

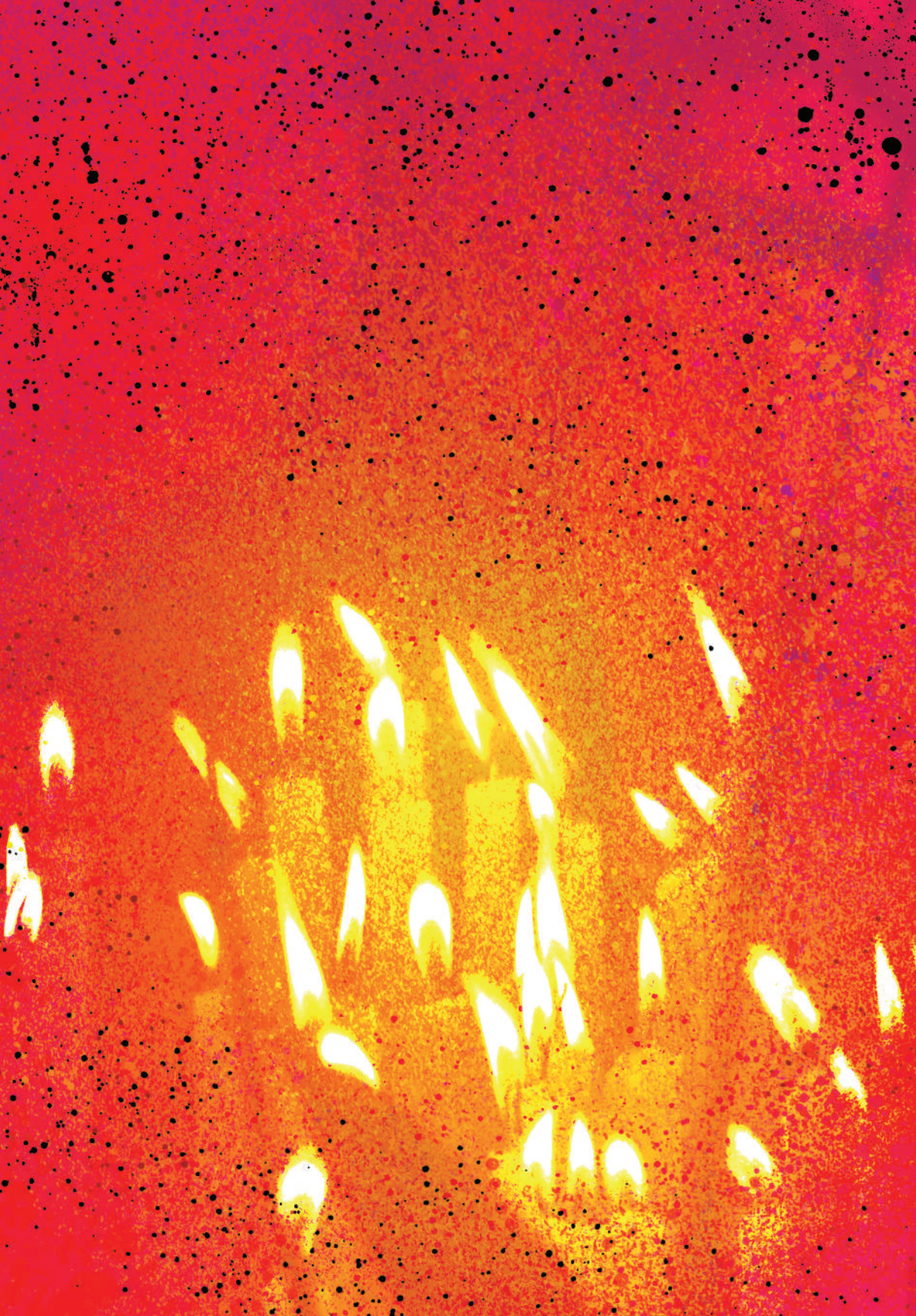
UMBANDA CULTURA E COMUNICAÇÃO

OLHARES E ENCRUZILHADAS

(ORG.) **HERTZ
WENDEL
DE CAMARGO**



SYNTAGMA



Fotos de capa > Thiago Aguiar, Hertz W. Camargo
Criação da Capa e Diagramação > Jéssica Reis
Coordenação Editorial > Celso Moreira Mattos
Revisão > Josemara Stefaniczen

Avaliação > Textos avaliados às cegas e aos pares

Conselho Científico Editorial:

Dr. Antonio Lemes Guerra Junior (UNOPAR)
Dr. Aryovaldo de Castro Azevedo Junior (UFPR)
Dra. Beatriz Helena Dal Molin (UNIOESTE)
Dr. José Ângelo Ferreira (UTFPR-Londrina)
Dr. José de Arimatheia Custódio (UEL)
Dra. Pollyana Mustaro (Mackenzie)
Dra. Vanina Belén Canavire (UNJU-Argentina)
Dra. Elza Kioko Nakayama Murata (UFG)
Dr. Ricardo Desidério da Silva (UNESPAR-Apucarana)
Dra. Ana Claudia Bortolozzi (UNESP-Bauru)
Dra. Denise Machado Cardoso (UFPA)

ESTE LIVRO É UMA PRODUÇÃO DA REDE FORMADA PELOS PESQUISADORES DOS GRUPOS DE PESQUISA:



TRANSDISCIPLINARIDADE
E CRIATIVIDADE

UCB



MÍDIA E
IMAGINÁRIO

UNIP



ECCOS
ESTUDOS EM COMUNICAÇÃO, CONSUMO E SOCIEDADE

UFPR

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

U48 Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas. / Organizado por Hertz Wendel de Camargo. – Curitiba : Syntagma Editores, 2019.
350 p.

ISBN: 978-85-62592-43-0

1. Umbanda. 2. Cultura. 3. Comunicação. 4. Religião afro-brasileira. I. Título.
II. Camargo, Hertz Wendel de. III

CDD: 200
CDU - 285/288



SYNTAGMA

Syntagma Editores Ltda., Curitiba (PR), 15 de julho de 2019.
www.syntagmaeditores.com.br



SUMÁ RIO

PREFÁCIO

Malena Contrera

9

AUTORES

339

1

ELEMENTOS DA SACRALIDADE NA UMBANDA

Marcos Henrique Camargo

14

2

UMBANDA, RELIGIOSIDADE POPULAR E O PRINCÍPIO DE ORDEM/DESORDEM

Florence Dravet

38

3

IMAGINÁRIO, UMBANDA E COMUNICAÇÃO

Gustavo Castro

55

4

UMBANDA E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO: DOCUMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA E ATUALIDADE DESTA RELIGIÃO

Maurício Ribeiro

70

5

VAI MALANDRO! – MITO E UMBANDA NA ENCRUZILHADA DO POP

Hertz Wendel de Camargo

103



6

**ANTROPOFAGIA E ESTÉTICA
CORPORAL NA CULTURA BRASILEIRA:
DOS CULTOS ÀS PERFORMANCES
AFRO-INDÍGENAS-BRASILEIRAS**

Luiza Spínola Amaral
Margot Dravet

128

7

**A MÚSICA NA UMBANDA EM UMA COMUNIDADE
DE PRÁTICA: O TERREIRO DE UMBANDA CABOCLO
TUPINAMBÁ, PILARZINHO, EM CURITIBA**

Alisson Mateus Santos de Oliveira
Edwin Ricardo Pitre-Vásquez

146

8

**PROCESSOS IDENTITÁRIOS E
A INCORPORAÇÃO NA UMBANDA**

Nicole Kollross

165

9

**COMPORTAMENTOS SOCIAIS DE LONGA
DURAÇÃO EM CENTROS UMBANDISTAS
DO SUL PARANAENSE**

Jefferson Olivatto da Silva

180

10

**QUANDO A POMBAGIRA FALA – UM OLHAR
ETNOGRÁFICO SOBRE OS TRABALHOS DE
UMBANDA COMANDADOS POR
POMBAGIRAS**

Bruna Cardoso de Oliveira

199

11

**UMBANDA MIDIATIZADA: ENTRE CONSUMO,
MÚSICAS E EXPERIÊNCIAS PESSOAIS**

Clóvis Teixeira Filho
Aryovaldo de Castro Azevedo Junior

212



12 REDES DE FÉ: UM ESTUDO SOBRE O USO DAS REDES DIGITAIS E O CONSUMO DA UMBANDA EM CURITIBA

Filipe Bordinhão dos Santos
Patrícia A. Hoça Taukatch
Thaynara Rezende de Oliveira

235

13 O MEIO AMBIENTE E AS ÁGUAS: E LÁ VEM IEMANJÁ

Dejair EsùYnká Dionísio

263

14 “AVANTE FILHOS DE FÉ”: A UMBANDA EM SEUS ESPAÇOS SAGRADOS E SIMBÓLICOS

Adriana Cristina Zielinski Nascimento
Marisete Teresinha Hoffmann-Horochofski

278

15 A FACE FANTÁSTICA DA ESPIRITUALIDADE – ESTUDOS DA FALA AUTOBIOGRÁFICA DE SACERDOTES DE UMBANDA

Josemara Stefaniczen
Hertz Wendel de Camargo

295

16 IMAGÉTICAS AMAZÔNICAS ACERCA DA PAJELANÇA E DA UMBANDA DESDE CURUÇÁ (PA) E TABATINGA (AM)

Ligia Terezinha Lopes Simonian

315

17 RITO DE PASSAGEM NA UMBANDA – O CRUZAMENTO DE “MÃE PEQUENA”

Sionelly Leite
Nicole Kollross

326



PRE FÁCIO



SOBRE VÍSCERAS E FLORES, SOBRE CONTAS E TAMBORES

Malena Segura Contrera¹

Na década de 1970, num bairro perdido da Zona Norte de São Paulo, ainda criança, era identificada como a filha da D. Maria e do S. José do Centro de Umbanda do bairro. Vinda de uma família de umbandistas, uma vez por semana íamos todos para um grande salão que ficava nos fundos da casa da minha tia e lá passávamos a noite recebendo quem quisesse entrar. Portas abertas, mas na crença de que as portas estavam sempre guardadas por forças muito acima de nosso controle e poder.

Meu primeiro contato com a Umbanda se deu pela família, e, apesar de ser um Centro de Umbanda, possivelmente por motivos que ficam claros no decorrer da leitura do presente livro, atestando sobre o preconceito e a invisibilidade das religiões não cristo-

1 Doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP (2001). Pós-doutora pela na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob supervisão do Prof. Dr. Muniz Sodré (bolsa CNPq, 2007-2008). É especialista em Psicologia Junguiana e terapeuta junguiana. Professora titular dos cursos de mestrado e doutorado em Comunicação da UNIP. Autora dos livros *O mito na mídia* (1996), *Mídia e Pânico* (2002), *Jornalismo e Realidade* (2004), *Mediosfera* (2010). Membro do Centro Interdisciplinar de Pesquisas em Semiótica da Cultura e da Mídia, da PUC/SP (CISC) desde sua fundação (1992), e atual líder do Grupo de Pesquisa em Mídia e Estudos do Imaginário, da UNIP (desde 2005). Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq.

cêntricas, o centro se chamava Casa Espiritual Luzeiro de Cristo. Talvez para aplacar as resistências da vizinhança.

Esse primeiro contato foi visceral, já que dos médiuns principais da casa, seis eram parentes; pais e tios circulavam por ali incorporados com seus caboclos e pretos-velhos, pombagiras e exus, todos igualmente respeitados e considerados companheiros de estrada pelos médiuns da casa.

Isso não garantiu que eu necessariamente seguisse esse caminho espiritual, permaneci nele apenas até os 19 anos de idade, mas influenciou definitivamente minha maneira de conceber uma espiritualidade que eu hoje chamaria de pagã, no bom sentido etimológico do termo, considerando que “pagus” significa pedaço de terra arado e que pagão, desse modo, são os que vivem na terra, da terra, pela terra. A Grande Mãe Gaia estava o tempo todo presente nos incensos, nas ervas queimadas, nos pós de pomba com os quais se riscavam os pontos no chão, nas beberagens medicinais, nos chás, nos charutos, no aroma do café dos pretos velhos, nos passeios realizados para assentamento das energias junto às matas, às cachoeiras, à beira-mar.

Espírito e corpo faziam parte de uma só e mesma vida e tudo que emanava de um, emanava do outro. Essa foi a primeira grande lição que me preparou para tudo que eu viveria a partir dali, que a vida só é vida de verdade se honra todos os níveis existentes de cada manifestação, e que esses níveis são indissociáveis, por mais que séculos de desencantamento do mundo tenham trabalhado na criação da ilusão da cisão entre corpo e espírito.

Talvez um dia volte aos terreiros não apenas como viajante que chega de outros mares, como faço hoje, mas como filha dessa terra de onde vim. Meu carinho e respeito por essa raiz sempre foi imensa e verdadeira.

Esse pequeno testemunho na realidade serve apenas para situar com que prazer e alegria recebi o convite de prefaciar esse livro. Corajoso e necessário, falar da Umbanda é uma das mais urgentes tarefas, já que ela figura hoje como uma das grandes invisibilidades em nossa sociedade. Num país que se professa cris-

tão, seguimos sendo os reis das impurezas, graças aos deuses. No fundo, somos quase todos vira-latas felizes quando o assunto é religiosidade por aqui, onde São Jorge é quase Ogum, e os retratos imaginários de Cristo ficam lado a lado com os de Iemanjá, e o Diabo é fogo, mas às vezes pode ser nosso amigo.

A onda de intolerância e de puritanismo religioso, em que cristãos fazem questão de se diferenciarem dos que eles consideram pecadores, aconteceu desde sempre entre uma pequena elite associada ao poder econômico, mas não entre a população em geral. Essa intolerância é nova entre os pobres por aqui, porque até 20 anos atrás aproximadamente cristão que se prezasse não pensava duas vezes antes de ir se benzer com os pretos-velhos quando estava com mau olhar e tomava direitinho os chazinhos de ervas que eles recomendavam. Sou testemunha desse tempo em que as sensibilidades – e as necessidades – superavam a rigidez dos julgamentos salvacionistas. E tenho saudades desse modo humano de respeitar as vivências religiosas alheias, considerando que o que mais deveria importar são os efeitos espirituais e humanos de uma religião e não sua capacidade de gerar dinheiro e poder político-econômico ao se autodenominar a portadora da verdade.

O fenômeno religioso foi talvez um dos territórios mais afetados pelo capitalismo tardio, pela operação cindidora e tanatológica de reduzir todos os valores ao valor financeiro, e igualar acúmulo de bens à riqueza. O conceito de prosperidade precisa rever Shakespeare e aprender com Prósper que ser rico é ser capaz de compreender as forças da vida a ponto de se atravessar vivo as tempestades. Ainda que nada se carregue delas, ainda que aparentemente só se tenha o chão sob seus pés. Esse chão sempre será sagrado e dele brotará toda a riqueza.

Essa sacralidade da terra é que foi apagada por séculos e séculos de monoteísmo e patriarcado e, claro, as lutas pelo poder central do monoteísmo contra todas as formas de paganismo existentes encarregaram-se de diabolizar (no sentido cristão) todas as forças naturais, de colocar o corpo no lugar do excluído e do pecado e de conter toda a força que brota da conexão homem-terra. A Umbanda, nesse

sentido, é pura resistência a tudo isso, uma ode às forças que brotam dessa conexão e um convite a um reencantamento do mundo, não como aquele que nos propõe a sociedade mediática, ao propor um reencantamento sem mundo. Na Umbanda, o mundo nos atravessa, no Seu Giramundo, nas danças, nas comidas, nas mais diversas vivências, numa religião que reconhece o lugar dos mistérios e não se oferece fácil à estética do espetáculo, abrindo mão da popularidade mercadológica, parâmetro principal de muitas outras formas de religiosidade contemporâneas.

E é claro que essa resistência paga o preço da invisibilidade mediática, do preconceito, da desfiguração promovida pelas representações que desejam demonizar todas as formas de vitalidade das quais vamos sendo arrancados pouco a pouco no lento e vertiginoso trabalho de nos transformar a todos em consumidores.

A vida pregnant presente no âmago dos símbolos e das manifestações na Umbanda não são bons produtos publicitários. Sobretudo é fácil para os abusadores e exploradores usarem a mídia para fazer voltar a culpa contra as próprias vítimas da história de desigualdade e opressão que temos no Brasil; nesse sentido, quando a Umbanda recoloca em seu lugar de honra os excluídos e reacende a memória da escravidão nos pretos-velhos, da mulher desejante nas pombagiras, dos índios brasileiros massacrados nos caboclos, definitivamente torna evidente a origem de tanto silêncio ao redor de uma forma de religiosidade tão mais presente do que se imagina. E por isso o valor desse livro que agora chega às nossas mãos ao trazer a público a beleza e a visceralidade da Umbanda.

Digno de nota ainda é a honestidade desse grupo de pesquisadores atentos aos fenômenos da Umbanda, que são capazes de apresentar suas aproximações com seu objeto de investigação, fazendo frente às pretensões acadêmicas de isenção, declarando descaradamente as interpenetrações entre ciência e vida. Os objetos do Imaginário, da religiosidade, do mito, caracterizam-se por não se submeterem às fantasias puritanas da concepção cartesiana e positivista de Ciência. Como pesquisadores, ao falarmos de Imaginário,

lutamos para criar algumas ferramentas teóricas que nos ajudem a desenvolver uma cognição possível sobre esses fenômenos, mas precisamos manter a atitude de humildade advinda da consciência de que estamos em território jamais demarcável claramente, e que a atitude iniciática aqui é mais sábia do que a racionalizadora. Essa posição é quase sempre muito desconfortável de se assumir nos ambientes acadêmicos e científicos, mas cada vez mais necessária, se quisermos avançar na construção de um saber que realmente faça algum sentido sobre os temas relacionados ao Imaginário.

A reunião de textos que descrevem e buscam se aproximar de ambientes e práticas da Umbanda evidencia o quão plural e complexo são esses fenômenos, e como a diversidade de suas manifestações e experiências torna difícil categorizá-las, discriminá-las claramente, fazendo ganhar a complexidade e a diversidade e sacrificando a pretensão de que seja possível abarcar racionalmente e tornar classificáveis fenômenos tão atávicos como os relacionados ao imaginário e à religiosidade. Estamos sempre frente a algo maior, inabarcável, fascinante e ao mesmo tempo incômodo para o olhar que busca certezas e categorias. Não há como adentrar esses territórios sem abrirmos mão das vaidades, o olhar iniciático exige entrega, é preciso aceitar as incertezas na própria carne.

Resgatar a sabedoria de nossos ancestrais, das forças “espíritos-naturais” presentes na Umbanda, levantar o pó de pomba e defumar a coisa toda. É disso que esse livro trata, de olhares, de aproximações do que nunca se poderá traduzir, do que não se quererá desvelar. E do que será sempre provocador do riso e do grito, da dança e do bater dos tambores.

Junho de 2019.



1

ELEMENTOS DA SACRALIDADE NA UMBANDA

Marcos Henrique Camargo¹

Umbanda é uma religião nascida na cidade do Rio de Janeiro, entre o fim do século XIX e o início do século XX, originalmente miscigenada de elementos espíritas e bantos, já mesclados a elementos culturais jeje-iorubá. Considerada uma legítima religião brasileira, sintetiza vários elementos das fés africanas e cristãs, porém sem ser definida por eles. Hoje, a Umbanda se apresenta segmentada em variados cultos caracterizados por influências muito diversas (indigenistas, católicas, esotéricas, cabalísticas etc.).

“Umbanda” ou “embanda” são termos oriundos da língua quimbunda, de Angola, significando “magia”, “arte de curar”. Também era conhecida a palavra “*mbanda*”, significando “a arte de curar” ou “o culto pelo qual o sacerdote curava”, sendo que *mbanda* quer dizer “o Além, onde moram os espíritos”.

1 Mestre em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (2003). Doutor em Artes Visuais pelo Instituto de Artes da UNICAMP (2010). Realizou pós-doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2015). Professor adjunto da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), Campus de Curitiba II, onde leciona Filosofia, Estética e Semiótica. Contato: marcoscamargo@yahoo.com.br

Apesar de apresentar-se em diferentes vertentes existem alguns conceitos que são comuns a todas as formas encontradas de Umbanda, sendo estes: um deus único e onipresente, chamado Olorum ou Zambi; a crença nas divindades ou orixás; crença na existência de guias ou entidades espirituais; conceito de imortalidade da alma; crença nos antepassados e na reencarnação. A lei de causa e efeito, resumida na ideia de carma, convida os umbandistas à prática do bem em favor da justiça divina.

Assim como em outras religiões, a Umbanda apresenta um conjunto de entidades espirituais que atuam tanto no mundo espiritual, como no mundo material, ora auxiliando, ora interferindo na vida das pessoas. *Egun* é a denominação que se dá aos espíritos desencarnados, de pessoas que já morreram. Os eguns podem ser os espíritos dos guias (ou entidades), que são os caboclos, os pretos velhos, as crianças (erês), as ciganas, os boiadeiros, os malandros, os exus e as pombagiras. Os guias da Umbanda são mensageiros dos orixás, que protegem e orientam os encarnados, designados por Olorum, o deus único, a governar setores específicos do mundo espiritual.

As sessões de Umbanda são as atividades realizadas pelos médiuns (cavalos). A ritualística divide-se em partes, como a preparação do ambiente – o dirigente faz uma pequena pré-dica, visando aflorar o psiquismo dos médiuns e dos consulentes. Em seguida, ocorre a evocação das forças, com a entoação dos pontos afins ao terreiro, até o momento de cantar-se o ponto da entidade principal, que ao chegar traz também seus auxiliares. Depois, a movimentação dessas forças segue o objetivo visado, para realizar o trabalho em si. Ao final, se processa uma pequena cerimônia de encerramento.

Ao contrário do que pensa o senso comum, Exus não são demônios malignos, assim como as pombagiras não são espíritos de prostitutas mortas. De fato, na Umbanda, os Exus e Pombagiras são agentes espirituais a serviço dos sete orixás (Oxalá, Ogun, Iemanjá, Iansã, Oxóssi, Oxum, Xangô). Assim como muitas religiões organizadas, a Umbanda também conta com seu panteão de deuses, semideuses e heróis, que agem sobre a reali-

dade espiritual e material, tal como nas religiões greco-romanas (deuses do Olimpo e semideuses) e cristãs (demônios, santos, arcanjos, anjos e querubins).

Realizado no ano de 2010, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o mais recente censo demográfico brasileiro fez, entre outras coisas, o levantamento dos adeptos das religiões praticadas no país e concluiu que a Umbanda conta com aproximadamente 500 mil adeptos em todo o território nacional, concentrados especialmente no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul.

A IDEIA OCIDENTAL DE SACRALIDADE

Em seu esforço pela universalização da mensagem cristã, Paulo de Tarso – um doutor das leis judaicas, convertido ao cristianismo após uma visão extática – leva sua versão judaizante da palavra de Jesus de Nazaré para as principais comunidades cristãs do Mediterrâneo. Nessas jornadas, encontrou séria resistência entre os filósofos do mundo greco-romano, que zombavam de sua pregação escatológica, cujo discurso lhes parecia destituído da mínima lógica natural. Embora tenha sido um sucesso entre os pobres, escravos e marginais sociais, o cristianismo paulino era automaticamente descartado pelos bem pensantes do império romano. Em vista disso, o cristianismo precisava ganhar a elite governante e doura, para ser aceito como religião e tomar lugar de destaque na sociedade mais avançada à época.

Entram em cena alguns eruditos que se converteram ao cristianismo. Inácio de Antióquia, Policarpo de Esmirna, Clemente de Roma, Orígenes de Alexandria, Cirilo de Alexandria, Tertuliano de Roma, Gregório de Nisa e Agostinho de Hipona que, entre outros, talvez seja o doutor da igreja mais conhecido entre os pensadores cristãos que inauguraram a Patrística – conjunto da filosofia cristã que perdurou durante os sete primeiros séculos desta era.

Discorrendo em suas obras sobre variadíssimos aspectos da religião cristã, os pais da igreja construíram em conjunto uma aproxi-

mação especulativa e doutrinária do cristianismo com o idealismo neoplatônico. A cosmologia inaugurada por Platão e seus pósteros serviu como luva conceitual onde couberam confortavelmente todos os elementos da fé cristã que careciam de um verniz intelectual, lógico e racional. O “Mundo das Ideias” eternas, que Platão dizia ser o modelo e a meta de perfeição para o mundo de aparências em que vivem os homens, transformou-se em um céu com criaturas perfeitas (anjos e santos), ao mesmo tempo em que o mundo da cópia e do simulacro (em que os homens vivem, como na caverna de Platão) tornou-se o vale de lágrimas de onde se espiam os pecados das almas que, do mesmo modo como disse Platão, devem retornar ao mundo verdadeiro após a morte do corpo.

A própria noção de alma (gr.: *pneumatós*, equivalente ao termo ‘espírito’) separada do corpo, adotada pelo cristianismo em contradição à herança judaica, foi desenvolvida inicialmente por Agostinho de Hipona, a partir de sua interpretação dos neoplatônicos. Seiscentos anos depois de Platão, os pais da igreja vão dotar o cristianismo paulino de uma forma particular do idealismo neoplatônico, criando assim a teologia necessária à fundação da escolástica na alta idade média.

Com o avanço do cristianismo rumo ao poder no império romano, a filosofia ocidental vai sendo forçada a adaptar seu discurso lógico e razoável às idiossincrasias da fé cristã. Por seu turno, o cristianismo também vai sofrendo a progressiva influência do racionalismo greco-romano, fenômeno que impõe à teologia cristã um caráter cada vez mais logicizado e menos místico, afastando continuamente o cristianismo da sacralidade ancestral de sua fase primitiva.

Ao tempo de Platão, a filosofia ocidental já havia surgido dotada de uma genética acentuadamente racionalista e idealista, transcendente ao real. Os genes dessa filosofia vão garantir uma lógica que se afasta continuamente do mundo factual, em busca de uma verdade extramundana, quando ganha especialmente com Platão um ‘Mundo das Ideias’, para servir de modelo e referência do mundo realmente existente. Ou seja, filosofia e religião,

especialmente no ocidente cristão, estiveram por muito tempo unidas por semelhanças genéticas até então indistinguíveis.

Como resultado desse emplasto intelectual (a união do idealismo neoplatônico com o transcendentalismo judaico-cristão), a teologia cristã se racionalizou, distanciando-se da esfera do sagrado, enquanto a filosofia ocidental, até recentemente, viveu dependurada no céu de sua metafísica, negando-se a contactar a imanência do mundo.

Em função da racionalização do cristianismo e do abstracionismo da filosofia, as relações da sociedade ocidental com o sagrado foram paulatinamente debilitadas e marginalizadas ao longo dos séculos. Hoje, o cristianismo resume-se a um compêndio de proibições religiosas a determinados comportamentos pessoais e um punhado de rituais eclesiásticos, que perderam poder de gerar e gerir as manifestações do sagrado na psicologia dos fiéis.

ORIGEM DA IDEIA DE RELIGIÃO

A etimologia da palavra “religião” (lat.: *religionem*), formada da partícula *re* (frequência) e *legere* (buscar, olhar, escolher), significa “reafirmação” dos laços que unem os homens sob as mesmas leis comunitárias, como também “religação” do homem com o plano do sagrado. Mas esse religamento supõe um desligamento anterior, tanto quanto uma ligação original, como narram os textos bíblicos.

E o que significa essa antiga ligação que o homem pretensamente mantinha com o âmbito do sagrado? O próprio Gênese, livro da literatura bíblica judaico-cristã, narra a lenda segundo a qual o homem teria sido criado pela divindade e habitado um paraíso até o dia em que toma o fruto da árvore do conhecimento e é expulso de sua inconsciência edênica. Em resumo, o mito descreve justamente a saída do homem de uma condição meramente natural, para constituir cultura segundo seu próprio esforço de conhecer o mundo. Ao empreender esse êxodo do mundo natural rumo à cultura, o homem desenvolveu a linguagem e a razão, como modelos de pensamento capazes de transmitir conhe-

cimentos aos membros do grupo social, deixando de depender exclusivamente do arbítrio das intempéries do tempo e do meio ambiente (independendo-se dos deuses).

O pensamento protológico e o desenvolvimento de ferramentas de trabalho vão paulatinamente oferecendo mais controle ao homem sobre os elementos da natureza, de modo que o registro de imagens, construção de calendários, estabelecimentos de tabus, monumentos, totens, dentre outros artificios, vão tornando cada vez mais complexa a nascente cultura, desenvolvendo o mundo profano, enquanto se afastam de sua origem inconsciente e obscura na noite do sagrado. Organizam-se as linguagens, emergem os lampejos da consciência, se estabelecem os costumes e a divisão de trabalho, na medida em que o homem abandona o nomadismo no início da agricultura. Aqui, o humano cria seu próprio espaço em que se diferencia do lugar de onde viera – a natureza. Ao evadir-se de sua origem, o homem se torna *profano*, cuja etimologia (lat.: *pro* = para fora; *fanus* = templo, lugar sagrado) indica “aquele que está fora do lugar sagrado, que não pode adentrar o recinto do templo”. Isto é, não tem como retornar à ‘inconsciência’ edênica!

