaleza são bastante diversificados, dependendo diretamente das condições financeiras dos grupos que os integram. Temos das construções voltadas para esse fim, à semelhança de igrejas e templos de outras religiões, a terreiros/unidades residenciais que constituem seu maior número e estão localizados em sua quase totalidade nas favelas da cidade. São esses tipos de terreiros o objeto de nossa análise, na medida que encontramos neles a "cearensidade" que

discutimos.

Nos terreiros que designamos como terreiros/unidades residenciais, a Mãe ou Pai-de-Santo residem no mesmo local de culto. É suficiente a descrição do espaço de um terreiro desse tipo para que se tenha a imagem de todos os outros. São duas divisões: a primeira é o terreiro propriamente dito, em terra batida ou chão cimentado. Esse vão em que são realizadas as giras, e recebidas as visitas serve, ao mesmo tempo, de quarto de dormir. Não contamos as vezes que encontramos, mesmo durante o dia, uma rede armada com alguém fazendo a sesta. O outro cômodo faz as vezes da cozinha, copa e vestuário, tendo como anexo, o banheiro.

Ao fundo da sala/quarto/terreiro fica o altar em vários níveis, onde se encontram dispostos quadros e estampas, imagens de santos católicos, estátuas de índios, exus, garrafas, velas de cores diversas, vidros de perfumes e flores de plástico. Tudo isso com um colorido estonteante fazendo o olhar se perder nos detalhes como em um altar barroco onde temas se entrelaçam, parecendo sobrepor-se uns aos outros; elementos estranhos entre si, mas que encontram sua unidade na contradição. Ao mesmo tempo, ficamos a nos interrogar como Ficht em relação à religião de Maria Leonza na Venezuela e que lembra muito o Espiritismo de Umbanda: "Como uma realidade vivida de maneira fragmentária pode dar origem à noção de ordem, poder, sentido, lógica, consciência, espera sobrenaturais, e como se originam, disso tudo, invocações, sacrifícios, danças auxílio, submissão?" (FICHT, 1987:254).

Ao lado do altar, encostado à parede, um tambor alto e banquinhos reservados aos pretos velhos. Dependurados em um prego na parede o triângulo e dois maracás.

Podemos afirmar, a propósito desse tipo de terreiro, que não existe uma separação entre o espaço sagrado e o profano, e sim, uma invasão do sagrado na vida cotidiana. Estaríamos em face daquilo que Mauss designou como "Fenômenos Sociais Totais", em que "se exprimem ao mesmo tempo e de uma vez, todas as espécies de instituições religiosas, jurídicas e morais, aquelas ao mesmo tempo políticas e familiares e as que concernem à economia, remetendo a formas particulares de produção e consumo, da prestação e da distribuição, sem esquecer os fenômenos estáticos sobre os quais incidem tais fatos e os fenômenos morfológicos que traduzem essas instituições" (MAUSS: 1974:41). Nessa perspectiva, passamos a discutir a estrutura dos terreiros.

Nos centros do Espiritismo de Umbanda existe uma hierarquia que irá depender das condições financeiras do grupo. Nos mais pobres, como os do nosso estudo, ela se resume, basicamente, ao Pai ou Mãe-de-santo, ao cambono e aos tocadores do tambor, do triângulo e do maracá. E ainda a um ou outro médium que tenha bastante tempo de iniciação e que exerça uma liderança sobre os mais novos, ou mesmo médiuns que recebam espíritos guias de prestígio entre a clientela ou entre o próprio grupo.

Podemos perceber, através dos discursos, que para exercer a função de chefia é necessário, como veremos a seguir, ter sido "predestinado", o mais da vezes carmicamente, a essa função.

"Seu" Ivo nasceu em Fortaleza e foi pela primeira vez à Macumba em 1953, com seu pai que era "médium de intuição". Foi levado ao terreiro do João Cobra pois tinha "uns desmaio que os médicos não conseguiam descobrir o que era". Contava nessa época com sete anos de idade. E daí em diante, depois de "uns banhos e outros trabalhos de santo" começou a ser iniciado, a ter que "fazer obrigações". Isso que ele sentia era "consequência da mediunidade que era muito grande". Frequentou esse terreiro até ficar rapaz. João Cobra era um Pai-de-Santo muito respeitado, pois "seus trabalhos de magia era muito forte".

Foi "Pai-de-santo de meia Fortaleza e era muito temido, muito conhecido, daí polícia não mexer com ele". Nesse tempo, o "terreiro era pros lado do antigo aeroporto, numas brenhas, a gente ia de Ônibus até a metade do caminho, depois tinha muita estrada pra chegar". Foi aí com o João Cobra que passou "a trabalhar com os orixás, com caboclo". E durante sua permanência nesse terreiro "tinha a maior vontade de abrir o meu, e fui me preparando, fazendo os trabalhos de cruzo nas sete linhas, mas tudo isso era ordem do astral superior, num é assim a gente querer e pronto, tem que ter a missão de fazer a caridade". Depois que saiu do João Cobra, esteve ainda em outros terreiros, mas "sempre era cobrado



pra abrir minha eira". O trabalho do Pai-de-Santo "é uma missão e tem muito sofrimento, muita incompreensão dos filhos de santo mesmo, tem muita inveja e a gente tem muito inimigo. Trabalham nas correntes do baixo astral contra a gente, e a gente tem que ser puro nas obrigações, não sair da linha, se não a gente fica fraco e aí a gente entra na peia, na surra das entidades. O trabalho do Pai-de-Santo é muito grande, já acorda firmando ponto pra defender a gente, o terreiro e os filhos de santo. Quando a gente tá trabalhando na gira, mesmo incorporado tem que prestar atenção pra tudo correr nos conforme. Daí a gente tá sempre preparado, fazendo trabalho, cuidando do espiritual, tá com a matéria limpa, então é muita obrigação. Tem sempre que tá fazendo alguma coisa pra poder segurá a barra toda, é muito sacrifício". Ivo vive exclusivamente para seu terreiro, e dos trabalhos que faz: "Tem gente que chega pedindo uma caridade, eu pergunto se está doente, e se responde: "não é porque meu homem me deixou, e tal, foi embora, e tal", aí eu digo, é trabalho de amarração, trabalho de dominação, isso é um luxo, aí tem de pagar. E é diferente do trabalho de cura. Aí eu cobro. Esse tipo de assunto é o que mais nos procura, esse tipo de trabalho conjugal, tanto o homem como a mulher. E é um trabalho caro porque são dois trabalhos, por exemplo o homem deixou a mulher e está com outra, então é um trabalho de corte pra separar e outro pra atrair. Então são dois trabalhos e sai caro". E nesse tipo de trabalho é necessário "o uso da magia, é trabalho que mexe com Exu, é trabalho feito no terreiro, mas também de encruzilhada, é preciso muita

ciência muito preparo . O cliente traz o material e paga o trabalho".

Lurdes começou a praticar a Umbanda já adulta. Foi criada em casa de seu padrinho, pois ficou órfã de mãe, que foi assassinada pelo marido, seu pai. Quando tinha 17 anos teve que sair da casa do padrinho, pois o filho dele acabou por engravidá-la. Foi morar na casa de um senhor que tinha uma filha solteira que cuidou dela e da criança. Depois da gravidez ficou com uma "doença braba nos pés" que mal podia andar, "e depois de não sei quantos médicos foi procurar a Umbanda", e tudo aquilo que ela "passou e passava, era por conta do Nêgo Gérson". Era uma "dívida da mãe, e ela tinha morrido daquele jeito por isso", e ela agora estava pagando". Começou a frequentar a Umbanda" desde esse tempo, "em 62, não parei mais, e os patrões acabaram por implicar com isso e arranjei esse barraco e vim pra cá. Seu Gérson Feiticeiro me deu um castigo, só vivia me jurando pra eu abrir essa casa e trabalhar como Mãe-de-Santo. Abriu de novo minha ferida que ele tinha fechado, só para mostrar o poder dele, me deixou na pele e nos ossos. Aí eu fiz um juramento, eu disse que deixava tudo na vida pro caboclo até morrer. Fiz essa promessa e cumpri. Não posso pensar em homem, não posso pensar em maldade, como se diz. E aí ele me fez, me deu todo conhecimento. Aprendi tudo na gira e de noite. Eu trago a linha do sofrimento, a linha da magia, a linha da Caveira. Se eu puder ajudo as pessoas que chegam aqui, e pedem uma luz,

um conselho. Minhas obrigações como mãe de santo, isto nunca me ensinaram, mas sempre fui responsável, para zelar pelo meu culto, zelar pelo filho de santo. Sou responsável por todos os trabalhos dentro do terreiro".

Geralmente as pessoas "procuram mais pra resolver problemas de amante, de marido e mulher, e aí tanto faz ser rico ou pobre. E esses trabalhos eu cobro, o material é caro e demanda muita energia. Já quando é saúde a gente pergunta logo se já foi ao médico, pois nem tudo é Macumba, mas é preciso fé porque na Umbanda tudo se faz com fé". Não tem diferença ser rico ou ser pobre chegando aqui tem que se sujeitar igualmente a mim e às entidades".

Podemos perceber nos discursos acima que é primordial para ser o chefe do terreiro ter-se desenvolvido até se tornar apto a exercer o papel de Pai ou Mãe-de-Santo, bem como o tempo de mediunidade e poder invocar espíritos para trabalhar. Para isso é necessário uma dedicação intensiva, o cumprimento das obrigações e muita devoção às entidades.

Além disso, é necessário uma liderança incontestável, para discorrer sobre a magia como forma de exercer essa liderança.

A eficácia dos trabalhos mágicos é um reforço a esse aspecto, como também o domínio do sagrado. Para isso deve ter conhecimento teológico, dos ritos e do material utilizado nos cultos, na medida em que em uma gira é necessário um constante equilíbrio para o seu funcionamento como veremos mais

adiante.

Outro aspecto que chama a atenção é essa possibilidade de qualquer adepto vir a se transformar em sacerdote da religião, já que todos os que participam são, em potencial, Pai ou Mãe-de-Santo.

A dedicação exclusiva à religião encaminha o Pai e Mãe-de-Santo a se tornarem profissionais como já havíamos chamado a atenção em nossa tese: "designando-os de empresários do sagrado", na medida em que se apropriam dos lucros que os médiuns incorporados trazem aos terreiros, seja na venda de material para os trabalhos, seja no prestígio que adquirem através das entidades. O dinheiro de consultas e trabalhos reverte quase sempre para ao Pai ou Mãe-de-Santo. Chegamos a designar como Franz Fanon, tal atitude de "uma mais valia da possessão". (PORDEUS Jr. op. cit. 1988).

Na hierarquia dos terreiros, o cambono exerce um papel fundamental, expresso por funções precisas que devem ser desempenhadas tanto no decorrer das giras, como no cotidiano. Por suas funções, é a pessoa mais próxima do Pai ou Mãe-de-Santo. Nas giras, não se atua e nem incorpora nenhuma entidade. Quando o Pai ou Mãe-de-Santo se encontram atuados cuida dos pontos cantados na chegada de cada entidade, dirigindo os médiuns e incentivando-os a cantarem. São os cambonos que servem bebidas, cachimbos e cigarros e que borrifam de perfume os filhos de santo que estão atuados. São eles

também que encaminham o público para as consultas. Quando faltam a uma gira, um médium mais experiente é convidado a "cambonar" substituindo-o. Também é o cambono que aprende a "linguagem" das entidades e recebe o material que será utilizado nos trabalhos dos clientes. Suas roupas não diferem dos outros médiuns e usam também as guias protetoras. O número de cambonos irá variar em função do tamanho do terreiro. As vezes, quando o número de incorporações em uma gira é grande, outros médiuns auxiliam "cambonando" as entidades, sem com isso alterar as hierarquias, e o médium que está exercendo essa função, temporariamente, também não poderá incorporar, pois isso iria perturbar a gira.

Edna frequenta há 5 anos o Terreiro Simiromba de Lisboa, onde está se desenvolvendo: "tenho dois cargos aqui, sou secretária-geral e cambono. Cambono, é quando baixa os espíritos, os maus espíritos, porque tem os que são de caridade, os que não são a gente afasta, com as palavras de Umbanda. Eu ajudo a vestir os caboclos, zelo pelo centro". Começou a frequentar em 1983: "tava numa situação muito difícil, tinha tentado suicídio, e uma colega me trouxe e nunca mais parei. Na Umbanda "a gente trabalha pro bem e pro mal".

"Nós trabalha aqui na prática da caridade. Tem seção de Exu, mas é na linha branca. No dia de sexta-feira, é a seção de seu Tranca Ruas. Hoje, por exemplo, é dia de Preto Velho que é segunda-feira". Edna diz que mesmo os "Exus trabalham na linha branca. Tem a Cabocla Braba, mas de braba só

o nome. Eu canto os pontos todim, sei as corimbas das entidades, sou eu que puxo". É ela que "organiza todas as doutrinas das entidades. E quando um guia baixa, a pessoa fica fora de si, não sabe o que tá fazendo, a gente tem que cambonar". As entidades que dão mais trabalho "são os Exus que são pesado, vem pra fazer o bem, mas dão muito trabalho, Exu do Rio, Duas Cabeças, Maria Padilha todos dão muito trabalho". Quando a mãe de santo incorpora "eu tomo de conta dela, quando é uma entidade home fica parecida com um home mesmo, e aí eu boto a bebida, acendo o charuto, dou o perfume pra ela e pros outros médiuns". Antes de começar a gira" eu olho se tá precisando de alguma coisa, se tá faltando, limpo o terreiro, acendo as brasa prá incensá, tudo isso é trabalho do cambono". No trabalho de desenvolvimento" eu presto atenção prá ninguém se machucar, ainda tão aprendendo a trabalhá com os caboclo. Quando chega algum cliente querendo falar como uma entidade, tem que falar primeiro comigo prá eu poder organizar, se não fica duas pessoa querendo falar ao mesmo tempo. Do mesmo jeito é quando uma entidade baixa e outra entidade quer cantar também, eu controlo, primeiro uma depois a outra". Na preparação para ser cambono "primeiro me deram um banho de descarga, depois de retiro, aí um banho de limpeza, um banho de coroa, aí eu me cruzei no fogo, depois cruza de vidro, aí por diante, tudo isso limpá a matéria e o espírito". Caso uma entidade esteja fazendo "uma coisa errada eu digo, você não vai fazer isso não porque sua mãe não quer, e aí ele tem que obedecer, e obedece. Dou limpeza nas entidades, dou café amargoso, cachimbo pra preto velho, enxugo o

suor, dou o banco pra entidade sentá. É como numa empresa, um chefe de secção é assim na Umbanda, tem gira aqui que a gente sai muito cansado de tanto trabalho. Às vezes, quando tem muita entidade outros médiuns ajudam porque não dá prá dá conta de tudo sozinha. Em geral são essas as funções do cambono".

O tambor, com aproximadamente 1,00m de altura é geralmente pintado ou envernizado e tocado por pessoas mais jovens que não necessariamente pertencem ao terreiro e como o cambono, não entram em transe. Geralmente é acompanhado por outro tocador de triângulo ou maracá, que se revezam em um ou outro instrumento. Ao contrário do Candomblé, na Umbanda o tambor não é objeto cultuado. O papel desempenhado pela música no desencadeamento da possessão tem provocado longas discussões, mas é inegável que nas giras de Umbanda o som do tambor é respondido como um eco no corpo do médium incorporado. A música, no nosso entender, encontra-se intrinsecamente ligada ao fenómeno como vimos no N'DIOP no Senegal, ou no Candomblé, aqui no Brasil.

"Seu" Francisco tem 30 anos e desde "rapaz eu toco tambor, toco porque gosto, já perdi o número de terreiro onde eu toquei. Comecei lá no Tantico, onde tinha uma tia minha que ia lá". Foi nesse terreiro que eu ia e fui aprendendo as corimbas, mas comecei mesmo foi com o triângulo, depois é que fui pros atabaques, eu achava muito divertido". Sobre os rituais, "fui cruzado nas sete linha, mas prá proteção, não

recebo não, nem todos são assim, mas quando a gente tá tocando a gente nem sente, num sei se é a música, mas num canso". Nas giras "a que puxa mais é a de Exu, vai até muito tarde, aí acabo dormindo aqui mesmo. Já a gira de Preto Velho é mais calma, também é velho, né?" Quando vai tocar em outros terreiros: "a gente se diverte, um toca, o outro toca e cada um quer mostrar sua capacidade, tem vezes que a gente sai até de mão doída de tanta força que a gente joga no atabaque". Quem rege: "quando a entidade incorpora já vem dizendo quem é, e aí a gente já sabe qual é o toque que tem que dá, a própria entidade é que diz como é, mas também a Mãe-de-Santo faz sinal prá parar e começar outra batida". Quem pode tocar: "tem até mulher que toca atabaque, mas é mais home, tem uma médium aqui que ajuda tocando o triângulo, mas o atabaque mesmo, é home". O número de atabaques nos terreiros: "tem terreiro aqui em Fortaleza que tem três, mas a maioria é dois, já no Candomblé do Pai Déo, é três".

Como os terreiros são também unidades residenciais, o papel da família biológica é fundamental em toda a prática da religião. No mais das vezes, quando a Mãe-de-Santo é casada o marido exerce o papel de cambono geral, principalmente no que se refere à clientela, ou ao contrário, no caso do Pai-de-Santo é a mulher que exerce esse papel. O outro tipo que encontramos, quando tanto a mulher quanto o homem são Pais-de-Santo, os filhos biológicos é que irão auxiliar nos cultos ou em outras tarefas do terreiro, ou algum parente agregado



à família nuclear o que é bastante comum. No caso do Pai ou Mãe-de-Santo serem solteiros têm algum parente ou algum médium investido nesse papel.

Maria Gomes tem 41 anos "desde pequena que moro aqui nesse local e trabalho na Umbanda desde a idade de 11 anos". Trabalha como bordadeira e costureira, "que é de onde eu tiro meu sustento e ainda do meu filho que é pescador".

Na família, "todo o meu pessoal frequenta a Umbanda, eu ajudo em vários terreiros, no Zé Baixinho, na D. Neusa e no Geraldão. Eu gosto muito, se pudesse tava o tempo todo lá, mas meu esposo me proibiu dizendo que eu descuidava da casa e num ganhava nada, só trabalho e não tinha lucro nenhum".

Em relação à mediunidade: "recebia caboclo e preto velho, também seu Nêgo Gérson, mas agora cortei tudo, eu só gosto mesmo é de cambonar. As entidade judiava muito de mim e quando chegava em casa tava tão cansada que deixava tudo por fazer. Tem uma filha minha que é médium e ela vai escondida do pai. A implicância dele é porque seu Cibamba descia na minha coroa pra trabalhar fazia muita arte e bebia muito e judiava".

O trabalho de auxiliar: "no terreiro o cambono sozinho num dá conta, as vezes é várias entidade trabalhando e aí precisa de mais cambono numa gira só, aí precisa dum cigarro, duma bebida e também a gente tá acostumada com o que as entidades fala, a gente entende e explica pros outros, o que tá dizendo, o que tá mandando fazer. O cambono ajuda a

preparar banho, ajuda nas oferendas, a limpar o terreiro, a levar os despacho, essas coisa assim e principalmente nesses trabalho das giras".

Os umbandistas, como os espíritas kardecistas, partem da premissa de que todas as pessoas são médiuns, sendo uma predestinação do ser humano a capacidade de receber espíritos. Enquanto que no Espiritismo são chamadas de "aparelhos", nos cultos afro-brasileiros, tanto na Umbanda como no Candomblé, são designados de "cavalos". Assim, na Umbanda, qualquer pessoa pode tornar-se médium, para tanto é necessário frequentar as giras e desenvolver essa capacidade. Embora nem todos se desenvolvam, por resistência a entregar-se ao transe ou por vir a ocupar outras funções dentro da religião, como no caso do cambono ou do tocador de atabaque, nesse último aspecto há a interferência do Pai ou Mãe-de-Santo de "cortar" o desenvolvimento e reservar o filho para outras tarefas.

A predestinação da mediunidade é uma constante no discurso dos umbandistas: "desde criança eu ouvia vozes, falavam comigo. Nesse tempo eu fiquei doente, triste, assim retraída. Mas eu sempre ouvia eles falando, e diziam pra eu não falar prá ninguém, ninguém ia me entender. Quando eu me casei pela primeira vez eles diziam pra mim: esse home num serve pra ti, ele vai te deixar, como de fato aconteceu. Depois que eu me separei é que fui procurar a Umbanda. No

terreiro eu fui me desenvolvendo e comecei a ver e ouvir mesmo acordada, água borbulhando, ia vendo a Iemanjá, ou uma pessoa de verde, é Oxóssi, rei da mata". (D. RITA)

Há em relação ao médium uma expectativa, por parte do grupo, de que nas giras ele entre em transe e receba um ou mais "guias". O número de entidades que um médium recebe em uma só gira, sempre nos chamou a atenção, pois do ponto de vista de uma pessoa que não pertence à religião umbandista, como no nosso caso, não deixa de ser fascinante o teatro da possessão. Outros pesquisadores como Leiris, na África, já chamava a atenção ao "número de personalidades diferentes assumidas por um único indivíduo" (LEIRIS:1980).

Não é difícil na Umbanda, em uma única gira, um médium desenvolvido receber mais de uma dezena de "guias". E nas entrevistas são inúmeros os que fazem questão de frisar esse aspecto como uma qualidade de sua mediunidade que implica em prestígio no grupo.

"E depois que baixa o caboclo, a pessoa muda de voz completamente. Você sente que a pessoa se transforma, a maneira de andar, de falar, é outra pessoa. A gente sente muito carinho pelo "guia" da gente, fortalece mesmo os laços. A gente não é mais a pessoa de antes". (D. LOURDES)

Outra informante fala dos guias que recebe: "Da minha devoção é a linha de Ogum. Eu adoro a linha de Ogum, na linha do mar, o principal que eu trabalho é Ogum Beira-Mar. Tem Pomba Gira da Praia, João Pescador, Maria Redonda,

isso na linha da praia. Tem os da linha da mata, como Ogum das Matas, Sutão das Matas, Curimba Moitá, Nego Chico, Quebra Barreira e tem os caboclo e preto velho Nêgo Gérson, Mãe Inês, Galo Preto, índio Macumbeiro, índia Tapuia, são tudo meus guias". (D. MARIA)

Como chama a atenção Dilson Bento, essas diversas personalidades "seriam o suficiente para a psiquiatria diagnosticar como esquizofrenia" (BENTO, 1979:154) e que este autor chamaria de "esquizofrenia mística". Não pretendemos aqui entrar nessa discussão, pois constituiria mais um código científico de interpretação.

"Casei menina, com 15 anos, num fui bem de casamento, quando eu já tava com 21, eu comecei a me sentir mal, mas ruim mesmo, ficava na mão de médicos, não adiantava nada. Quando foi um dia, uma amiga minha me perguntou: Menina por que tu não vai num terreiro? Eu não sabia o que era um terreiro. A gente sabia desde criança que existia espírito, espiritismo, essas coisa, o catimbó, o feitiço, né? Eu estava com a impressão que ia ficar louca, chorava à toa. Acabei indo escondido do meu marido que implicava com tudo. Fui lá e me disseram que era uma surra de caboclo, da minha cabocla, a cabocla Jurema. Quando eu entrei eu já comecei a sentir, e aí minha vista escureceu e eu saí de mim. Foi aí nessa época que eu então não quis nem saber e comecei a me desenvolver e trabalhar na Umbanda, fiz meus cruze todo e hoje sou Mãe-de-Santo. E quantas pessoas que não vem aqui na mesma situação que eu fui da primeira vez? Vem da mão de psicólogo, de

psiquiatra e vem prá curar e termina recebendo o santo" (D. NEIDE)

O "Seu" Francisco faz a ressalva; ..... "num é todo mundo que procura que quer se desenvolver, depende da pessoa e dos trabalhos que são feitos. Principalmente, os que vem por causa de estória de demanda, de amarração, caso de mulher, de home casado, de namorado, sabe como é. Esses daí é difícil, já os de doença são a maioria". E diz que já na primeira consulta: "...dá pra saber se é doença ou surra de santo. Tem doença da matéria também e se o Pai-de-Santo é direito ele não vai com enrolação". E caso seja em relação à parte espiritual: "...então tem que desenvolver, tem que trabalhar, porque aí se a pessoa é médium e não trabalha começa a levar surra".

As giras podem ser consideradas como espetáculos rituais onde se comemoram os mitos umbandistas. Constituem um conjunto no qual encontramos os ritos elementares de purificações, preces e tabus; e ao mesmo tempo um tipo particular de rito que é a atualização dos mitos.

Acolhemos, de modo genérico, em nosso raciocínio a classificação feita por Jean Cazeneuve sobre os ritos, onde encontraríamos dois tipos distintos que se integram no todo.

O primeiro, seria constituído pelos ritos de controle, onde estariam compreendidas as interdições e as fórmulas mais ou menos mágicas para agir sobre os fenômenos naturais.

E o segundo englobaria os ritos comemorativos, que consistem em recriar a atmosfera sagrada onde os mitos são teatralizados no curso de cerimônias complexas e espetaculares.

No nosso caso específico, quanto aos rituais umbandistas, podemos nos referir a uma distinção entre os ritos que se apresentam como comportamentos impregnados do cotidiano, e por outro lado os ritos ou conjuntos rituais que estabelecem uma ligação entre o mundo do cotidiano e o mundo mítico dos espíritos e das divindades.

Aos ritos de controle pertenceriam os tabus e as práticas mágicas, (Apanhar uma boneca de pano, batizá-la com o nome de uma pessoa determinada e fazer um despacho) ligados ao curso da vida cotidiana, inseridos na própria existência, quer dizer, diacrônicos enquanto comportamentos.

Já os ritos comemorativos inserem no tempo histórico (no diacronismo) os modelos mitológicos que se situam fora do tempo (na sincronia) em uma sorte de eternidade que é a do mundo sagrado dos ancestrais, ou de eterno recomeço (CAZENEUVE 1971: 29 passim).

Gostaríamos de lembrar que o nosso fio condutor tem sido demonstrar a recorrência que os umbandistas fazem da expressão trabalho para designar toda e qualquer ação praticada na religião. Assim, a valorização do trabalho passa a ser exaltada na Umbanda nas diversas categorias de ritos. O que poderia ser explicado pela necessidade de os praticantes assumirem, de uma forma ou de outra, a condição de

homo labore ou a condição humana; o conjunto de determinações que se impõe ao indivíduo, ou a totalidade das condições as quais sua ação é submetida e que limitam o campo de seu livre arbítrio ou mesmo de sua indeterminação.

Isso posto, passamos a discutir as giras de Umbanda como ritos comemorativos que consistem em recriar a atmosfera sagrada, onde Caboclos, Pretos Velhos e Exus são teatralizados no curso de cerimônias complexas e espetaculares.

As giras são, de um modo geral, abertas ao público, isto é, não restritas ao grupo, onde podemos encontrar as pessoas da vizinhança que vêm assistir por simples diversão, acompanhantes trazidos por médiuns, parentes ou conhecidos, e ainda pessoas que vêm com o objetivo específico de fazer consultas.

Por conta dos compromissos que os participantes têm em seu cotidiano, fora do terreiro, as giras são realizadas geralmente à noite, com exceção dos sábados e domingos onde ocorrem à tarde. E mesmo nas festas comemorativas de alguma entidade é comum a transferência no calendário conveniente ao grupo. Caso uma festa de Preto Velho, comemorado no dia 13 de maio, caia em uma quarta-feira, é comum seu adiamento para o sábado ou para o domingo, ocorrendo o mesmo com as entidades protetoras do terreiro a quem o grupo de culto dá muita importância. Geralmente essa mobilidade no calendário fica a critério do Pai ou Mãe-de-Santo de comum acordo com os médiuns.