Todavia, mesmo com o desenvolvimento da cultura, o homem jamais deixou de ser um elemento do meio ambiente natural do planeta, tal como todos os outros animais. Em sua trajetória, da pré-história à história, o humano não se esqueceu de sua origem no fundo das florestas e savanas africanas. Por conta desse eco ancestral que sempre ressoa pelos meandros de nossa própria natureza, era preciso encontrar um meio, um lugar e um tempo, para que a humanidade dedicasse um pouco de sua vida a recepcionar em sua sensibilidade os misteriosos conhecimentos provenientes de sua encarnação. Ouvir o instinto, dar vaza à intuição, assombrar-se com percepções insensatas, perder-se em imaginações fantasmagóricas e deixar-se invadir por ideias (*entheos*) que habitam um plano para além do cotidiano de nossas vidas profanas.

A atração da origem sempre foi demasiado forte para ser simplesmente deixada de lado em favor do cotidiano, do trabalho e das relações sociais. Invasiva, essa presença da origem, onde se

convulsiona o caos da criação, precisava ser contida num lugar especial, acessada tão somente num tempo específico e cultivada a partir de regras estritas, de vez que seu extravasamento, seu transbordamento ilícito e irracional em meio à comunidade, traz o perigo de subverter a ordem lógica e profana da cultura.

O sagrado é o lugar do *indiferenciado*, onde o bem e o mal, o justo e o injusto, o bendito e o maldito se con-fundem, e do que, em sua evolução, a humanidade se emancipou, sem no entanto poder suprimir o fundo enigmático e obscuro de onde se originou. [...] Do sagrado, o homem tende a distanciar-se, como acontece com aquilo que se teme, e ao mesmo tempo, é atraído para a origem da qual um dia se emancipou (GALIMBERTI, 2012, p. 9-13).

“Sagrado” (lat.: *sacrum*) é uma palavra de raiz indo-europeia que significa ideias acerca de ‘separação’, ‘distinção’ e até ‘oposição’ ao tempo, lugar, eventos e coisas da ordem humana do mundo. O sagrado refere-se ao mundo da sensibilidade insensata que os humanos entendem como alheio à razão e, por isso mesmo o temem, ao mesmo tempo em que são atraídos para ele, como quem se vê magnetizado pela origem de sua própria criação. Os elementos considerados sagrados pela maioria das religiões têm por função precípua gerir as relações conflitantes que frequentemente ocorrem entre o plano volitivo da vida e o plano lógico da cultura.

Embora a lógica seja o instrumento por excelência do relacionamento do homem com a ordem do cosmos, ela encontra seu derradeiro limite quando se aproxima do campo do ilógico – daquilo que guarda a origem da ordem: o caos primordial. A cultura humana só se constituiu à medida em que avançou rumo ao mundo profano, onde a manifestação da ordem e a lógica do pensamento garantem sua integridade e identidade.

O sagrado, sempre exuberante e prolixo, se manifesta em meio à confusão de todos os sinais, na entropia e no próprio caos; é a indistinção entre o bem e o mal, a confusão do justo com o injusto e a interpolação da verdade com a falsidade. Anaximandro

já afirmava que “o princípio de tudo é o indefinido, o informe. Um ser da natureza, que possuísse qualidades definidas, ele pensa, não poderia ser o princípio das coisas. É preciso que o ser originário seja o indefinido: somente isso garante a continuidade do devir” (MOSE, 2011-B, p. 98). Assim, como todas as coisas existentes no mundo se vinculam de algum modo a essa *arché*, também o humano detém em si algum nexos com o sagrado, que se manifesta em nós por meio da irracionalidade das paixões, dos sentimentos pulsionais e da presença da insensatez.

O cosmos é a parte do mundo em que vigora a razão, as leis gerais, o *logos* e o sentido atribuído pelas linguagens. O caos é o plano da criação e do sagrado, em que habitam a entropia dos sinais, a indistinção e a diferença. Porém, o caos é a origem do cosmos. E a tenebrosa visão que o homem obtém dessa *arché* gera uma inominável angústia, devido à presença do abismo entrópico do sagrado nos desvãos de nosso inconsciente.

A experiência desse temor provoca em nós a necessidade de uma separação entre o caos e o cosmos, dos quais são formados o mundo e cada coração humano. Esse divórcio se estabelece na forma de espaços e tempos segregados, lugares distintos em que o sagrado se aliena do profano. Surge daí a tarefa da religião, a necessidade dos rituais, dos totens, das relíquias, dos encantamentos e dos deuses, inventados pela cultura e investidos de poder para mediar as relações confusas e obscuras entre esses níveis da realidade.

Um dos grandes pesquisadores do campo do sagrado, Mircea Eliade entende que “para viver no mundo é preciso fundá-lo – e nenhum mundo pode nascer no ‘caos’ da homogeneidade e da relatividade do espaço [...]” (2011, p. 26). Para dar conta da fronteira entre esses níveis da realidade em que o homem habita, o papel principal da religião é separar (gerando a experiência do sagrado) o plano insensato e caótico da entropia fundadora do mundo, do plano lógico e ordenado da cultura humana. Ou seja, apartar o indistinguível, do distinto; o indefinível, do definido; o estético, do lógico; o vir-a-ser (*devir*), do ser.

No passado, quando ainda era submetido ao jugo das intempéries naturais, o homem temia sobremaneira a noite escura, enquanto o dia sempre lhe trouxe o calor do sol, a visão do alimento, a possibilidade de enxergar os perigos e se proteger. Daí, a concluir que um “guardião” protege o homem da noite escura não foi mais difícil do que lhe atribuir um nome e uma personalidade. Por isso, muitas culturas têm o sol como seu deus maior, enquanto metáforas como “luz”, “lucidez”, “iluminação”, “iluminismo”, “esclarecimento”, “clareza” entraram para o vocabulário religioso e filosófico como indicativo de sabedoria, bem e beleza.

PITONISAS, EXUS E POMBAGIRAS

Habitantes da esfera do sagrado, os deuses (orixás) são forças misteriosas que agem caprichosamente além e fora da ordem cósmica natural e social. Heráclito disse que o deus é dia e noite, paz e guerra, inverno e verão, saciedade e fome e se mistura com todas as coisas. Segundo este pensador, o homem entende que uma coisa é justa e outra injusta; uma coisa é boa e outra má; uma coisa é bela e outra feia, mas para os deuses tudo é justo, tudo é bom, tudo é belo. Por isso, quando agem sobre o mundo dos homens, as forças do universo sagrado não distinguem nossa dor ou alegria, não medem seus atos pela justiça humana, nem sequer reconhecem a medida racional da harmonia, da proporção ou do equilíbrio.

Cassandra, no *Agamenon* de Ésquilo, procede à exposição agônica de uma visão quando no estado de *entheos*, invadida por Apolo. Se as palavras dela são ‘sem perfume nem adorno’, isso não acontece porque a visão típica que ela expressa fala de um desastre futuro, mas porque a experiência sibilina do *enthousiasmos* é ela mesma uma forma de sofrimento, uma espécie de violação ou estupro espiritual (KAHN, 2004, p. 170).

Seguir extasiado em meio à zona do sagrado, flutuando em sua dimensão entrópica ou entusiasmado por um deus, conduz o homem e sua sociedade ao completo aniquilamento. As pes-

soas não podem viver por longo tempo na ausência de códigos, de modo que para sua sobrevivência e seu desenvolvimento a humanidade evadiu-se da esfera do sagrado (origem primitiva), através do desenvolvimento e da aplicação da racionalidade, tanto no pensamento como nas instituições sociais. A razão é a maquinaria cognitiva que instaura a ordem, que inventa o ser das coisas para estabelecer, por exemplo, que uma garrafa é uma garrafa e não outra coisa – a razão humana e sua lógica formam o método, cujos princípios de causalidade, identidade e não-contradição dizem que uma coisa é ela mesma e não outra. Mas, para o sagrado uma coisa é ela mesma, assim como outra e o seu contrário.

Os oráculos dos antigos gregos, como também os terreiros de Umbanda são pontos de contato na fronteira entre o profano e o sagrado, cuja comunicação se dá por meio de pitonisas e médiuns (cavalos), por deuses e orixás, respectivamente.

FRONTEIRAS ENTRE O PROFANO E O SAGRADO

As crianças que ainda não chegaram à idade da razão lidam inocentemente com o plano do sagrado, por que não convivem segundo o princípio racional da não-contradição. As coisas são para elas uma e muitas outras ao mesmo tempo. Brincar de “co-midinha” ou de “caminhãozinho” é trocar a coisa pelo seu signo, sem qualquer distinção de nível de realidade. “O *devoir* é inocente e somente o jogo do artista e da criança pode manifestar esta inocência: uma criança junta montinhos de areia à beira-mar, diz Nietzsche, constrói castelos sabendo, e mesmo esperando, que o mar os derrube” (MOSÉ, 2011, p. 100).

E, do mesmo modo que a criança ou o artista brincam, brinca também o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo, sem culpa – e esse jogo o éon² joga consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, ele constrói – como uma criança que faz castelos de areia na praia – e destrói; de tempos em tempos, recomeça o jogo do início. [...] Apenas o homem

2 Grande divisão de tempo, era, milênio.

estético vê o mundo dessa maneira. Pois o homem estético descobriu, no artista e na configuração da obra de arte, que a luta da multiplicidade pode, sim, trazer em si lei e direito (NIETZSCHE, 2013, p. 43).

Os poetas também não lidam bem com o princípio lógico da não-contradição. Para o poeta a lua é satélite, mas também uma interlocutora romântica. Ao se fazer uma extrapolação do sentido lógico (uma oscilação do significado) se entende o papel da poesia. Artistas, crianças e loucos habitam o terreno do sagrado – vivem sem conflito nem culpa em meio à confusão dos códigos. Mas a criança sairá do sagrado, na medida em que for sequestrada pela racionalidade da maturidade. O trabalho do artista, portanto, é bem mais perigoso, porque toda vez que ele entra no misterioso oráculo sibilino da arte arrisca dele jamais sair, como o louco, exilado nos vales sagrados da obscuridade e da confusão.

No reino do sagrado, a dimensão da insensatez que apavora o homem é sempre o “mas, também...”. Pois se uma coisa é ela mesma, “mas, também” é outra coisa, de modo que o sentido que lhe foi primeiramente atribuído e o seu significado se perdem.

Os primeiros elementos, com o auxílio dos quais a humanidade começa a se evadir do âmbito do sagrado foram os ritos, os totens e os tabus, que nos deram um sentido mais permanente daquilo que é permitido ou proibido, do que seria possível fazer ou não fazer, de modo a conter a dimensão do sagrado fora do contexto da tribo. No entanto, essas regras totêmicas não funcionavam para todas as comunidades humanas, não sendo possível traduzi-las de tribo para tribo, numa dimensão mais ampla.

A necessidade de intercâmbio social, político, comercial e bélico, fez com que os gregos inventassem um meio de falar com todos os homens ao criarem regras universais, racionais, inauguradas pelos sofistas e filósofos, às quais damos os nomes de ‘princípio de identidade’, ‘princípio de não-contradição’, ‘princípio do terceiro excluído’ e ‘princípio de causalidade’, organizando o conhecimento daquilo que é e não é, das causas e das oposições

entre os seres, permitindo ao homem não se assombrar com a insensatez do mundo. Disso, evoluiu o imenso trabalho que a humanidade realizou para robustecer a racionalidade, mesmo que não tenha conseguido eliminar completamente a noite do sagrado que irrompe, vez por outra, na ipseidade do indivíduo. Nós somos então, racionais, “mas, também” insensatos e criativos, porque participamos tanto do mundo da inteligibilidade profana, como do mundo estético do sagrado (GALIMBERTI, 2012).

Para defender-se do sagrado, do empastelamento dos símbolos, da impossibilidade de conviver quando os significados oscilam, o homem afastou a insensatez para fora da comunidade – a exemplo do que fez Platão, quando expulsou os artistas de sua república ideal.

Entre os gregos, os sacrifícios eram realizados para manter afastadas as quimeras dos deuses, porque sua invasão era terrificante. Exemplo disso, em Édipo, o horror resulta do desejo de conhecer sua origem. O oráculo lhe diz que seria melhor não a conhecer – entrar na dimensão da insensatez imaginando dela sair ileso não é seguro. Mas ao insistir, Édipo obtém a previsão, segundo a qual se casaria com sua mãe e mataria seu pai. A tragédia grega, então, consiste justamente da sucumbência ou da superação empreendida pelo personagem diante da indiferença do mundo, na entrada súbita do personagem no plano da indiferenciação, da insensatez do sagrado, onde a vida, o incesto e o assassinato são igualmente belos e justos (GALIMBERTI, 2012).

Édipo precipitou-se na confusão dos códigos: sua esposa era a rainha, “mas, também” a sua mãe; o rei era o inimigo que ele matara, “mas, também” o seu pai. Édipo não era só o filho, “mas, também” o marido de sua mãe – a confusão dos códigos. É por isso que Freud nomeou o fenômeno do amadurecimento psíquico de “complexo de Édipo”, justamente por transformar os sentimentos do filho, cuja passagem à fase adulta demanda uma superação e separação do sagrado que habita a infância do homem – pois sua mãe não pode mais ser também sua mulher! Aqui se estabelece o tabu, o interdito que define sua mãe como a mulher de seu pai.

Eurípedes (poeta trágico grego do século V, anterior a esta era) também apresenta outro cenário em que se dá o conflito entre o sagrado e o profano. Nas Bacantes, o deus Dioniso entra na cidade e destitui seu rei; caem os palácios, as mulheres se perdem, os velhos se comportam como crianças – desordem total! Mas, segundo o grande poema nenhum homem pode expulsar um deus. É preciso que o deus se afaste por si mesmo. Isto se dá porque o poder da insensatez é enormemente superior àquela pequena rede de significados que constitui a razão humana e sua relativa capacidade de conter a entropia do mundo. O âmbito do sagrado abarca tudo aquilo que a razão humana não explica, embora se possa perceber, sentir, experimentar. O lugar do sagrado corresponde ao terreno onde não existem leis, normas, modelos lógicos, enquanto transbordam energias originais e criativas.

Além de nossas raízes greco-romanas, outra fonte do caráter ocidental é o judaico-cristianismo, que mantém um relacionamento bem específico com o sagrado. Quando Isaac recebe a ordem para matar seu filho, esta é a vontade do mesmo deus que instituíra o quinto mandamento: “Não matarás”. É o mesmo deus que demanda a infração da ética. A ética humana, por sua vez, é um conjunto de regras lógicas que disciplinam a convivência em sociedade, pois do sagrado não provém qualquer ordem ou lei moral. O caráter do sagrado impede o estabelecimento dos dualismos (verdade-falsidade, justiça-injustiça, bem-mal), de vez que seus obscuros desígnios nada têm a ver com as regras éticas da convivência humana.

Com o sagrado não pode haver o ‘face a face’, porque todas as faces são suas. Não existem identidades no âmbito do sagrado; ninguém pode dizer o quê, nem quem é o deus; existe apenas a estesia indiferenciada, o entrópico e o caótico jogo infinito dos sinais, dos quais deve o homem se prevenir, se quiser manter sua sanidade. Não pode haver entre o homem e o sagrado um enfrentamento, justamente porque o sagrado não tem uma só frente, não se esclarece, não é discernível nem identificável.

A história bíblica de Jó é outro exemplo dessa relação absurda entre a humanidade e o sagrado. Jó se diz um homem justo, enquanto seus filhos e sua mulher o abandonam, seu gado adoece, seus amigos o evitam. Por isso, Jó invoca a justiça de Javé, questionando os fatos que lhe acometeram. Porém, não se pode tomar os deuses por seres razoáveis, porque eles se encontram muito além da lógica, das leis de recompensa pelo mérito – os deuses estão fora do contexto da racionalidade.

Na história narrada pelo livro judeu, Javé responde a Jó de modo surpreendente: “Onde tu estavas quando Eu colocava as bases da Terra? Diga-me, se tens tanta ciência” (JÓ, 38:4). Ao salientar o fato de que Jó não estava presente quando colocou a Terra sobre seus pilares, nem quando encheu o céu de estrelas e as águas de animais marinhos, Javé responde que aquelas indagações de Jó não estavam à altura de sua divindade. Ou seja, pela completa falta de proporção entre as questões que afligem os homens e a incomensurável atividade empreendida por Javé, entende-se que não há respostas a se buscar na entropia do sagrado, que saciam a sede do homem por sentido, significado e causalidade.

O que se vê nessa passagem da narrativa bíblica é que a esfera do sagrado não tem quaisquer compromissos com as alegrias, nem também com as desgraças que acometem os humanos, de vez que os deuses habitam muito além do que pode alguém entender de si e do mundo. Os deuses não têm nada que ver com a justiça dos homens, não têm o que fazer com as regras da razão, inclusive com a ética, que não é outra coisa senão ordenações mais ou menos proporcionais para o gerenciamento do convívio humano.

A folclórica “paciência de Jó”, tratada pelo senso comum como uma nobre virtude, aparece então como uma tolice infantil, pois guardar a esperança de que os deuses lhe respondam com atos de justiça é se esquecer de que eles não habitam o plano da razão humana, mas o insensato e indiferenciado campo do sagrado. É por isso que a cultura greco-romana entendeu que a sorte foge aos

prudentes e está sempre mais ao lado dos loucos e audazes, como lembra Virgílio: *Audaces fortuna juvat!*³

Onde existe ordem, de fato, onde existe lei não existem deuses, mas mundo. As leis garantem a legibilidade do mundo, exatamente porque abole o mistério que se encontra além de qualquer possível leitura. Quando a imagem de Deus se torna legível, Deus já abandonou a cena, que imediatamente é ocupada por aqueles que, em nome de Deus, praticam a história como constituída de paz e guerra, como política e cultura, como moral e comportamento, presos a um tempo que não se descola de si mesmo e é desabitado por Deus (GALIMBERTI, 2012, p. 117).

PRECONCEITOS CONTRA A UMBANDA

Da mesma forma como entre os judeus, o deus cristão é onipotente – pode fazer todas as coisas e seu contrário também. Porém, com relação ao cristianismo, o terreno do sagrado sofreu uma progressiva desabitação, um abandono sistemático. Pois, se o sagrado é a confusão dos opostos; se é o bem e o mal, o justo e o injusto, então, o cristianismo cindiu o universo do sagrado em duas partes inconciliáveis. Aos céus coube representar tão somente o bem, a justiça, a misericórdia; ao inferno coube todo o mal, toda injustiça e iniquidade.

Realizada pelo cristianismo, a separação entre o bem e o mal é um desvio em direção ao mundo da racionalidade, empreendido pela teologia cristã ao adotar a lógica neoplatônica. Dizer que o bem não é o mal, que o justo não é o injusto e que essas qualidades não habitam as mesmas categorias, significa evadir-se do âmbito do sagrado, que sempre será a indistinção dos sinais, ausência de valores e hierarquias, para adentrar o reino humano da razão e submeter-se a seu método, que é a lógica. Quando a teologia cristã perpetrou a conciliação entre a fé e a razão, abandonou a dimensão do sagrado. Evidência desse desvio profano são as várias

3 “A sorte sorri para os audazes”.

provas lógicas que a tradição filosófica ocidental empreendeu no sentido de demonstrar a existência real do deus cristão.

Enquanto algumas religiões entendem que os deuses são uma e outra coisa ao mesmo tempo e são capazes tanto do bem, quanto do mal, reconhecem a dimensão do sagrado que habita cada um de nós, como a marca do entrópico que nos empurra para o terreno da insensatez. Essas religiões empregam os ritos, totens, tabus, comportamentos, mandamentos, regras para reter e represar a área do sagrado, de modo que nossa insensatez encontre um lugar legítimo no qual possa se manifestar e ser regulada. Mas, com o racionalismo adotado pela teologia cristã essas práticas sagradas perderam lugar para as deliberações da consciência. Entretanto, como a insensatez dentro de nós é muito mais potente do que a razão, eventualmente a psiquiatria e a psicanálise passaram a ter seus consultórios abarrotados de cristãos de todos os tipos.

A consciência do bem e do mal, em que se instauram as diferenças opositivas, é uma configuração racional – todo o mal de uma parte e todo o bem de outra parte. Do mesmo modo, com o cristianismo, o divino permaneceu com tudo o que é positivo e o diabo com tudo o que é negativo. Entre o céu e o inferno instaurou-se uma guerra santa, que no fim será vencida pela divindade cristã, quando a oposição desaparecer e o bem se absolutizar. Mas, em meio a essa guerra se encontra a humanidade, cujo bem que pratica é mérito dos céus e todo mal que comete é sua culpa, dando início à história do pecador – culpado de toda sua precariedade e condenado por tudo o que faz para escapar de sua angústia cotidiana.

Não é casual que a cultura ocidental tenha elegido o diabo como metáfora do mal, o diabo (em grego: *dia-bállein*) é *separação*, parte amputada e removida de todos nós; e, pelo efeito dessa remoção, como diz Freud, está sempre a ponto de irromper: “O diabo não é mais do que a personificação da vida pulsional inconsciente removida” (GALIMBERTI, 2012, p. 190).

Ao “purificar” o reino divino com a expulsão do diabo rumo às regiões infernais da espiritualidade, o cristianismo não ape-

nas dessacralizou a religião, mas também tornou o cristão em um esquizofrênico, dividido entre a exigência de ser completamente bom e atormentado até com a menor manifestação de suas pulsões sensuais.

A teologia cristã, capturada pela racionalidade neoplatônica, pensa de modo lógico, como os filósofos ocidentais. Para esses pensadores, uma coisa é uma coisa e não outra; nenhuma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo; nem se tornar a mistura de duas coisas. Esses princípios lógicos, quando emulados pela teologia cristã, dessacralizaram a religião e fizeram com que o bem se tornasse completamente diferente do mal; a verdade radicalmente inversa à falsidade, e a virtude infinitamente separada do pecado. Céus e infernos para sempre separados, fizeram do cristianismo uma religião profana, que segrega as coisas, como a razão separa e classifica os conceitos. Daí segue a incompreensão do cristão, quando se depara com o mal sobre a face da terra, uma vez que seu deus, todo poderoso, é puro bem.

Em outras religiões, que não apresentam raízes teológicas cristãs, o sagrado é percebido como o caos primordial, como a imprevisibilidade do real, resultado óbvio da existência do mundo. Nessas religiões, como na Umbanda, os deuses (orixás) são forças que exercem seu poder e atuam independentemente daquilo que o cristão e o racionalista julgam ser bom ou mau, certo ou errado, verdadeiro ou falso. Ao não compreender a contaminação dos opostos, a confusão e a obscuridade do sagrado, o cristão rejeita, por exemplo, outras crenças religiosas como a Umbanda, cuja cosmologia aceita a mestiçagem do bem e do mal, a mistura da beleza e da feiura, a confusão da insensatez com a lógica no destino das pessoas.

SAGRADO NÃO É SINÔNIMO DE BEM, BELEZA OU VERDADE

A ideia de um plano divino em que tudo é verdade, bondade e beleza foi uma invenção particularmente cristã. A esfera do sagra-

do, no judaísmo e no islamismo, por exemplo, não contempla distinção entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o falso e o verdadeiro. Deus, nestas religiões, não se limita ao bem. Alá é inescrutável e sua vontade é absoluta: mesmo que venha a ocorrer a tragédia mais cruenta, a ação de Alá é sempre boa. E o mesmo se pode dizer de Javé, pois qualquer pessoa que já leu os textos bíblicos pode facilmente perceber de quanta maldade e ferocidade é capaz o Senhor de Israel, em relação às noções humanas de justiça e moral.

O cristianismo que é praticado hoje se exilou completamente da esfera do sagrado e se burocratizou na forma de um escritório de regulações e proibições teológicas. No entanto, continua necessária a comunicação dos homens com o sagrado. O sagrado não fala a língua dos homens, mas profere sua *gnose* oracular nos labirintos do inconsciente humano. O sagrado não se compreende, mas se sente e se prova. A religião implica a gestão da fronteira entre o sagrado e o profano. Pois a insensatez dentro de nós não cessa de emergir e se agita, porque se encontra no fundamento de nossa *psiché*.

Essa insensatez, que se revela um vínculo com a esteticidade original do mundo, requer um relacionamento mediado por práticas que mantêm um pé no sagrado e outro na racionalidade cotidiana. Sem ter como lidar com a própria insensatez e carente de um novo relacionamento com o sagrado, o homem contemporâneo tem de resolver sua religiosidade por conta própria, já que o cristianismo declinou dessa tarefa.

Em sua esteticidade radical, o sagrado permanece aí entre nós, mesmo quando a religião entra em colapso. Uma das principais causas do declínio da religião como instrumento de mediação com o sagrado tem sido o uso abusivo do discurso de convencimento, que os credos populares empregam para submeter a razão à lógica de sua fé. Essas estratégias religiosas nada têm a ver com o sagrado, pois não passam de narrativas fabulosas que visam convencer os fiéis acerca de verdades que habitam apenas o sentido lógico das palavras, que compõem seus textos canônicos.

Palavras, ao contrário do que pensa a religião, são mensagens de ideias profanas. São signos da cultura que não podem refletir nem dizer nada que está além da ideia humana. Palavras não representam as idiosincrasias do plano sagrado; as palavras não dizem a experiência da insensatez, não descrevem o processo caótico da criação, não podem falar nada daquilo que está além da significação estabelecida pela linguagem. Palavras são demasiadamente lógicas! Portanto, não é possível encontrar nas fabulações religiosas qualquer elo com o sagrado, com exceção, talvez, da poesia, pois seu caráter estético ultrapassa a restrita atribuição de sentido que a linguagem impõe.

O sagrado está fora da cultura, porque é incompreensível. A cognição que provém do sagrado está além do inteligível – não pode ser nomeada, não pode ser dita, falada ou significada. Se o reino do sagrado é infinito, nenhuma narrativa ou discurso pode conter sua realidade – não há qualquer livro verdadeiro sobre o sagrado.

O sagrado não se encontra no âmbito da consciência, que é o lugar da memória lógica da ordem, dos modos de convivência social, das relações de caráter profano e do conhecimento inteligível do mundo. O sagrado, de fato, mantém vínculos estreitos com o universo inconsciente do homem, exerce sua atração justamente no corpo sensível; emerge da intuição, origina-se nas pulsões e só pode ser acessado parcialmente pelos órgãos dos sentidos.

O plano do sagrado não interfere diretamente na vida profana do homem, nem sequer dita o destino de nossa sociedade. A indiferença do sagrado com relação ao mundo humano se deve à incompatibilidade entre a ordem simbólica que o homem antepõe à realidade, e o universo entrópico e caótico aonde habitam os elementos do sagrado.

Entre os antigos gregos e romanos, a moral pública e privada era assunto profano, tratada por filósofos e pelos costumes dos ancestrais. Jamais se imaginou à época que os deuses se ocupariam da conduta pessoal de homens e mulheres – antes pelo contrário: os deuses greco-romanos nunca foram exemplo de moralidade. As religiões politeístas cuidavam bem mais dos rituais de con-

tenção do sagrado no âmbito do templo, sem deitar tantas regras acerca da conduta social ou privada do grego ou do romano.

Mas o cristianismo herdou do judaísmo, com especial empenho de Paulo de Tarso, os rígidos códigos de comportamento originários de sociedades seminômades primitivas do deserto, carentes de sistemas jurídicos desenvolvidos. A ausência de um bem estabelecido código legal para gerir os conflitos e condutas humanos, fez com que a religião judaica e, posteriormente, a cristã, acumulassem esse poder político no interior de suas comunidades, através do estabelecimento de um fundamento divino para os preceitos morais.

Posteriormente, com a racionalização do pensamento cristão e a evasão do sagrado empreendida pela teologia conduziu o cristianismo para uma espécie de transcendentalismo ético – uma ética baseada em valores divinos e ideais, em grande parte hostis à biologia do corpo humano.

Entre os greco-romanos, por exemplo, são amplamente conhecidos os poderosos efeitos do *enthousiasmos* (possessão divina), causado pela cruenta intervenção do sagrado sobre a libido humana, motivo pelo qual são oferecidas as festas em homenagem a Baco, “as bacanais”, traduzidas das festividades gregas para o deus Dioniso, sempre envoltas em ebriedade, desregramentos sexuais e orgiásticos. Priapo, o deus da fertilidade, filho de Afrodite e Dioniso, seguia à frente dos cortejos eróticos arrebanhando os mortais para a procissão de êxtase e loucura que tomava conta da *polis*.