O argumento usual para frequentar as giras é se sentir bem, caso contrário o médium sofre alguma consequência de ordem material ou espiritual: "Eu não sinto bem não porque, a gente pra viver assim é preciso que a gente frequente todos os trabalhos e eu não pude porque estava grávida de uma menina que eu tive agora, e nos trabalhos da gira quando o atabaque batia a criança ficava muito inquieta na barriga. Aí eu fico assim com uma dor de cabeça, com uma tontice, com uma coisa ruim, assim, assim sem tato de nada de fazer as coisas. Aí, quando eu venho e peço pra eles (as entidades) uma cura, aí eu fico boa daquilo. Melhorou, porque não posso tá frequentando por causa da menina pequena" (LUIZA)

Outra informante fala dos prejuízos materiais que teve quando deixou de frequentar: "...foi um aborrecimento muito grande que eu tive com a cambono e aí eu jurei comigo mesma de não ir mais lá. Nessa época eu tava com umas marmitta pras mulheres da fábrica de castanha, não era muito não, mas dava pra ajudar. E aí, como eu tava falando, deixei de ir, e nem em casa eu acendia vela e nem nada. Você pode não acreditar mas as coisas começaram a ir pra trás, o pessoal da marmitta entrou no final do trabalho da castanha e de repente não tinha mais ninguém comendo. Pra completar fiquei doente dentro da rede e não podia sair vendendo os bordados. Tinha dia que não tinha nada nem prá por na boca, os vizinhos é que ajudavam. Depois é que eu vim saber que era uma surra da D.Pomba Gira, mas olha eu apanhei..."



A dupla filiação religiosa não é causa de conflito no que se refere a ser umbandista e católico: " A tontice que eu sinto quando não venho trabalhar são os espíritos rondando. Aí eu venho na sexta-feira e quando voltei pra casa, aí pronto de lá pra cá não senti mais nada, nem dor de cabeça nem mais nada. E eu acho uma coisa de melhora, tá certo que eu faço como d. Ana, eu não saí lá da católica só pra viver aqui. Eu faço as novenas do mês de maio, eu rezo as novenas dos dias todinho, do mês até o fim. Mas, que isso aqui não tira ninguém da lei católica não, eu vou à missa, faço tudo. Negócio de reza é comigo mesmo; mas também gosto da macumba" (LUISA)

Em qualquer terreiro de Espiritismo de Umbanda o calendário semanal de culto é bem definido verbalmente, mas nos terreiros de nossa amostragem, o que se percebe é que essas distinções ocorrem somente como forma explicativa das categorias de trabalho nas giras: Pretos Velhos, Caboclos, Exus, Cura e Desenvolvimento, como veremos a seguir.

No terreiro Santa Bárbara as sessões ou giras têm lugar três vezes por semana e todas são abertas ao público. Segunda-feira é a gira da caridade, a gira das almas, pois é o dia de "seu Caveira" e é dedicado à linha do cemitério é a Mãe-de-Santo que abre a gira, ela vira às costas para o gongá e recita as orações: "Eu creio em ti, meu Deus", seguida de uma "Ave Maria" e de um "Padre Nosso" para as almas do purgatório, em seguida ela canta para Oxalá acompanhada pelas filhas de fé: "Oxalá nasceu, nasceu o salvador(bis)/ Peço

perdão a todos/ Mil perdões mas eu vou adorá-lo".

As filhas de santo se ajoelham e baixam a cabeça até tocar o solo com a testa, enquanto a Mãe-de-Santo faz a mesma coisa em frente ao gongá e começa a acender as velas coloridas que estão no altar. Pega um frasco de água de colônia, passa na cabeça e nos braços. O frasco passa de mão em mão e as filhas de santo repetem o mesmo gesto. Ao som de um atabaque e de maracás, a cantiga se eleva: "Oh tem, tem, tem, no meu trabalho tem/ Dois caboclos das Encruzilhadas,/ Ninguém pode passar/ Tai o nêgo Gérson que vem comandar".

Com um gesto, a Mãe-de-Santo faz cessar os atabaques e elas entoam um novo ponto saudando a padroeira do terreiro; "Santa Bárbara é uma sereia do mar/ é uma sereia sobre a terra, uma sereia do mar". A Mãe-de-Santo faz o sinal da cruz, toca o solo com a mão direita e diz: "Viva a fé. Eu vos saúdo meu Deus, quem pode mais do que Deus? Ninguém. Será que existe alguém que possa mais do que Deus?" E as filhas de santo respondem: "Ninguém", a uma só voz. A mãe de Santo anuncia então que vai se concentrar para invocar "seu Tranca Ruas das Almas", faz um outro sinal da cruz e começa uma nova corimba: "Seu Tranca Rua das Almas vem trabalhar/ Ele vem trabalhar no terreiro para resolver as demandas/Ele vem incorporar./ E Ogum que te chama com o poder dos Orixás".

A Mãe-de-Santo leva a mão direita à testa, começa a balançar o corpo como um pêndulo, para a frente e para trás, e, logo em seguida, começa a tremer e a perder o equilíbrio.

É sacudida cada vez mais forte, como se um fio invisível a ligasse ao som dos atabaques. Entra em transe e diz com voz fanhosa: "Que Deus seja louvado, que os santos sejam louvados, que o povo das encruzilhadas seja louvado, que o povo do cemitério seja louvado". Uma outra corimba se encadeia à anterior: "Eu estava pra dormir/ Currimbanda me chamou/ Eu estava pra dormir/ Currimbanda me chamou/ Em pé todo mundo/ Tranca Rua já está lá". Ela começa a girar sobre si, as mãos cruzadas nas costas, ela roda, roda e canta acompanhada de todos os presentes: "E quando a lua aparecer, eu vou voltar/ E ele vai voltar, ele vai voltar, ele vai voltar/ "Seu Tranca Rua" chegou/ Para levar todo mal/ "Seu Tranca Rua" chegou/ Para levar todas as barreiras".

A um gesto da Mãe-de-Santo, os atabaques e os maracás param; ela pergunta ainda uma vez "Quem pode mais do que Deus?", e todos respondem: "Ninguém". Com a voz fanhosa ela canta outras corimba e as filhas de santo começam a oscilar e a serem sacudidas como se uma corrente elétrica atravessasse seus corpos. Pode-se notar que a tensão aumenta entre os participantes como se com a "presença" do Tranca Rua emanasse uma maior energia da Mãe-de-Santo. O fenômeno fica mais evidente ainda pelo ritmo do atabaque que, se acelera freneticamente.

Uma filha de santo, de uma certa idade, toma a cabeça nas mãos e mostra um rosto contraído como se sentisse dor. O corpo, sacudindo por espasmo rítmico, gira sobre si e pára bruscamente. Faz um gesto com a mão aberta, como se

cortasse alguma coisa no ar, fecha a mão, bate no peito e começa a cantar: "É um grande Rei de Minas/É o grande Rei do Senhor/ é um caboclo de cura/é um negro curador/ Urubu é pássaro Rei/ Sim, senhor/ Ele dá e ele tira/ é Nêgo Gérson, sim senhor/ Ele está na cova de "Seu Marabô"/ Protejei-me meu São João Batista/ Protejei-me Nosso Senhor".

Outra filha de santo repete os mesmos gestos da primeira e começa também a cantar e a dançar para Mãe Tutu: "Ela vem, meu pai/ Ela vem do mar/ Ela vem na linha da sereia/ Ela vem trazer e desmanchar/ é Mãe Tutu na terra/ é uma sereia do mar". A gira continua, diversos pontos cantados se sucedem, sem ordem nem categorias. Canta-se para os Caboclos e os Pretos Velhos e para Exu, que cavalga a Mãe-de-Santo, que começa a falar com alguns clientes e com seus filhos, enquanto tira grandes baforadas de seu charutos e bebe goles de cachaça servida numa cuia preta decorada com um tridente.

A noite avança, a gira continua até às 21:30 h sem intervalos, mas a assistência se reveza com as entradas e saídas dos fiéis. A Mãe-de-Santo diz que vai terminar a gira, mas antes vai cantar para que as "Crianças" venham "limpar" o astral: "Agoiê, saravá minha mãe/ Badé vem dançar aqui/ Oh Badé vem do mar/ Aiê vem dançar". Ela entra novamente em transe e se comporta como uma "criança", pedindo refrescos e bombons, desejos logo satisfeitos pelo cambono que a ajudou durante toda a gira.

Ainda atuada ela dirige algumas palavras picantes à

assistência e, falando forte, promete a uma jovem uma solução para sua história de noivado, o que faz todo mundo rir, canta ainda uma corimba e, diante do altar, começa a se balançar. Então, como se de repente voltasse a si, ela olha para a assistência com um ar estranho, balança a cabeça, faz o sinal da cruz, bate a cabeça no altar, se vira e diz que "sexta-feira a reunião começará na mesma hora e que a gira será consagrada a Exu Rei. Ela pede um instante de concentração afim de rezar pelas almas e se repetem as mesmas orações iniciais.

No terreiro da favela - terreiro/unidade residencial - assistimos, durante a mesma gira, à possessão por todas as entidades do cosmos: Pretos Velhos, Caboclos e Exus. Como não há separação entre os clientes eventuais e os médiuns, a possessão pelas entidades é imprevisível, como se elas lutassem umas contra as outras para ocupar o espaço do culto. Essa luta se manifesta através do interrupção de uma corimba, ou da interrupção de um caboclo por outro caboclo ou por um Preto Velho, ou pela interrupção de Exu com o caráter imponderável de sua ambigüidade. Assim, a desorganização do espaço ritual remeteria à desorganização do cosmos.

Poderíamos, igualmente, nos interrogar sobre a construção das representações coletivas que compõem uma mitologia representando a cristalização de um tipo de mentalidade, de uma lógica concernente às relações entre o homem e o cosmos. Queremos dizer com isso que o terreiro da favela representa, talvez, um tipo de socialização arcaica, entre o

mato e a rua, ainda que a favela se situe no espaço da rua e que ela seja daí inerente. A luta dos personagens no espaço do culto não representaria, de maneira simbólica, a luta pelo espaço que o indivíduo tenta conquistar no cotidiano: a luta pelo trabalho, pela moradia, pela sobrevivência na rua?

No terreiro Rei Minas, situando na favela Lagoa do Coração, "Seu" Francisco abre a gira de Exu sexta-feira à noite. Ele faz sinal da cruz na frente do gongá, saúda Zambi, seu Arranca Toco, na linha de Jurema, o Rei Sario-lindo, o Rei Salomão, e começa a cantar a corimba do Cobra Coral acompanhado pelas filhas de santo, ao som dos atabaques e dos maracás. Canta, em seguida, para Exu Maré, Tranca Ruas e, ajudado pelo cambono, passa água de colônia no corpo para limpar o astral. Faz novamente o sinal da cruz e pede a todos para "se concentrarem pensando no príncipe Basílio que vai comandar a gira".

Ele apóia a testa contra o gongá, começa a dançar e a girar sobre si cantando cada vez mais forte até que seu corpo trema. Ele vacila, faz sinal aos atabaques e, brusca-mente, diz: "Deus seja louvado, a gira seja louvada, o príncipe Basílio seja louvado, ele que vem do mar". Foi dado o sinal. A gira começa realmente, as possessões se sucedem. Um a um, com exceção do cambono, os filhos e filhas de santo são possuídos por Exu da Meia Noite, Exu Tiriri, Seu Sete, Exu Curador, Exu Sete Encruzilhadas, Zé Pilintra, Cibamba, Nêgo Gérson, Raimundão da Jurema, Zé Cego, Exu Marabô, Maria Padilha, Rainha das Encruzadas, Pomba Gira das Almas, Cigana,

Pimenta, Tapuia Preta, Maria Mulambo, Cangaceiro, Seu Tiriri, Toquinho, Exu Mirim, Nêga Preta, Seu Montanha, Seu Sete Poeira, Seu Mangueira, Tranca Tudo, Tranca Ruas, Veludo, Vira Poeira e Vira Mundo.

À medida que os Exus incorporam, cantam o ponto e, quando menos se espera, outro Exu começa a cantar, e assim por diante, sem qualquer ordem estabelecida, cada médium vai sendo possuído por diversos Exus. O que vai diferenciá-los será unicamente a corimba ou algum gesto. Um Exu masculino, por exemplo, assumirá na maior parte do tempo a pantomima de um bêbado, como é o caso do Zé Pilintra, Tranca Ruas, Sete Encruzilhadas ou Zé Cego, cambaleando e perdendo o equilíbrio, a voz pastosa, reforçando a imagem de embriaguez pela ingestão abusiva de cachaça e o uso do charuto, retrato estereotipado do malandro-carioca. Por sua vez, os Exus da categoria feminina, como as Rainhas e Pombas Giras, assumem um aspecto devasso com suas gargalhadas estridentes e alusões à prostituição; com exceção das cangaceiras que fingem mirar os outros com uma carabina imaginária.

A hierarquia só pode ser notada pela posição que o Pai-de-Santo ocupa no espaço do culto. De fato, ele permanece frente ao gongá, perto dali, enquanto que os outros mudam de posição, sem qualquer ordem, na medida em que vão recebendo seus Exus, e se dirigem para o centro do terreiro à procura de um espaço para se destacar e cantar suas corimbas. A sucessão das possessões para cada filho e filha de santo nos leva a pensar que quanto maior a capacidade do

médium ser possuído por um número infinito de Exus, mais reforçado será seu prestígio no grupo, maior sua força na magia, mais importante seu poder e a crença que inspira aos outros. Eis porque é o Pai-de-Santo quem assume o maior número de possessões nos trabalhos das giras.

Ele dá suas consultas perto do gongá, à medida que vai encarnando seus diversos personagens, ajudado pelo cambono, encarregado de encher o copo de cachaça e manter o charuto aceso. Durante esse tempo, um ou outro Exu atende algum cliente e prescreve uma receita. As possessões se sucedem, as corimbas prosseguem noite adentro até que os médiuns e o Pai-de-Santo deixem de ser incorporados, pondo fim à gira com os mesmos gestos e orações que marcaram sua abertura.

Essa falta de organização da Macumba foi destacada por Arthur Ramos à propósito do Rio de Janeiro e do sincretismo das religiões afro-brasileiras. No curso da descrição de uma cerimônia de origem bantu, ele nota que "...ela está completamente alterada pelo contato com o espiritismo, no Brasil...", mas faz igualmente referência ao espaço do culto, comparando-o ao espaço organizado do candomblé Gêge Iorubá (RAMOS, 1934: 94), como nos referimos anteriormente

Entretanto o que nos interessa aqui não é o sincretismo desses cultos, como já enfatizamos, e sim a representação do trabalho.