Contra esse transbordo energético do sagrado, que impõe a loucura da libido sobre a precária razão humana, o cristianismo sempre lutou, visando afastar a paixão do sexo, sabidamente o mais forte canal estético para a comunicação com o sagrado. Desde Platão, entre os judeus, estoicos, cristãos e, depois, os mulçumanos, o controle sobre o corpo é realizado com fervor radical, justamente pelo fato da carne humana ser o elo de comunicação com a inominável esfera do sagrado.

Ao retomar a prática da posseção divina, comum entre as religiões gregas e pagãs do mundo antigo, a Umbanda é um exemplo

contemporâneo dessa “nova” relação do homem com o sagrado, liberta da ritualística burocrática do cristianismo católico e evangélico, cujas teologias se tornaram demasiadamente racionalizadas. Geralmente denominados “cavalos”, os médiuns umbandistas retomam o papel das pitonisas dos antigos templos gregos, enquanto rezam suas canções em meio a cerimônias tecnicamente preparadas para despertar o inconsciente do automatismo lógico imposto pela vigília cotidiana.

Composto de cânticos, danças hipnóticas e do emprego de objetos de culto, o ritual umbandista coloca o corpo do “cavalo” em estado alterado de consciência, de modo que lhe seja possível entrar em contato com as forças do universo sagrado. Por lá, ele é invadido pela crueza entrópica das energias originais, transformadas em mensagens pelos orixás, pretos velhos, caboclos, ecus e pombagiras e interpretadas parcialmente pelas mães e pais de santo.

O fascínio que os mistérios órficos vêm exercendo no indivíduo contemporâneo pode ser explicado pela excessiva racionalização e institucionalização das religiões clericais, como as denominações católicas, ortodoxas, protestantes e evangélicas, no ocidente cristão. A transformação dessas religiões racionais em escritórios burocráticos de regulamentação moral fez com que se perdesse o contato mais profundo com o mistério do sagrado, uma necessidade muito presente em grande parte da psicologia popular.

A par com outros movimentos sagrados, que tem surgido na contemporaneidade ocidental, a Umbanda exerce essa atração em muitas pessoas, exatamente por oferecer a seus adeptos uma intensa experiência de contato com o sagrado, com o verso humano irracional, estético e até mesmo diabólico (CAMARGO, 2017) – uma forma contemporânea de reencantamento psicológico, contra a excessiva racionalização da vida, perpetrada pela tecnocracia onipresente e pela perversa logicidade das instituições que nos tutelam permanentemente.

REFERÊNCIAS

- CAMARGO, Marcos H. **Formas diabólicas**: ensaios sobre cognição estética. Londrina, Syntagma Editores, 2017.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano. A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- GALIMBERTI, Umberto. **Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto**. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2012.
- KAHN, Charles. H. **A arte e o pensamento de Heráclito**: uma edição dos fragmentos com tradução e comentários. São Paulo: Paulus, 2004.
- MOSÉ, Viviane. **O homem que sabe**: do *Homo sapiens* à crise da razão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2011.
- NIETZSCHE, Fredrich. O anticristo. Maldição contra o cristianismo. *In.*: **Friedrich Nietzsche**: obras escolhidas. Porto Alegre: L&PM, 2013.



2

UMBANDA, RELIGIOSIDADE POPULAR E O PRINCÍPIO DE ORDEM/DESORDEM

Florence Dravet¹

Desde que começamos a relacionar nossas observações dos fenômenos da Umbanda e do Candomblé, ou, de maneira extensiva, das religiões populares brasileiras, com os saberes comunicacionais e os estudos midiáticos, percebemos a imensa carência desse tipo de aproximação. Podemos, sem receio, atribuir boa parte dessa carência ao preconceito da academia para com essa proposta. Um preconceito triplo: o do pensamento científico que se recusa a dialogar com tudo o que é da ordem da religião, da crença e da prática da fé; o da elite universitária para com os fenômenos da religiosidade popular; e o dos pesquisadores em comunicação com os temas que saem do campo estritamente midiático. Esses preconceitos não constituem barreiras intransponíveis. Ao

1 Doutora em Ciências da Linguagem pela Universidade Paris 3 Sorbonne Nouvelle. Atualmente, é coordenadora do Mestrado Profissional Inovação em Comunicação e Economia Criativa da Universidade Católica de Brasília e professora do Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Católica de Brasília.

contrário, tornam desafiadora a proposta de aproximação e diálogo que nos anima já há bastante tempo².

É possível estabelecer pontes com perspectivas transversais da comunicação que acolhem a temática da religiosidade afrobrasileira e da religiosidade popular como objetos de pesquisa, tais como as abordagens teóricas do imaginário, da semiótica da cultura, da estética e da antropologia da comunicação, por exemplo. Desta forma, aos poucos, as barreiras do preconceito vão sendo transpostas. Mesmo havendo ainda muito o que fazer.

Por ora e para contribuir com este livro, trataremos da complexidade do campo das religiões populares e especialmente da Umbanda, lançando um olhar transversal para as formas de sensibilidade, os campos estéticos e as lógicas ali reconhecíveis. Para iniciarmos, trataremos da Umbanda como uma das formas de expressão da forte religiosidade popular no Brasil, esclarecendo o que nos aparece como um fenômeno cultural brasileiro para além do seu aspecto estritamente religioso. Em seguida, trataremos das formas de manifestação do sensível e da comunicação dos corpos onde perceberemos vários elementos que podem ser entendidos como mediadores de relações que qualificamos de transcendent-imanentes. Por fim, abordaremos a maneira como a Umbanda busca incessantemente conter e organizar uma desordem que parece ser ontológica. E mostraremos que Exu, figura central e unificadora, pode ser concebido logicamente como o princípio *tridialético* T (LUPASCO, 1986), aquele que ao mesmo tempo em que semeia o caos, o organiza. De maneira sintética, tentaremos mostrar que a Umbanda, enquanto forma de religiosidade popular brasileira pode ser considerada como uma tentativa de organização daquilo que ontologicamente é desordem, manifestação

2 Tivemos oportunidade de tratar, em outros textos, do fenômeno da incorporação no Brasil (DRAVET, 2016), da presença da pombagira no imaginário do mal no cinema (DRAVET e CASTRO, 2014), do modo de entrever no jogo de búzios (DRAVET, 2018), do dessentido feminino propiciado pela incorporação da pombagira em contraponto ao processo de significação atribuído à linguagem (DRAVET, 2015), e de outras formas de cruzar os conhecimentos desses dois campos do saber: a religião popular brasileira e a reflexão acadêmica (DRAVET, 2014). A pesquisa “O feminino da tradição afrobrasileira à cultura brasileira - estudo da figura da pombagira, suas imagens e imaginários mediáticos” (Pesquisa financiada pelo CNPq entre 2014 e 2016) permitiu que começássemos a enfrentar explícita e diretamente essas problemáticas.

selvagem de afetos na sociedade e na cultura. Linguagem (verbal e corporal) e narrativa aparecem então como formas de ordenação do caos comunicacional natural. São camadas de ordem que se sobrepõem à incontida desordem das vidas, em suas dimensões psíquicas, sociais e afetivas.

UMBANDA COMO LUGAR DE RELIGIOSIDADE POPULAR

Se queremos aqui chamar atenção ao fenômeno da religiosidade popular brasileira é que nos parece urgente ampliar as questões religiosas contidas na terminologia “religiões afrobrasileiras” (na qual se entende Umbanda, Candomblé, mas também muitas outras como a Encantaria, o Omolokô, a Jurema, os Xangôs, as Casas de Mina, a Quimbanda e inúmeras outras variações) a questões culturais mais amplas. Podemos citar, na religiosidade popular, as manifestações ditas mediúnicas, os fenômenos ditos supersticiosos, as cantorias populares, o repertório culinário, os ritmos musicais, as danças, o vocabulário, os gestos e outros saberes e sabedorias tais como a arte de curar com as ervas, a arte de rezar e benzer, a arte de ler nos búzios, nas pedras, nas conchas e nos fenômenos naturais como o trovão, o vento, a chuva, o canto do galo e o mugido do boi, etc. Trata-se de uma série aparentemente infinita de conhecimentos e saberes que se articulam, oferecem variações, se diferenciam e se aparentam de acordo com muitos fatores de variação que caracterizam sua imprevisibilidade, sua dimensão, portanto, caótica, ao mesmo tempo inclassificável e criativa.

Dizer que esse conjunto de fenômenos reunidos sob a alcunha de religiosidade popular estão todos ligados ao que se convencionou chamar de Umbanda, Candomblé ou religiões afrobrasileiras seria um engano. Esses fenômenos vigoram dentro e fora de qualquer denominação e fé religiosa no Brasil, perpassam todas elas e ainda vão além. Estão presentes no cotidiano, nas atitudes, na linguagem, nos gestos, nos corpos e em manifestações culturais da sociedade brasileira, em suas várias regiões ainda que com muitas variações. Não é difícil afirmar que, para além do testemunho da

fé e do rótulo da opção religiosa, as pessoas são inclines ao que Marcel Mauss (2002) chamou de *mana* e que Freud (2010) qualificou de “inquietante”.

Mana é, segundo a tradição antropológica inaugurada por Mauss, a energia primordial da prática mágica que fez deuses e espíritos possuírem homens e mulheres em ritos de evocação nos quais os povos primitivos dançavam, cantavam, gritavam e também comiam e pulavam, bebiam, riam e choravam. Por vezes, usavam máscaras e roupas, outras vezes ficavam nus, seus corpos pintados, tatuados, lambuzados.

Parece que todos nós, em nossa evolução individual, passamos por uma fase correspondente a esse animismo dos primitivos, que em nenhum de nós ela transcorreu sem deixar vestígios e traços ainda capazes de manifestação, e que tudo o que hoje nos parece “inquietante” preenche a condição de tocar nesses restos de atividade psíquica animista e estimular sua manifestação (FREUD, 2010, p. 268).

Como explicou o fundador da psicanálise, o inquietante um dia já foi familiar. E por isso mesmo, deve ser mantido oculto, sob pena de causar medo, angústia, sensação de experimentar algo já conhecido, o lugar do antes, do supostamente superado, do recalçado. Mauss assim introduz a noção de *mana* como algo ao mesmo tempo obscuro e conhecido: “L'idée de *mana* est une de ces idées troubles, dont nous croyons être débarrassés, et que, par conséquent, nous avons peine à concevoir. Elle est obscure et vague et pourtant d'un emploi étrangement déterminé. Elle est abstraite et générale et pourtant pleine de concret”³ (MAUSS, 2002, p. 68). O que vale a pena sublinhar na perspectiva que nos interessa aqui é essa ideia de que cremos estar libertos (débarrassés) dessas ideias turvas, obscuras e vagas. No entanto, em algum lugar de nós, elas permanecem; em algum lugar de nós, um lugar oculto

3 A ideia de *mana* é uma dessas ideias turvas, das quais cremos estar libertos, e que, por conseguinte, temos dificuldade de conceber. Ela é obscura e vaga e, no entanto, de um emprego estranhamente determinado. É abstrata e geral e, no entanto, plena de concretude.” (tradução nossa).

da “atividade psíquica”, nos diz Freud. Trazendo esta reflexão ao Brasil, diremos que a cultura brasileira possui lugares de expressão do *mana*, ainda vivos e não recalcados. Nessa perspectiva, poderíamos afirmar que os corpos, no Brasil, são atravessados por essas energias primordiais da prática mágica, ao mesmo tempo “abstrata e geral e, no entanto, plena de concretude”, ao passo que suas mentes são atravessadas pela consciência do recalque e da superação das práticas animistas dos primitivos, dadas pela “civilização” em seu sentido freudiano. Nesse sentido, existiria na cultura brasileira mais do que um recalque, mais do que uma série de preconceitos, uma imensa tensão entre entrega ao *mana* e recalque civilizatório.

Não podemos aqui deixar de mencionar os fenômenos midiáticos e de entretenimento massificados como lugares de expressão do *mana*. Incorporação rítmico-musical nos grandes espetáculos; incorporação do canto da narração futebolística e da força vibrante da imagem com a bola como fator de hipnose; entrega corporal durante esportes e jogos hipermediatizados; contágio psíquico do riso diante de programas de comédia com trilhas de risada. Todos esses modos de entretenimento são mediados por essa energia primordial dotada de uma performatividade que, embora seja qualificada de mágica, não deixa de ser real. Da mesma forma, nas igrejas, sejam elas de que segmento cristão for, especialmente nas mais carismáticas da vertente católica e nas chamadas neopentecostais, o contágio corporal que se manifesta pelo canto, as palmas e as rezas coletivas, assim como as manifestações espirituais de natureza mediúnica (falar em línguas estranhas, fazer previsões, realizar “milagres” e “curas”) são todas formas de expressão da energia psíquica primordial que existe no interior das pessoas, o *mana*. No entanto, de acordo com os códigos e dogmas, essas formas de expressão do *mana* adquirem significados específicos e convenientes. Nomeando-as, passam a ter um sentido e adquirindo sentido, vão correspondendo à estrutura da crença que se queira determinar, à estrutura da teoria que se queira enunciar. O *mana* sendo energia psíquica, não tem sentido até que se trans-

forme em ação performativa tornando-se então, mediador entre o ser psíquico-social e seu sistema.

A religiosidade popular como a concebemos aqui perpassa as religiões, pertence à cultura em sentido lato. No Brasil, uma de suas formas de organização em um sistema coerente é o da Umbanda. É onde então, a imaginação permite canalizar o poder mágico do *mana*, para um universo de significados. Ali, milagres acontecem, porque à imaginação é atribuído um poder central, à poesia é dada a primazia da linguagem e ao corpo o centro da expressão. Não se ouve vozes, ouve-se a voz do preto-velho ou do caboclo. Não se fala em línguas estranhas e sim na língua do Boiadeiro, do Marinheiro ou do Exu. Cada um deles se apresenta fazendo seu sinal por gestos, identificando-se. Porque ali, todos têm nome e existem leis.

Se damos o atributo de popular a essa forma específica de religiosidade, é que ela absorve em sua estrutura os saberes populares do corpo, da natureza, do poder mágico da reza, etc. Mas também porque ela é povoada por figuras do povo. No fantástico mundo da Umbanda, aqueles que não ocupam espaços preponderantes na sociedade, aqueles que foram historicamente dominados, oprimidos, dizimados ou mesmo relegados à sarjeta do mundo, os marginais, todos têm seu lugar no “teatro da mente” que ali se encena. Tanto o médium [a mídia] como a mensagem e a entidade emissora da mensagem são impuros, todos contaminados por sua psique e seus corpos plenos de impurezas, suas vidas, seus atos, seus pensamentos. Nenhum dos seres envolvidos no processo da Umbanda enquanto religiosidade popular é puro, santo ou divino. Todos são intermediários, mediadores entre planos, dimensões, realidades: entre o aqui e agora terreno e o inatingível ideal astral, olímpico, divino. À pureza ideal do divino não se tem acesso senão pelo intermédio dos chamados guias, seres espirituais reflexos de todas as categorias sociais, culturais, éticas e morais. Os deuses que se manifestam nos ritos afrobrasileiros, chamados Orixás em língua Iorubá, também são seres intermediários, transcendentess- imanentes, possuidores de um caráter divino que não se confunde com a divindade absoluta dos sistemas monoteístas e

sua pureza ideal. O caráter impuro do sistema umbandista e da religiosidade popular também se explica pelo fato de que no centro da linguagem da Umbanda não está a racionalidade mas a sensibilidade, não está a linguagem técnica e sim a linguagem poética, não está a mente pensante e sim a imaginação, não está o controle psíquico e sim a abertura mental ao devaneio, não está o corpo máquina e sim o corpo orgânico.

A IMPUREZA E O PRINCÍPIO DE DESORDEM DA UMBANDA

Abordaremos aqui a estética da Umbanda a partir da noção de impureza da mídia e partiremos do princípio segundo o qual a Umbanda é um universo em que toda ação corresponde a uma necessidade ou vontade de purificação, limpeza, alívio. Refiro-me aqui à noção de mídia impura proposta por Sloterdijk em *Globes – Sphères 2* (2010). O filósofo afirma que, nas grandes religiões monoteístas, santos e profetas são apresentados nos textos sagrados como mediadores puros, que transmitem as mensagens divinas sem nenhuma interferência (interesses, julgamentos de valor, intenções), à maneira de anjos. O que se passa na Umbanda é totalmente diferente. Esta se utiliza de pessoas – então designadas sob a denominação de cavalos – cujos corpos servem para tornar concretas as presenças invisíveis dos seres espirituais.

Em um processo chamado de incorporação, certos seres invisíveis vêm ao plano dos homens, usam seus corpos, sua voz, seus gestos de forma a expressarem as mensagens que os homens lhes pedem, à maneira de oráculos. Diz-se que, então, todos os envolvidos saem mais limpos, mais leves: o cavalo por ter servido ao ser espiritual é retribuído com a graça de sentir-se aliviado, o espírito por ter auxiliado o encarnado, o encarnado por sua vez é agraciado pela mensagem. Parte-se do princípio de que todos precisam ser limpos de algo e de que, por não se tratar de nenhum tipo de teofania, não há pureza na comunicação entre o mundo espiritual e o material. Alguma pureza talvez pudesse ser encontrada junto

aos deuses (chamados Orixás), mas mesmo assim, estes estão muito distantes das preocupações terrenas onde apenas se manifestam na matéria através de fenômenos físicos naturais: no vento, no trovão, na correnteza, na chuva, no frio, nas pedras, das árvores, etc. Nesse sentido, os homens servem de intermediários na medida em que são impuros, tão impuros quanto suas mensagens e seus emissários.

Tanto os espíritos encarnados nos homens, quanto os espíritos desencarnados que vêm a este plano material levar suas mensagens são impuros ou falhos. Essa impureza pode ser interpretada em um sentido moral (a maioria dos espíritos envolvidos no processo da troca de mensagens cometeram algum tipo de crime, algum erro ou falha de ordem moral) ou instrumental (a maioria dos homens e mulheres que recebem espíritos causam ruídos no processo de transmissão, uma vez têm consciência do que está se passando e interferem potencialmente no processo). É por isso que nunca se sabe com certeza se quem está falando é o espírito em questão ou seu cavalo. A impureza instrumental ainda pode se desdobrar em psíquica (quando o cavalo interfere na transmissão da informação com sua consciência e sua linguagem) ou física (quando o cavalo não consegue atingir um alto grau de entrega do seu corpo e de sua mente por estar mal alimentado, por ter comido alimentos considerados pesados ou de difícil digestão por exemplo, por estarem cansados ou nervosos).

Pode se afirmar, portanto, que a Umbanda assume a impureza de suas performances e se presta à imperfeição, à aproximação, à imprecisão e à lógica da incerteza, premissa também da faculdade imaginativa. Esse dado é fundamental. Estamos distantes de um sistema seguro de transmissão de uma verdade qualquer. Afinal, trata-se de um sistema oracular, no qual a fé, a confiança e a disposição ao erro intervêm como agentes psicológicos e espirituais condicionantes do êxito ou do fracasso na empreitada comunicacional transcendental. O que fica patente, portanto, é que se trata de um sistema transcendente/imanente e de uma relação ao sagrado maculada por fatores profanos. É assim que seus praticantes fazem da Umbanda um modo incerto e confu-

so de autoconhecimento e aprendizagem para a vida individual, familiar mas sobretudo social, coletiva. Se a vida é caótica, por que o oráculo seria simples e límpido? Se a realidade é turva e tumultuada, por que o oráculo seria transparente? A Umbanda se assenta no antigo princípio hermético de que “Tudo o que está em cima está em baixo”, mundo terreno microcósmico e mundo celeste macrocósmico, consciente e inconsciente, dentro e fora se correspondem. O praticante de Umbanda sabe que vive sob um céu infinito de que ele mesmo não conhece quase nada a não ser os conhecimentos que a correspondência cósmico-antropomorfa do saber popular lhe fornece.

Os mensageiros da Umbanda, esses espíritos que, regularmente, pessoas de todas as origens sociais e culturais vêm consultar, se apresentam como personagens de uma história social e cultural tecida em conjunto: homens e espíritos, encarnados e desencarnados. Organizam-se em linhagens ou famílias. São eles Caboclos, Pretos-Velhos e Crianças (considerados o tripé dos seres que sustentam os ritos umbandistas), mas também Exus, Pombagiras, Malandros, Boiadeiros, Marinheiros, Juremeiros, Baianos, Cangaceiros, Piratas, Orientais, Boêmios, Ciganos. São muitos e suas relações são também variadas, de maneira que é difícil estabelecer uma ordem no sistema que acabam por formar. Podemos afirmar tratar-se de um sistema aberto, uma vez que é sempre possível que nasça uma nova denominação ou que outra desapareça e reapareça mais tarde. É sempre possível que uma coisa se transforme em outra, que um se faça passar pelo outro, como numa dinâmica de trocas, composições e recomposições.

Em sua diversidade e em suas formas próprias e criativas⁴ de apresentação e organização, é possível estabelecer correspondências. A cada segmento correspondem músicas específicas (cha-

4 Chamamos de formas criativas de apresentação a diversidade inesgotável de denominações e formas sob as quais os seres espirituais cultuados na Umbanda se apresentam porque acreditamos poder afirmar que correspondem à capacidade criativa da própria população e do próprio zelador do terreiro. À maneira de uma cidade feita de multidões e solidões, em que milhares de habitantes transitam de forma a organizar permanentemente uma tendência ao caos, o terreiro também é atravessado por milhares de forças, seres, habitantes que ali transitam e precisam de uma organização sem a qual qualquer comunicação se torna inviável.

madras pontos cantados), gestos, vocabulário, comportamentos e até domínios ou reinos em que costumam se apresentar: os caboclos, por exemplo, podem estar relacionados às forças da água (caboclos de Oxum e Yemanjá), às do ferro e do fogo (caboclos de Ogun), às da mata (caboclos de Oxóssi), às do ar e dos ventos (caboclos de Yansã) às das pedreiras (caboclos de Xangô), às das cavernas e dos subterrâneos (Caboclos de Omolu), etc. A cada um desses reinos naturais e modos de ação correspondem gestos, cantos, saudações, acessórios como espadas, pedras, lanças, flechas e outros instrumentos que lhes permitem exercer suas funções específicas. Existe uma ordem nessas correspondências, mas sua característica aberta e infinita dá margem para a interferência constante de elementos estranhos, inesperados, novos, perturbadores da ordem. Em Biologia, chama-se “circulação aberta” ao sistema sanguíneo quando o líquido bombeado pelo coração periodicamente abandona os vasos e cai em lacunas corporais. Nessas cavidades, as trocas de substâncias entre o líquido e as células são lentas. Vagarosamente, o líquido retorna para o coração, que novamente o bombeia para os tecidos. Esse sistema é encontrado entre os artrópodes e na maioria dos moluscos. A Umbanda é um sistema aberto onde as possibilidades de perdas, lacunas e bifurcações são constantes; as informações circulam constantemente e podem lentamente retornar, transformando-se, adaptando-se, de acordo com uma plasticidade⁵ inerente (SODRÉ, 1988).

Isso ficará mais claro se explicarmos que a Umbanda tem uma história oral e popular não registrada, uma estrutura organizacional fragmentada não unificada, em que cada terreiro segue sua própria lógica, sua própria regra, sua própria lei a partir de crenças e práticas ora difusas, ora recorrentes. Não há texto fundante, não há estrutura federativa. Há uma grande denominação, de

5 Muniz Sodré apresenta o conceito de plasticidade no Candomblé para referir-se a “um *continuum* africanista no exílio, [que] fica muito evidente no caso dos nagôs. Estes lançavam mão da conversão analógica sempre que a ocasião exigia, ocupando às vezes lugares aparentemente contraditórios. Sabe-se, por exemplo, que Mãe Aninha era membro de Irmandades católicas (Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora do Rosário), frequentava missas e festas cristãs. Vale insistir que não há aí nenhuma evidência de ‘sincretismo’, mas a plasticidade de um modelo” (SODRÉ, 1988, p. 100).

extensão vasta e fronteiras difusas – a Umbanda – e uma miríade de unidades independentes – os terreiros. Em cada terreiro, a lógica que impera é aquela que, como se costuma usar na linguagem umbandista, o zelador do terreiro estabelecer. Sendo assim, cada terreiro é um pequeno cosmo cuja organização oscila entre ordem e caos permanentemente. Ninguém melhor para tratar dessa oscilação e dessa necessidade constante de reorganização do caos, que a figura mítica de Exu, que se constitui em um princípio paradoxal de caos e organização do caos, tanto no terreiro como fora dele, na cidade, na cultura.

OSCILAÇÃO ORDEM/CAOS, EXU OU O TERMO T

Historicamente, sabemos que Exu, ao aportar em terras americanas, foi confundido com o diabo pelos cristãos. Podemos imaginar qual não foi o assombro do colono cristão ao deparar-se com as narrativas e manifestações desse ser vestido de saia preta e vermelha, exibindo um cordão cheio de falos pendurados à cintura, segurando um porrete, rodopiando e gargalhando diante da desgraça humana; um ser devorador, faminto e sedento, exigente, vingativo, de equilíbrio instável. Exu, assim como Iurupari⁶, não restava dúvida, era o diabo e precisava ser combatido. Foram séculos de combate e resistência. Por fim, Exu permaneceu assombrando as ruas, guardando os terreiros, os mercados e as encruzilhadas, alimentando os imaginários. E se vamos falar dele aqui, é porque se trata da figura central de coesão, que reúne sob denominações diversas⁷ todos os segmentos identificáveis da miríade de casas, terreiros, linhagens que compõem a religiosidade e a cultura afrobrasileiras.

6 "Iurupari (etim. Boca torta) (s. antrop.) – Jurupari, 1) nome de uma entidade sobrenatural, na mitologia dos primitivos índios tupis da costa do Brasil [...]; 2) Diabo cristão". (NAVARRO, E. A. Dicionário de Tupi antigo. São Paulo: Global, 2013).

7 Também conhecido como *Legbara* ou *Elegbara*, *Eleguá*, *Bambogira* etc., é preciso lembrar aqui que as denominações para essa entidade, que atravessa a África e se dissemina no Brasil, no Caribe e na costa sul dos Estados Unidos, são numerosas e atendem não só a variações na qualidade e no atributo do Orixá, como a variações linguísticas de acordo com a região e o povo.

Exu é um ser múltiplo, multifacetado na forma como faz suas aparições sobre a terra, uma vez que, tendo ele comido e regurgitado todos os seres vivos ao nascer⁸, impregnou a todos com sua força. Daí se dizer popularmente que “Exu é tudo, está em tudo, tudo é Exu”. É muitas vezes considerado dúbio e ambivalente: ao mesmo tempo feminino e masculino, bom e mau, uno e múltiplo, caótico e ordenador. Em realidade, Exu é sobretudo trino pelo fato de ser também o princípio de contradição em que a lógica binária cede lugar a uma terceira possibilidade. Este princípio é o que faz dele um ser marginal, fora da lógica dominante, um ser desconcertante para o pensamento. Por esta razão, para entendê-lo, é preciso deter-se um pouco sobre o seu significado enquanto princípio trino e abrir o pensamento a alguma lógica capaz de ultrapassar a dualidade dominante.

Stéphane Lupasco⁹ (1986) foi o primeiro a desenvolver uma concepção de ciência baseada na lógica do terceiro-incluído. Para tanto, ele confrontou a lógica dita aristotélica, que fundamenta toda a filosofia dialética, segundo a qual se A é A, A não é não-A e não existe um terceiro termo que seja ao mesmo tempo A e não-A. Lupasco utilizou o termo *tridialética* para caracterizar a estrutura de seu pensamento filosófico, termo que exprime a estrutura ternária, tripolar (homogêneo-heterogêneo-estado T) de toda manifestação da realidade, a coexistência dos três aspectos inseparáveis em todo dinamismo acessível ao conhecimento lógico, racional. Segue-se, portanto, a lógica proposta por Lupasco: A é A, A não é não-A e existe um termo T que é ao mesmo tempo A e não-A.

Toda a Umbanda vigora na dependência desse princípio trino de contradição. E a contradição causa confusão no espírito dialético. É possível interpretar a risada de Exu como uma reação ao sentimento de confusão do espírito dialético. O que parece é que

8 Ver o mito “Exu come tudo e ganha o privilégio de comer primeiro” (PRANDI, 2001).

9 Stéphane Lupasco (1900-1988) é autor da obra *Trois matières* (Três matérias) seu best-seller. O livro *O homem e suas três éticas* foi publicado dois anos antes de sua morte em 7 de outubro de 1988. Em vida, Lupasco recebeu o prêmio da Academia de Artes e Ciências dos Estados Unidos.

ele se diverte diante da confusão da contradição que ele mesmo carrega consigo. Assim fazendo, exerce mais confusão ainda. Ri-se daqueles que o chamam de diabo. E junto com ele, a infinitude de guias, entidades, espíritos, seres de todas as linhas que através do processo psíquico animista da incorporação se põem em relação com as pessoas também adota a lógica da contradição e do princípio trino. A própria forma como esses seres se manifestam está na encruzilhada, no ponto quiasmático entre vários níveis de realidade e causa uma grande confusão nas pessoas que então buscam provas de realismo físico ou afetivo. A manifestação física ou afetiva da presença espiritual assegura um efeito de realidade que torna o espírito invisível mais crível do que a própria crença ou fé seria capaz de fazer.