Gostaríamos de lembrar que esta ambigüidade brasileira se torna mais difícil de resolver quando encaramos os terreiros/unidades residenciais das favelas, na medida em que as posições se tornam menos nítidas e levantam questões como a delimitação das fronteiras da magia e da religião. Como uma realidade dada, vivida de maneira fragmentada, poderia remeter a uma noção de ordem, de poder, de sentido, de lógica, de consciência, de esferas sobrenaturais, de invocações, de danças, de submissão, e isso através de uma religião que, como já notamos, parece mais uma fuga barroca, em que os temas e os ritos se entrecruzam e se superpõem de maneira incoerente? Como responder a tal questão que se repete ao infinito nas mais diversas situações? Onde começa a religião e onde termina a magia? Quais os limites de uma e da outra e quais os critérios que poderiam ser levados em consideração? O Pai-de-Santo e os médiuns utilizarão a mesma técnica, a possessão, tanto para a magia como para a religião, na medida em que a possessão nasce tanto da magia como da religião, dos homens e dos deuses, uma não subsiste sem a outra.

Desse modo, não conseguimos discernir melhor tal posição do que através das declarações dos próprios fiéis: "Chamo D. Pomba Gira quando tenho um negócio difícil para resolver. É a ela a quem apelo e ela me ajuda: se é chamada na linha branca (isto é na religião) ela vem muito contente e sorridente, vem rindo e é muito bela. Mas se é chamada na linha negra (a magia) vem feia, vermelha e negra, não importa como, cheia de chifres, cheia de tudo o que existe no

mundo" (MÉDIUM).

Nos terreiros/unidades residenciais situados nas favelas, o espaço sagrado é o mesmo espaço profano: "... Nós temos o lado de Exu que é a magia negra, é a ciência, que a Humanidade confunde erradamente com os diabos, a força do mal, mas não tem nada a ver. Deus esculpiu os Exus para um trabalho determinado, para um trabalho específico, mas não para fazer o mal. É a ignorância humana que faz de modo que os trabalhadores intervenham para fazer o mal. Tudo depende do espírito de cada um. Chamo o Exu Cibamba para a linha branca e acendo uma vela branca; quando o trabalho é mais pesado ponho uma vela negra ou vermelha e cachaça e ele vem na linha da magia" ("Seu" FRANCISCO).

Os "espaços" se interpenetram, é o que revela o testemunho do Pai-de-Santo do terreiro Rei Minas. E, no caso preciso, poderíamos ainda menos opor a religião à magia, na medida em que não é possível, a partir dos argumentos expostos, encontrar uma posição entre o sagrado e profano, mas só, ao contrário, uma ambigüidade inerente à própria religião.

Claro que Exu será utilizado para resolver os problemas existenciais dos praticantes da favela, fora do contexto religioso. O Espiritismo de Umbanda praticado nas favelas seria, portanto a representação da Macumba.

Queremos chamar a atenção em relação a todos esses depoimentos dos nossos informantes e que compõem a própria

tessitura do discurso - para a prostração frente a uma realidade não racional, em oposição ao racional, no sentido mais profundo da palavra. O não racional tem sido utilizado como a negação do racionalismo. E é esse racionalismo que tem predominado no estudo das religiões ditas primitivas, no estudo dos mitos, nas tentativas de reconstituir as origens e de descobrir as fontes da religião. Dessa maneira tem-se procurado analisá-las ignorando os elementos específicos das experiências religiosas.

Queremos ressaltar o fato de que a religião tem um caráter não-racional, não derivado dos postulados racionais com suas raízes que impregnam as profundezas da natureza humana. E que, a relação que o homem estabelece com uma potência incondicional, irredutível; da percepção de uma realidade é: "do sentido do sobrenatural, do numinoso" (OTTO, 1985:12). Esse termo tem a vantagem de ser mais amplo que o sagrado, pois o engloba, e corresponde a um sentimento original e específico, onde a noção de sagrado seria o resultado final. O sobrenatural e o não-racional são conceitos de ordem intelectual que não expressam aquilo que Rodolfo Otto designou de "numinoso", pois sua primeira característica é que ele é misterioso, embora possa vir a se impregnar de elementos racionais, mas guardando seu caráter de mistério (OTTO op. cit.: 29). O mistério é ao mesmo tempo tremendo e fascinante; o tremendo seria caracterizado pelos elementos inquietantes do numinoso, seria aquilo que provocaria o medo e o desejo de distanciar-se. O fascinante é o que faz ao

contrário, que seja desejado, que se procure e provoque a identificação.

Os ritos no Espiritismo de Umbanda estão relacionados com o "numinoso" e poderiam ser explicados pelo desejo de preservação de uma ordem, ou pela permanência de uma ordem que é reconstruída no espaço dos terreiros, onde mesmo o trabalho se impregna do "numinoso".

Os umbandistas ao ritualizarem os Pretos Velhos, Caboclos e Exus não estão fazendo outra coisa que o trabalho de lembranças anamnissis, de rememoração, que permite, ao nível das representações, remontar, imaginariamente, às cadeias das encarnações sucessivas, fazendo escolha de um gênero de vida que transforma o ser na sua totalidade.

Da mesma maneira que o trabalho dos campos, na Grécia Antiga, é trabalho de Demeter, iniciando-se no momento que se põe a mão no arado com uma oração a Demeter e a Zeus, a magia é o trabalho na sociedade dita primitiva. Ao transpor a porta do terreiro o umbandista começa o trabalho que irá desabrochar nas giras e completar-se no teatro da possessão. Trabalho e magia, no Espiritismo de Umbanda, fazem parte do "numinoso".

A categoria trabalho que estamos discutindo é melhor representada nos rituais que designamos anteriormente de ritos de controle que englobam as interdições e os fenômenos mágicos, ou em outras palavras, os tabus e as práticas mágicas, como é o caso dos despachos e de todos os demais ri-

tuais umbandistas que são nominados pelo Babá Ivo: "as pessoas chegam aqui com problemas conjugais, financeiros, de doença e as entidades dizem que vão fazer um trabalho de levante, de ajuda".

Associam o trabalho à magia e ainda a serviços: "As pessoas vêm geralmente com um trabalho feito, a magia. A linha cruzada, geralmente traz perturbações, questões financeiras, chama-se caminhos fechados. Geralmente as entidades usam vamos fazer um trabalho para afastar essa linha contrária para que os caminhos se abram e possa até ajudar aquelas pessoas que procuram o serviço espiritual."

A cura é trabalho, um serviço espiritual:

"Serviço, serviço espiritual se chama na linguagem das entidades, vamos fazer um trabalho de levante ou de ajuda. Vamos também pra trabalho de cura. Há pouco mais de uma semana eu peguei uma senhora com uma enfermidade, e ela procurou a medicina e o médico mandou ela procurar serviços espirituais. Então nós fizemos esse trabalho de cura. Hoje nós terminamos o trabalho dela, ela está boa. As pessoas que nos procuram, elas vêm com trabalhos feitos, carregadas, então as entidades procuram desmanchar o trabalho feito em cima da pessoa. Trabalho é levante, é ajuda, é cura e até trabalho de orientação espiritual. Às vezes a pessoa tá sob efeito de um trabalho por um inimigo, e aí a pessoa fica sob efeito desse trabalho. E o trabalho só desmancha com outro. O médium empresta a matéria pra entidade trabalhar na desmancha."

Na própria linguagem das entidades o termo trabalho é utilizado:

"Embora nem toda entidade trabalhe na desmacha. Todas as entidades dizem que vem trabalhar, mas é preciso que o médium esteja preparado pra essa função da entidade. A entidade examina o problema da pessoa, se esta pessoa está sob efeito de trabalho, a entidade marca o dia, pede o tipo de material que é necessário pra esse tipo de trabalho, e as vezes a entidade convoca outra entidade pra esse tipo de trabalho. As vezes é um descarrego de pólvora, um banho. Todas as entidades vêm trabalhar, os eguns por exemplo são encarregados de trabalhos de desmancha, de trabalhos feitos pelos Exus. Umas entidades nas linhas de Oxóssi é para abrir caminhos, na linha de Xangô, pra afastar barreiras".

O processo e socialização da possessão é trabalho:

"O desenvolvimento é um trabalho mais cuidadoso, vamos preparar os modos, a mente dele para a função espiritual. O desenvolvimento é trabalho para o médium, é uma iniciação para o médium aprender sua função. Mas o trabalho maior é o trabalho que a gente faz quando as pessoas nos procura pra afastar os efeitos negativos que está afligindo. Então nosso trabalho é de ordem material, mas também espiritual, pra afastar os espíritos perturbadores. Faço isso através de afirmação, uma montagem de trabalhos que a gente entrega às entidades".

Tanto as oferendas quando os despachos são trabalhos:

"Todos os despachos é trabalho, às vezes para o bem, às vezes trabalhos para o mal. São utilizados pelas entidades para rebater outro trabalho. E aí tem o despacho de encruzilhada, tem o despacho de mata, do mar, do cemitério, tudo isso é escondido pelas entidades pra entregar esses trabalhos. O material quem passa é a entidade que utiliza pra desmanchar outro trabalho. O material quem traz é o cliente. Muitas vezes no trabalho de desmancha de magia do Exu, a pessoa tá magiado numa corrente de Exu. A entidade descobre como foi feito o trabalho lá, mas ela não usa o material usado lá, usa um diferente pra que seja feito aquele trabalho de desmancha e para que seja entregue na mata e na encruzilhada. Todo despacho é trabalho. Mas tem outros trabalhos como o ponto riscado que é a arma da entidade, é uma montagem de trabalho, o ponto riscado e as velas é uma montagem de trabalho".

As giras também são trabalhos:

"Todas as primeiras quintas-feiras do mês a gente canta pra Exu. A montagem do trabalho é totalmente na linha de Exu, no baixo astral. O ponto riscado vem na linha de Exu que a gente escolhe, que fica encarregado do trabalho, e todo o trabalho vai ser decorrente do Exu". (grifos nossos).

Como ressaltamos acima, nesse discurso temos todas as categorias de trabalho no terreiro e fora dele, no que se refere, especificamente aos despachos.

As categorias assinaladas são: trabalho feito; traba-

lho para afastar linha contrária; serviços espirituais que se chamam na linguagem das entidades de trabalho de levante ou de ajuda; trabalho de cura; trabalho como orientação espiritual; entidades que vem trabalhar; desenvolvimento como trabalho para o médium; trabalho de ordem material e também espiritual; ponto riscado que é a arma da entidade; uma montagem de trabalho e trabalho totalmente na linha de Exu, no baixo astral.

Seria redundante nos determos em todas essas categorias de trabalho em relação ao terreiro, mas não podemos esquecer a poesia de Hesíodo que sintetiza essa questão: "Trabalho sobre trabalho, trabalha".

O que nos levará no próximo capítulo, a tratar da representação do trabalho no Brasil Antigo.



## V - A REPRESENTAÇÃO DO TRABALHO NO BRASIL ANTIGO

Chegamos, aqui, ao corolário do que nos propusemos nos capítulos anteriores, a partir do texto fundante de Hesíodo - "Os Trabalhos e os Dias" - onde procuramos demonstrar a recorrência do termo trabalho na Macumba em Fortaleza. Trabalho e magia teriam o mesmo significado na Grécia Antiga, e para os umbandistas este significado seria ampliado, designando todas as práticas englobadas naquilo que designamos como "numinoso".

Procuramos, agora, ver o significado do trabalho no Brasil Antigo e assim entender, ao nível das representações, como esse termo assumiu esse significado. Pensamos encontrar essa questão na articulação que pôs, durante séculos, no mesmo círculo de convivência, os protagonistas do drama, onde autoritarismo e submissão seriam as matrizes do imaginário do trabalho no Brasil moderno.

Em nossa tese sobre a ambigüidade brasileira, chamamos a atenção para o fato de que foi a propriedade, nos primórdios da colonização, a pedra de toque das relações sociais na América Portuguesa, sem a intermediação de outras categorias, através dos donos dos aparelhos de produção, sendo a força de trabalho recrutada de forma violenta na África e mantida sob escravidão.

O autoritarismo apoiado no ideal demarcatório da pro-

priedade - a propriedade dos focos coloniais pela Metrópole, a propriedade das categorias mercantes; a propriedade dos meios de produção pelos senhores de terra; a propriedade de homens e animais por outros homens - tornou mais acentuada a verticalidade dos parâmetros de dominação.

O reducionismo dos espaços sociais na exploração potencializou o indicador preponderante da propriedade e revelou sua capacidade de sublinhar as desigualdades; de compactar, até os níveis de oclusão, a densidade das posições patrão-cliente. Enfim, de verticalizar, inelutavelmente, as relações entre pessoas e regras que marcam o Brasil moderno.

Trata-se de um autoritarismo que devasta os recursos naturais, subjuga os homens e equipara os direitos dos seres humanos aos dos "animal laborans". Como diz Raposo Fontenelle: "a força das sanções do aparelho de controle - através do qual se impunha a organização formal da ordem patrimonial e com ela a amplitude e a profundidade de autoridade do proprietário - era obviamente o terror nas grandezas indicadas em cada circunstância para vencer as resistências, abater o orgulho e quebrar os brios e assim facilitar a degradação definitiva do homem coisificado" (FONTENELLE, 1982:115).

Vale dizer, que se a intenção da obra colonial consistia na apropriação de um modelo dilapidador original e se a produção era gerada por apenas dois figurantes exclusivos, o proprietário e a mão-de-obra escrava, o excedente populacional respondia por uma ação praticamente sub-

versiva, que introduzia um elenco de participantes marginais aos objetivos externalizados do Pacto Colonial.

Tanto os pequenos arrendatários, quanto os lavradores de partido, os lavradores obrigados ou moradores acostados, oscilavam em graus de dependência ao referencial da propriedade. Devemos ainda acrescentar os aportes migratórios, a progênie de mestiços, a agregação de indígenas e aculturados e seus descendentes caboclos atraídos à periferia da propriedade. No que toca ao sistema de produção e às oportunidades, a marginalização desses contingentes de homens pobres e livres confinou-os à sua penúria. Essa marginalidade contaminou com a instabilidade a realidade instrumental com a qual foram institucionalizadas, de modo cumulativo, as relações horizontais entre os livres e pobres, com o universo autoritário circundante.