De fato, a experiência da incorporação é inquietante, familiar e não-familiar ao mesmo tempo. Pois, como vimos anteriormente, todo ser humano conhece os vestígios de uma atividade psíquica animista, atividade esta que, de acordo com a lógica de Lupasco, podemos identificar com o estado T, o terceiro termo entre opostos, ao mesmo tempo equilíbrio perfeito, mas também extremamente frágil porque sujeito às oscilações constantes na tensão entre os dois polos contraditórios que agem simultaneamente (neste caso, entre a atividade físico-biológica e a atividade psíquico-espiritual do ser humano). Exu, enquanto terceiro-incluído, ou termo T, é a própria estabilidade instável. Podemos dizer que o fenômeno da incorporação também é uma experiência psíquica de estabilidade instável entre níveis diferentes de realidade.

Sendo instável, a estabilidade da Umbanda é constantemente ameaçada. Mas o que é importante entender é que caos e ordem, embora opostos e aparentemente contraditórios, são ambos provocados por Exu. Ele é o princípio trino, o termo T, o responsável pela guarda, pela manutenção da ordem, pela segurança do terreiro e da gira, pela segurança das pessoas ao mesmo tempo. Ele é também o causador das mazelas, dos problemas, das confusões, dos famosos fuxicos tão comuns nas comunidades. Sua risada é ao mesmo tempo reflexo e metáfora do desconcerto, do excesso,

uma espécie de espiral¹⁰ de dentro para fora que exterioriza e ordena o caos interior do mundo, da vida, das pessoas, permitindo que, através dessa organização, suas estruturas se reorganizem. Por isso, nada se faz sem Exu na Umbanda. Dizem que mesmo as outras linhagens de seres espirituais se apoiam em Exu, se fazem sempre acompanhar de sua presença. Ele é, de fato, o intermediário, aquele que permite a passagem entre os níveis de realidade de que a vida é feita. Talvez este seja o sentido do termo T: ser o lugar da passagem, o lugar do quiasma, espécie de vórtice, de buraco negro, pelo qual é necessário passar para se enfrentar o lugar intermediário entre um estado e outro. Como toda a matéria é movimento e toda a vida é devir, Exu não permite a estabilidade. E isso se concretiza nas ações: quando tudo está em ordem, Exu instaura o caos. Quando tudo é caos, Exu ordena. Quanto a ele, é puro movimento, puro estado de transição, por isso, é um *akotô*, um caracol ascendente espiralado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos falando em religiosidade popular e na impureza da mídia na Umbanda. É importante voltar ao argumento e esclarecer que Exu traz em si a condição de transcendente-imanente uma vez que, sendo ele o filho, o elemento gerado pelos princípios feminino e masculino do universo (Os Orixás Yemanjá e Oxalá), ele é ao mesmo tempo divino e material e fala a língua sagrada dos homens¹¹: a linguagem poética, seja ela verbal (poesia) ou corporal (dança). Como Esopo, Exu usa a língua para negociar, narrar, explicar, raciocinar, encantar, mas também para ludibriar, enganar, mentir, causar confusão. Seu registro, em todo caso, é o da tradição oral: popular, poético, mítico e metafórico.

10 A imagem da espiral não é aqui utilizada sem motivos. Pertence à simbologia do Orixá Exu o *akotô*, caracol espiralado que representa o movimento dinâmico de Exu (Ver SANTOS E SANTOS, 2014).

11 Ver Flusser, Vilém. *Língua e realidade*. São Paulo: Anna Blume, 2004. Segundo Flusser, a oratória é a arte da oração, da reza, da conversação com o indizível.

Sendo mítico e poético, o registro linguístico de Exu assim como suas ações são confusos. Não há objetividade, clareza, cientificidade e verdade. Ao contrário, há possibilidades, abertura, interpretações e jogos. Há a incessante necessidade de interpretar novamente, perceber camadas de significado escondidas nas entrelinhas das palavras, mas também dentro das metáforas e dos movimentos. Essa incessante necessidade de interpretação abre a racionalidade poética para duas atitudes que são práticas: a prática da liberdade e a da criatividade.

Trata-se de flutuação da realidade, flutuação da percepção, flutuação da própria existência, uma vez que no universo popular da Umbanda, não se tem a estrutura fixa e segura de um fundamento para se edificar um sistema seguro e estável. O que se tem na base e na convergência de tudo é a presença de um ser contraditório, Exu ou o princípio T, aquele que ao mesmo tempo é e não é. É ele que se assenta primeiro próximo à porta, que se saúda antes de se fazer qualquer ritual, que se nomeia nas horas de transição. Se seu lugar é nas portas e nas encruzilhadas, é porque ele é livre, necessita manter-se na indefinição da abertura dos possíveis, no lugar quiasmático que nem é nem não é, no lugar da indefinição e das probabilidades. Na abertura não há limite, portanto a linguagem não pode ser a da definição das gramáticas, dos dicionários e das grandes leis. Por isso, ela obedecerá à lógica contraditória da indefinição: a da metáfora, essa palavra ilimitada, sem lei, cuja indeterminação vigora como uma liberdade extrema.

Em um sistema flutuante e incerto, em uma linguagem verbal e corporal sinuosa, em que o sentido se mantém metafórico, aberto e mutável, a única saída viável para a vida é a da criatividade. O processo de incorporação exige uma criatividade sem fim: no gesto, na fala, na própria repetição que gera padrões e permite inovar, infinitamente. Criatividade musical, criatividade narrativa, criatividade corporal, criatividade nas composições herbárias, no estabelecimento de correspondências para a criação de trabalhos mágicos que atendam à criatividade também infinita das mazelas do mundo e das narrativas de pessoas cujas vidas se harmonizam e se desarmonizam também incessantemente.

REFERÊNCIAS

- DRAVET, Florence. **Crítica da razão metafórica**. Magia, mito e poesia na cultura contemporânea. Brasília: Casa das Musas, 2014.
- DRAVET, Florence. “Communication et Nonsense - Étude du tournoiement de la pombagira pour une communication féminine”. In: **Anais do CRI II**, 2015, Porto Alegre. A teoria geral do imaginário 50 anos depois: conceitos, noções, metáforas. Porto Alegre: Imaginalis, v. 1. p. 1-19, 2015.
- DRAVET, Florence. “O imaginário ou a comunicação entre corpo e linguagem: problematização do fenômeno da incorporação no Brasil”. **Conexão: Comunicação e Cultura**, v. 15, p. 287, 2016.
- DRAVET, Florence. “Entrever no (in)visível: linguagem, arte divinatória e potência criativa”. In: XXVII Encontro anual da Compós, 2018, Belo Horizonte. **Anais Compós**, 2018.
- DRAVET, Florence; CASTRO, Gustavo. “O imaginário do mal no cinema brasileiro: as figuras abjetas da sociedade e seu modo de circulação”. **E-Compós** (Brasília), v. 17, p. 1-16, 2014.
- FLUSSER, Vilém. **Língua e realidade**. São Paulo: Anna Blume, 2004.
- FREUD, Sigmund. O inquietante. In: **Obras completas**. Vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LUPASCO, Stéphane. **O homem e as suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.
- MAUSS, Marcel. **Esquisse d'une théorie générale de la magie**. “Les classiques des sciences sociales”, 2002. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html. Acesso em 30 nov. 2017.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário de Tupi antigo**. São Paulo: Global, 2013.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Descorêdes Maximiliano. Mestre Didi Asipa. **Êsú**. Salvador: Corrupio, 2014.
- SLOTERDIJK, Peter. **Globes, Sphères II**. Paris: Fayard/plurriel, 2010.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a Cidade**. A forma social negro brasileira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.



3

IMAGINÁRIO, UMBANDA E COMUNICAÇÃO

Gustavo Castro¹

Seria impossível a existência da Umbanda sem que a fantasia, o sonho e a imaginação se constituíssem como estrutura psíquica fundamental de seus adeptos ou praticantes. Fantasia, sonho e imaginação serão aqui chamados sob a noção de imaginário, embora saibamos toda a querela conceitual existente em torno do termo. Se, por um lado, entendemos que a Umbanda carece de melhor compreensão da fantasia em sua própria estrutura, por outro, a Comunicação também carece de melhores estudos sobre sua transcendência e metafísica. A rigor, não podemos dizer que a Umbanda possua uma estrutura no sentido de uma organização social. Estamos falando de um fenômeno religioso totalmente desorganizado, que se aproxima a núcleos, aglomerados ou ajuntamento de casas, práticas, saberes, tradições e conteúdos, que carecem, por sua vez, de melhor compreensão de sua própria transcendência.

Por falta de nomenclatura melhor, chamarei aqui simplesmente de “forças” ao complexo de elementos hídricos, eólicos, ígneos,

1 Jornalista, escritor e poeta. Doutor em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor de Estética da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: gustavodecastro@unb.br

telúricos e etéricos que compõem o imaginário da Umbanda e das trocas entre os praticantes e suas divindades-elementos. Talvez a palavra mais exata para definir este complexo seja mesmo a tradicional “axé” ou “Orixá”, como representantes e catalisadoras desses elementos-divindades. A nosso ver, no entanto, estas podem flertar, restringir ou circunscrever a discussão ao campo religioso apenas (ou ao campo afrodescendente), o que não é o caso, neste capítulo. Trata-se primeiro de reconhecer estas forças e de tentar estabelecer com elas uma aproximação para melhor compreensão do próprio papel das forças da comunicação. Partimos do princípio de que elas estão presentes na natureza como antiguidades e não circunscritas à crenças, filosofias ou dogmas.

Também não posso desconsiderar aqui meu lugar de fala de praticante, sacerdote, formador, estudioso e crítico da Umbanda e da religiosidade popular brasileira. Tanto corro o risco de utilizar uma linguagem cifrada, não totalmente clara e compreensível (para iniciados), como corro o risco de ultrapassar constantemente as fronteiras entre o crítico e o autocrítico, a experiência e a vivência, a prática e a abstração, enfim, entre o professor/pesquisador e o médium/pai-de-santo. Sinto que não conseguirei manter distâncias.

Este conjunto de ideias aqui expostas é fruto de observações, experiências, vivências e proximidades com a Umbanda de Brasília e o Candomblé de Salvador. É também um relato baseado em leituras, aulas e diálogos feitos a partir de Cascudo (1985), Bachelard (1988; 2001), Sodré (1988), Sheldrake (1996), Morin (1998), Nathan (2001; 2004), Cyrulnik (2004; 2006; 2012), Sloterdijk (2012) e Nunes (2009).

O PAPEL DO IMAGINÁRIO

Primeiro, a importância da fantasia. A imaginação possui para qualquer um que se entregue às suas formas, frequências e imagens, uma espécie de modelo ou força complementar à vida. Ela mesma [a fantasia] um médium que atua no corpo, ora como ‘aparelho’ receptor ora como emissor. É receptora enquanto aco-

lhedora de imagens involuntárias. Emissária enquanto produtora de imagens conscientes.

Segundo a concepção dos antigos, o herói e o cantador se encontram em correspondência no sentido autenticamente religioso. Religiosidade é a concordância dos homens em relação a seu caráter midiático. Sabemos que talentos midiáticos seguem caminhos diversos. No entanto, esses caminhos podem se entrecortar em pontos nodais importantes. O pluralismo dos “meios” é conseqüentemente um estado de coisas que remonta aos estados primevos da cultura. Nessa época, contudo, os meios não são os aparatos técnicos, mas os próprios homens, com seus potenciais orgânicos e espirituais (SLOTERDIJK, 2012, p. 15).

Sabemos que o caráter midiático humano se aproxima daquele religioso mais do que os teóricos da comunicação gostariam. “Sabemos que talentos midiáticos seguem caminhos diversos.” Entendemos este pluralismo dos “meios” e a fantasia em correspondência com esses “potenciais orgânicos e espirituais.” Como o “herói e o cantador”, os homens de hoje, semelhantes aos nossos irmãos de épocas primevas, podem e devem ser percebidos em seus “potenciais orgânicos e espirituais”, midiáticos. A fantasia é uma tecnologia do espírito que acompanha o ser humano desde os primórdios. Ela está relacionada ao próprio fenômeno da hipersensibilidade midiática, a capacidade de abertura às experiências físicas ou que flertam com o além-mundo-físico. A partir do século XX, vimos um incremento bastante significativo nos estudos do imaginário mediante o desenvolvimento da noção de duplo, noosfera e noologia, sonho etc. Estes estudos e avanços, felizmente, não dependem unicamente de formação universitária, aliás o que vemos é um atraso retumbante da racionalidade acadêmica na dinâmica de entender o fenômeno da Umbanda e mais particularmente o do trânsito de forças/energias, ou mesmo na compreensão do que seja a incorporação. O fenômeno da incor-

poração talvez seja, dentro daquilo que chamamos mediunidade, aquele que abriga maiores riscos e desafios ao pensamento.

Acredito que existe um imenso equívoco na compreensão da fantasia em nosso meio. Reduzida ou compreendida infelizmente apenas ao campo de reificações, a fantasia é, como dissemos, médium por ser naturalmente a abertura às dimensões materiais e imaginais da natureza, ou como preferiu explorar Bachelard, às dimensões hídricas, eólicas, ígneas e telúricas. Mesmo que Bachelard tenha deixado de lado a dimensão etérica de seu sistema, é impossível ao pensamento hoje se arriscar a pensar estas materialidades da natureza sem valorizar os estudos bachelardianos.

Podemos, graças a Bachelard, saber que a fantasia e a imaginação vibram e associam-se justamente a determinadas materialidades da natureza. De forma reduzida podemos dizer que a água se aproxima do campo dos sonhos e dos afetos; a terra ao campo da vontade; o fogo à mente e o ar à criação. Nossa fantasia parece propensa à meditação destes elementos, propensa a humores, como se fosse ela mesma, simultaneamente, um ralo de escoamento cósmico e uma antena de captação universal. Tudo isso acontecendo sem que tenhamos o menor conhecimento do real poder das imagens em/com nosso corpo.

A complexidade da Umbanda pode ser verificada pela quantidade de subcampos ou especialidades presentes nela: além dos já conhecidos ramos africanos, indígenas, espírita e católico, devemos registrar que, na prática, a Umbanda acolhe em si a Quimbanda e os chamados povos: Jurema/Catimbó, Marinheiros, Boia-deiros, Ciganos, Cangaceiros, Orientais, Samurais, Crianças, entre outros, sem contar os próprios Exus (e Pombagiras) que podem ser classificados ou organizados como um sistema a parte, tamanha a complexidade e dificuldade de sua compreensão.

Bem ao modo dos estudos do caos e da complexidade, vemos que a Umbanda explora a metodologia do conjunto dentro de conjuntos, ou seja, conjuntos que formam novas complexidades, e uma delas, talvez a mais fascinante, seja justamente a dos Exus e Pombagiras. Esse fenômeno, no Brasil, carece de maior aprofun-

damento. A variedade de entidades e fenômenos associados aos exus flerta com o caos, o medo e a desordem, assim como com as ideias de ajustamento, lei e ordem. A confluência e o devido aprofundamento epistemológico deste paradoxo ainda não foi devidamente estudado.

O DESENVOLVIMENTO PSÍQUICO

A fantasia proporciona também a abertura da ideia de mediunidade e o desenvolvimento dos modos de visão. Vê-se não apenas com os olhos físicos, mas também os espirituais. Isto significa dizer que existe uma visão própria à mente (como cognição), à intuição (como pressentimento) e ao corpo físico (como afeto). Todas estas visões podem ocorrer de modo perceptivo e consciente, assim como podem convergir ou concorrer na mente e no corpo entre si. Esta disputa de imagens internas não pode ser desconsiderada no processo de compreensão global do adepto, ao passo que indicam e garantem que os olhos físicos não estão no centro deste imaginário. Se trata de um conjunto de imagens buscadas não com os olhos abertos, mas com eles fechados. Além disso, podemos dizer que a metodologia empregada nos terreiros de Umbanda, para o desenvolvimento da chamada visão mediúnica, valoriza prioritariamente o imaginário, a fantasia -- como recurso de acesso a estas percepções -- mais do que o milagre, o fenômeno, a prova, a visão íntima da caverna importa mais do que a retina e a pupila. Sobre este tema, a sabedoria popular guarda um antigo provérbio: “Quem vê cara não vê coração”.

Este desajuste fundamental entre cara e coração, digamos, pode ser constatado na Umbanda, sem dúvida, quando percebemos que ela demarca a separação entre a face (o rosto) e as intenções do outro-em-proximidade (coração) e se constitui, por sua vez, um capítulo a ser desenvolvido com mais vagar no tópico posterior. Agora, queremos reter um pouco mais o tema da visão de olhos fechados. Como sabemos, o aprendizado da caverna, das sombras e das interioridades humanas é algo que parece não

ter atraído tanto a atenção da humanidade, embora tenhamos a ocidente e a oriente um conjunto de espaços dedicado à meditação, o autoconhecimento, o abrigo espiritual, o que faz também das instituições religiosas grandes latifundiárias de terras em todo o planeta. Também sabemos que o aprendizado da caverna, das sombras e das interioridades humanas implica revisões, ou seja, um estado de compromisso consigo mesmo, por vezes expresso em renúncias, abandonos, despojamentos, autocríticas, tudo o que a sociedade da velocidade, do consumo desenfreado e do autocentramento não estimula.

Estas imagens, ou estas visões das sombras e da caverna íntima, não são fáceis de abarcar porque revelam que não aprendemos a lidar com a forças desse imaginário interior, nem a controlar nossos monstros. Além de serem naturalmente caóticas, porque espontâneas e não-lineares, essas imagens nos colocam em acesso com uma realidade outra, podemos dizer mesmo paralela. Aqui temos o primeiro grande problema a enfrentar. Que realidade paralela é essa? E como posso chamar isto de realidade?

É realidade enquanto campo de referência e de vivência real ou como estado de envolvimento total, onde o corpo e a psique estão implicados. Assim disposto, a percepção fica entregue àquela realidade específica, neste sentido, paralela, porque entregue a este imaginário, nele adentrada e abduzida. O senso comum costuma limitar a noção de realidade quase sempre a uma visão exterior, objetiva e fenomênica. Em desenvolvimentos mediúnicos a sugestão para que o praticante fique de olhos fechados é recorrente, e esta recomendação, como dissemos, é a clara e discreta declaração de que a visão física, no imaginário da Umbanda, é uma percepção complementar, não central; ver de olhos abertos o elemento apostado, não o principal. Para o praticante, o importante mesmo é acreditar na fantasia.

UMA FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE E DA MARGINALIDADE

Outra característica da Umbanda que podemos destacar aqui é a sua filosofia da ancestralidade, semelhante a do Candomblé ou às filosofias orientais (hinduísmo, taoísmo, xintoísmo, budismo etc). Além do culto aos antepassados físicos e espirituais do próprio adepto, existe também uma valorização aos saberes da tradição, os conhecimentos apreendidos geração após geração, por exemplo, sobre as ervas, rezas, simpatias, feitiços, e seu vasto campo de ação na supersticiosa cultura brasileira; sobre o estudo dos feiticeiros (mestres) e da feitiçaria popular no Brasil; sobre a cultura indígena, com a valorização da mitologia nativa e da metodologia de cura; sobre o fenômeno da religiosidade popular; sobre a participação dessa culinária em nossa cultura e assim por diante.

A participação da ancestralidade na vida corrente da humanidade tem sido sistematicamente desconsiderada em sua importância e relegada a segundo plano, às vezes como culto à família ou valor aristocrático. Nossa visão, no entanto, não segue a da mera valorização social do nome de família, mas a valorização do ancestral próximo e imediato: pai, mãe, avô e avó, enfim, um elo de ligação, digamos, baseado mais na força da memória, da lembrança e continuidade, do que no culto ao sobrenome. O fato da sistemática desconsideração da força e da influência da ancestralidade na vida corrente em nosso meio tem acarretado uma enorme quantidade de males, e é sobre isso o que trata a pesquisa de Tobie Nathan (2001; 2004, entre outros).

A valorização da ancestralidade na Umbanda está associada à capacidade de respeito, filiação e associação com “aqueles que vieram primeiro”, o que faz com que a premissa “antiguidade como posto” tenha correspondência e intimidade com forças antigas, presentes, companheiras e, somente de certa maneira, ocultas. O que torna concreta a força dessas presenças é justamente o fato de estarem ausentes. Ou seja: o fato de não as vermos, faz com que a fantasia e o imaginário estejam diretamente associadas a um invisível-

dinâmico, um *modo videns*, ou seja um processo de “ver” o que não é possível de ser visto, enfim, um difícil aprendizado. A visualização aplicada à uma prática com o invisível, constitui-se um médium (e um campo de proximidade) com os pais, os avós, ou os mestres, mentores, enfim, a grande quantidade de presenças e de realidades misturadas a outras, e que constitui o complexo da Umbanda.

Outro fato a se destacar é a nomenclatura das entidades de Umbanda. Elas indicam qualquer associação natural e voluntária à marginalidade, assumindo, no próprio nome, a identidade que lhe caracteriza, seja as entidades masculinas como Zé Pilintra (corruptela de “pilantra”); “Tranca Ruas”, “Lúcifer”, “Sete Facadas” etc, como as femininas, a exemplo de Pomba-Gira “Maria Farapo”; “Maria Molambo”; “Pomba-Gira do Cabaré” e assim por diante. Esta nomenclatura, a nosso ver, não significa um elogio ao marginal, antes é desvalorização do ego, uma aproximação proposital aos párias, e a busca desta alteridade por associação, uma metodologia do se fazer “menor”, digamos, “irmão menor”, semelhante à proposta de Francisco de Assis.

Este ser menor é um modo de estar-no-mesmo-nível-moral-do-outro. A título de identificação com o consulente, com o adepto, e é também uma maneira de não instituir o bom-mocismo, os bons exemplos, ao contrário, é o reconhecimento de que o homem e a mulher têm recusado sistematicamente sua dimensão diabólica, *demens*, e sim, neste caso, marginal. Difícilmente sabemos ou aprendemos a “integrar”, no sentido de organizar sistemicamente nossa dimensão diabólica à nossa dimensão simbólica, assim como não sabemos integrar as sombras à luz, o mal ao bem, o caos à ordem etc. Ainda não aprendemos o “princípio Exu”, ou seja, o princípio da inclusão, da proximidade e metamorfose constante do igual no diferente e vice-versa, no entendemos ainda o princípio da ambiguidade, a ideia de que pensamentos opostos não são apenas contrários, como complementares, isto porque talvez ainda sejamos demasiadamente socráticos, aferrados a um tipo de escravidão mental que é o pensamento reducionista e simplista: “bem” versus “mal.”

MEDIAÇÕES E PROXIMIDADE COM FORÇAS

A Umbanda é toda ela uma prática e uma filosofia baseada nas mediações, como os atabaques, considerados “bocas” voltadas para baixo, para a terra, evocando as forças telúricas, aquáticas, eólicas, ígneas e etéricas do planeta. A Umbanda está baseada em mediações, o próprio corpo do adepto, chamado de “aparelho” ou “cavalo” (palavras-guarda-chuva para a compreensão de mídia, transporte, canal). Gostaria agora de destacar outros campos de mediação como os altares, os alimentos, os banhos e, novamente, o problema das incorporações.

Os altares de Umbanda constituem um tradicional e famoso ponto de intercepção de forças. É, neste sentido, um marco ou uma porta. Existe a crença de que sobre aquele ponto, utilizando-se um conjunto apropriado de materiais, geralmente da confluência entre um ponto espacial/geográfico e um ponto simpático/encantado (árvore, casa, cruzeiro, encruzilhada, riacho etc), pode-se edificar uma casa de santo e, a partir do momento em que determinadas forças sejam ali “assentadas,” estes pontos devem ser continuamente alimentados/privilegiados. Destacaremos aqui apenas dois destes pontos: as tronqueiras, no sentido de um ponto de saída (*output*), ralo, vazão, escoamento, traçado artificialmente a partir de determinados elementos (“pesados”); e os altares, pontos de entradas (*input*), emanações, jorros, aberturas propiciadas a partir de determinados elementos (“leves”). Em ambos os casos, temos portas, pontos de passagens e dinâmicas comunicativas. Os altares de Umbanda constituem por isso um campo privilegiado de mediação por implicar possibilidade de bem-estar e encantamento, possibilidade de conforto mental e de recarga do ânimo e da autoestima, fortalecimento da mente, enfim, um imaginário das forças restauradoras.

Outro campo de mediação que desejamos destacar aqui é o do alimento. A comida constitui-se a nosso ver um importante campo de força (ou seja, de *input* e *output* de forças telúricas, ígneas, hídras, eólicas e etéricas) entre o corpo do ser humano e os “meios”

(os diferentes ambientes espirituais, ou níveis etéricos, e o ambiente mental, ou os níveis das imagens-ideias, além do meio ambiente, ou os níveis socioculturais etc). A dieta dos Orixás constitui-se no campo por excelência de proximidade entre o adepto e seu campo de forças. Como o corpo-cavalo-aparelho (médiun) é representante daquele conjunto de forças, ele mesmo será reabastecido e retroalimentado (orgânica e espiritualmente) por comidas correspondentes àquele determinado campo de forças.

Um campo de forças do fogo, por exemplo, associadas à Xangô, Iansã, Ogun, Obá, não pode desdenhar jamais o dendê (elemento-líquido-fogo) em sua dieta, e assim por diante. Esta dieta de trocas e reabastecimentos por proximidades, correspondências envolve uma nova complexidade de materiais, modos de preparo, jejuns, cuidados com a porta, com o ambiente, os cortes, as vestimentas, a limpeza das colheres, as facas específicas, as saudações, as panelas, a atitude no ato do preparo etc. Neste sentido, o campo dos cuidados, fundamentos e necessidades implicadas para a promoção da proximidade e intimidade entre a comida de santo, o adepto e a divindade-elemento, na cozinha de santo, constitui um catálogo a parte, que não convém aqui esmiuçar.

Nos campos das relações interpessoais, devemos dizer que, talvez mais importante do que a convivência e o amor ao próximo, na Umbanda, tem prevalecido, entre os adeptos e dirigentes, muito mais o “amor ao Orixá” do que o amor ao outro. Vemos que o ambiente social dos terreiros brasileiros está contaminado ou “carregado” das mesmas mediocridades, picuinhas e mesquinhas da convivência social e do trabalho, por exemplo, no ambiente universitário. O que diferencia o terreiro da universidade, é o valor dado à experiência e a proximidade com o ambiente espiritual, ambiente que envolve, como força predominante e preponderante aos demais ambientes, no caso dos adeptos de Umbanda.

A proximidade e os afetos entre adeptos da Umbanda é um capítulo à parte da sociologia dos terreiros no Brasil e não será aqui desenvolvido, no entanto, entendemos que o ambiente comunicacional dos terreiros está contaminado como qualquer outro am-

biente comunicacional, pelo excesso de informações, descuidados nas vinculações, excesso de comentários, autoritarismos de toda ordem, desprezo sistemático ao silêncio, ansiedades, paternalismos, claro, sem contar as famosas “pragas” que também sofisticam a contaminação verbal, e ordenam alguns dos maus afetos na convivência. A história dos terreiros e dos pais e mães de santos no Brasil constitui um verdadeiro muro das lamentações de narrativas de traições, ressentimentos, perigos e advertências à proximidade. Quem um dia escreverá a história deste ressentimento?

Os banhos, por sua vez, correlacionam o elemento hídrico à ideia de fluxo e corrente contínua, *continuum*, que, misturados a determinadas ervas, pedras quentes, ou aplicados em épocas, lugares, luas ou dias do ano e, a depender dos diversos influxos, cruzamentos e planejamentos, podem gerar as ditas “purificações”, que são os restabelecimentos corporais e psíquicos, a retomada da circularidade vital, o ânimo de vida e a capacidade de prática e exercício da alteridade. Vemos aqui que este simples exemplo da complexidade de fatores necessários para um banho de ervas, revela a própria complexidade da Umbanda.

Esses banhos especialmente combinados às ervas têm efeitos sobre o organismo fisiológico e a psique, atuam semelhantes a injeções em alguns casos, noutro semelhante a cortes e, em todos os casos, escutamos relatos de entorpecimentos, mudanças de estados, sonolências, apaziguamentos ou estimuladores e vivificadores (todos eles temporários). O contato com a água é um dos fenômenos midiáticos mais importantes do ser humano e, infelizmente, desconsiderado pelas Escolas de Comunicação. Não se trata apenas da proximidade com um campo de forças hídrico, mas o espelhamento da ancestralidade feminina do ser humano, e capacidade adaptativa às diversas condições, temperaturas e profundidades. A água comporta uma tal gama de força e uma tal variedade de estados e imaginários a ponto de, por exemplo, Iemanjá ser a Orixá mais popular do Brasil.

O fenômeno da incorporação, por fim, talvez seja, dentro daquilo que chamamos mediunidade, aquele fenômeno que requer

mais cuidado e atenção, o que abriga mais desafios e riscos ao pensamento, à experiência, à sensibilidade, e que deve ser tratado, considerando seu trajeto antropológico, entre o transe e a possessão, entre a consciência e a inconsciência, entre o real e o imaginário. O que ocorre ali, naquele instante? O que ocorre naquele “mergulho” em si mesmo? O que tal experiência produz acerca de efeitos fisiológicos, psíquicos, no modo de percepção da realidade, enfim. A incorporação é constantemente chamada, não sem equívoco, de “teatro” da mente.

O teatro da mente e a performance da incorporação não podem mesmo ser dissociados, nem desconsiderados, assim como as convulsões, as taquicardias, a falta de autocontrole, os desmaios não podem ser. A divisão entre os planos de realidade não parece clara, evidente, na performance da incorporação, nem mesmo sabemos qual o claro limite demarcatório entre a consciência e a inconsciência, a realidade e a fantasia, enfim, a fronteira entre esses planos não fica evidente. Seja isso o que for esta fronteira, e seja ou não executado como teatro, charlatanismo ou a eclosão sincera do xamanismo arcaico e popular, não cabe a nós avaliar tais aspectos neste espaço. Nos limitamos a dizer que este fenômeno sempre acompanhou a humanidade e as culturas desde os seus primórdios. Nem a Inquisição, nem o ceticismo acadêmico conseguiram evitar o fenômeno destas performances radicais e ainda inexplicadas, a nosso ver, carente de estudos e de pesquisa específica.

Entendemos que o fenômeno da incorporação está diretamente ligado àquele dos duplos: anjos, seres, guardas, guardiões, presenças, enfim, invisíveis, seres-de-proximidade radical, outroconosco, o que chamamos em outra ocasião de princípio *com*. (CASTRO, 2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não consegui desenvolver o tópico segundo prometido desta exposição, o ponto que trabalharia a necessidade da Comunicação carecer de melhores estudos sobre sua própria transcendência e

metafísica. Gastei todas as minhas páginas na tentativa de melhor compreensão da fantasia dentro da estrutura psíquica e medial da Umbanda. Como dissemos, a Umbanda não possui nenhuma estrutura definida (e definitiva) no sentido de uma organização social. Estivemos falando até aqui de um fenômeno totalmente desorganizado em seu campo político; que se aproxima mais ao fenômeno de um ajuntamento de tradições e de práticas do que a obediência a um organismo central, administrativo, econômico e burocrático. Este regime semianárquico é uma marca característica destas comunidades semialternativas que são os terreiros e os centros, espécies de aldeias, mini-quilombos (escondidos) ou comunidades que sobrevivem no compartilhamento de conteúdos, saberes, práticas e afetos que carecem, por sua vez, de melhor compreensão de sua própria transcendência.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos: ensaios sobre a imaginação do movimento**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 2a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASCUDO, Câmara. **Superstição no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1985.

CASTRO, Gustavo. **Comunicação e Transcendência**. São Paulo: Ed. Annablume, 2010.

CYRULNIK, Boris. **Os Patinho Feios**. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CYRULNIK, Boris. **Falar de amor à beira do abismo**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CYRULNIK, Boris. **Os alimentos afetivos**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CYRULNIK, Boris. **Dizer é morrer. A vergonha**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MORIN, Edgar. **O Método 4. As ideias.** Habitat, vida, costumes, organização. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 1998.

NATHAN, Tobie. **Nous ne sommes pas seuls au monde.** Paris: Le Seuil, 2001.

NATHAN, Tobie. **Du commerce avec les diables.** Paris: Le Seuil, 2004.

NUNES, Marcelo Costa. **Oyé Orixá. Umbanda e a síntese dos princípios do branco, do vermelho e do negro.** Brasília: Ed. Casa das Musas, 2009.

SHELDRAKE, Rupert. **A presença do passado:** os hábitos da Natureza. Trad. Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. **Ira e tempo:** ensaio político-psicológico. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SODRE, Muniz. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira.** Petrópolis/RJ: Vozes, 1988.

4



4

UMBANDA E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO: DOCUMENTOS PARA A COMPREENSÃO DA HISTÓRIA E ATUALIDADE DESTA RELIGIÃO BRASILEIRA

Mauricio Ribeiro da Silva¹

Tomada como objeto de pesquisa, a Umbanda demonstra ser neste início de século XXI aquilo que todo pesquisador procura: controversa, complexa e, a despeito de sua importância social, cultural e religiosa para a sociedade brasileira, ainda razoavelmente desconhecida, especialmente quando observamos a área de comunicação. Um vasto território ainda a ser explorado.

O olhar atento aos dados coletados pelo IBGE revela informações interessantes para compreender a dimensão social da Umbanda na atualidade. Os dados do Censo 2010 apontam que entre a população residente no país, a Umbanda posiciona-se como o quarto maior agrupamento religioso (Tabela 1). Considerada uma religião de matriz africana, possui dentre os seis maiores grupos religiosos a segunda maior população de cor preta, ficando atrás apenas do Candomblé. A despeito disso, detém o maior número

1 Doutor em Comunicação e Semiótica (PUC-SP), professor titular e coordenador do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Paulista - UNIP, pesquisador do Grupo de Pesquisa Mídia e Estudos do Imaginário. E-mail: silva.mrib@gmail.com.

de pessoas de cor branca e o segundo menor volume de pessoas de cor parda, atrás apenas do grupo religioso budista (Tabela 2).

Tabela 1 – População residente por grupo religioso

GRUPO RELIGIOSO	POPULAÇÃO	%
BRASIL	190.755.799	100,00
Católicos	123.972.524	64,99
Evangélicos	45.356.652	23,78
Espíritas	3.910.615	2,05
Umbanda	407.331	0,21
Budismo	243.966	0,13
Candomblé	167.363	0,09

Fonte: Censo 2010 - IBGE

Tabela 2 – Percentual da população residente, por cor ou raça, segundo os grupos de religião

GRUPO / COR	BRANCA	PARDA	PRETA	AMARELA	INDÍGENA
BRASIL	47,5%	43,4%	7,5%	1,1%	0,4%
Budismo	42,4%	19,6%	6,3%	31,5%	0,1%
Candomblé	30,3%	39,3%	29,2%	0,7%	0,5%
Católica Apostólica Romana	48,8%	43,0%	6,8%	1,0%	0,3%
Espíritas	68,7%	23,4%	6,6%	1,1%	0,2%
Evangélicas	44,6%	45,7%	8,2%	1,0%	0,5%
Umbanda	54,1%	27,6%	17,4%	0,5%	0,3%

Fonte: Censo 2010 - IBGE

Outro aspecto relevante diz respeito à escolaridade. Neste quesito o IBGE somente apresenta dados referentes a grandes grupos. A Umbanda é, então, associada aos adeptos do Candomblé e outras religiões consideradas de matriz africana, enquanto budistas estão associados a um grande grupo denominado “Outras Religiosidades”. Nesta dimensão de análise, o grupo Espírita apresenta a maior escolaridade, com mais de 35% de adeptos com formação superior completo. O grupo Umbanda e Candomblé se apresenta em segundo lugar, com mais de 15% de adeptos neste nível de escolaridade. Considerando as parcelas de maior escola-

ridade, resultado da somatória de indivíduos com formação de ensino médio completo e superior incompleto com indivíduos com superior completo, a mesma posição se mantém, perfazendo 70% do grupo Espíritas e 48,8% do grupo Umbanda e Candomblé, seguidos de 44% pertencentes ao grupo Outras Religiões. Católicos têm 34,5% de adeptos pertencentes a este grupo e evangélicos, 34,7%.

Tabela 3 – Percentual de pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução, segundo o sexo e os grandes grupos de religião

SEXO E GRANDES GRUPOS DE RELIGIÃO	PESSOAS DE 25 ANOS OU MAIS DE IDADE				
	NÍVEL DE INSTRUÇÃO				
	SEM INSTRUÇÃO E FUNDAMENTAL INCOMPLETO	FUNDAMENTAL COMPLETO E MÉDIO INCOMPLETO	MÉDIO COMPLETO E SUPERIOR INCOMPLETO	SUPERIOR COMPLETO	NÃO DETERMINADO
BRASIL	49,3%	14,7%	24,6%	11,3%	0,3%
Católica apostólica romana	51,2%	14,0%	23,2%	11,3%	0,2%
Evangélicas	48,5%	16,5%	26,8%	7,9%	0,3%
Espírita	17,6%	12,1%	34,6%	35,4%	0,3%
Umbanda e Candomblé *	32,6%	18,4%	33,5%	15,3%	0,4%
Outras religiões	39,5%	16,1%	29,5%	14,5%	0,4%
Sem religião	48,6%	15,6%	24,7%	10,9%	0,2%
* Neste grande grupo estão associados adeptos da Umbanda, Candomblé e outras religiões de matriz africana					

Fonte: Censo IBGE - 2010

Associando os dados aqui apresentados aos relacionados aos aspectos socioeconômicos, nos quais é nítida associação entre escolaridade, emprego e nível de renda (maior escolaridade implicando mais emprego e com maior renda), assim como é significativo o impacto da autodeclaração de cor ou raça nos mesmos quesitos (a população de cor branca possui maior escolaridade, emprego e nível de renda comparado à população de cor preta). Observamos que os grupos compostos por maior percentual populacional de cor branca (Espiritismo e Umbanda) são, justamen-

te, aqueles que correspondem ao maior nível de escolaridade. A partir deste cenário, infere-se que o grupo Umbanda, na atualidade, possui significativo componente de pessoas brancas com escolaridade em níveis razoavelmente mais altos do que a média nacional, sendo, conseqüente de tais características, razoável considerar também padrão de renda médio acima dos patamares de adeptos de outras religiões.

PERFIL BRANCO, IMAGINÁRIO PRETO

Antônio Flávio Pierucci (2004) demonstra o impacto da ascensão do movimento evangélico neopentecostal nos resultados demográficos dos grupos religiosos tradicionais no Censo IBGE 2000, constatando a sensível redução do catolicismo, assim como do Luteranismo e da Umbanda. Conforme apontado pelo autor, naquele ano os umbandistas compunham 0,26% da população brasileira, com 432.001 afirmações de autodeclaração. Percebe-se, comparando estes números com os resultados do Censo 2010 anteriormente apresentados, que o processo de conversão para o Evangelismo ainda persistiu nos dez anos subsequentes, com a população umbandista reduzindo 19,2% (24.670 indivíduos a menos, encolhendo 0,05% no cômputo nacional), em um período onde a população brasileira teve crescimento de 12,6% (de 169 para 190 milhões de pessoas).

O número de praticantes da Umbanda é uma das questões controversas nos estudos sobre o tema, em razão de três fatores principais: (1) os Censos anteriores a 1970 contabilizavam umbandistas e espíritas em um mesmo conjunto numérico e não havendo diferenciações entre ambos, não é possível precisar especificamente o peso demográfico da Umbanda, mas tão somente o importante crescimento das religiões mediúnicas no período republicano; (2) o processo de formação da sociedade brasileira (as matrizes culturais e as relações de dominação entre elas) implicou na constituição cultural com profundas marcas de sincretismo, não obstante a valorização extrema de aspectos vinculados à cul-

tura europeia em detrimento daqueles relacionados às matrizes subalternas (indígena e africana), resultando em um cenário onde a religiosidade é complexa e imprecisa sendo um traço de significativa parcela da população o comportamento de dupla filiação. No que diz respeito à Umbanda, este traço se traduz, por exemplo, em frequentadores assíduos de terreiros (tanto da Umbanda quanto do Candomblé), mas que socialmente se afirmam praticantes e participam dos cultos de outras religiões e (3) a condição de preconceito social com relação à estas práticas religiosas constitui um possível viés na coleta dos dados em campo, implicando em redução do volume de autodeclarações aos agentes censitários.

A partir dos dados levantados por Pierucci, é possível constatar na comparação entre os resultados censitários de 2000 e 2010 que o processo de expansão evangélica o produz sobre a Umbanda impacto efetivo, sem interferir no crescimento do Candomblé que, ao contrário, expande o número de fiéis passando, na mesma década, de 0,8 a 0,9% da população brasileira, incremento de 28.328 indivíduos resultante de uma expansão de 12,5%. Considerado o índice de crescimento, praticamente o mesmo da população brasileira, observa-se que se o Candomblé não se expandiu demograficamente, também não foi alvo de um processo sistemático de conversão a outras religiões.

Tais dados parecem corroborar a hipótese de que o processo de conversão para o evangelismo não parece ter sido direcionado a um perfil específico da população (por exemplo, a parcela identificada como pertencente à cor preta), mas sim à religião umbandista como um todo.

Diante de tal quadro, no qual as alterações ocorrem por decréscimo e não agregando outras populações aos praticantes, podemos considerar que o perfil médio do umbandista (o *tipo ideal* weberiano) na história recente (a partir da década de 1970) e na contemporaneidade constitui-se predominantemente de indivíduos de cor branca, com padrão educacional e econômico acima da média nacional, padrão distante do conceito popularizado de que se trata de um grupo majoritariamente composto por pessoas de cor parda ou preta e de condição social inferior.

Este ponto de vista corrobora, em linhas gerais, a continuidade da perspectiva histórica identificada por Renato Ortiz (1978, p. 58-59) que a Umbanda como uma prática oriunda dos setores médios e de cor branca da sociedade brasileira resulta de um processo de “*empretecimento* das práticas kardecistas”, isto é, se constitui a partir de populações e crenças claramente vinculadas à matriz europeia que passa a manifestar inusitada apropriação de caracteres culturais advindos da matriz africana.

Assim, contrariando a visão de que a Umbanda é uma religião que se desenvolve a partir do Candomblé (ou seja, relacionada originalmente ao contingente populacional de cor preta) e recebe paulatinamente contingentes de pessoas de cor branca com o passar do tempo (sobretudo nos anos de 1960 e 1970), observamos que o perfil umbandista original atualmente se apresenta preservado, como é possível comprovar a partir da pesquisa realizada pela antropóloga Diana Brown, a qual informa que a Umbanda² teve início

[...] por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas. Os primórdios da Umbanda, contudo, implicam muito mais do que a simples ocorrência de um sincretismo entre elementos dessas duas tradições. Os sincretismos afro-kardecistas ocorreram com frequência em diversos núcleos urbanos desde o final do século XIX, e provavelmente também existiam no Rio. A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus valores. Isso marcou o início da formação da Umbanda, cuja proliferação no período pós-1945 lhe granjeou publicidade e a legitimidade de que

2 A pesquisa de doutoramento de Diana Brown, realizada na Universidade de Colúmbia no início da década de 1970, teve como foco a inserção na política brasileira do movimento umbandista. Seu foco não foi, propriamente, constituir uma história da Umbanda, mas para fins de delimitação e compreensão do *corpus de pesquisa*, fez-se necessário trazer à tona elementos historiográficos. O excerto aqui reproduzido foi retirado de um texto de 1985 disponível em uma coletânea no qual ela resume sua pesquisa, publicada somente em 1994. Diante da escassez de informações sistematizadas e do vanguardismo da pesquisa, este relato tornou-se referência para pesquisadores posteriores.

desfruta hoje. Eu relacionei os primórdios da Umbanda, mais especificamente às atividades de uma pessoa em particular, Zélio de Moraes, que no relato de sua doença, de sua posterior cura e da revelação de sua missão especial para fundar uma nova religião chamada Umbanda fornece aquilo que considero como um mito de origem da Umbanda [...]. Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda. [...] Assim, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, que Zélio fundou e identificou para mim como o primeiro centro de Umbanda começou a funcionar em meados da década de 1920 num terreno alugado, nos fundos de uma casa, nos arredores de Niterói. [...] Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos. Dos 17 homens retratados numa fotografia oficial dos fundadores e principais líderes da Umbanda, tirada em 1941, meus informantes identificaram 15 como brancos e apenas dois como mulatos. Nenhum era negro (BROWN, 1985, p. 9-11).

O Rio de Janeiro, a década de 1920, o Espiritismo, Zélio de Moraes e seu centro surgem também com o sociólogo Renato Ortiz ao tratar dos primórdios da Umbanda:

Um outro centro espírita, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada em 1908 em São Gonçalo, Estado do Rio, e que também praticava o kardecismo, em torno de 1930, volta-se para a Umbanda. “Nesse decênio o dirigente dessa Tenda, Zélio de Moraes, recebeu do Caboclo Sete Encruzilhadas a incumbência de fundar sete centros, os quais foram instalados na cidade do Rio de Janeiro entre 1930 e 1937 com os nomes de Tenda Espírita:

S. Pedro, num sobrado da Praça 15 de Novembro
N. Sra. da Guia, na rua Camerino, 59
N. Sra. Da Conceição, sem sede fixa
S. Jerônimo, na Rua Visconde de Itaboraí, 8
S. Jorge, na Rua Dom Gerardo, 45
Santa Bárbara
Oxalá, na atual Av. Presidente Vargas, 2567
(ORTIZ, 1978, p. 38. Grifos do autor)

A despeito das visíveis incongruências na comparação dos excertos, como a data de fundação e o nome do centro fundado por Zélio de Moraes, e imprecisões que não serão aqui discutidas em razão dos objetivos relacionados a este capítulo, os relatos de Brown e Ortiz no âmbito dos elementos centrais (o período de 1920 a 1930 marcando o surgimento da Umbanda e o trânsito de kardecistas em direção a práticas africanas) coincidem e comparecem em autores posteriores. Esta condição é visível na exposição de Vagner Gonçalves da Silva, o qual também indica que

A Umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa “mistura”, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião. [...] É muito difícil dizer com precisão em que momento começaram a “baixar” nas sessões espíritas kardecistas as entidades dos cultos afro, ou quando estes começaram a absorver os valores kardecistas. Contudo, a história de formação de um dos terreiros de Umbanda mais conhecidos do Rio de Janeiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, possibilita a compreensão dos princípios básicos que estruturam a nova religião. Esse centro de Umbanda (embora tivesse sido registrado como “espírita” por imposição legal) foi fundado por um grupo de kardecistas liderados por Zélio de Moraes em meados da década de 1920, em Niterói (SILVA, 1994, p. 106-110).

Os relatos dos pesquisadores aqui apresentados, dentre muitos outros possíveis, corroboram a proposição de um perfil umbandista inicial vinculado à classe média branca, assim como apontam a contribuição africana ao âmbito da práxis religiosa sujeita à cosmogonia kardecista.

A condição de partida fundada na premissa do Espiritismo codificado por Alan Kardec é um aspecto que merece atenção, pois imputa à Umbanda traço marcadamente vinculado às influências do cristianismo europeu, ou seja, a noção de existência de uma única divindade soberana ausente do plano terreno, sendo a vida *encarnada* uma oportunidade de crescimento espiritual (decorrente da prática da caridade) para que, em uma futura vida *pós-morte*, cada indivíduo possa atingir novos planos espirituais e assim desincumbir-se das encarnações sucessivas neste mundo tido como atrasado, cujo propósito é a oferta de experiências de sofrimento e expiação. Nesta perspectiva, no auxílio desta árdua caminhada, espíritos em condição de maior elevação ou iluminação (uma referência às religiões orientais, assim como a noção de *karma* que se mostra presente na fundamentação das sucessivas encarnações pelas quais passam os espíritos) acorrem aos encarnados para auxiliá-los, realizando orientações relacionadas à vida terrena, limpeza de cargas espirituais (passes) ou atuando em sua defesa diante de espíritos desencarnados que por motivos diversos passam a interferir na trajetória de vida dos indivíduos que acorrem às Sessões, impossibilitando-os do exercício do livre-arbítrio, condição fundamental para a evolução do espírito.

Neste quadro, diferentemente do que observamos no Candomblé aonde as divindades se apresentam para com sua dança trazer seu *axé*, o criador permanece nas alturas (assim como outras entidades de maior elevação espiritual, representadas por diversos santos católicos) e não se apresenta nos terreiros, dando vez para espíritos que de algum modo superaram as mazelas terrenas e se encontram em condição superior aos encarnados, cuja sabedoria e conhecimento adquiridos em encarnações que não mais são necessárias, trazem aos *filhos* as orientações que individualmente necessitam.

Na diferenciação com o Candomblé também merece destaque outra condição estrutural que corrobora a relação de origem da Umbanda com o Espiritismo: o meio pelo qual as orientações são trazidas e ofertadas aos que acorrem à religião. Tanto a Umbanda quanto o Candomblé são fundados na premissa de que a vida terrena é um campo cuja visibilidade ocorre, via de regra, em um único sentido, ou seja, as entidades que pertencem ao mundo espiritual são capazes de conhecer os desígnios e orientar os caminhos daqueles que aqui vivem, enquanto os viventes no mundo terreno não são capazes nem de compreender os fatos impostos pela vida (o destino é sempre algo que o indivíduo deve suportar - o *karma* - ou a vontade de *deus*³ ou dos *deuses*), nem o que lhes reserva o futuro.

Diante deste cenário, as comunicações ocorrem, via de regra, de modo a tornar mais efetivo o propósito a vida terrena. Partindo deste pressuposto, a diferenciação entre Umbanda e Candomblé torna-se clara ao caracterizarmos a natureza dos agentes e meios comunicacionais empregados, uma vez que em cada caso há diferentes condições que envolvem as noções de meio (mídia), código, emissor, receptor e ruído.

Partimos da compreensão de que no Candomblé, a comunicação entre o plano terreno e o além é realizada por um meio específico, o *jogo dos búzios*⁴, o qual consiste simplificada e em um processo em que um iniciado (*babalorixá*) joga sobre uma superfície (*opon*) um determinado número de conchas de moluscos e obtém, a partir do modo como se dispersam (com a boca – parte por onde é acessível o animal – para cima ou para baixo, além da posição absoluta e relativa de cada peça na superfície de jogo), as mensagens a serem decodificadas e entregues ao interessado. Neste caso, a fala das entidades transcendentais realiza-se, conforme a

3 Optamos pela grafia na forma minúscula em razão do entendimento de que há nítido viés eurocêntrico na denominação da palavra <Deus>, uma vez que tal designação, eleva a condição da divindade citada de um grau de generalidade (deus significa qualquer divindade) para outro de especificidade (o deus, único, específico, inigualável). Compreendemos que a grafia normatizada com a letra maiúscula é uma sutil, mas poderosa operação semiótica, a qual imputa um discurso diferenciador cujo cerne não concordamos.

4 Para a compreensão deste processo e seus aspectos comunicacionais, sugerimos a leitura de DRAVET (2018).

terminologia proposta por Harry Pross, no âmbito de uma *mídia secundária*, isto é, que demanda um aparato codificador/decodificador, que demanda um código específico cuja compreensão não se realiza pelo receptor final, mas sim por um intermediário neste processo, o chamado *pai-de-santo*. Neste caso, não há a possibilidade de contato direto entre aquele que emite e aquele que recebe, uma vez que, generalizadamente, no Candomblé a manifestação dos espíritos dos mortos⁵ (*eguns*) deve ser preferencialmente evitada.

Por sua vez, na Umbanda⁶ os processos comunicacionais são estruturados de outro modo: assim como no Espiritismo, é justa-

5 Cabe aqui também alertar que tratamos o tema de modo generalizado, uma vez que é sabido que em algumas tradições, sobretudo as derivadas de cultos originados em Angola e Moçambique, tal impedimento não ocorre. Como é sabido, o Candomblé é subdividido e tem influências de diferentes nações (Jeje, Ketu, dentre outras) que trazem influências e crenças diversas, assim como é preciso compreender que não havendo uma estrutura religiosa centralizada e hierarquizada, na prática cada casa constitui sua própria tradição. A perspectiva generalizada que aqui apresentamos referencia-se em uma forma de culto bastante difundida no Brasil.

6 Assim como quando tratamos do Candomblé, nossa perspectiva aqui é genérica. Como é sabido, a Umbanda é uma religião não hierarquizada, sem uma liderança centralizada e um poder institucional normatizador. Neste aspecto, como no Candomblé, cada casa tem sua própria liderança. Mesmo havendo grupos de casas organizados em Federações - como ocorre no caso do Espiritismo denominado kardecista, grupo para o qual a Federação Espírita Brasileira - FEB atua tanto na forma de representação social e política quanto, em certo grau, de normatização doutrinária -, estas nunca foram capazes de realizar alinhamento tanto doutrinário quanto litúrgico. Uma tentativa de alinhamento global ocorreu em 1941 quando foi realizado no Rio de Janeiro pela Federação Espírita de Umbanda, fundada por Zélio de Moraes, o Primeiro Congresso Nacional de Espiritismo de Umbanda, o qual apesar do aprofundamento de discussões, não conseguiu lograr tal efeito. A própria Federação criada por Zélio, existente hoje sob o nome de União Espiritista de Umbanda do Brasil - UEUB, foi criada com a finalidade de alinhar doutrinariamente e liturgicamente as práticas das casas fundadas pelo médium após a fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Nesta Federação (cuja sede foi a própria Tenda da Piedade), reuniam-se mensalmente os dirigentes das casas para a realização de palestras nas quais o Caboclo das Sete Encruzilhadas, espírito que se manifestava por intermédio de Zélio e tido como o responsável pela criação da Umbanda, apresentava aos dirigentes falas acerca do Espiritismo e sua prática na Umbanda. Com a sucessão no comando das casas e sobretudo com o afastamento de Moraes em razão do avanço da idade, este propósito foi desaparecendo. Na atualidade, as casas fundadas, descritas anteriormente por Ortiz, apenas subsistem em funcionamento a própria Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (ainda sob o comando de descendentes diretos de Zélio de Moraes) e as Tendências Espíritas de São Jorge, Santa Bárbara e Nossa Senhora da Guia, sendo que somente a primeira mantém os moldes litúrgicos originais. A transformação nos rituais, quando comparados aos moldes realizados por Zélio, tem sido uma característica marcante da Umbanda na atualidade. Além de proposições de sincretismo declarado, como se denota de práticas denominadas como *Umbandoblé* (espécie de mistura de Umbanda com Candomblé), apresentam-se outras onde surgem nítidos elementos do esoterismo, do hinduísmo e outras religiões. Neste trabalho, utilizamos como referencial, quando tratamos de Umbanda, a forma constituída a partir de Zélio, pois se não é possível designá-la como "original" ou "primeira", é pacífico considerá-la como uma das mais antigas práticas da religião.

mente o *morto*, agora denominado *Guia* [espiritual], que se manifesta por meio de incorporação em seu *cavalo* (o corpo de um indivíduo encarnado comumente designado *médium*), o qual, por sua vez, tanto melhor cumpre sua função quando maior for sua capacidade de favorecer a transmissão da mensagem sem interferência (o *ruído*). Em outros termos, a troca informacional ocorre no âmbito da chamada *mídia primária*, a qual não demanda aparatos de codificação e decodificação, sendo realizada no âmbito do corpo.

Em linhas gerais Umbanda e Candomblé são religiões fundadas em princípios teológicos diversos, sendo a primeira assentada em bases identitárias cristãs e a segunda no panteísmo africano. Diferem-se também, como afirma Pierucci (2001), na concepção de um mundo anímico, no qual tudo (plantas, animais, rios, pedras, cachoeiras, etc.) possui uma alma, conforme observamos no Candomblé, e na concepção de um mundo desencantado (no qual o criador não está mais presente, conforme Weber apontou a partir do judaísmo) no qual os elementos presentes na natureza configuram formas com potencial energético manipulável, conforme apontam os fundamentos do Espiritismo, na utilização do *duplo etérico* para fins *magísticos*. Assim, na Umbanda o africanismo ocorre no âmbito da prática de ações específicas (uso de ervas ou banhos, realização de oferendas), mas não na estruturação das crenças – estas fundamentalmente espíritas.

Tomadas estas considerações, a Umbanda se estrutura a partir de um perfil sociocultural branco, uma vez que se configura historicamente, tanto com relação aos praticantes quanto às concepções teológicas, a partir da classe média carioca e dos fundamentos espíritas. Tal perfil configura grande discrepância com relação ao imaginário relacionado à religião, o qual se apresenta fundamentalmente vinculado às práticas de origem africana, observável tanto nos registros jornalísticos e outros produtos culturais (música, cinema, teatro, novelas) ao longo do tempo quanto nas formas como a religião é estigmatizada em práticas sociais, conforme apresenta Yvonne Maggie (1992).

OS REGISTROS MIDIÁTICOS, A HISTORIOGRAFIA E A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO DA UMBANDA

Lisias Nogueira Negrão, ao apontar no âmbito da social a repressão policial com relação às práticas espíritas durante a primeira metade do século XX, traz à tona o modo como a Umbanda é retratada nos jornais paulistas, ressaltando que

[...] o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao Candomblé. São, portanto, os cultos afro-brasileiros os mais diretamente visados. Mais tarde, o trato com estes cultos passou a ser responsabilidade da Seção de Costumes e Diversões do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia do Rio de Janeiro, ao lado das questões ligadas ao consumo de álcool e de drogas, jogo ilegal e prostituição. Diana Brown documentou a repressão no Rio. Vejamos, com auxílio dos jornais, como ela se deu em São Paulo.