Com a Independência, o Brasil não alterou sua posição no mercado internacional, "na qualidade de fornecedor de matérias primas e comprador de produtos manufaturados. A inserção do Brasil nesse esquema de divisão internacional do trabalho conferiu ao país um caráter essencialmente agrário, estimulando o desenvolvimento do latifúndio e do trabalho escravo ou semi-servil e inibindo a divisão interna do trabalho e a formação do mercado interno" (VIOTTI DA COSTA 1977: 206).

A mudança se desfolhando nos vários quadros históricos e a estabilidade das primitivas linhas de força do

Pacto Colonial que, passando pelos modos tradicionais de produção, pelo autoritarismo patrimonial impregnado agora do sentimento de nacionalidade, pelo leque de símbolos de desigualdade entre os indivíduos desembocava, internamente, nas diversas conformações e expressões do monopólio capitalista, sobretudo nas vertentes políticas e sociais que afluíram para a hegemonia econômica. Essas seqüências de transformações, a variedade de alternativas impostas pelos processos históricos, o curso das "mudanças" internas das formações sociais no Brasil esconderam a permanência dos seus complexos originais de matrizes culturais específicas. Essa permanência não visaria a proteger os agentes circunstanciais, mas sim a resguardar uma essência sistêmica, a despeito da postura dos usufrutuários.

A acumulação contínua de fatos novos, que empurra a História do Brasil em um espiral labirintizada com ambigüidades, ao mesmo tempo agregando artificialmente novas peculiaridades, gerou tendências em torno de duas categorias que, em princípio, se sobrepunham.

O mato, como significado da infraestrutura, é a representação depreciativa, por comparação com a superestrutura encastelada e convivendo simbolicamente com o poderio e o luxo da cidade. O mato é, por definição, área de influência de uma cidade maior, de vila ou vilarejo, o espaço onde se aplicam livremente as ações expropriativas que sabemos encontrarem-se nos alicerces do Pacto Colonial.

Em sua conotação original o mato é o signo do trabalho sem comparação, do esforço sem proveito, da pobreza sem remissão, da penúria crônica, para os que aí vivem, embora aureolados pela religiosidade de um cristianismo regido por um panteão de santos de sujeição e humildade, sendo as relações interpessoais ritualizadas pela tradição de fidelidade. O mato é a ponta das cadeias que prendem o homem pobre, não proprietário, ao Corpo Social, é o trabalho como significado. Trabalho que envolve tantas acepções e relações, emanando do fundo dos valores de uma sociedade basicamente escravocrata.

Nesse contexto, o trabalho em todas suas conotações desempenha função social em relação ao escravo, como relação concreta com a natureza, como esforço físico desgastante e doloroso, como forma de participação social sem expectativas de gratificação. Enfim, como condição humana de inferioridade, e não como atividade econômica, como um dos componentes da produção.

Tanto o trabalho, quanto os recursos naturais, e ainda a base fundiária da produção, eram visualizados como envolvidos no processo de aplicação da ação expropriativa que pressupunha uma plena disposição de instrumentos de produção de caráter não econômico. Traduzindo o trabalho com quase todas as acepções negativas que lhe emprestavam o seu significado, a integração com as tarefas cíclicas impostas pela natureza, o trabalho como esforço degradante e doloroso e como criação de bens cujas margens de lucratividade seriam

por outros apropriados.

Essa reflexão nos leva à cidade, ou à segunda categoria que estamos trabalhando: a rua, com seus elementos essenciais de artificialidade. A institucionalização da rua como espaço integrador dos ecossistemas de produção em uma nacionalidade fictícia, já no século XIX, contribuiu para acentuar os níveis de percepção da realidade entre os habitantes do interior, do mato, indivíduos que não conseguiam escapar dos níveis de consciência do concreto, que a convivência com o meio urbano exigia. Daí a expressão altamente pejorativa, na cidade, para os que "sairam do mato", indicando isso justamente com modos de comportamentos rudes e bruscos, com a incapacidade de manipular as alegorias do cotidiano urbano. E, ainda de absorver as técnicas de codificação ou de interpretação da ambigüidade labirintizada que Sílvio Romero já definia como "...um sistema de ilusionismo que nos reduz a uma pobre terra de duas vistas, um Janus caricato de duas faces, uma de miserável real e outra de fingida e enganosa prosperidade" (ROMERO 1910:179).

O que pretendemos, nesta comparação mato versus rua é destacar, no contexto delimitado cidade versus campo, a simulação analítica de dois tipos ideais que desde os fins da Idade Média opuseram, como características sociais, visões próprias do universo, diferentes quadros mentais e sistemas de relações disciplinares dessemelhantes de trabalho: o camponês e o cidadão.

De fato, foi na fermentação da Idade Média que, paradoxalmente, se entremostrou o trabalho com uma dimensão mais ampla e mais independente da visão cultural antiga, onde, festa, trabalho, morte e lazer entrelaçavam-se na mesma unidade existencial. "Todas as sociedades antigas dispunham desta capacidade e a festa era a evidência dessa expressão" disse Duvignaud à respeito da importância do elemento destruidor e universal do lúdico nos quadros de conscientização do homem antigo (DUVIGNAUD, 1973:99).

Esse relevo que ganhou o trabalho estimulado, certamente, pelas condições peculiares revestiu a lenta transformação das instituições sociais desde a Grécia Antiga de "Os Trabalhos e os Dias", e no Ocidente tornou-se, talvez com o cristianismo, o objetivo de todas as sociedades humanas. É que o fato da função principal das coletividades ser a produção, não seja talvez uma crença, da mesma maneira que a crença melanesiana que admite que a morte não existe, como nos reporta Duvignaud.

Retórica à parte, o que vale destacar nessa perspectiva, é a valorização do trabalho como função final da existência. Função que podemos distinguir nos recuados confins da baixa Idade Média. E não seria difícil compreender que o crepúsculo deste período, cortado por convulsões e grandes conflitos, se processou na medida que as franquias econômicas ganhavam consistência e terminavam por subverter o velho sistema, apoiadas no desempenho livre do trabalho.

Assim, se o primado das cidades dava liderança a

políticas expansionistas, se as margens de lucratividade no labor do campo eram melhor canalizadas para os cidadãos e, dentre eles, para as categorias dominantes; se dois estilos de vida - o do campo e o da cidade - corriam paralelos e competitivos: formando, assim, o tipo camponês e o tipo urbano, ainda assim a complementariedade dos dois modelos se estatua no mesmo referencial do trabalho.

Eles terminariam, em nossos dias, por interpenetram-se, conforme conclui Mandras em uma das suas análises sobre as transformações por que passou o camponês. Desde quando, em termos de influência urbana a imagem progressista do agricultor deixou de ser avaliada pelos meios e pelas qualidades morais que pautavam seu estilo de vida, fundadas no trabalho, para sê-lo conforme a "otimização" do seu labor, ou melhor, pela sua competência em orientar as suas energias e capitais no sentido capitalista da obtenção de maiores lucros financeiros. Seria aí, então, o fim do camponês, em uma trama de vida crescentemente metropolitana. "E que será o mundo sem camponês?" (MANDRAS, 1970:296).

Temos assim o trabalho como símbolo que se imbrica, tão profundamente, na relação campo versus cidade do Ocidente europeu e da América Portuguesa, quanto naquele mato versus rua do Brasil emancipado.

Vale dizer que compreendemos trabalho como ação ou conjunto de ações coordenadas, exercidas sobre coisas, pessoas e situações com o objetivo de obtenção de transformações



que representam resultados almejados.

Sabemos que toda similitude se apaga e desaparece com o simples exame dos significantes do conceito de trabalho em um ou outro modelo, assim como a definição e caracterização das pessoas envolvidas no processo de criação de bens.

O representante brasileiro desse labor era o escravo, o homem e a mulher coisificáveis, "peças" e não pessoas, segregados no último escalão da situação dependente, como coisas animadas, desprovidas das condições intrínsecas do humano. Como falamos desde o início deste capítulo, na lei política que expirou apenas em fins do século passado, o escravo, a quase totalidade da mão-de-obra brasileira é "reduzida à condição de coisa, sujeito ao poder e domínio ou propriedade de outro, é havido por morto, privado de todos os direitos e não tem representação alguma, salvo a responsabilidade pela realização de atos criminosos" (MALHEIROS 1944:17).

O escravo encarnava, assim, com a compulsão ao comportamento automático das criaturas domesticadas, o modelo crítico da alienação dos predicados sociais da auto-determinação. Poderia ser submetido a maus tratos físicos, desde que a violência corrigisse e estimulasse a sua conduta e contribuisse para o aumento de sua potência de trabalho. "Haja açoites, haja correntes e grilhões, tudo a seu tempo e com regras e moderação medida; e vereis como em breve tempo fica domada a rebeldia dos servos (leia-se humanos); porque as prisões e açoites mais do que qualquer gênero de castigos

lhes abatem o orgulho e quebram os brios. É tanto, que basta só que os veja o servo para que se reduza e meta a caminho e venha à obediência e sujeição do senhor" (BERCI, 1951:145).

Essas recomendações piedosas eram do Padre Berci no século XVIII que, no "manual", sugeria "bradura" aos senhores como medidas suaves de tratamento, ao invés das mutilações ou da morte.

Podemos dizer, então, que no Brasil, as representações do trabalho são provenientes de projeções e de um imaginário de negatividade, não obstante toda nova noção em relação ao trabalho intensivo.

A idéia de trabalho, até o final do século XIX, prendia-se simultaneamente a três referenciais de profunda ressonância: o de natureza espacial, associava o trabalho aos locais de sua realização, genericamente, às áreas de lavoura ou de extração, ou ainda de pecuária, ocupada pelas unidades de produção e residência. Era um signo portanto de significante inicialmente rural que apesar da sua evolução com a economia e a sociedade, guarda ainda um forte resíduo ideológico de mato.

O segundo referencial implicava na evocação dos indivíduos cativos que, nas unidades de produção e residência, desincumbiam-se de todas as tarefas de cunho manual, muscular e físico. Tarefas que conduziam a um leque de situações com tal grau de adversidade que o ideário do trabalho sublinhava o sentido do padecimento, da dor, do terror e da

miséria moral. Ele marcou, desde cedo, com o suporte do estatuto do escravo, tamanha repugnância social pelo conceito que a sua consciência estigmatizante alcança, em formas distorcidas, o conjunto das formações sociais brasileiras nos dias de hoje.

O terceiro referencial, enquanto significante do trabalho e que maior resistência de conteúdo oferece à pressão do tempo e a evolução dos processos sociais é aquele que se reporta à proposição primeira do modelo português adaptado do Pacto Colonial: a ação espoliativa. Esta ação usada na obra colonial no Brasil manteria ímpeto semelhante à apropriação acelerada dos benefícios retirados pelas feitorias no mundo afro-asiático. O alargamento e a diversificação da "PRÁXIS" expropriatória continuada na ação expoliativa obrigaria à constante "descoberta" de artigos exportáveis e aos respectivos recursos naturais em potencial nos vastos territórios explorados por esse tipo de economia. Habitantes mais antigos são expulsos, violentamente, de suas terras, a mata é derrubada e queimada e, por toda parte, instalam-se unidades de produção com mão-de-obra barata, remanescente da mão-de-obra escrava. Esse terceiro referencial, de essência predatória, instrumental que foi da aplicação da ação expoliativa é implementador da devastação e da destruição que hoje percorre o país de Norte a Sul.

Ao juntarmos os três referenciais ao mesmo símbolo do trabalho, podemos concluir que sua origem semântica se inscrevia nas características que marcaram o próprio país.

em toda a sua História, até a República dos oligarcas e latifundiários que perdurou até 1930. O trabalho rural, sofrido, humildemente desenganado, se convertia em ação devastadora e impiedosa, cúmplice da transferência das riquezas nacionais para os cofres estrangeiros. O Brasil, enfim, que pelos seus elementos distrativos e reconhecíveis se situa exatamente no mato, na infraestrutura, naquele nível que a divisão internacional do trabalho lhe havia atribuído.

De acordo com o que vimos desenvolvendo, na teia das ambigüidades, queremos ressaltar a polarização da representação do poder embutido na cidade ou o que denominamos a rua. Assim fazendo procuramos distinguir o fenomeno brasileiro do conceito urbano clássico.

A cidade pré-emancipada do domínio português tinha seus fundamentos na regência, segundo a armadura institucional copiada das ordenações do Reino. Destacavam-se Câmara e Senado, o aparelho local da administração ultramarina com a chusma de burocratas e o aparato jurídico; além da rede da gestão espiritual da Igreja Romana para a salvação das almas.

Tudo isso suscitava a representação abstrata geral do mando, como demonstraram exaustivamente FAORO (1975) e FONTENELLE (1982) e que em nossa tese foi o fio condutor da análise dessa questão da polarização do poder embutido em nosso conceito de rua.

Gostaríamos de lembrar que a despeito dos rituais processuais e jurídicos, dos floreios cambônicos, dos reque-

bros burocráticos, a rua estatuaia plenamente o arbítrio, o poder de constrangimento e o domínio sobre as pessoas. Acrescente-se a isso a função comercial de empório, no jogo de trocas entre as cidades e sua área de influência abrangida em um ecossistema e suas unidades de produção e residência, como uma janela voltada para fora e de onde eram bombeadas as margens de lucratividade gerada internamente pelas atividades produtoras.

Vale lembrar que o signo embutido institucionalmente e acima dos segregacionismos, reconhecido em todos os quadrantes como o definidor das relações sociais, a pedra de toque no que tange ao relacionamento interpessoal era a propriedade, a capacidade de, através dela, mandar ou não mandar

Ser autoridade ou não, exercer ou não a sua vontade aberta, não mais em um simples conjunto patrimonial, seria a relação fundamental, a orientação normativa de uma ordem nacional de significados acolhidos pela superestrutura como um elo, um traço de união, um corredor de comunicação entre a infraestrutura e a superestrutura, como um sinal recíproco de entendimento e correspondência, absolutamente identificado com a atmosfera de autoritarismo que já prevalecia no Brasil pré-Independência.

A ocupação dos cargos da superestrutura, ademais, trazia para uma posição ainda de sentido vago e desvinculado da realidade infraestrutural da nação, nova e ainda desagregada.

gada a avaliação do mundo genuíno e sólido dos régulos rurais. "Esta contradição", diria um crítico do "Brasil Novíssimo" no Jornal do Brasil (27.06.1987), "assinala o aspecto de profundo descompasso existente, historicamente, entre a realidade da nossa vida social e o oficialismo de nossas instituições, o artificialismo delas". Assinalando o absurdo brasileiro, Tristão de Athayde ressalta essa dimensão: "Foi-se vendo, pouco a pouco, e até hoje vemos ainda com surpresa que o Brasil se formara às avessas, começara pelo fim. Tivera Coroa antes de ter povo. Tivera parlamentarismo antes de ter eleições. Tivera escolas superiores antes de ter alfabetismo. Tivera bancos antes de ter economia. Tivera conceito de exterior antes de ter consciência interna. Começara em quase tudo pelo fim. Fôra essa obra de inversão produto de nosso oficialismo".

Dispensamo-nos de entrar aqui em pormenores sobre a articulação desse pólo de condensação social, onde se cristalizou a matriz do imaginário do autoritarismo e da submissão, que orientam as relações das formações brasileiras.

"...O senhor não se dá com o ministro do Império?

Não. Mas conhece alguém que seja boa cunha para elle?

Não, não conheço.

é o diabo. Se eu arranjasse um lugarzinho de amanuense, contando com o ordenado certo no fim do mez. Deixa lá! Não há como a gente ser expropriado do governo. No fim do mez o cobre está contando e isso é que serve" (COELHO NETO 1928: 346).

Esse diálogo escrito em 1887, estampa os elementos movediços de um sistema ético de camadas, situados entre o mando e o trabalho, que arrimam-se a uma posição de medianidade, apoderando-se, simbolicamente, dos fragmentos definidores do mando.

Seria muito difícil para as camadas médias, a elaboração de um código de normas de ordem prática ou intelectual que refletisse a sua difusa identidade. Por essa razão, essas camadas adotariam um sistema de referências simbólicas, igualmente transacional, a partir de cânones que privilegiavam o significado do "negativismo" no tocante à realidade econômica do país e ainda aos mecanismos ideológicos superestruturais que o edificavam e da "esperança", no sentido utópico de transformações radicais na articulação infra e supraestrutural de modo a estender a base do "sistema nacional".

Esta ideologia estava longe de ser revolucionária. Primeiro, porque as transformações sociais ambicionadas eram utópicas, em sua conotação, e levavam a uma ordem nova de igualdade fundada no "trabalho". As camadas médias sempre abominaram o trabalho como atividade e como símbolo e o seu grande temor era a descensão, a queda para o mundo concreto do trabalho.

Além disso, essas camadas nunca deixaram de suspeitar das convulsões que ergueriam os membros dos grupos laboriosos em lideranças tão arbitrárias quanto os poderes e,

certamente, menos brandos.

Por outro lado, essa "ideologia", embora envolvesse postulações empregaticias da dependência social, embutidas na "esperança" por um futuro melhor e não animasse movimentos coletivos sistemáticos contra o monopólio do mando, instigava a crítica à especulação de que o país e eles mesmo eram vítimas.

Essa crítica, tornava-se mais atraída a contornos sediciosos quando o cotidiano da mediania alterava-se em alguma ocorrência interpretada como ameaça à sua estabilidade.

Os interesses ou a subserviência dessas camadas médias contribuíram para gerar uma sensibilidade aguda no tocante à sua fragilidade social e uma acuidade perceptiva muito desenvolvida em captar, no contexto da artificialidade política, o postigo de sua essência enquanto agrupamento cuja especialização de papéis deveria marcar fortemente, em gradiente de difereciação estrutural, e um nexos de direitos institucionais sobre uma área especificada do sistema social. Queremos com isso exprimir a idéia de que as camadas médias no Brasil, que crescia em população, não dispunham de elementos particulares predominantes no perfil convencional de "objetivos" universais que sublinhavam o viés da hipotética "sociedade" brasileira de então.

Vimos assim, as camadas médias mais elevadas terem, tangencialmente, relações com o mando privativo, subalterna-



mente, em empreendimentos lucrativos, aproveitando seus resíduos, apoiados na propriedade como símbolo, mas não dispendo dela como objetos, podendo mesmo ascender ao alto comércio, e, eventualmente, penetrar os umbrais do capitalismo político. Enquanto que os extratos mais baixos, "de bolsos vazios", viveriam conforme o personagem de Coelho Neto, de bicos, do jogo e de mil expedientes que evitavam e protelavam a descida ao trabalho.

Quanto aos representantes do trabalho, todos os viajantes que passaram pelas cidades, vilas e pelo Rio de Janeiro, registraram a presença de uma massa indistinta de pessoas ligadas ao trabalho, cuja relação com a rua se fazia, exclusivamente, em termos de serviços prestados. Incluía-se nessa gama, serviços de limpeza, de calçamento, tarefas domésticas, serviços ambulantes, transporte de cargas, trabalho como operário das indústrias nascentes e até os escravos de ganho, obrigados pelos seus senhores ao desempenho de tarefas que iam do artesanato à prostituição. Passam na rua, como sombras esvoaçantes, gente em que se fixa o olhar para esquecê-la logo após. Em suma, a rua não lhes pertencia. Nela iam buscar o ganho com o suor, o perigo e o sacrifício do esforço físico. Eles representavam, no geral, papéis no equipamento urbano, de complemento de bens e serviços, dos complexos casa-rua que constituíam o fenômeno da cidade pré-industrial. Enquanto massa laboriosa eram olhadas com rigor e receio pelas camadas médias, e visualizadas como produtoras, tão necessárias quanto depreciadas, pela sua vinculação ao simbolismo do trabalho.

Contudo, a segunda metade do século XIX já prenuncia uma mudança de perspectiva para o trabalhador livre e pobre e mudança de perspectiva na relação mando-trabalho através do assalariamento. Por essa época, numerosos grupos profissionais, estrangeiros ou não, já eram assim remunerados, sobretudo no âmbito das repartições públicas, no setor comercial e em todos os empreendimentos e atividades onde o mando e o trabalho, não escravo ou muscular, adquiriam um cunho de relacionamento permanente. A forma de trabalho assalariado tinha, não apenas esse teor especificamente urbano, como exprimia um traço do segmento crescente das camadas médias.

A extensão do assalariamento para a categoria do trabalho, inoculava uma mudança no que toca às relações de produção. E, simultaneamente, a configuração do simbolismo expressivo das acepções que o labor então assumia.

De certo modo, o trabalho assalariado, ao nível do esforço humano, da fadiga física retinha semelhança com o trabalho escravo e era executado por escravos.

Tanto isso é verdade que, após a abolição da escravatura, passaram todos os escravos à condição de assalariados, e, portanto, habilitados, hipoteticamente, a efetuar a labutação antes reservada apenas à mão-de-obra livre. Assim, o assalariamento estabelecia apenas uma diferença com a outra forma de trabalho: a condição livre. E todo o Brasil descobria, de repente, que dispunha de uma força de trabalho

inesgotável, barata e sem compromisso representada pelos excedentes populacionais pobres e livres abundantes nos campos e que começavam a descer para as cidades.

Devemos ainda acrescentar a essas complicações a que se sucediam na esfera do trabalho, uma outra variável que ganhou consistência a partir das primeiras campanhas a favor da abolição: a imigração européia, não portuguesa para as regiões do Sul do país e para o Oeste paulista onde era praticada a cafeicultura.

Essa imigração, que introduziu uma outra dimensão ao já matizado conceito de trabalho, apenas interessa tangencialmente à proposta de nosso estudo, por isso consideramos suficiente nos limitarmos a alguns parágrafos informativos.

Após o fracasso das primeiras tentativas, fundaram-se, com excedentes demográficos resultantes das convulsões econômico-sociais que se processavam na Alemanha, colônias agro-militares nos territórios que hoje correspondem aos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná.

Para lá, ao longo do século passado e das duas primeiras décadas do atual, convergiram centenas de milhares de imigrantes alemães, italianos e poloneses.

Em toda parte os colonos multiplicaram suas bases iniciais, desenvolvendo surpreendente força expansiva e disseminando na mata virgem milhares de pequenas propriedades agrícolas.

O segundo momento migratório diz respeito, diretamente, aos problemas da expansão da cultura do café em São Paulo onde a mão-de-obra escrava era substituída pelo migrante estrangeiro, um processo inicialmente estimulado pelo patrocínio particular, com empréstimo do governo, em colônias de parceria sem uma situação definida. O termo assalariado não se empregava bem, pois a renda do migrante advinha de uma soma fixa para trato do milheiro do cafezal. Contrato unilateral de validade de 5 anos que para Louis Couty "...esse contrato não é bilateral... não há paridade entre o contrato e o contratante..." (COUTY, 1981). Contrato onde o capítulo III continha 11 artigos referentes às suas dívidas para com o fazendeiro e apenas duas referenciais à hipótese de falta de pagamento por parte do contratante. Além disso, expirado esse contrato, o imigrante não podia se instalar em outra fazenda senão com o certificado do patrão anterior.

O prelúdio da instalação dos imigrantes nas tarefas reservadas ao trabalho livre não agrícola, seria a construção das vias férreas: "Grande número de italianos, antigos colonos das fazendas de café ou então, imigrantes urbanos foram atraídos pelos trabalhos na estrada de ferro" (PETRONE, 1967:245). Por isso, segundo este autor, a industrialização de São Paulo que surge lentamente até meados do século XX está ligada à grande migração.

Queremos ainda antes de fechar a questão do fluxo migratório dizer que ao resistir à sujeição, à objeção e à dependência até então atribuída ao labor manual no campo, o

imigrante afirmou a produtividade do trabalho livre.

Mas foi, verdadeiramente, na cidade e na rua, transformado também em exército de reserva, que o migrante conheceu a verdadeira face do mando do empresário urbano industrial, que se manifestava na exploração da força de trabalho, nas horas que ultrapassam as 12 da jornada, na utilização maciça de mulheres e crianças como mão-de-obra, servindo como pressão para o rebaixamento dos salários, nos rigores da disciplina "científica" reinante no mundo fabril nas multas pelos erros e no espancamento de crianças por parte dos feitores e mestres.

Deixamos aqui o tema da representação do trabalho no Brasil Antigo sabendo de todos os complicadores que daí por diante marcaram, as posições extremas assumidas na esfera urbana entre o mando e o trabalho em suas novas feições, após a Abolição, com a generalização do assalariamento dos homens pobres. Tentamos, com isso, dizer que à luz da formação brasileira, o assalariamento dos homens pobres, que se desenvolveu como experiência alternativa à instituição da escravatura, teve como principal resultado o deslocamento das relações coletivas entre o elemento servil e os donos da mão-de-obra, para o teatro público da rua, mesmo quando essas relações, evoluindo através de situação de conflito, tenham como área de ação o recinto particular da fábrica.

Tudo o que falamos em relação à representação do trabalho no Brasil Antigo, poderia ser sintetizado em uma única palavra: VIOLÊNCIA. A violência dos pólos de condensa-

ção social que constituiu a matriz do imaginário do autoritarismo e da submissão, a violência do mando, do trabalho espoliado, da condição humana de inferioridade, da coisificação; do ideário do trabalho sublinhando o sentido de padecimento, e do terror da miséria moral. O trabalho sem compensação, sem gratificação, esforço físico sem proveito.

Podemos dizer, então, que na Grécia Antiga, magia e trabalho são a mesma coisa e que no Brasil Antigo, trabalho e violência têm a mesma conotação.

## VI - FESTA E POSSESSÃO DO TRABALHO

Ao discutirmos os rituais do Espiritismo de Umbanda, designados por nós de ritos comemorativos e ritos de controle, procuramos compreender a representação do trabalho no "numinoso" umbandista. Porém nosso percurso ficaria interrompido caso não retomássemos a questão que sempre nos motivou no que se relaciona aos cultos afro-brasileiros, de um modo geral e o Espiritismo de Umbanda em particular: o fenômeno da possessão.

Queremos destacar as funções da possessão como vêm sendo tratadas, classicamente, pela literatura antropológica: a função terapêutica, à qual nos referimos anteriormente, quando discutimos a adesão do umbandista à religião; a função religiosa ou de integração na festa, no teatro do sagrado e chamamos a atenção para outra função, que no Brasil, seria de fundamental importância em nossa leitura: o desvio da violência social.

Ao levantarmos essa questão gostaríamos de ampliá-la no que se relaciona à representação do trabalho, pois em nossa hipótese central o Espiritismo de Umbanda constitui uma reação ao trabalho que passa a ser apropriado a partir de outros referenciais com a recuperação da magia enquanto seu complemento. Pensar o trabalho a partir de uma outra visão de mundo corporificada em personagens míticos é valorizá-lo a partir do "numinoso". E é exatamente na possessão que a

representação do trabalho atinge seu clímax.

Ainda que seja difícil encontrar uma religião que não tenha suscitado em seus fiéis estados de exaltação mística, através dos quais entram em comunicação com a divindade, a vasta bibliografia concernente ao fenômeno da possessão nos mostra a que ponto a compreensão desse processo levanta problemas de diferentes ordens. Inúmeras questões surgem à propósito da credibilidade e da veracidade dos fatos, das ideologias elaboradas para compreender essas manifestações, da natureza e das significações concretas e sociais da possessão.

Para nós, a possessão implicaria numa contestação do mundo tal como é concebido, uma contestação feita de modo simbólico pela utilização de "máscaras" identificadas pela coletividade. Seria, também, uma maneira de afirmar uma identidade e, em nosso caso específico, uma identidade brasileira, na medida em que os comportamentos impostos pela civilização ocidental não oferecem muitas alternativas. Assim, o fenômeno da possessão se opõe às ideologias formadas pelas classes dominantes, acenando aos que a praticam, com outras soluções de vida que não as propostas pela civilização tecnológica.

Existe no Brasil uma relação direta entre a expansão do Espiritismo de Umbanda e o processo de modernização e urbanização de nossa sociedade, como já vimos anteriormente. Podemos compreender a possessão como uma linguagem que



traduziria uma inquietação social, recusando os limites do presente e as condições reais do futuro. A possessão marcaria o fim de um período social e se encarregaria de um duplo significado: o desequilíbrio de uma cultura e a aceleração de sua transformação por intermédio do imaginário coletivo.