Das 86 notícias conseguidas para o período, 79 são policiais, envolvendo atividades repressivas: prisões de pais-de-santo ou curandeiros e de seus adeptos ou clientes, apreensão de objetos rituais ou de remédios populares, instalação de inquéritos ou de processos. [...] A partir da leitura destas ocorrências, não podemos concluir que o combate fosse exclusivamente dirigido contra os cultos negros. Em onze casos deu-se contra centros espíritas, certamente contra o “baixo espiritismo”, o que levanta a possibilidade de, dentre eles, existirem terreiros disfarçados de centros. [...] É curioso notar que, quando a ação policial se exercia contra centros espíritas, os cuidados eram maiores. Em dois dos onze casos registrados, foram solicitados exames psiquiátricos dos envolvidos, o que nunca ocorreu no caso dos acusados de macumbeiros, feitiçeiros ou curandeiros (NEGRÃO, 1996, p. 70-71).

A criminalização das práticas religiosas diferentes do catolicismo, o enquadramento repressivo, o alinhamento destes cultos a desvios sociais ou comportamentais como o alcoolismo, o tráfico

de drogas e a prostituição e o desdobramento deste cenário repressivo nos jornais (meio onde reverberam as crenças, os interesses, o jogo do poder), com a constatação de 92% das notícias encontradas por Negrão serem relativas ao âmbito policial não é por acaso.

Violência, indolência, preguiça, comportamento amoral, alcoolismo dentre outros, são traços muito presentes no registro das populações subalternas e escravizadas no Brasil, tanto no período colonial quanto no decorrer do império, consistindo em um padrão que subsiste no período republicano e de algum modo reverbera na contemporaneidade. A permanência e recorrência de tais imagens que emergem em tempos, veículos e a partir de autores diversos implicam em constatar a emergência do imaginário relativo a estes grupos sociais. A identificação de tais traços, suas origens e desdobramentos, como apontou Gilbert Durand (1996, p. 145) indicando a efetividade do “método arquetipológico”, redundaria em compreender os aspectos simbólicos que participam como elementos fundantes do modo como manifestações da cultura (no caso a religião Umbanda) adquirem determinado sentido na sociedade.

Na tentativa de delinear antecedentes dos elementos simbólicos relacionados à prática umbandista a partir das constatações de Negrão, identificamos que John Manuel Monteiro (1994) ao tratar das primeiras interações entre portugueses e indígenas, demonstrou por meio de pesquisa documental (cartas de padres jesuítas, atas de câmaras municipais, decretos, etc.) que diante da proibição da escravização de índios por parte da coroa portuguesa, a captura de escravos passa a ser permitida nos casos comprovados de hostilidades ou ataques por parte dos nativos à realização de guerras justas.

Portugueses locais em busca de mão de obra para suas lavouras, diante do controle e da limitação imposta pelos jesuítas com relação aos índios por eles tutelados, passaram a buscar o apresamento a partir da indicação, no mais das vezes infundada, de atos agressivos por parte das mais variadas tribos e etnias, abrindo caminho (desde cerca de 1580 até o colapso do modelo no início do

século XVIII) para a captura de indivíduos localizados em pontos cada vez mais distantes do povoado paulista.

Este quadro denota que a atribuição de caráter violento aos grupos não pertencentes à elite foi uma operação semiótica presente desde os primórdios da constituição da nação brasileira. Também por intermédio da pesquisa de Monteiro, percebe-se que o estigma da preguiça, da indolência e do alcoolismo resultam da condição de apresamento, escravização ou aniquilamento cultural das populações incorporadas ou em condição satélite à civilização branca. Conforme aponta Lilia Moritz Schwarcz,

[...] ao descrever os indígenas brasileiros como “atrevidos, sem crença na alma, vingativos, desonestos e dados à sensualidade”, Gândavo estabelecia uma distinção fundamental entre a terra e seus homens: a edenização de um lado, o inferno do outro. O modelo era evidentemente etnocêntrico, e o que não correspondia ao que se conhecia era logo traduzido como ausência ou carência, e não como um costume diverso ou variado (SCHWARCZ, 2012, p. 15).

Tal apontamento indica que para além dos estigmas morais e comportamentais, as crenças e a religião indígenas (outra importante dimensão no processo de submissão das populações nativas) são estigmatizadas tanto com a consideração de inferioridade quanto a classificação, uma vez que não cristã, de demoníaca. Tal perspectiva etnocêntrica implica, portanto, na estratégia de conversão do *gentio* fundada na astuta adoção do sincretismo entre as divindades das tribos e os santos católicos, o qual busca na identidade entre as imagens conhecidas pelos indígenas e as novas trazidas pelos padres, a introdução de sua cosmogonia baseada na noção de culpa e pecado desconhecida pelos indígenas. Para tanto, operou-se também a demonização do pajé, o *feiticeiro*, elemento central no processo de resistência cultural (MONTEIRO, *op. cit.*, p. 47-48).

Estas estratégias discursivas permanecem com a escravidão do africano. Àquela altura, aos olhos do português-brasileiro,

não havia sob o aspecto geral, diferenciação entre os grupos. Tupinambás, Guaianazes, Guarulhos, Tupiniquins, sob o ponto de vista prático não diferiam de Bantos, Nagôs, Mandingas. Tal continuidade da perspectiva do senhor para com seus servos é clara na denominação utilizada para a condição de escravo: a palavra “negro” (“da terra” para o indígena e “da costa” [d’África] para o africano). Consubstanciando esta continuidade, Lilia Moritz Schwarcz (1987) demonstra a propensão das elites em retratar os africanos em seus descendentes como indivíduos violentos e preguiçosos.

Nos jornais, meio natural de expressão da elite no século XIX, o escravo invariavelmente era retratado a partir desta perspectiva da violência, da preguiça e da indolência. Estas características acabam por servir de justificativa à operação de branqueamento da mão de obra nos cafezais paulistas, indicando a superioridade do branco em relação ao preto. Não obstante a tal substituição, perduram em grande medida os atributos simbólicos construídos no período colonial e agora atribuídos aos imigrantes, conforme demonstra Juliana Ayres Pina comparando textos referentes a “negros” e “italianos” no jornal A Província de São Paulo (atual O Estado de S. Paulo) no período entre 1875 e 1899, em que

[...] prevalecia em suas páginas uma ode ao progresso, à ciência e ao positivismo, que era exatamente o contrário do que associavam aos negros e sua cultura. A influência da Igreja Católica também era bastante forte, o que fazia com que qualquer outra crença e ritual fossem retratados como *demoníacos* ou puro *charlatanismo*. Deste modo, logo no início da imigração, quando essa passou a ser incentivada pelos cafeicultores e dentro de um contexto de branqueamento da população, foi muito utilizado o discurso do imigrante europeu enquanto “raça” superior ao negro. A fim de justificar a substituição da mão-de-obra negra pela branca, coloca-se o europeu como cristão, trabalhador e civilizado enquanto o negro é *violento, indolente e descrente*. Mais tarde, já fixados em grande número na cidade, os italianos também vêm a ocupar esta imagem negativa. As diferenças encontradas na abordagem do negro

e do italiano é que o primeiro, por conta da sua cor e de sua cultura, é visto como *exótico*, *selvagem* e, portanto, objeto de estudo para a ciência da época. Também a figura feminina sofre diferença na abordagem: enquanto a negra é retratada como *louca*, *feiticeira* e *despudorada*, a italiana quase não aparece nos jornais (PINA, 2018, p. 40-41, grifos nossos).

Como é possível perceber, tal pesquisa corrobora a presença da perspectiva eurocêntrica reverberada no registro jornalístico, aonde os assuntos relacionados às pessoas ou comunidades de origem africana acionam traços de um imaginário que orbita em torno da moral e dos valores fundantes da cultura cristã/portuguesa. O controle deste grupo social por parte do aparato policial é o resultado objetivo de uma violência que não se resume ao material, uma vez que é fundada e reiterada no plano simbólico.

O desapego pelo trabalho árduo em condições penosas e a manutenção das próprias crenças são traços, dentre outros, tidos como desviantes e que justificam, sob o prisma do grupo dominante serem tais pessoas retratadas como violentas, indolentes, descrentes, propensas à loucura, adeptas de práticas religiosas atrasadas (baixas) e sujeitas à influência do demônio (o grande patrocinador dos desvios), o qual, pelo feitiço, tem seus desejos satisfeitos.

No mesmo período (século XIX), por outro lado, observamos nos mesmos jornais o registro e o interesse cada vez maior dos leitores por assuntos relacionados ao Espiritismo. Conforme aponta Mary del Priore (2014), a religião espírita chega ao Brasil na forma de uma doutrina filosófica que encontra espaço nas elites não somente porque eram estes que mantinham intercâmbio com a Europa e tinham a capacidade da leitura das obras escritas em francês, mas sobretudo porque a doutrina vinha acompanhada de demonstrações práticas (mesas girantes, comunicações mediúnicas, etc.) que muito agradavam os salões da alta sociedade e a própria corte imperial.

A despeito da condenação por parte da Igreja Católica que, preocupada com a conversão das elites e a fragilização de sua condição hegemônica, indicava que a possibilidade de comunicação

com os mortos e sua eventual manifestação por incorporação nos vivos era fruto da ação demoníaca, os jornais logo perceberam o interesse pelo tema, manifesto no aumento da vendagem das edições. Assim, com o tempo os registros esparsos foram se tornando colunas temáticas ou “inquéritos” com objetivos e temas mais bem delimitados e prazos estabelecidos. Tamanho era o interesse e a capacidade de comercialização, que algumas das reportagens semanais eram redigidas pelos expoentes da época (incluindo membros ou participantes dos círculos literários da Academia Brasileira de Letras), frequentemente publicadas em primeira página, com relatos etnográficos expostos ao público na forma de jornalismo investigativo, no qual o repórter traz à luz fatos desconhecidos do grande público. O consumo de tal produção era tão significativo que após a conclusão da “investigação”, do mesmo modo que a literatura de Machado de Assis ou de José de Alencar, as colunas semanais eram posteriormente agrupadas em brochuras e vendidas na forma de livros. Os jornalistas, assim, buscavam descrever ao leitor o que viam e percebiam, narrando os fatos conforme os compreendiam, a despeito das imprecisões e desvios interpretativos.

Um dos mais importantes empreendimentos deste tipo foi o dossiê elaborado por João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto, membro da Academia Brasileira de Letras conhecido pelo pseudônimo João do Rio. Sua obra mais famosa, *As Religiões no Rio*, traz o retrato amplo das práticas religiosas encontradas na então capital nacional, não se limitando ao espectro católico ou espírita. Com a primeira edição em livro publicada em 1904, apresenta o amplo leque de manifestações religiosas encontradas na então capital federal (catolicismo, judaísmo, hinduísmo, entre outras, assim como os rituais de origem africana como a macumba), sendo por isso considerado um valiosíssimo documento etnográfico. Com relação às práticas de origem africana, não foge à estereotipia da feitiçaria e consequentes desvios de conduta, mas possibilita a compreensão das práticas e rituais poucos anos após a abolição da escravidão.

As primeiras décadas do século XX trazem, para além do Espiritismo, o interesse pelos rituais de religiões de origem africana. Após o trabalho de João do Rio, sobretudo a partir das décadas de 1910 e 1920, os textos publicados nas colunas semanais ou nos inquéritos que versavam sobre estes cultos passam, a partir da perspectiva do registro investigativo, a refletir dois tipos de abordagem: a primeira, dando continuidade à perspectiva eurocêntrica, não se furta a trazer adjetivos pejorativos ou julgamentos de valor e a segunda, realizada a partir da visão espírita dos autores, a buscar a elucidação e fundamentação das cenas testemunhadas.

Seguindo o primeiro padrão de abordagem, identificamos a primeira referência textual à Umbanda no jornal *A Imprensa* de 08 de novembro de 1913⁷. Pertinente ao âmbito policial, utiliza-se do imaginário da insanidade e da feitiçaria para relatar uma ocorrência no bairro do Caju, na zona portuária do Rio de Janeiro. Sob a manchete “Loucos?” e o título auxiliar “Um caso estranho ocorreu ontem com os moradores de uma casa da rua da Alegria – O resultado das seitas falsas”, o texto traz o relato de uma ocorrência inusitada, nitidamente desconhecida do repórter, o qual descreve que

[...] gritos de desatino partiam do interior da casa e tantos eram elles que um pouco deante da porta da casa juntava-se formidável massa popular.

[...] Os moradores da mesma pareciam invadidos de uma fúria *diabólica*! Em altos brados uns blasphemavam enquanto outros choravam ou entoavam canções desconexas! Quem os visse diria encontrar-se em pleno *manicômio*, onde das cellas fortes se houvessem escapado os mais infelizes dos *loucos*!

[...] As autoridades procuraram saber qual o mal que atacava aquella gente toda e todos elles diziam-se perseguidos por espiritos maos e afirmavam estarem sendo vigiados por um deus pertencente a lei de “Umbanda” (JORNAL A IMPRENSA, 1913, grifos nossos)

7 A nosso ver, esta publicação é um significativo indício de que as afirmações de Brown e Ortiz acerca do início da Umbanda ter ocorrido a partir de meados da década de 1920 carece de revisão. Outros documentos por nós encontrados corroboram esta perspectiva, a qual não será aqui abordada em razão do escopo delineado para este texto.

A despeito deste registro, é de fato na década de 1920 que os dois padrões se estabelecem com clareza. No ano de 1924, Benjamim Costallat na série “Mystérios do Rio”, publicada em livro que trouxe notoriedade ao autor como cronista da cidade que se transformava. Na reportagem intitulada “Na noite do subúrbio”, apresenta ida ao distante bairro de Ramos com a finalidade de registrar um “candomblé”. Assim como João do Rio, grande inspirador do autor, o jornalista segue os passos de um guia, “grande conhecedor dos candomblés”, denotando seu claro desconhecimento acerca do que procurava, inclusive do nome do culto que visitava. Sua postura consiste em registrar e interpretar o que vê ao leitor. A presença dos elementos simbólicos depreciativos dos quais falamos se manifesta no texto, não obstante, retirada a adjetivação, a constatação de grande identidade entre os fatos narrados e as práticas realizadas em uma sessão umbandista, como podemos constatar no texto a seguir.

O gemido era agora um cantico lúgubre, um cantico de desespero, um cantico de *morte*.

– Mas isso é de arrepiar os cabelos!...

– É assim mesmo.

– Mas o que é que eles estão fazendo?

– Estão rezando. Estão chamando pelo espírito do caboclo...

[...] – Deve ser essa a música *macabra* dos *mortos dos cemitérios*, à *meia-noite*!...

[...] O negro disse uma porção de cousas em uma linguagem desconhecida com uma velocidade espantosa e, apesar de ainda muito desconfiado, nos deixou entrar. O seu enorme charuto fumegava como uma locomotiva.

[...] Na meia luz do kerozene, aquellas criaturas, quasi todas pretas, pareciam ter sahido de uma gravura em madeira. Eram sinistras...

[...] De repente o *feiticeiro* começou a rodopiar, num samba *infernal*. Parecia uma carrapeta viva. [...] A carrapeta humana não se cansava. Era vertiginosa e *louca*. E cada vez mais soltava fumaça, largas baforadas de fumaça, como se sua cabeça negra estivesse a incendiar-se!...

Continuavam os canticos, eternamente...

“Chegô generá de Umbanda
Chegô generá, chegô
Com seu cavallo de Umbanda
Chegô generá, chegô” (JORNAL DO BRASIL, 1924, grifos nossos)

A retórica, como é possível perceber a partir dos trechos destacados, reitera o imaginário sombrio do qual já apresentamos a origem. Além de tais traços, observamos o acréscimo de um elemento importante em outros registros: o charuto. Identificamos que diante das características das técnicas de impressão naquele período, as ilustrações eram utilizadas com frequência, a despeito da presença crescente da fotografia. Naquele contexto, não eram raras ilustrações, caricatas ou não, onde observamos associação positiva entre a utilização do charuto e a designação de poder. Industriais e políticos (como Getúlio Vargas, por exemplo) frequentemente eram registrados com silhuetas curvilíneas, muitas vezes vestindo fraque e cartola, demonstrando largo sorriso. O charuto complementa a cena, associando a capacidade de auferir prazer como símbolo de poder do indivíduo retratado.

Outra perspectiva foi a realizada por Antônio Eliezer Leal de Souza, espírita ilustrado, membro do círculo parnasiano de Olavo Bilac, responsável pela reportagem que tornou público o assassinato de Euclides da Cunha. No mesmo ano de 1924 e também publicado posteriormente como livro, realizou a pedido do editor do jornal A Noite, Irineu Marinho (fundador do jornal O Globo), um inquérito denominado “No Mundo dos Espíritos”, o qual tinha como objetivo geral, conforme declara na conclusão de seus trabalhos “apurar, na medida de nossas forças, o grau da verdade, favorável ou contrária ao espiritismo, resultante de nossas observações em terreno prático” (SOUZA, 2012, p. 537). A partir deste propósito e da sabida fundação do estudo espírita no “método”, seu texto notabiliza-se pelo rigor no registro dos fatos com baixa identificação de adjetivações, como é possível observar no trecho abaixo, em que o autor visita “O terreiro da macumba”.

– Tamo no terrero! Pro baixo, a terra nossa. Pro cima, o grande véo! Lá, no lado, nossa mãe, a Santa Lua! bradava, entre os adeptos, “Pae Quintino”.

E no terreiro, cercado de árvores, entre blocos de pedra, sob o céu estrelado, a *macumba*, na véspera do dia de São Jorge, iniciava com um ensaio ruidoso, a festa de Ogun. Alinhados entre os “filhos” de “Pae Quintino”, no círculo de homens e mulheres que o rodeavam, apareciam, estranhos àquelle meio, junto ao escriptor Nobrega da Cunha, o poeta Murillo de Araújo, o desenhista Cornelio Penna e o jovem catharinense Bello Wildner.

A claridade trêmula de algumas velas entre os rufos de dous tambores e de um pandeiro sob palmas cadenciadas ao som de um monótono de um canto *barbaresco*, três raparigas – olhos dilatados, em fixidez sem alvo, braços descaídos ao longo do corpo, pernas bambas ou rígidas, dansavam aos pulos, inconscientes, com o busto tombando para frente, para os lados, em movimentos bruscos, desconnexos, sacudidos.

Puzeram entre as dansarinas em transe, uma negrita alta e magra, de tenra idade, com um chapeo masculino, de palha, sob a gaforinha. Chamaram um rapaz escuro, de renome entre os últimos capoeiras cariocas e, pondo-lhe, amoroso, o braço ao pescoço, “Pae Quintino” arrasou-o ao centro do terreiro e mudou a letra do canto, substituindo assim por um côro mais plangente e mais amplo. O capoeira, em poucos minutos, cambaleou e, dansando, caia sobre os adeptos, atirava-se de cabeça sobre as pedras, sendo, então, amparado e detido pelos circunstantes.

Uma dansarina rojou-se de bruços na poeira, com os cabellos desgrenhados, mas reerguida, continuou em seus volteios *bizarros*:

- Viva Ogun!
- Viva o general de Umbanda!
- Viva a espada do nosso general!
- Viva o cavallo do nosso general!

Repetiu a *macumba* esses brados do *macumbeiro* e uma creoula *sympathica*, de farfalhante vestido branco, apresentou, com respeito, a “Pae Quintino”, um comprido sabre Comblain. Passando-o a um de seus auxiliares, ordenou o chefe que se

collocasse o sabre nas mãos do rapaz em crise reputada *mediumnica*. (SOUZA, 1924[1], grifos nossos)

Percebe-se no fragmento que Souza, a despeito da nomeação da cena pela designação “macumba”, apresenta um relato no mais das vezes que busca o registro dos presentes e das ações, com poucas qualificações. Estas, quando ocorrem, no mais das vezes apresentam perspectiva positiva, como é o caso da bucólica descrição do local “cercado de árvores, entre blocos de pedra, sob o céu estrelado” ou da assistente, “uma creoula sympathica”. O “feiticeiro” (designação que invoca todo o imaginário cristão que fundamenta as ações de perseguição desde os tempos da Inquisição) dá lugar ao “macumbeiro” (aquele que participa da macumba), termo que, por mais que contenha traços preconceituosos, não constitui relação direta com a cultura da perseguição.

Outra constatação relevante obtida na comparação das perspectivas dos jornalistas é o abandono por parte de Souza da recorrência às ações diabólicas e suas consequências comportamentais. No ritual presenciado pelo espírita os presentes “dansam” evocando na imagem festiva a possibilidade de elevação, diferentemente do rodopio “num samba infernal” descrito por Costallat. Mais que isso, merece grifo a perspectiva de acolhimento na perspectiva espírita do “rapaz em crise reputada mediumnica”.

Os objetivos do inquérito relacionados ao registro e elucidação da veracidade das práticas espíritas na Guanabara expandem a circunscrição da investigação para além da capital federal, a cidade do Rio de Janeiro, levando Leal de Souza a Niterói, então capital do Estado do Rio de Janeiro. Assim, publica em 6 de maio de 1924 o relato de sua visita à Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro (SOUZA, 1924[2]), apresentando as condições e o escopo de trabalho da instituição. No dia seguinte, 7 de maio, publica matéria dedicada a apresentar a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, relatando-a como um centro espírita, a despeito de traços notoriamente relacionados ao universo umbandista, como a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por in-

termédio de Zélio de Moraes e a ocorrência de diversos cânticos, denominados “pontos cantados”.

Não é possível afirmar que a busca de referências pela casa dirigida por Zélio de Moraes ocorre na visita à Federação Espírita, uma vez que o texto não aponta este tipo de informação, mas a publicação subsequente traz margem plausível à consideração de certo grau de relação entre ambos. Importa indicar que Leal de Souza reputa ao centro de Zélio grande fama, auferida a partir de notícias de curas milagrosas. Uma delas é registrada pelo próprio Leal de Souza em matéria publicada em 15 de janeiro de 1924, dando conta da ocorrência da ressuscitação de uma garota dada como morta às 5 horas da tarde e estando na mesa funerária às 8 horas da noite, quando inicia-se os trabalhos da casa, passa, depois de uma hora, a apresentar sinais de vida (SOUZA, 1924[3]).

Sabe-se que, a partir da interação com Zélio de Moraes, Leal de Souza passa a frequentar seu centro, sendo destacado alguns anos depois para assumir a direção da Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, a segunda casa fundada a partir do núcleo da Piedade. Não é possível apontar que Souza converte-se à Umbanda, uma vez que tudo indica ser a compreensão corrente (pelo menos no grupo em questão) de que a prática umbandista não consistia em uma religião (ou seja, com estrutura cosmogônica e teológica própria), mas sim uma forma peculiar de prática do Espiritismo codificado por Kardec⁸.

O crescimento do interesse pela Umbanda, decorrente do crescimento do número de adeptos e casas a partir dos anos de 1930 e o vínculo de Leal de Souza com a Umbanda leva à realização de um

8 Este ponto de vista é corroborado pela própria denominação das casas fundadas por Zélio, as quais assumem o vínculo declarando-se Espíritas, assim como ocorre com a Federação fundada pelo médium. Nas publicações especializadas da primeira metade do século XX, produzidas pelos círculos umbandistas, é bastante frequente a menção do “Espiritismo de Umbanda”, denotando ser a segunda uma forma específica da primeira, do mesmo modo que se apresenta, ainda hoje, a noção de existência de um “Espiritismo Kardecista”. Acreditamos haverem fortes indícios de que esta perspectiva era razoavelmente pacífica até a década de 1940, quando a busca de institucionalização de uniformização das práticas realizadas pelas federações espíritas de alinhamento kardecista leva à consolidação do chamado Pacto Áureo (1949), forçando assim a retirada da associação entre Espiritismo e Umbanda. Um destes indícios é o próprio registro censitário, que considera, até a década de 1960 os dois grupos em contabilização única.

novo e último inquérito denominado “Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda”, o qual em 1933 é publicado em livro, considerado o primeiro exclusivamente dedicado ao tema. Neste trabalho, em lugar da pauta investigativa, o autor passa a abordar aspectos específicos do Espiritismo em linhas gerais e da Umbanda em caráter específico, buscando, conforme afirma o editor

[...] esclarecer o povo e as próprias autoridades sobre o culto e as práticas amplamente realizadas nesta cidade o DIÁRIO DE NOTÍCIAS convidou um especialista nesses estudos, o Sr. Leal de Souza para explanal-os, no sentido explicativo, em suas columnas. Esses mystérios, se assim podemos chamal-os, só podem ser aprofundados por quem os conhece, e só os espíritas os conhecem. Convidamos o Sr. Leal de Souza por ser elle um espírito tão sereno e imparcial que exercendo até setembro do anno próximo findo o cargo de redactor-chefe de “A Noite”, nunca se valeu daquelle vespertino para propagar sua doutrina e sempre apoiou com entusiasmo as iniciativas catholicas (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1932).

Seguindo o propósito indicado na apresentação do inquérito, Leal de Souza passa a retratar os fundamentos da doutrina espírita e o consequente desdobramento na prática umbandista, delineando e buscando demonstrar a diferenciação entre o propósito da Umbanda (a prática da caridade, conforme estabelecido na codificação de Kardec) e outras atuações que envolvem o Espiritismo com propósitos não tão nobres, denominados “baixo” e “falso espiritismo”, presentes na cidade na forma de religiões que se utilizam da “magia negra” ou do próprio charlatanismo que explora as fragilidades e vicissitudes dos necessitados.

O enquadramento simbólico, apesar da perspectiva originária no Catolicismo (do qual o próprio Espiritismo de Kardec é tributário) que traz consigo o embate entre bem e mal é manifestado no simbolismo binário da luz e das trevas ou mesmo na espacialização presente na noção de alto e de baixo. Depura-se, assim, o discurso, conduzindo-o não mais para o nível das práticas ou dos

indivíduos que os praticam, mas para o campo do propósito, este sim indicativo do grau de elevação dos envolvidos.

Este padrão discursivo do jornalismo, mais racionalizado, tende a se consolidar no tempo. Mesmo coexistindo até o final da década de 1950, a perspectiva eurocêntrica e preconceituosa presente no texto de Costallat perde força na medida em que os conflitos de interesse entre os grupos religiosos são apaziguados (a constituição do Pacto Áureo é um exemplo desta perspectiva), conferindo espaço próprio e, como bem aponta Brown (1994), capacidade de articulação política para os diferentes atores – mais notadamente espíritas e umbandistas, uma vez que o Candomblé e outras religiões de matriz africana somente ganham espaço com o avanço do movimento negro, mais recentemente. Também contribui para tanto o avanço da valorização da ideia de um Brasil mulato, seja na perspectiva teórica a partir da obra de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda, seja na cultural com o Manifesto Antropofágico de Oswald ou no Macunaíma de Mário de Andrade, seja na política nacionalista implantada pelo Estado Novo de Vargas, o qual, se por um lado realiza perseguições, por outro tem interesse na criação de símbolos representativos da brasilidade, prisma ao qual a Umbanda passa a servir com grande adequação.

Apesar da adoção desta perspectiva respeitosa no discurso verbal, observamos que no âmbito imagético, mantém-se a identificação da prática umbandista com elementos presentes na narrativa apresentada pelo padrão identificado na obra de Costallat. Em outras palavras, o registro midiático da Umbanda, se por um lado traz consigo uma discursividade objetiva, isto é, buscando registrar os fatos e seus fundamentos com o cuidado de evitar preconceitos, nota-se que as imagens ilustram traços ainda vinculados com a perspectiva eurocêntrica, trazendo foco para os elementos estranhos ao âmbito do Catolicismo ou do Espiritismo.

Se por um lado católicos, espíritas e umbandistas tem em comum o uso de velas em seus rituais, nas imagens ilustrativas da Umbanda é frequente a presença de outros elementos, associados a elas ou não, que a distinguem deste padrão eurocêntrico e

a ela conferem aproximação ao polo africano. Assim, as imagens de ritos umbandistas além das velas, trazem elementos não usuais na ritualística cristã, como os traços dos pontos riscados, as oferendas com víveres sacrificados⁹ ou, dentre outros, o charuto e a densa fumaça.

Figura 1 – Ilustração presente na abertura do inquérito “Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda”



Fonte: Diário de Notícias, 1932

O charuto, signo do poder atribuído ao feiticeiro, a despeito do prisma indicado na apresentação do inquérito de Leal de Souza sobre a Umbanda, comparece juntamente com as velas na ilustração que abre o texto já citado, compondo a cena que traz o sacrifício de um animal sobre um ponto riscado (Figura 1).

Este padrão misto e dubio não se restringe aos jornais impressos na primeira metade do século XX. Se por um lado, com a rápida expansão do número de adeptos no período pós 1950 a Umbanda ganha visibilidade e passa a ser registrada pelo novo

⁹ A realização de oferendas sacrificiais é um ponto controverso na Umbanda atual, cujas práticas, em muitas casas, foram profundamente sincretizadas com o Candomblé, onde tal ação é parte de alguns rituais. A grande parte dos autores umbandistas (W.W. Matta e Silva, Rubens Saraceni, Alexandre Cumino, Diamantino Trindade, dentre outros) em linhas gerais, assim como em específico as manifestações de Zélio de Moraes e seus descendentes que ainda estão à frente da Tenda Nossa Senhora da Piedade, alinhados aos fundamentos espíritas, repudiam esta prática.

meio que é a televisão, por outro deixa de ser retratada pelos círculos intelectuais, passando a figurar em veículos ou programas nitidamente voltados ao público popular, reduzindo o aspecto intelectualizado das reportagens enquanto passa a emergir maior impacto emocional.

Assim, em lugar de jornalistas do quilate de Leal de Souza, editores como Irineu Marinho e veículos como o Jornal do Brasil, a Umbanda ganha notoriedade e frequência nas páginas de jornais como o Notícias Populares (SP) e programas de auditório como os de Flávio Cavalcanti e do Chacrinha. Com eles, a figura do preto feiticeiro desaparece na medida em que ganham visibilidade o charuto, a fumaça, a cachaça, a indumentária e os trejeitos de incorporação, como é o caso das gravações com a médium (branca) Cacilda de Assis, notabilizada pelas ações espetaculares de Seu Sete Rei da Lira, um Exu (um espírito de padrão vibracional mais baixo, segundo a doutrina espírita) que se manifesta com riso alto, bebendo e aspergindo litros de cachaça, paramentado com capa e cartola.

Para além do âmbito jornalístico, os trejeitos, a fala pouco polida, o uso de cartola e o charuto (sempre ele) são associados na composição de números próprios da produção de entretenimento como é o caso da “Dona Catifunda”, personagem lançada por Zilda Cardoso na “Praça da Alegria” (1964), programa dirigido por Manuel de Nóbrega na TV Tupi, depois absorvido por Chico Any-sio na “Escolinha do Professor Raimundo”, veiculado pela Rede Globo. A abordagem jocosa, instituída neste tipo de abordagem, traz consigo a manipulação de elementos que se traduzem como ícones desta religião, vista agora como popular, isto é, não mais vinculada aos setores médios e brancos da sociedade brasileira.

No jornalismo, a propensão para o fantástico e a carga emocional das imagens também perdura, seja em veículos com apelo popular, seja em produções voltadas a públicos mais intelectualizados. A indumentária extravagante, o feitiço, as entidades com poder de interferir nos desígnios terrenos e a associação ao imaginário africano compõem chamadas como as da Revista

Superinteressante (Figura 2), do mesmo modo que se apresentam em programas como Retratos da Fé (2016), produzido pela TV Brasil, que com a proposta de apresentar ao espectador a prática da Umbanda traz, na maioria de adeptos entrevistados, pessoas da cor branca que buscam apresentar a prática umbandista a partir de seus preceitos voltados para o amor e a caridade, sem, contudo, deixar de representar o ritual com os traços indumentários e outros elementos descritos anteriormente.

Figura 2 – Chamadas disponíveis no site da Revista Superinteressante, relacionadas às oferendas e à compreensão de entidades como os Exus



Fonte: Revista Superinteressante, 2018.

À guisa de conclusão, uma vez que o tema se apresenta um manancial inesgotável de perspectivas, nos parece que é coerente afirmar que a Umbanda tem seu lugar no imaginário brasileiro constituído a partir de relações de conflito, naturais para um culto/religião sincrético. Tal sincretismo, a despeito das tentativas discursivas de representatividade da mestiçagem da população

brasileira, acaba por redundar, neste caso, também no caminho oposto, isto é, denotando o não pertencimento a nenhum dos polos (europeu e africano) que se pretende representar.

Tratamos aqui da Umbanda e os processos de estigmatização constituídos a partir de sua relação com o eixo eurocêntrico e cristocêntrico da sociedade brasileira. Acreditamos que trabalhos complementares, relacionando o umbandismo à perspectiva afrocentrada e sua relação com as produções do jornalismo e da mídia tendem a traçar um panorama mais fiel para esta que, apesar de centenária, é pouco conhecida pela sociedade e estudada pelos círculos acadêmicos.

REFERÊNCIAS

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

BROWN, Diana. **Umbanda**. Religion and Politics in Urban Brazil. New York: Columbia University Press, 1994.

COSTALLAT, Benjamim. Na noite do subúrbio. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 24 de maio de 1924, p. 9. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/030015_04/29481. Acesso em: 02 set. 2018.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado**. A história do sobrenatural e do espiritismo. São Paulo: Planeta, 2014.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Espiritismo, Magia e as Sete Linhas de Umbanda. **Jornal Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 8 de novembro de 1932, p. 1 – 2ª Secção. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/093718_01/12202. Acesso em: 02 set. 2018.

DRAVET, Florence Marie. **Entrever no (In)Visível**: imaginação, arte divinatória e potência criativa. Trabalho apresentado no GT Imagem e Imaginários Midiáticos do XXVII Encontro Nacional da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação. Belo Horizonte: Compós, 2018. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/arquivos_2018/trabalhos_arquivo_X9DXKL85GZZIFUJD98OJ_27_6290_07_02_2018_20_29_27.pdf. Acesso em: 05 jun. 2018.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Brasília, 2012. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>. Acesso em: 17 fev. 2016.

LOUCOS? Um estranho caso ocorreu ontem com os moradores de uma casa da rua da Alegria – o resultado das seitas falsas. **Jornal A Imprensa**, Rio de Janeiro, 8 de novembro de 1913, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/245038/18484>. Acesso em: 02 set. 2018.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra**. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “**Bye bye, Brasil**” - o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. Revista Estudos Avançados, vol. 18, n.52. São Paulo: IEA-USP, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300003. Acesso em: 27 nov. 2012.

PINA, Juliana Ayres. **Tutti Buona Gente?** – O imaginário midiático do imigrante italiano no jornal “O Estado de S. Paulo” no final do século XIX. 2018. 87 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Paulista – UNIP, São Paulo, 2018. Disponível em: https://www.unip.br/presencial/ensino/pos_graduacao/strictosensu/comunicacao/download/com_julianaayrespina.pdf. Acesso em: 20 fev. 2018.

RETRATOS da Fé. **Umbanda**: Origem e ritos. Direção: Alfredo Alves. TV Brasil, 2016. Disponível em <http://tvbrasil.ebc.com.br/retratosdefe/episodio/Umbanda-origem-e-ritos>. Acesso em: 10 set. 2018.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Retrato em Branco e Negro**. São Paulo: Companhia das Letras. 1987.

SCHWARCZ, Lília Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**. Cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 1992.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. O terreiro da macumba. **Jornal A Noite**, Rio de Janeiro, 23 de abril de 1924[1], p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/348970_02/11396. Acesso em: 02 set. 2018.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. A Federação Espírita do Estado do Rio de Janeiro. Seus methodos de acção. **Jornal A Noite**, Rio de Janeiro, 06 de maio de 1924[2], p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/348970_02/11476. Acesso em: 02 set. 2018.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. Da Cruzada Espírita ao Abrigo Thereza de Jesus. **Jornal A Noite**, Rio de Janeiro, 15 de janeiro de 1924[3], p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/348970_02/11476. Acesso em: 02 set. 2018.

SOUZA, Antônio Eliezer Leal de. **No Mundo dos Espíritos**. Inquérito de A Noite, Rio de Janeiro – Década de 1920. Limeira: Editora do Conhecimento, 2012.

SUPERINTERESSANTE. Tudo sobre Umbanda. **Revista Superinteressante** (Portal). Disponível em: <https://super.abril.com.br/tudo-sobre/Umbanda>. Acesso em: 16 set. 2018.

5



5

VAI MALANDRO! MITO E UMBANDA NA ENCRUZILHADA DO POP

Hertz Wendel de Camargo¹

Os artistas pop são a reatualização do trickster, personagem presente em diversas mitologias que tem como principais características a esperteza, a trapaça, a sátira, o hedonismo, o trânsito entre o humano e o divino. É o trickster agente da desorganização da ordem estabelecida e, desta forma, gerador de movimento na cultura. Edgar Morin (2005, p. 404) já nos aponta alguns caminhos para pensarmos sobre como se dá esse movimento quando escreve: “[...] para que haja organização, é preciso interações; para que haja interações, é preciso encontros; para que haja encontro, é preciso desordem (agitação, turbulência).” No Brasil temos diferentes tricksters nacionais – certamente, alguns originados em terras distantes – que circulam na cultura e que saltam para dentro das narrativas que transitam da literatura à mídia. Tal qual um trickster ancestral, os atuais artistas da cultura pop, especialmente os do mercado fonográfico nacional/mundial, estão sempre em

1 Doutor em Estudos da Linguagem (UEL), professor do curso de Comunicação da Universidade Federal do Paraná (UFPR), professor permanente do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFPR. Líder do grupo de pesquisa ECCOS – Estudos em Comunicação, Consumo e Sociedade. E-mail: hertzwendel@gmail.com

“reinvenção”. O reinventar-se, em si, significa tanto uma estratégia de se manter em consumo (em circulação) quanto a quebra dos padrões, promovendo a desordem e reorganização de si mesmos, pois “os sujeitos dentro do contexto da Cultura Pop interpretam, negociam, se apropriam de artefatos e textos culturais ressignificando suas experiências” (SOARES, 2015, p. 22).

Os tricksters estão por toda parte, são universais. Fecundam de sentidos dos mitos à cultura pop tais como o Boto que se transforma no homem sedutor nas festas dos ribeirinhos da Amazônia; o esperto Pedro Malasartes; os diferentes caipiras de Mazzaropi; a personagem-de-si-mesma Dercy Gonçalves; o Saci Pererê e o Curupira no folclore; a boneca Emília, de Monteiro Lobato; os confabulosos *Trapalhões* na TV dos anos 1980; os matutos João Grilo e Chicó de Suassuna; os donos da noite na *Ópera do Malandro*; os personagens de Oscarito no cinema; o Armando Volta de *A Escolinha do Professor Raimundo* na TV dos anos 1990; a figura controversa de Loki, irmão de Thor na mitologia nórdica, HQs e filmes. A estrutura do trickster está nas atitudes amalucadas da protagonista do sitcom *I love Lucy*; as artimanhas de Wakdjunkaga (o Coiote) na mitologia dos nativos estadunidenses Winnebagos ou na animação da Warner caçando o Papa-Léguas. Ainda na cultura dos nativos norte-americanos, o trisckster pode ser a raposa, a aranha ou o corvo. Na mitologia da polinésia, o aventureiro esperto é Maui que vive entre o mundo dos deuses e o dos homens. E na África as negociações de Exu nas encruzilhadas e nas artimanhas e histórias da aranha-homem Anansi. No rádio paranaense, o malandro contador de casos e provocador de risos, também o mais conhecido garoto-propaganda do estado, é Juca Bala. Se todo mito é uma linguagem parasita de outras linguagens, como afirmou Barthes (2001) é assim que o trickster vai além, ele está em circulação, resiste, persiste como força potencial, pulsão cultural.

Como não deixaria de ser, as religiões ameríndio-afro-brasileiras como a Umbanda também possuem seu próprio panteão de tricksters. Na falange da malandragem, como é conhecida nessa

religião, se encontram Malandrinho, Maria Preta, Zé Malandro, João Baiano, Maria Navalha, Maria do Morro, Malandra Sete Navalhas, entre muitas outras alteridades. O mais famoso dos malandros foi alçado à categoria de divindade, um Exu “mais civilizado”, protetor, curador e justiceiro. Zé Pelintra é o encantado mais conhecido no Brasil com milhares de devotos em terreiros de norte a sul. Seu Zé, como arquétipo que concentra todos os sentidos da malandragem como traços de virilidade e masculinidade, é pop. Não é estranho verificar que sua essência rompeu os limites da religião, da espiritualidade e também aportou não apenas na literatura, mas também no teatro, no cinema, na música, na televisão e, obviamente, também circula nos guetos e *bas-fonds* da internet – tem algo de trickster nos *youtubers* – todos espaços onde as imagens incorporam sentidos não capturados pelo olhar.

Trickster é arquétipo. E como arquétipo dança no palco dos mitos. Zé é mito. E como mito circula na cultura. Pelintra é pulsão espírito-natural. E como pulsão é dono do corpo. O mito é malandro. E como malandro flerta, dança e devora as mídias, imagens e linguagens. Estamos diante da pós-vida do mito na cultura, saltando de corpo em corpo, de fala em fala, de mente em mente, imagem em imagem. Os mitos não desapareceram. Estão organizados em um sistema (CAMARGO, 2013) onde resistem na linguagem e na estrutura das narrativas audiovisuais, nos rituais de diferentes formas de consumo, na totemização de objetos, no tempo do imaginário, na magia do espetáculo midiático. Sendo o mito a encenação do arquétipo (JUNG, 2000), entendo que encenar é movimentar sentidos, instigar a circulação; e o movimento mistura tudo, continente e conteúdo.

“Vai, Malandra” (2017), videoclipe da cantora pop Anitta, apenas adentra este estudo como centelha para uma reflexão poética sobre o conceito de malandragem. Sim, o malandro se transformou em conceito, se evanescceu, virou essência que está presente e que, literalmente, se encantou, se transmutou em símbolos, signos, imagens. Está presentificado como pano de fundo de um conceito de favela apresentado no videoclipe. O morro e seus nichos que a alta

sociedade não frequenta, mas consome em audiovisual, é produto -exportação pautado em um imaginário que gira em torno do que é ser malandro ou malandra, vinculado à história de um personagem conhecido como Mestre no Catimbó que chegou nos anos 1930 no Rio de Janeiro e se fundiu com uma ideia de malandro carioca, mesclando com samba e identidade afro-brasileira.

Não se trata de uma análise do objeto audiovisual, mas de tomá-lo como encruzilhada passando a ser visto como um campo de possibilidades provocando pensamentos, questionamentos e saberes. É esse sentido de *malandragem*, manifestado no videoclipe, que vamos observar como principal contribuição ao imaginário nacional do personagem mito-religioso da Umbanda, Zé Pelintra. Se hoje temos um conceito de malandragem se faz necessário transitarmos pelos caminhos que contribuíram para sua conceituação. Proponho, entre outras coisas, observar a trajetória desse trickster na Umbanda, buscando compreender as encruzilhadas multiculturais que o formaram e assim, entendermos por que a Malandra sobe o morro e dança na gira do mundo. Esse trânsito gingado e promíscuo entre mito, religião, mídia e consumo revela os rodopios, falas, sedução e gestos do “divino Malandro”, como bem intitulou Zeca Ligiéro (2004) em sua emblemática viagem ao universo desse trickster à brasileira.

POR UMA EPISTEMOLOGIA DA ENCRUZILHADA

Essa forma de abordagem é consonante a uma epistemologia da macumba (SIMAS; RUFINO, 2018) e, também, a uma epistemologia da encruzilhada (DRAVET, 2018) que valorizam a poética presente nos fenômenos mito-religiosos brasileiros. Os pesquisadores apontam para uma necessidade de fuga dos cânones acadêmicos no que tange as pesquisas sobre as “culturas da síncope”, por Simas e Rufino (2018), que são culturas de resistência e rupturas, e para um deslocamento desconstrutivo de todos os “centros”, como propôs Dravet (2018), por exemplo, os etnocen-

trismos, o eurocentrismo, o antropocentrismo, o logocentrismo, o cristocentrismo, enfim, quaisquer outros “centrismos” possíveis.

A Umbanda compõe um universo brasileiro de culturas de síncope e não há, na minha visão, outra forma de pesquisá-la que também não seja uma quebra de paradigmas (científicos). A etnografia traz muitas respostas, porém não enxerga todas as suas dimensões. Para compreender essa religião devemos encarar o terreiro como uma encruzilhada, onde não há um centro definido, onde todos os caminhos estão abertos para diferentes alteridades – o corpo, o poético, o imaginário, o transcendente. Métodos pré-definidos de investigação não dão conta ou se mostram pouco eficazes no terreiro. No entanto, sendo o terreiro espaço da síncope, os vazios são preenchidos a cada passo, a cada ação, a cada fenômeno que se apresenta diante do olhar. O terreiro é encruzilhada (morada de Exu) que estimula reflexões, a circulação dos sentidos, o deslocamento entre o real e o imaginário, o giro corporal anti-horário da desconstrução identitária do indivíduo. O terreiro é a convergência de vários percursos, encruzilhada representando “[...] um lugar de extremo poder e de deuses ambivalentes capazes de conter e sintetizar opostos que fluam na direção uns dos outros” (MARTIN, 2012, p. 716).

O pesquisador deve ter cuidado. Como uma brincadeira (ou vingança?) exuística, a encruzilhada pode apresentar duas faces (PRANDI, 2001, p. 48-49). Na encruza nada é definitivo. É preciso estar dentro da gira para ter a noção multidimensional dos fenômenos umbandísticos e compreender os vínculos com essas *media-únicas*: o ritual e o corpo.

CIRCULAÇÃO E CONSUMO AUDIOVISUAL

McCracken (2007) nos apresenta o consumo como fator que permite o movimento de significados culturalmente constituídos incutidos a diferentes objetos pela publicidade, pelo sistema de moda e pelos rituais. Em uma sociedade do consumo, publicitários, jornalistas, relações públicas, artistas, celebridades, marketeiros, es-

critores, roteiristas, diretores e editores de TV e cinema, entre outros, são os profissionais que agregam os sentidos culturais a marcas e produtos em um processo muito semelhante à emenda de fios de distintas origens, cores, texturas e materiais, formando um emaranhado, um tipo de novelo. Metaforicamente, o consumir significa digerir, desmontar, o ato de desenovelar, desenredar, destramar e, assim, os significados circulam na cultura, reconfigurados.

Para exemplificar esse processo, temos o videoclipe “Vai, Malandra”. O processo criativo do videoclipe possui um movimento espiral sónico centrípeto, convergindo estéticas, discursos e linguagens para a composição imaginal da figura da cantora pop. É no decorrer do seu consumo que os significados são postos em circulação, em movimento centrífugo. No campo da produção há uma amarração dos signos, sentidos e discursos que, ao serem assistidos (consumidos) ganham movimento.

A noção de circulação busca corrigir o fato de que as coisas são apreendidas em uma parte reduzida do seu trajeto, a compreensão do circuito efetuado pelas coisas é complexa e dificilmente alcançada. Em geral, as coisas só são apreendidas por um momento e se perdem no caudal do seu curso. A noção de circulação comporta várias possibilidades e muitas variantes, pois é a noção de circularidade aberta que está em jogo, na forma de uma espiral (DRAVET; CASTRO, 2014, s/p.).

Deste modo, o videoclipe significa apenas uma faceta da cultura (dentre inúmeras) onde podemos verificar: a) como a informação circulante se espalha, se multiplica, se polimorfiza em circuito feno-eco-organizacional cada vez mais vasto, diverso e complexo (MORIN, 2005); e b) que as culturas – religiosa, nacional, humanista e de massa – também circulam entre si, se alimentam e se retroalimentam (DRAVET; CASTRO, 2014).

Como afirma Prandi (2014), é difícil pensar o Brasil sem recorrer a essa religião e seus congêneres, portanto, é previsível que a cultura pop brasileira também apresente entrelaçamentos com arquétipos e personagens do imaginário mito-religioso brasileiro,

com destaque, os da cosmologia umbandista. Neste caso, acato a tessitura e os vínculos com a imagem do divino malandro, Zé Pelintra, presente no videoclipe de Anitta.

A JORNADA DO TRICKSTER BRASILEIRO: DE EXU A MALANDRO, DE MALANDRO A MALANDRAGEM

Que Exu é pulsão criativa e dono do corpo já sabemos. Sua essência está presente, no videoclipe, no corpo e na sensualidade da protagonista e no corpo comunitário formado pelo conjunto de outros corpos na encenação-representação do baile de favela. A sensação, na primeira vez em que assisti ao vídeo, foi a de que eu estava observando coisas em demasia. Obviamente, toda imagem é muito mais do que ela mostra, toda imagem tem algo invisível apenas visto com os olhos dos afetos. Por que me afetou? Diante de mim estavam imagens que dialogam com um imaginário umbandístico: a Malandra, a malandragem, o terreiro, as abjeções alçadas à identidade nacional – o jogo, a bebida, a dança, o funk, os corpos, os prazeres.

É esse conceito de “malandragem” ao qual signos, planos e narrativas servem no videoclipe. Estabeleço com o vídeo, no momento do seu consumo, a mesma relação que tenho com o terreiro na pesquisa etnográfica: deixo fluir e, como fenômeno mito-religioso-poético, me permito ouvir sua primeira fala. É um videoclipe malandro, pois como um produto audiovisual da cultura pop é atraente, envolvente, retórico, hedonista. É Zé Pelintra traduzido em linguagem audiovisual. Nosso trickster estava ali, imagem e mito fluindo, transitando em telas: da TV, do celular, do computador. Uma entidade-mídia. Imagens e sons como fantasmagorias da realidade. E, assim, ele me afetou.

É por meio de diversas maneiras que Zé Pelintra permite entrevermos sua ligação com o trickster africano, Exu: quando chega no terreiro no passo do urubu malandro, vem dançando, bebendo, fumando, grandiloquente e sedutor, querendo “palestrar”. Tem histórias para contar, para tecer e envolver, assim como faz

Anansi, a aranha malandra do folclore africano. Ele brinca, ri e faz rir, tira tudo e todos do lugar. Põe em circulação sentidos com ações aparentemente paradoxais, tipicamente exuísticas. Aponta para a inércia dos movimentos conservadores da sociedade. É espírito que celebra a vida. Fala do passado para explicar o futuro. Sorri, ginha o corpo e festeja para dizer seriedades. Cultua os prazeres e vícios marginalizados socialmente para promover a cura e a proteção. Vai da esquerda para a direita, circula por dentro e por fora, cria a desordem no recinto para colocar tudo no lugar. Zé é da margem, da periferia, recorda a todos que os ambientes periféricos da sociedade são também o centro de outro mundo, também são encruzilhadas que resistem ao sistema. “Malandro é malandro porque aprende com quem sabe mais” (DALLASTRA, 2018).

Atravessando diferentes contextos históricos, os sentidos em torno da figura de Zé Pelintra transitam entre o maltrapilho e humilde até o boêmio devasso e bem-apessoado. Como já destacaram Augras (1997), Ligiéro (2004) e Dealtry (2009), há uma dificuldade típica do levantamento histórico da trajetória do Malandro, pois nos deparamos, de um lado, com os enredamentos entre realidade e imaginário e, de outro, com a complexidade típica em estabelecer uma linearidade dos mitos na cultura. Como já apontou Rocha (2010) todo mito é construído seguindo uma lógica de bricolagem. O mito do Seu Zé é um tecido cultural onde os fios de sua trama possuem histórias próprias, mas que se complementam e criam outras semioses. Sobre a presença da entidade em diferentes terreiros, representações e performances:

Entendo que há um líder Mestre que está no centro irradiando para diferentes lados parecendo estar em muitos lugares ao mesmo tempo. Exemplifico da seguinte forma: se você envolver um papel com vários furos em uma lâmpada, teremos vários pontos de luz irradiando. Estes pontos de luz podem se multiplicar. Assim dá-se sua presença em diversos lugares ao mesmo tempo (BERGSTEIN, 2018).

Em termos umbadísticos, Zé Pelintra não só habita diferentes espaços – para ele o mundo é uma incomensurável encruzilhada – ele também, como símbolo multicultural, é encruzilhada de outras encruzilhadas. “Zé Pelintra representa uma figura singular e transgressora, histórica e ficcional, que pertence a vários universos a um só tempo” (LIGIÉRO, 2004, p. 25).

As informações sobre esse trickster têm seus primeiros passos no catimbó no nordeste brasileiro. Nos estudos de Dandara e Ligiero (2013), o catimbó é um dos herdeiros da pajelança – prática religiosa com traços predominantemente indígenas com a finalidade de cura sob intercessão de forças sobrenaturais. A aderência entre o catimbó e a Umbanda se dá no âmbito das migrações brasileiras, do nordeste para a capital federal da época (a cidade do Rio de Janeiro). O vínculo entre ambas é a devoção à cura com base na magia das plantas, das palavras de encantamento e o culto aos mestres, que no catimbó são divididos entre pretos-velhos e caboclos, também conhecidos como encantados. Segundo Prandi (2004), encantados são espíritos de homens e mulheres (pretas e pretos velhos, caboclas, caboclos e demais entidades) que “morreram ou passaram diretamente para o mundo mítico, invisível” (p. 7), neste caso, sem passar pela experiência da morte. Não podemos descartar uma via de mão dupla em que a Umbanda carioca também influenciou na reconfiguração das religiões ao passo que se irradia de São Gonçalo (RJ) para outras regiões desde 1908, alimentando e sendo alimentada por esse panteão da encantaria brasileira. Não cabe, neste momento, detalhar o contexto de surgimento da Umbanda. Por enquanto, é importante compreendermos que é nessa ambiência de circulação de sentidos mito-religiosos, dos dialogismos e da multiculturalidade, onde nasce Zé Pelintra, ora reconhecido como exu, ora como mestre – um arquétipo sob influências europeias, africanas e indígenas. Por fim, Seu Zé é um dos mais importantes mitos da encantaria nacional.

[...] É o coringa do baralho. É o espírito que se transforma no que precisa para ajudar os outros. É o espírito que se passa de

bêbado e fumante ou ainda como mulhereengo para se aproximar de todos nós, sendo engraçado e divertido consegue a atenção necessária para então nos tocar na essência com palavras bem pensadas e com a sua filosofia de vida de ascensão. (DALLASTRA, 2018).

No catimbó, sua iconografia é de um mestre com os pés no chão, camisa e calças brancas, chapéu de palha, lenço vermelho no pescoço, um sertanejo apessoado, chamado de Zé do Sertão, um “outro” Pelintra (LIGIÉRO, 2004). Assunção (2004), explica que o mestre é uma entidade com “caráter de espírito intermediário, podendo encontrar-se na direita, como na esquerda” (p. 196) e que “[...] Seu Zé Pelintra passou a ser difundido a partir do encontro da jurema com a Umbanda” (p. 197). A chegada ao Rio, do sertão para a capital, foi um grande passo para Seu Zé, que se adaptou à realidade da metrópole. Sua iconografia se torna mais urbana, sua vestimenta aponta para a distinção social. Como todo malandro, “empresta sem data de devolução” elementos visuais e performáticos dos sambistas da Lapa dos anos 1930 sob influência, em alguns elementos, do cinema americano.

O terno branco do malandro. A dignidade do negro subestimado e subalternizado. A elegância de valores da tradição africana adaptados à dúbia modernidade do bas-fond carioca. Estigmatizado ou quase herói, o malandro transgressor e individualista tanto reflete quando funda um caminho coletivo, tornado santo pros seus e pros outros mito e referência. [...] Pois o malandro, tornado santo, não é apenas o que engana e o que se apropria do que é do outro para seu proveito e projeto pessoal, mas o que quer redefinir as regras de um jogo que lhe são injustificadamente desfavoráveis (MOURA, 2004, p. 16-17).

Para Dealtry (2009), o termo “malandro” é carregado de historicidade e nos remete ao imaginário em torno dos sambistas ou valentões da Lapa dos anos 1930. A autora destaca que a malandragem “[...] torna-se uma prática – um conjunto de estratégias – que, até certo ponto, independe da classe social ou da geografia da

cidade” (p. 48). No videoclipe, o cenário é que marca o espaço da malandragem. Assim como o malandro bebe do imaginário em torno da Lapa, do popular e da favela, esses mesmos elementos estão presentes no vídeo da cantora de funk, reforçando estereótipos e, concomitantemente, ressignificando o arquétipo do malandro, distribuindo em vários signos, performances e bens de consumo – o cenário, homens e mulheres sensuais, moda, acessórios, cosméticos, o bar, as bebidas, o jogo, o gestual, o corpo que fala e, no centro de toda a teia, uma mulher malandra (Anansi-Anitta?). Da mesma forma como é vista a concepção da entidade por umbandistas experientes, o malandro se irradia. Deparamo-nos no vídeo não com o malandro em si, mas com suas “irradiações” (BERGSTEIN, 2018), em outros termos, com sua essência em circulação.

Entretanto, nosso malandro é ancestral. Há na figura de Zé Pelintra um encontro entre o imaginário indígena e o africano – este último, na figura de Exu. Para muitos sacerdotes da Umbanda entrevistados em Curitiba² e autores da extensa literatura umbandista, Zé Pelintra possui muitos traços de um exu ou, pelo menos como descreve Assunção (2004), é uma entidade alçada da esquerda, moralizada, que ascendeu como entidade de luz, deixando seu passado abjeto para trás, mas sem perder totalmente seu vínculo.