Nesta perspectiva, estamos de acordo com Michel de Certeau que se pergunta em seu estudo sobre as crises de possessão de Ludim, entre 1658-1663, na França, se se trata de uma "irrupção ou da repetição de um passado. A história nunca sabe qual dos dois é preciso dizer, pois renascem mitologias que fornecem a essa floração do estranho uma expressão como que preparada para esse súbito entumescimento. Tais linguagens da inquietação social parecem recusar tanto os limites de um presente como as condições reais de seu futuro". O autor diz ainda que se pode perceber na possessão "o significado duplo de desvendar o equilíbrio de uma cultura e acelerar o processo de sua mutação" (DE CERTEAU 1980: 7/8 *passim*).

Em outras palavras, trata-se da confrontação de um tipo de sociedade com seus valores, que não servem mais de orientação aos indivíduos, com uma outra sociedade ainda não definida, em sistemas sociais específicos. A recrudescência do fenômeno manifestaria uma "brecha" no tempo histórico. É o caso, por exemplo, dos países da África Negra, quando da descolonização, como mostra Rouch no clássico filme etnográfico: "Os Mestres Loucos". De fato, estamos face a dois tipos de problemas, relativos à gênese e à função da posses-

são.

O fenômeno da possessão é considerado pelos sociólogos da religião como uma das manifestações mais arcaicas que se conhece, a partir do culto a Demeter nos Mistérios de Elêusis, na Grécia Antiga. Hoje sabemos que se trata de um fenômeno universal, quer se refira a deus, ao espiritismo Santo ou a Zarp, Pepos ou Orixás, qualquer que seja o nome dado às entidades que penetrem no corpo dos adeptos e se manifestem através da dança ou da palavra, levando seus desejos ao conhecimento dos homens.

A crise de ruptura que sofre o corpo do indivíduo, o desregramento motor ou, para ser mais preciso, o processo de transformação da linguagem do corpo, como se a pessoa tentasse retirar uma roupa muito apertada é o que mais atrai a atenção da assistência. Mesmo sendo considerada normal e desejada, no contexto cultural onde é valorizada, a possessão deve ser relocada no quadro da memória coletiva, como no caso do Candomblé, na medida em que restaura a presença da sociedade e da civilização perdidas no curso da diáspora africana, em que renova os laços sociais através da vivificação dos mitos, como assinala ROGER BASTIDE (1974).

No dizer de uma adepta: "A pessoa possuída fica irreconhecível, ela muda tanto que mesmo os amigos são incapazes de dizer se se trata da pessoa que conhecem. É tal a diferença entre o estado normal da pessoa e seu estado quando está incorporado por um "caboclo" que ao mesmo tempo fascina e dá medo. É o que eu sinto. É um poder misterioso. É ela

própria e outras pessoas ao mesmo tempo, um "caboclo", um Orixá, um Exu, nada que se pareça com o que se é em tempo normal. Se um Orixá vem da África e desce aqui, no terreiro, não há necessidade de estudo, se ele pertence a nós, ele vem, nosso "caboclo" vem, ou Preto Velho, o que é nosso vem a nós".

O que surpreende a quem assiste a um culto do Espiritismo de Umbanda é a variedade de possessões em uma mesma sessão. Essa multiplicidade de espíritos que cavalgam o mesmo neófilo encontra semelhanças com o vudu haitiano e seus Loas (METRAUX 1958: 106/125 passim), ainda que esse culto seja mais próximo do candomblé afro-baiano, no que concerne aos mitos africanos. É possível identificar ainda outras semelhanças no que diz respeito às funções da possessão, pois, de uma certa maneira, todos os cultos surgidos aqui, na América, têm sua origem na diáspora africana.

Isso nos leva a evocar a segunda função característica dos cultos de possessão: a integração. O indivíduo que recebe em seu corpo o espírito de um ancestral, mesmo mitológico, ou de um deus, integrará em si a tradição de seu clã, de seu povo, de sua cultura e todos que o cercam sabem que ele vai então manifestar o desejo de um ancestral ou de um deus que eles conhecem. Os especialistas dos cultos afro-brasileiros sempre destacaram essa função. A cidade teria o "poder" de criar uma cultura específica, secularizada, decorrente dos novos modos de produção e que provocaria uma desorganização social e cultural. Assim, a cidade é conside-

rada como a causa de diversos processos sociais e não como lugar onde esses acontecem. Eles esquecem, como ensina Durkheim, que a cidade é um lugar de efervescência coletiva.

Seria conveniente se perguntar aqui porque numa sociedade que conhece um processo de modernização radical, as populações urbanas procuram um sistema de conhecimento, uma linguagem "arcaica" como a possessão. Enquanto que em Fortaleza, nosso campo de estudo, a população dobrou em cada decênio, nos últimos trinta anos, não pelo crescimento vegetativo mas em consequência dos movimentos de migração de origem sertaneja, na nossa amostragem o número de pessoas que nasceu fora da cidade é insignificante, representando apenas 7,0%. Pode-se pensar, sem dúvida, que a possessão se desenvolve, de preferência, nos grupos onde pode-se espalhar e os cultos têm dificuldades de se desenvolver no sertão, a não ser nas sedes municipais, por causa da dispersão da população no meio rural.

Quando o indivíduo assume uma "personagem", uma "máscara", ele se identifica, no quadro dos rituais específicos, com essa "personagem", com essa "máscara" que tem, por sua vez, a legitimação do grupo. Ele não é possuído por qualquer espírito, mas pelos reconhecidos pelo grupo praticante do culto, assim a possessão cria um ser ao qual o indivíduo se integra.

No grupo é comum designar as pessoas pelas entidades que as cavalgam como João de Xangô ou Maria de Oxum, no caso

do Candomblé; no Espiritismo de Umbanda, temos João do Pai Joaquim, Luisa Pomba Gira e assim por diante. Por outro lado, essas pessoas acabam encontrando na religião uma profissão, formando seu próprio grupo de culto e se tornando Pai ou Mãe-de-Santo. Em outras palavras, é um novo empresário do "numinoso", que participa da concorrência no mercado religioso. A possessão produzirá, inevitavelmente, a individualidade, enquanto reconhece a coletividade, na medida em que os grupos de culto, os terreiros, seriam como que "módulos" constitutivos de matrizes da transformação social desejada, mas ainda não concretizada. Com efeito, aparece ao nível imaginário uma sociedade diferente do cotidiano, como assinala François Laplantine, onde as pessoas não se contentariam em esperar a Idade de Ouro, mas a realizariam imediatamente, escapando assim, de certo modo, à História: "Eles não assumem mais uma função de conservadorismo social, mas de resistência e de subversão" (LAPLANTINE 1974: 158).

A terceira função, inerente ao fenômeno da possessão, seria a festa, o teatro do sagrado. A propósito dessa função, Michel Leiris nos evoca a teatralização vivida pelos Etiópicos e Gondar. Os adeptos do culto parecem revestir outras personalidades, a vida coletiva assume uma forma teatral, sem intervir a demarcação do falso ou do verdadeiro, mas, sobretudo, a representação do cotidiano: "Observando a vida de Malkam-Ayahou durante vários meses, fui levado a considerar que seus zâr lhe constituíram uma espécie de vestiário de personalidades, que ela podia vestir de acordo com as necessidades e os diversos acasos de sua existência

quotidiana, personalidades que lhe ofereciam comportamentos e atitudes já prontos, a meio caminho entre a vida e o teatro" (LEIRIS 1980: 26).

Para nós, essa representação se daria de maneira inversa à do carnaval, onde coexistem, segundo Mikhail Bakhtine, elementos que se opõem como a ordem e a desordem, o sagrado e o profano e a loucura e a razão. O carnaval seria, ainda, uma fonte de liberação, de destruição e de recomeço. Estudando a obra de Rabelais e a cultura popular da Idade Média, o autor diz que "...o carnaval era uma espécie de liberação provisória da verdade dominante e do regime existente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, do futuro, das alternâncias e das renovações. Ela se opunha a qualquer perpetuação, a qualquer acabamento e termo. Lançava os olhos em direção a um futuro inacabado".

O autor continua sublinhando que todas as formas e todos os símbolos da linguagem carnavalesca estão "...marcados, notadamente, pela lógica original das coisas "ao avesso", ao "contrário", permutações constantes do alto e do baixo ("a roda"). Da face e do traseiro, pelas formas mais diversas de paródias e travestimentas burlescas. A segunda vida, o segundo mundo da cultura popular se edifica, em certa medida, como uma paródia da vida ordinária, como um "mundo ao avesso" (BAKHETINE 1982: 18/19 passim).

Temos, portanto, um deslocamento e uma inversão do mundo oficial, mas é evidente que a invasão não muda nada apenas põe a ordem de cabeça pra baixo, mantendo a ordem oficial. A propósito disso, Muniz Sodré levanta uma questão que nos parece importante, já que do recurso à inversão surge uma regra que desafia a sociedade a jogar, a existir, e que desnatura o cotidiano: "Na realidade, a inversão de uma estrutura muda pouca coisa. Por uma lei de cabeça pra baixo não é mais que fazer a "ante-lei", obter a imagem invertida daquela, como num jogo de espelho, e não sua reversibilidade." (SODRÉ 1983:171).

Na possessão, como no carnaval, a música, os cânticos e as danças rituais são, igualmente, uma forma de jogo, de divertimento dos grupos religiosos e da assistência que frequenta os cultos pelo prazer da festa e que, se bem que simples espectadores na aparência, participam do culto rompendo o dia-a-dia de trabalho, de uma maneira, ao mesmo tempo integrada à vida, mas intensa, efervescente, elastecendo o imaginário coletivo. As três funções já citadas são ultrapassadas, para nós, por uma outra ainda não estudada pelos especialistas: o desvio da violência social.

Ruth Landes, que estudou o candomblé da Bahia, chama a atenção para a importância adquirida e exercida pelas mulheres sobre os homens graças aos cultos de possessão, num país em que os valores fundamentais são, entretanto, patriarcais. O prestígio que goza a Mãe-de-Santo é notório, todos são obrigados a consultar a grande sacerdotiza, chamá-

la ialorixá, em nagô, isto é, Mãe-de-Santo. "A Mãe, cercada de outras sacerdotisas, vive na casa do culto, para estar próxima dos deuses de que se ocupa e para servir aos clientes que precisam de sua intercessão junto às divindades. Só se ouve falar bem dessas mulheres do culto, famosas em todo Brasil por sua bondade".

Já ressaltamos esse ponto anteriormente (LANDES:1950) a respeito da proporção do número de mulheres no Espiritismo de Umbanda, praticamente igual ao número de espíritos de caráter masculino, o que permitiu a Roger Bastide afirmar: "Pode-se dizer que uma das funções da possessão é modificar o estatuto social das pessoas inferiorizadas pelas normas costumeiras" (BASTIDE 1972:71). Poderíamos ir além e ampliar os limites da questão.

Do ponto de vista histórico, a sociedade brasileira foi construída com o recurso constante à violência, a desde a instalação de novos modos de produção, segundo os objetivos do Pacto Colonial e suas adaptações até nossos dias. Seja a violência praticada através do etnocídio das populações autóctones; a violência de aprisionar deportar e submeter à escravidão milhares de negros africanos durante mais de trezentos anos ou a violência imposta hoje aos marginalizados do sistema, aos miseráveis que moram nas cidades e no campo. Apesar disso, essa violência foi negada no plano ideológico, segundo o qual reinaria no Brasil uma propensão natural ao pacifismo, herdada dos portugueses, os quais teriam sabido construir nos trópicos uma sociedade harmoniosa



a partir da miscigenação suave e agradável das três raças.

A violência de que tratamos na representação do Trabalho no Brasil Antigo e que ficou, no nosso entender, impregnado na memória coletiva dessa representação; no trabalho espoliado; da condição humana de inferioridade; na sujeição; na coisificação; no ideário do trabalho sublinhando o sentido de padecimento; na dor e no terror da miséria moral; no trabalho sem compensação e sem gratificação e no esforço físico sem proveito.

Com o advento da República, George Oliven diz que todo o aparelho do Estado brasileiro submeteu as classes dominadas aos maus tratos e, inclusive, à tortura. O autor conclui que tal violência, longe de constituir uma distorsão ou uma falta de competência da parte do aparelho de repressão, "tem uma função eminentemente política, no sentido de que contribui para preservar a hegemonia das classes dominantes e para assegurar a participação ilusória das classes médias nas vantagens da organização política baseada nessa repressão. O exercício contínuo da repressão ilegítima consolida as imagens de segurança do estatuto social das classes médias, face à "ameaça" permanente que constitui para eles qualquer ampliação popular".

O autor acrescenta que, ainda que não se possa confiar nas estatísticas oficiais, constantemente manipuladas pelo Estado, essa violência se acentuou a partir do golpe de Estado de 1964, com a instalação do regime de exceção, criando a ideologia do binômio "segurança e desenvolvimento;"

ou ainda "repressão e acumulação de capital" (OLIVEN 1982: 13/19 passim). E, inclusive, após a dita "abertura" e seu corolário, a "Nova República", a mesma repressão do aparelho de Estado continua, tanto na cidade como no campo, onde o assassinato de líderes camponeses e o extermínio de crianças nas cidades são os piores exemplos do Brasil Novo.

Eis porque, no caso brasileiro, quando falamos do fenômeno da possessão, haveria uma função que ultrapassaria todas as já citadas anteriormente e que estaria ligada ao desvio da violência social. Trata-se aqui da violência no sentido mais amplo da expressão, a que atinge certos segmentos da população, mas, particularmente, os marginalizados do sistema, e que é justificada ideologicamente pelas elites como necessária ao processo de modernização. Essa violência representa ainda tudo de que está privada a maior parte da população brasileira, em nome das ideologias centradas no desenvolvimento, e que seria tedioso enumerar.

René Girard (1972) demonstrou bem a propósito que nos rituais de sacrifício, a vítima é o emissário dos desejos do grupo. Contudo, a vítima é não só emissário desses desejos, tendo em vista tornar os deuses propícios, mas serve igualmente para desviar a violência latente do grupo sacrificial: "A sociedade busca desviar para uma vítima "sacrificável" uma violência que arrisca atingir seus próprios membros, os que ela quer proteger a qualquer preço" (GIRARD:1972). Em outras palavras, a vítima é o bode expiatório, sobre o qual vai ser projetada a violência.

A "crise de ruptura" por que passa o indivíduo para ser cavalgado por um deus, implica na mudança do estado de consciência do cotidiano para um outro estado de consciência mítica, e exige um imenso esforço psicofísico. Como já notamos, essa "crise" se manifesta de uma forma violenta. No Espiritismo de Umbanda, a possessão pelos Caboclos, Pretos Velhos ou pelas Crianças é acompanhada de uma violência notória, no curso de um processo de socialização da possessão, quando o "aparelho" ainda não "aprendeu a receber" e seu corpo "não está habituado a ser cavalgado". Uma vez que ele aprendeu, a possessão fica mais tranqüila. Entretanto, quando é Exu quem vai "incorporar, a violência é sempre a mesma, traduzida por contorsões e convulsões do corpo do "aparelho", ao ritmo dos atabaques.

O neófilo oferece seu corpo e seu espírito como "bode expiatório" da violência inerente ao grupo religioso e ao contexto social. Ele se desfaz de uma consciência fragmentada pelo cotidiano, em que o corpo se encontra em oposição ao espírito, e assume, de maneira simbólica a integração dessa ambigüidade numa sociedade ideal, sociedade simbolizada pelo terreiro.

Para os umbandistas é dada grande importância às festas comemorativas, onde a possessão assume sua importância máxima, o que para o nosso olhar exterior é uma redundância, já que nos cultos de possessão, de um modo geral, o que chama a atenção é exatamente esse caráter festivo. O culto, em si,

no cotidiano das giras, é uma festa, onde são homenageadas as deidades e os espíritos protetores dos terreiros.

Em Fortaleza, são comemoradas três festas principais: Pretos Velhos, Caboclo e Iemanjá. Enquanto que as duas primeiras são realizadas no próprio terreiro, a de Iemanjá assume um caráter de festa pública.

Comemorada no dia 15 de agosto, a festa de Iemanjá se realiza na praia e tem como organizador, basicamente, a União Espírita de Umbanda. Nessa data é festejada a padroeira da cidade, N.S. da Assunção, não sendo, no entanto, feriado municipal.

As caravanas de caminhões, alugados pelos umbandistas atravessam a cidade com os fiéis na carroceria cantando as corimbas. Ônibus e carros particulares dirigem-se ao lado leste da cidade, em busca da Praia do Futuro.

A Mãe-de-Santo que foi a fundadora da Federação e que teve o primeiro terreiro registrado na polícia diz que foi ela que deu início a essa festa: "Foi nesse tempo, depois que saiu o registro no Diário Oficial, parou a perseguição, não havia mais fantasma do jornal, aí pronto eu não sosseguei mais. Fazia a festa de São Jorge (Caboclos) e fazia a festa de Iemanjá. A Praia do Futuro não era a Praia do Futuro (no sentido de urbanizada), era toda esburacada. Eu cansei de ir com essas meninas me atolando naquele areial. Mas hoje a Praia do Futuro é outra, tanto que dizem que vão botar uma estátua muito grande de Iemanjá, no dia 15 de agosto. Eu já

tinha dito aqui que não ia mais fazer esta festa, como eu faço todos os anos, de alugar ônibus; vai o pessoal dos centros, tudo isso, os filiados vai tudo prá praia. Não vou mais por causa da anarquia de muitas pessoas que vai tomar banho e não respeita" (Mãe Júlia).

Quando o sol começa a declinar os terreiros vão chegando e já encontram instalado na areia o palanque com a bandeira do Brasil e da União Espírita tremulando ao vento. Uma estátua de Iemanjá, em tamanho natural, vestida de azul com o corpo delineado sensualmente, sobre um altar de uns dois metros de altura, torna-se o epicentro onde cada terreiro vai demarcar na areia seu espaço de culto.

Alguns terreiros trazem em andores uma estátua da deusa, que é posta na areia como se fosse o gongá do terreiro. Outros, ficaram no chão um estandarte com letras de papel recortado e colados no tecido formando o nome do terreiro, demarcando o grupo que fecha-se em um círculo. Por causa do vento são abertos buracos na areia onde se acendem as velas.

Vestidos com as roupas de festa, as saias de renda descem até o tornozelos onde o branco e azul predominam, também em seus colares e guias.

Pais e Mães-de-Santo portam em suas cabeças coroas de papel enfeitadas com purpurinas coloridas. Crianças vestidas como anjos, com asas de papel crepom; parecem que ali pousaram vindas de outras procissões ou das festas do mês de

maio celebradas com pompa pelas igrejas católicas no sertão. Outras, vestidas de índios com seus cocares de penas que servir também em algum cortejo do carnaval.

Em um ou outro terreiro podemos encontrar uma moça de cabelos longos, fantasiada de Iemanjá, estática, como a deusa do altar que se vê ao longe.

Os atabaques tocam acompanhando as corimbas que saúdam não somente Iemanjá, mas todas as entidades nas linhas das águas. Pais e Mães-de-Santo, possuídos por seus caboclos e pretos velhos dão passes e rápidas consultas: passam loção, dão baforadas de cachimbo ou charutos e fazem o fiel rodar algumas vezes sobre si mesmo. Chegamos a ver vários desses consulentes, em estado de transe, rolando pela praia. Ao mesmo tempo, alguém do terreiro distribui um cartão impresso com o endereço da sede.

A multidão curiosa passeia entre os terreiros, Meninas oferecem buquês de flores de papel aos transeuntes, Vendedores de cigarros também comercializam velas.

Ao cair da tarde os terreiros se deslocam em direção à água. As mulheres molhando a barra das saias, os homens com as calças levantadas até o meio da perna depositam flores e perfumes; molhando a mão na água levam-na à cabeça e saúdam: "Salve a rainha do mar, salve as forças de umbanda, Salve Ogum Beira-mar, salve Janaína encantada nas águas do mar sagrado".

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMZALAK, Moses Bemsabat. Hesíodo e o seu poema "Os trabalhos e os dias". In: ————. História das doutrinas econômicas da antiga Grécia. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1947.
- ANDRADE, Mário de. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter. São Paulo: Martins, 1979.
- ARANTES, Antônio Augusto. O trabalho e a fala: estudo antropológico sobre os folhetos de cordel. São Paulo: Kairós, FUNCAMP, 1982.
- ARENDT, Hannah. A condição humana. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1991.
- AZEVEDO, Fernando. Canaviais e engenhos na vida política do Brasil. Rio de Janeiro: Instituto de Açúcar e do Alcool, 1948.
- BAKHTINE, Mikhail. L'oeuvre de François Rabelais. Paris: Gallimard, 1982.
- BALANDIER, Georges. Anthropologie politique. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- . Avant-propos. In: ————. dir. Sociologie des mutations. Paris, Editions Anthropos, 1970.

- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. 2. ed. São Paulo: MEC, Companhia Editora Nacional, 1978.
- . As religiões africanas no Brasil. São Paulo: EDUSP, Pioneira, 1972.
- . Sociologie des mutations religieuses. In: ————. Le sacré sauvage et autres essais. Paris, Payot, 1975.
- . Ultima scripta. Archives des sciences sociales des religions, Paris, v. 38, p. 3-47, juil./dec. 1974.
- BENCI, Jorge, S.J. Economia cristã dos senhores no governo dos escravos. Porto: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1954.
- BENTO, Dilson. Malungu; decodificação da Umbanda. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- BERLINK, Manoel T. Sossega leão: algumas considerações sobre o samba como forma de cultura. Contexto, v. 1, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. Economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BOWRA, C.M. A experiência grega. Lisboa: Arcádia, 1967.
- BROWN, Diana. Umbanda, politics or urban religious movements. Columbia, 1974 (Tese de doutorado. Columbia University, Mimeografado).
- CÂNDIDO, Antônio. A dialética da malandragem. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo, v. 8, p. 67-89, 1970.



CARNEIRO, Edson. Candomblés da Bahia. [Salvador]: Museu do Estado da Bahia, 1948.

CARVALHO, Francisco Gilmar Cavalcante de. O folheto de cordel publicitário como suporte da venda de produtos, serviços e lojas no Ceará. São Bernardo do Campo, 1991. (Dissertação de mestrado. Instituto Metodista de Ensino Superior. Mimeografado).

CAUTADELLA, Quintino. História de la literatura grega. Barcelona: Ibéria, 1954.

CAZENEUVE, Jean. Sociologie du rite. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

CERTEAU, Michel de. La possession de Loudun. Paris: Gallimard, Julliard, 1980.

COELHO NETO, Henrique Maximiano. A conquista. Porto: Chardron, 1928.

COULANGES, Fustel de. A cidade antiga. São Paulo: DIFEL, 1980.

COUTY, Louis. L'esclavage au Brésil. Paris: Librairie de Guillaumin, 1881.

———. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

DUVIGNAUD, Jean. Fête et civilisation. Genève: Weber, 1973.

- FAORO, Raymundo. Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro. São Paulo: Globo, EDUSP, 1975. 2v.
- FIGHT, Huber. Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FONTENELLE, Luís Fernando Raposo. A cidade e a crise. Fortaleza, 1984. (mimeografado).
- . O mundo dominado. Fortaleza: Edições UFC, 1982.
- FRAZER, Sir George. Prefácio. In: MALINOWSKI, Bronislaw. Os argonautas do Pacífico ocidental. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- GIANNOTTI, J. Arthur. O arдил do trabalho. Estudos do CEBRAP, São Paulo, v. 4, abr./jun. 1973.
- GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GIRRAD, René. La violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972.
- GLOTZ, Gustav. A cidade grega. São Paulo: DIFEL, 1980.
- GORONDER, Jacob. O escravismo colonial. São Paulo: Atica, 1978.
- GUERTZ, Clifford. Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- HATZFELD, Jean. História da Grécia antiga. Lisboa: Publicações Europa América, 1965.

- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. Do império à república. In: HISTÓRIA Geral da Civilização Brasileira. O Brasil monárquico. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972. t. 2. v. 5.
- JARDÉ, A. A Grécia antiga e a vida grega. São Paulo: EDUSP, 1977.
- JARGER, Werner. Paideia. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- JEANMAIRE, H. Dionysos: histoire du culte de Bacchus. Paris, Payot, 1978.
- KOVARICK, Lúcio. Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- LAFER, Mary C. Neves. Hesíodo: Os trabalhos e os dias (primeira parte). São Paulo: Iluminuras, 1990.
- LANDES, Ruth. Mães e filhas-de-santo na Bahia. In: CARNEIRO, Edson. Antologia do negro brasileiro. Porto Alegre [s. ed.] 1950.
- LAPLANTINE, François. Les trois voix de l'imaginaire. Paris: Editions Universitaires, 1974.
- LE BON, Gustave. Lois psychologiques de l'évolution des peuples. Paris: F. Alcan, 1913.
- LEAL, Victor Nunes. Coronelismo, enxada e voto. Rio de Janeiro: Revista Forense, 1948.
- LEIRIS, Michel. La possession et ses aspects théâtraux chez

- les éthiopiens de Gondar. Paris: Le Sycomore, 1980.
- MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão. A escravidão no Brasil. São Paulo: Cultura, 1944. v. 2.
- MANDRAS, Henri. La fin des paysans. Paris: A. Collin, 1970.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: ———. Sociologia e antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária, 1974. v. 2.
- METRAUX, Alfred. Le Vaudou haitien. Paris: Gallimard, 1958.
- NABUCO, Joaquim. O abolicionismo. London: Typographia Abraham Kingdom, 1883.
- . Um estadista do Império. Rio de Janeiro, H. Garnier /188.../ v. 3.
- NORMANO, J.F. Brazil: a study of economic types. Chapelhill: University of North Carolina Press, 1935.
- OLIVEN, Ruben George. A malandragem na música popular brasileira. In: ———. Violência e cultura no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1982.
- . A relação estado e cultura no Brasil: cortes ou continuidade. In: MICELI, Sérgio, org. Estado e cultura no Brasil. São Paulo: DIFEL, 1984.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Petrópolis: Vozes, 1978.

- OTTO, Rudolf. O sagrado. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- PAZ, Octávio. Tempo nublado. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- PETRONE, Tereza Schorer. Imigração assalariada. In: HISTÓRIA Geral da Civilização Brasileira. O Brasil monárquico. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969. t. 2. v. 3.
- PORDEUS Jr, Ismael de Andrade. Prometheé mal enchainé ou Eshu le roi des carrefours. Lyon, 1988. (Tese de doutorado. Université Lumière-Lyon II. Mimeografado).
- . Prometeu mal acorrentado ou Exu, o rei das encruzilhadas. Fortaleza, 1990. (Trabalho apresentado na 17ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Florianópolis, 1990. Mimeografado).
- RAMOS, Arthur. O negro brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RIO, João do. As religiões no Rio. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.
- ROMERO, Silvio. Provocações e debates. Porto: Chardron, 1910.
- SANTOS, Juana Elbein dos. Os nagôs e a morte. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SHADEN, Egon. Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil. Rio de Janeiro: MEC, Serviço de Documentação, 1959.
- SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida. Rio de Janeiro: CODECRI, 1983.

- SODRÉ, Nelson Werneck. Da independência à república. Rio de Janeiro: Gráfica Editora do Livro, 1964.
- . Formação da sociedade brasileira. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1944.
- THOMAS, Keith. Religião e o declínio da magia. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- TORRANO, Jaa. Teogonia: a origem dos deuses. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- TOYNBEE, Arnold J. Helenismo: história de uma civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- TRINDADE, Liana Maria S. A reconstrução da memória mítica umbandista. Águas de São Pedro, 1983. (Trabalho apresentado no 7º Encontro Nacional da AMPOCS, Águas de São Pedro, 1983. Mimeografado).
- VASCONCELOS, Gilberto. Yes, nós temos malandro. In ————. Música popular: de olho na festa. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- VERNANT, Jean Pierre. Mythe et pensée chez les grecs: travail et nature dans la Grèce ancienne. Paris: F. Maspero, 1971. 2v.
- VIOTTI DA COSTA, Emilia. Da monarquia à república: momentos decisivos. São Paulo: Grijaldo, 1977.