[...] É Seu Zé que tá chegando. Zé Pelintra aqui chegou.
Eita Zé que é arretado. Oxalá quem te mandou.
Pai Ogum é seu amigo, pela esquerda ele andou,
bebeu cachaça com Exu, com Pomba Gira ele dançou. [...]
(Trecho da canção *Zé Pelintra*, autoria de René Sobral)

Na pesquisa etnográfica observei Zé Pelintra transitar nas duas linhas (da esquerda – exus e pombagiras – e da direita – caboclos, pretos velhos), promovendo curas, dando conselhos sem-

2 Pesquisa desenvolvida em terreiros de Curitiba desde 2016, por meio do projeto *Etnografias urbanas: mitos, consumo e narrativas contemporâneas*. Consiste em traçar um panorama do mercado religioso de matriz ameríndio-afro-brasileira em Curitiba. Por se tratar de um diálogo com o campo da comunicação, o estudo do corpo como resistência no terreiro e mídia entre imaginário e realidade são outras inquietações da pesquisa. Os terreiros pesquisados: *Casa das Orquídeas* (cerca de 30 médiuns), *Terreiro de Umbanda Vovó Benta* (cerca de 500 médiuns) e *Terreiro de Umbanda Pai Maneco* (cerca de 1.500 médiuns).

pre acompanhados de sua risada histriônica e sua grandiloquência, assim, confirmando as teorias sobre o trickster.

Seu Zé Pelintra se apresenta da forma necessária, seja como Exu, Baiano, Carioca, Nordestino, Médico (Doutor), enfim... ele usa a roupagem espiritual necessária para ajudar a quem precisa, trazendo junto com esta roupagem (estereótipo) o conhecimento de diversas encarnações. Nesta casa é um espírito único que se “veste” na roupagem necessária com o conhecimento agregado de diversas vivências. Por isso ele pode virar para exu a qualquer momento sem que seja necessária a sua subida para então retornar. Trata-se de um único espírito que se apresenta de forma peculiar ao momento. Porém, não deve ser confundido com um único espírito que rege o caminho de um médium. (DALLASTRA, 2018)

No entanto, verifiquei algo além: Zé é independente, singular, possui sua própria falange, quase como se fosse uma linha à parte, que não é esquerda, direita, periférica nem central. A epistemologia de Seu Zé é sempre o entremeio, a fuga dos centros, a encruzada. Por isso mesmo, há momentos em que ele se manifesta com a energia de baiano, sertanejo, preto velho, malandro da Lapa ou da Bahia, como Exu. E dessa figura da mitologia africana, ele herdou a estrutura deslizante. “Assim, é possível compreender que Exu é, ao mesmo tempo, positivo e negativo. Pai nosso e diabo. Os pares não se excluem, ao contrário, agregam-se” (DEALTRY, 2009, p. 30). No entanto, a autora destaca:

Ao retirar de Exu o papel de mensageiro e intérprete entre os mundos dos vivos e dos mortos, a Umbanda termina por eliminar o aspecto religioso do orixá e reforçar seu atributo mágico/diabólico. Absorvido como o “mal”, Exu perde a capacidade de quebrar a tradição e as regras, de questionar o socialmente aceito, de promover mudanças. E, por mais paradoxal que seja, aprisionado em diabo, ele se torna menos perigoso à ordem estabelecida. Desprovido do seu caráter dialético, Exu torna-se uma entidade fixa e submetida aos orixás e entidades de luz (DEALTRY, 2009, p. 22).

Zé Pelintra, Zé Pilintra, Seu Zé ou simplesmente chamado de Malandro, um dos mais conhecidos personagens da mitologia umbandista e líder da linhagem dos malandros³, representa um arquétipo com várias facetas. Em quatro anos de pesquisa em terreiros de Umbanda em Curitiba, posso afirmar que tal qual um dado (objeto de jogos de sorte/azar), a entidade possui seis faces muito bem definidas. A primeira face é a da virilidade, que corresponde aos papéis de galanteador, hábil jogador, negociador perspicaz, bom de briga e implacável com os inimigos. Outra faceta é a da linguagem, onde se encontram a empatia com seus interlocutores, a eloquência, o humor, a retórica e a performance. Outra das facetas é a de herói, pois dá voz aos oprimidos, intercede pelos fracos, almeja a justiça, aplaca as diferenças de classe, abre os caminhos, está sempre a serviço de quem o solicita. “[...] a figura do malandro encarnado por Zé Pelintra se coloca miticamente como um quase herói, um vencedor que triunfa ao burlar a ordem estabelecida e implementar a sua própria ordem/caótica [...]” (LIGIÉRO, 2004, p. 175).

Uma quarta face, talvez a mais reconhecida de sua personalidade, é do hedonismo. Zé Pelintra cultua todos os prazeres: seu apreço pelas mulheres, bebidas, cigarros, músicas, movimentos corporais. A dança é uma metáfora à liberdade corporal, ao entusiasmo (palavra cuja raiz é *entheos*, no grego significa “ter o corpo invadido por deuses”) traduzido em alegria, festa, deboche, teatralidade, celebração da vida. As duas últimas faces desse dado são justamente as linhagens da esquerda e a da direita, marcando a principal característica da entidade: suas transições, deslocamentos, assimetrias, interrupções, sua circulação. Em suma, o adentrar o terreiro em que Zé Pelintra se manifesta, é como tentar a sorte, jogar o dado e nunca poderemos prever qual faceta nos será revelada, pois a dubiedade, a zona cinzenta, as tramas da encruza são sua morada.

3 Outros malandros conhecidos na Umbanda brasileira: Zé Tenório, Zé Pretinho, Malandro Camisa Preta, Malandrinho, Malandro do Morro, Zé Navalha, Zé do Coco, Malandro Sete Navalhas, Zé Malandro. Das entidades femininas dessa linhagem podemos citar Maria Navalha, Maria do Morro, Maria Preta, Maria do Cais, Malandra Ritinha, Malandra do Cabaré.

Conforme Jung (2000, p. 259), o trickster surge nos mitos mundiais como um ser de origem cósmica e essência divino-animal, ao mesmo tempo, superior ao homem, pelas qualidades sobre-humanas, e inferior por sua loucura inconsciente. No entanto, ele busca um desenvolvimento da consciência muito mais intenso, pleno, por meio do seu desejo por conhecimento. Para Hyde (2017, p. 17), o “[...] trickster é a corporificação mítica da ambiguidade e da ambivalência, da dubiedade e da duplicidade, da contradição e do paradoxo.”

Saravá Seu Zé Pelintra, moço do chapéu virado.
Na direita ele é maneiro, na esquerda ele é pesado.
[...]⁴

Neste ponto, o nosso malandro se aproxima das características de Exu da mitologia africana.

Culturalmente falando, nosso personagem descende de antigas populações bantas. Mas alguns elementos que caracterizam sua atuação, como o apetite por bebida e fumo, a sexualidade exacerbada e o comportamento matreiro, são igualmente observados no caráter ambivalente e telúrico do Exu iorubá/fon. Assim, nosso Zé comunga dos mesmos elementos dessa dupla tradição na qual se destaca a vertente banta, presente também nos antigos Catimbós nordestinos ou nas antigas Macumbas cariocas ou paulistas (LIGIÉRO, 2004, p. 77).

Entre todas as entidades da Umbanda, Zé Pelintra é quem representa o desalinhar da própria Umbanda, pois a identidade e a sobrevivência das religiões brasileiras também “[...] requerem que haja espaço para figuras cuja função é expor e desorganizar as próprias coisas nas quais as culturas se baseiam” (HYDE, 2017, p. 19).

4 Alguns pontos de Umbanda chegaram à cultura pop, especialmente o samba, e cantores nos anos 1980 como Clara Nunes, Martinho da Vila, Jorge Ben Jor e, mais recentemente, Zeca Pagodinho, Maria Bethânia, Ney Matogrosso e Zeca Baleiro são disseminadores de canções que dialogam muito com (ou se originaram) em terreiros. O caminho inverso é possível, canções da cultura pop acabam sendo adotadas como pontos de Umbanda.

O LUGAR DA MALANDRAGEM

Conforme o Rodrigues (2018), no imaginário e na prática social os conceitos de “malandragem” e “malandro” vêm se reconfigurando. A “malandra” interpretada pela cantora Anitta no videoclipe é um reflexo dessas transformações na sociedade brasileira. Sendo um produto com foco internacional, essa malandragem entra no pacote da brasilidade que compõe uma identidade nacional, da mesma forma que o jeitinho brasileiro, o samba, o futebol, a natureza amazônica, o Carnaval, a cachaça, a mulher bonita, a favela carioca, a feijoada e até as religiões ameríndio-afro-brasileiras como a Umbanda. Curiosamente, esses elementos da malandragem são invocados direta ou indiretamente no videoclipe.

A malandragem que está surgindo e se difundindo significa especialmente um tipo de intuição, uma espécie de sociologia nativa, sobre os modos de aplicação das regras no Brasil. [...] um “faro” sobre a imensa relevância da contextualização das normas e sobre como viver em cenários que oscilam enormemente de acordo com as situações, segundo quem, quando, onde, como... Este faro não está restrito às classes inferiores, muito menos é exclusivamente urbano e masculino. “Malandro” agora está cada vez mais sendo quem tem jogo-de-cintura, quem é astucioso, aquele que tem vivacidade, que é engenhoso, improvisador, matreiro, que tem ginga, jogo-de-corpo [...] (RODRIGUES, 2018, p. 9).

No videoclipe, o Malandro é Malandra. O Malandro também é traduzido em malandragens/imagens: o gato feito para roubar a energia elétrica pública; os tênis lançados nos fios; os diferentes corpos sensualizados e sexualizados – da protagonista, do homem que seduz sendo seduzido, das mulheres tomando sol na laje, do povo na dança coletiva no coração da favela; as práticas sociais como o mototáxi que reinventa os caminhos do morro; a roupa e as tranças nagô da cantora; os cenários em que figuram o bar, o jogo, a rua, a ladeira e a favela em plano geral. Tudo se cruza. Sendo encruzilhada, o vídeo é morada de Exu, trickster da mito-

logia africana, o malandro que é dono do fluxo, dos caminhos, das estradas, das negociações, dos labirintos da favela e do vídeo. Exu é a grande mídia, deus da comunicação entre homens e orixás, entre a celebridade localizada no vídeo – o mundo dos deuses, o Orum – e o espectador que se encontra no Aiê, o mundo dos homens. Em fluxo torrencial de planos, o vídeo é como a Kalunga, rio que separa o mundo dos vivos e dos mortos no cosmograma banto (THOMPSON, 2011).

Figura 1 – Protagonista e o ambiente da malandragem



Fonte: frame retirado do videoclipe (2017).

Seria pela natureza exuística do malandro que ele se dilui em tantos signos? Um mito iorubá narra que Exu devorou a tudo e a todos e depois regurgitou deixando sua essência em tudo, metáfora do processo inventivo na criação do mundo. Mas Exu também é dono do corpo (SODRÉ, 1998). O videoclipe nos leva também por esse caminho, carregados na batida do funk carioca.

A trajetória do samba abriu caminho para a relação entre música, imaginário, resistência e identidade, onde os sentidos de pertencimento ao morro, à favela, esbarram em um legado multicultural que dialoga com o imaginário mito-religioso africano, em grande parte da cultura banta, posteriormente da cultura io-

rubá. Essa herança cultural não está apenas nas letras das canções (pontos cantados) dos terreiros de Umbanda, mas representada igualmente pela síncopa africana.

A síncopa na música africana quebra o ritmo, cria um aparente vazio. Sendo a música africana uma criação coletiva, ela foge à lógica cartesiana da música europeia e o vazio da síncopa é preenchido pelo corpo. A dança (o movimento, o corpo) é a dimensão visual da música africana – outras dimensões são o mito, as lendas, os acessórios, os objetos, as pinturas corporais. Conforme Sodré (1998, p. 21), esse conjunto forma caminhos, se entrecruzam para “acionar o processo de interação entre os homens e entre o mundo visível (o *aiê*, em nagô) e o invisível (o *orun*)”. Assim, a música não é reconhecida como autônoma, pois:

Como todo ritmo já é uma síntese (de tempos), o ritmo negro é uma síntese de sínteses (sonoras), que atesta a integração do elemento humano na temporalidade mítica. Todo som que o indivíduo humano emite reafirma a sua condição de ser singular, todo ritmo a que ele adere leva-o a reviver um saber coletivo sobre o tempo, onde não há lugar para a angústia, pois o que advém é a alegria transbordante da atividade, do movimento induzido (SODRÉ, 1998, p. 21).

Como bem delineou Sodré (1998), a síncopa é uma ruptura do ritmo. Ela é o elemento que abala a normalidade. Desordenar e reordenar são princípios do trickster, princípios de Exu. No funk carioca, “a figura de Exu [...] é latente, mas poderosa. É o seu impulso que leva o corpo a garimpar a falta” (SODRÉ, 1998, p. 68). É no tempo mítico aprisionado e quebrado pela música, na disritmia do corpo possuído pela convulsiva celebração da vida, onde vive Exu – esse malandro, dono do corpo. O corpo uma divina encruzilhada.

Por ser puro movimento, Exu dança. Não basta dizer que ele se expressa pelo corpo. É algo mais: sua força atravessa os corpos em todos os sentidos, movimentando-os. E os corpos falam a

linguagem que Exu lhes infundiu com seu sopro. Tornam-se, então, não apenas meio de expressão, mas também receptáculo da fala do mundo. Com a concepção africana do corpo vivo animado por Exu Bará, o corpo é mídia, a um só tempo emissor e receptor. É, tanto quanto Exu, luxo. Como as águas de um rio heraclitiano, Exu Bará (a força do corpo de todos os seres vivos) atravessa e é atravessado por todos os movimentos do mundo. É, com isso, um corpo sensível e dinâmico, um corpo vivo, imanente e transcendente. Um corpo atravessado. E se o corpo se vê atravessado por esses movimentos, isso se manifesta em gestos (DRAVET, 2015, p. 20-21).

O corpo da protagonista, localizado na geografia da favela – esse imenso terreiro – é o corpo malandro, marginal, fora dos padrões, periférico. A Pombagira é entidade feminina que traz em si o princípio criativo feminino de Exu (SIMAS; RUFINO, 2018). A esse corpo, outros se juntam, ao mesmo tempo em que exibem sua individualidade formam um conjunto homogêneo que traduz visualmente a multiculturalidade da música, da comunidade, das estéticas e linguagens. “A informação transmitida pelo ritmo não é algo separado do processo vivo dos sujeitos da transmissão-recepção. Transmissor e receptor se convertem na própria informação advinda do som” (SODRÉ, 1998, p. 20).

Figura 2 – Protagonista e a imagem do “terreiro” da comunidade



Fonte: frame retirado do videoclipe

Zé Pelintra aportou no imaginário da Umbanda nos anos 1930 no Rio de Janeiro, encontrando para si um próspero ambiente mito-religioso, porém, marginal. Para Dravet e Castro (2014), a marginalia ocupa a obscuridade das periferias afastadas, dos becos sombrios, ladeiras, zonas do baixo meretrício e nos terreiros de periferia, todos lugares que a sociedade conservadora não frequenta. “A música funk carioca é uma fala cantada ou um canto falado sobre uma base rítmica. Essa fala é a das camadas mais pobres da juventude das áreas sub urbanizadas do estado do Rio de Janeiro” (CACERES; FERRARI; PALOMBINI, 2014, p. 177).

A favela se ocupa do imaginário como ambiente em contraponto aos bairros nobres do Rio – uma relação que vai além da geografia labiríntica do morro em oposição à planície às claras das praias elitizadas. Em uma possível aproximação entre mito e cultura pop, da mesma forma que um terreiro, a favela é um espaço comunitário. No vídeo, a cenografia é o reino marginal do malandro, espaço de dubiedades, mestiçagens e movimentações. Do corpo branco com gestual negro, do individual para o coletivo, do masculino para o feminino, do visível para o invisível. Não existe um malandro, mas um conceito de malandragem em imagens e sons em movimento.

[...] se transforma em chantagem, engano, logro, convencimento, sedução, ameaça, esperteza, em suma, estratégias de negociação que se constroem na aproximação com o outro e por isso mesmo não podem ser fixas nem decodificadas. [...] Compreendido como conceito, o malandro é reduzido à concepção de objeto – delineável, aprisionável –, apreendido como metáfora, percebemos, então, que lidamos com multiplicidade de discursos que invocam o caráter sempre em deslocamento das representações (DEALTRY, 2009, p. 46-47).

No videoclipe não encontramos o malandro da imagem de outrora, mas elementos que delineiam seu arquétipo. Em outros termos, o divino malandro – o trickster brasileiro – na narrativa que orbita a cantora voluptuosa e sensual é, literalmente, a

“presença de uma ausência” (BAITELLO JUNIOR, 2014). Mais que isso, é um “tipo de força de rato, subterrânea e escondida, que encontra sua renovação no fato mesmo de se constituir nos domínios da obscuridade. A força vital da exclusão e do oculto” (DRAVET; CASTRO, 2014, p. 13).

Por fim, verificamos que “Vai, Malandra” apresenta uma complexidade estética que passa pela própria indústria do pop, pelo legado da linguagem audiovisual, possui arquétipos universais (trickster) e esbarra na mitologia africana e afro-ameríndio-brasileira sintetizada na imagem (ausente) do Malandro. O malandro do vídeo está vinculado ao passado ancestral, por meio da imagem. Os estudos warburguanos apontaram para uma profunda natureza mítica e cúltica das imagens, “[...] assim como a tônica da imagem contemporânea está ancorada em seu ‘valor de exposição’ gerado pelos ambientes mediáticos” (BAITELLO JUNIOR, 2018, p. 16). O mito enquanto linguagem parasita, acompanha a imagem em sua circulação, pois,

A intenção da imagem mediática não é estética, ao contrário, ela não pretende o movimento centrípeto da *aisthesis*, da introspecção e da fruição. Sua ação pretende desencadear o vetor de movimento oposto ao da fruição, um movimento centrífugo que nos afasta do sentir e da imanência; ela quer sempre nos levar a um outro lugar que não é o aqui e agora da fruição. A imagem mediática pura nasce em um ambiente do arrebanhamento para uma ação fora da imagem, um consumo, uma postura, uma atitude, uma crença, uma filiação, promessa de um pertencimento (ainda que seja meramente imagético e fugaz). E é por isso que ela necessita de muita exposição e da grande capilaridade possibilitada pelas conexões elétricas (dos cabamentos, fios e fibras que cobriram o globo terrestre) e eólicas (das ondas, dos equipamentos móveis, dos wi-fi, das nuvens e dos ventos e furacões da informação) (BAITELLO JUNIOR, 2018, p. 16).

Propor uma reflexão sobre o trickster brasileiro e sua evanescente presença a partir do videoclipe significa praticar o es-

tudo warburgiano da “pós-vida das imagens”, isto é, um estudo da capacidade da imagem “de se recriar, se ressurgir em novos ambientes e de gerar impacto renovado” (BAITELLO JUNIOR, 2018, p. 15). Um conceito de circulação que também se aplica aos mitos. Verificamos, portanto, que o videoclipe “Vai, Malandra” é um fragmento isolado desse movimento do mito na cultura, representando a pós-vida do Malandro.

Tudo é pra agora. Nada é pra já. Nada é pra agora. Tudo é pra já. [...] O amor é o encontro das vidas passadas para enxergarmos quem somos. [...] Faça da vida um caminho mais colorido. Caminho aberto de prosperidade. [...] Te liberte do controle e seja mais a essência (MORAES, 2018).

O malandro está em circulação, salta de plano em plano, dança em cada ângulo e movimento de câmera. Não é um homem sedutor, mas uma mulher de atitude viril (disruptiva) que devora, toma o olhar do espectador para si e reluz sob o sol da laje. O malandro, entidade da Umbanda, não surge em imagem visível, mas está disperso em vários tipos masculinos e virilidades no vídeo. O malandro, em forma de malandragem, é o sopro de vida (Exu) em todos os corpos figurados no vídeo – está na essência tribal, portanto, na dança coletiva, na diversidade homogênea da comunidade, na pós-vida do terreiro (espaço mito-religioso) representado na essência do baile, da festa, na síncopa videográfica do funk, na mídia. Hiperloquente, o malandro é retórico em cada batida, plano, letra da canção (ponto cantado?) e movimento dos corpos.

Se Exu é dono do corpo e se a “tela é o altar” (GAIMAN, 2016), para uns o videoclipe de Anitta é uma reatualização do ritual afro-ameríndio-brasileiro da gira que incorpora o Malandro e, para outros, espaço de adoração da Malandra. Agora, a pós-vida do malandro mítico é audiovisual, digital, pop e midiática.

REFERÊNCIAS

- ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Negro Brasileiro Negro**, n. 25, p. 43-49. Rio de Janeiro: IPHAN, 1997.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. **A carta, o abismo, o beijo**. Os ambientes de imagens entre o artístico e o mediático. São Paulo: Paulus, 2018.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. A imagem e os ambientes de imagens: o mito, o culto, a arte e a mídia. Palestra. **Encontro Nacional de Pesquisa em Comunicação e Imagem (ENCOI)**. Dia 24 de novembro de 2014. Organização: Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Estadual de Londrina (PPGCOM/UEL).
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Trad.: Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BERGSTEIN, Tânia. **Tânia Bergstein**: depoimento [out. 2018]. Entrevistador: Hertz Wendel de Camargo. Curitiba, Terreiro de Umbanda Vovó Benta, 2018. Entrevista concedida ao projeto “Etnografias urbanas: mitos, consumo e narrativas contemporâneas” do PPGCOM-UFPR.
- CACERES, Guillermo; FERRARI, Lucas; PALOMBINI, Carlos. A Era Lula/Tamborão: política e sonoridade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 58, p.157-207, jun. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i58p157-207>.
- CAMARGO, Hertz Wendel de. **Mito e filme publicitário**: estruturas de significação. Londrina: Eduel, 2013.
- DALLASTRA, Lilian. **Zé Pelintra**: depoimento [set. 2018]. Entrevistador: Hertz Wendel de Camargo. Curitiba, Terreiro de Umbanda Vovó Benta, 2018. Depoimento colhido durante observação de gira para o projeto “Etnografias urbanas: mito, consumo e narrativas contemporâneas” do PPGCOM-UFPR.
- DANDARA; LIGIÉRO, Zeca. **Iniciação à Umbanda**. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- DEALTRY, Giovanna. **Malandragem na literatura e no samba**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009.

DRAVET, Florence; CASTRO, Gustavo de. O imaginário do mal no cinema brasileiro: as figuras abjetas da sociedade e seu modo de circulação. **E-Compós**, 2014.

DRAVET, Florence. Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**. v. 68, n. 3, p. 015-025, Florianópolis, set/dez 2015.

DRAVET, Florence. Epistemologia da encruzilhada. Palestra. **Simpósio Umbanda 110 anos** – Interfaces: Sociedade, Ciências Sociais e Comunicação. Dia 15 de novembro de 2018. Organização: Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista (PPGCOM/UNIP).

GAIMAN, Neil. **Deuses americanos**. Edição preferida do autor. Trad.: Leonardo Alves. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

HYDE, Lewis. **A astúcia cria o mundo**. Trickster: trapaça, mito e arte. Trad.: Francisco R. S. Innocêncio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2ª ed., trad. Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

LIGIÉRO, Zeca. **Malandro divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra**, personagem mítico da Lapa carioca. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2004.

MARTIN, Kathleen. **O livro dos símbolos: reflexões sobre imagens arquetípicas**. Trad.: Ami Ronnberg. Colônia (Alemanha): Taschen, 2012.

MCCRACKEN, Grant. Cultura e consumo: uma explicação teórica da estrutura e do movimento do significado cultural dos bens de consumo. **Revista de Administração de Empresas**. RAE Clássicos, nº 99. Jan/Mar. 2007

MORAES, Cristian. **Zé Pelintra: depoimento** [nov. 2018]. Entrevistador: Hertz Wendel de Camargo. Curitiba, Centro Espiritualista Casa das Orquídeas, 2018. Entrevista concedida ao projeto “Etnografias urbanas: mito, consumo e narrativas contemporâneas” do PPGCOM-UFPR.

MORIN, Edgard. **O método 1: a natureza da natureza**. Trad.: Ilana Heineberg. Porto Alegre, RS: Sulina, 2005.

MOURA, Roberto. Prefácio. In: LIGIÉRO, Zeca. **Malandro divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra**, personagem mítico da Lapa carioca. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- PRANDI, Reginaldo. Prefácio. In: CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras**. Uma construção teológica. Petrópolis: Vozes, 2014.
- ROCHA, Everardo. **Magia e capitalismo**: um estudo antropológico da publicidade. São Paulo: Brasiliense, 2010.
- RODRIGUES, José Carlos. Revisitando a malandragem. **Alceu – Revista de Comunicação, Cultura e Política**. v.19 - n.37 - p. 6 a 15 - jul-dez./2018, p. 06-15.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SOARES, Thiago. Percursos para estudos sobre a cultura pop. In: SÁ, Simone Pereira de; CARREIRO, Rodrigo; FERRAZ, Rogério (Orgs.). **Cultura pop**. Salvador: EDUFBA, 2015.
- SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the Spirit**. Arte e filosofia Africana e afro-americana. Trad.: Tuca Magalhães. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.
- VAI! Malandra**. Direção: Terry Richardson. Rio de Janeiro: Mangaba Produções, 2017. Videoclipe, 3min26seg. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?v=kDhptBT_-VI > Acesso em: 14 jun. 2019.



6

ANTROPOFAGIA E ESTÉTICA CORPORAL NA CULTURA BRASILEIRA: DOS CULTOS ÀS PERFORMANCES

Luiza Spínola Amaral¹

Margot Dravet²

Partimos do Manifesto Antropófago escrito por Oswald de Andrade em 1928, ou melhor, “ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha” e nos atemos ao discurso sobre o corpo ali contido. Em seu texto, a transformação do corpo brasileiro se dá inicialmente através da colonização quando os europeus impõem o corpo vestido, até que, posteriormente, as tentativas civilizatórias europeias fossem devoradas pelos brasileiros, que resistem, em partes, aos processos de colonização, dando lugar aos aspectos selvagens do corpo.

As roupas, quando chegaram, trouxeram consigo uma ruptura: “o que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior” (ANDRADE, 1976, p. 3). Essa

1 Doutora (2016) pelo curso de Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre (2011) pela mesma instituição. É membro pesquisador do CISC (Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia), mantendo também o diálogo com o grupo de pesquisa, Comunicação e Cultura: Barroco e mestiçagem, com foco na produção cultural da América Latina. E-mail: luiza@luizaspinola.com.br

2 Mestranda em Psicologia no Programa Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília. Bacharel em Artes Cênicas pela Universidade de Brasília. E-mail: margotdx@gmail.com

ruptura diz respeito a uma separação que se estabeleceu entre o homem e a natureza, e se mostra absolutamente contrária aos hábitos indígenas e, posteriormente, africanos, presentes na cultura brasileira, nos quais o homem e o ambiente natural são inclusos numa relação de proximidade participativa que abarca todos os seres vivos. Mais abaixo, Andrade reforça essa ideia ao falar de “uma consciência participante, uma rítmica religiosa” (ANDRADE, 1976, p. 3), ressaltando, exatamente, o corpo que não se distancia da natureza e nem se considera superior aos animais irracionais.

Aproximamos o corpo brasileiro, aqui, não só à natureza, mas também à noção de Exu Bara, desenvolvida nos terreiros de Umbanda e de Candomblé. Podemos citar o caos, por exemplo, como um dos elementos presentes na intersecção que percebemos existir entre ambos, uma vez que Exu, frequentemente é representado na mitologia Yorubá como orixá que come tudo, que através da desorganização, traz a organização e o equilíbrio. Enquanto isso, o corpo brasileiro devora predominantemente as diversas culturas indígenas presentes no Brasil, assim como as culturas europeias e africanas, ao longo de sua própria formação.

O hábito europeu de estar sempre vestido, que passou a ser adotado pelos povos brasileiros, implicou também na adoção de um novo código performático, seja na forma de se sentar para comer, seja na contenção dos gestos tidos como obscenos. Assim, quanto mais os corpos pareciam animalizados e selvagens, mais eram repreendidos pela educação portuguesa, imposta através do processo colonizador, sobretudo pela demonização atribuída pelo cristianismo ao corpo selvagem. Nesse processo, manter o corpo reto foi muito importante para que houvesse um maior distanciamento entre os homens ditos civilizados e aquele tidos como selvagens, ou animais irracionais. Ainda hoje, isso pode ser observado nas reflexões sobre o comportamento gestual dos indivíduos³.

3 Nos estudos comunicacionais contemporâneos, Norval Baitello Júnior, já faz algumas décadas, nos apresenta um estudo fundamentado pela etologia, pela antropologia e também pela medicina, voltado para o entendimento da comunicação do corpo, com seus gestos e performances, através de uma abordagem cultural. Sobre nossas raízes primatas ver: “O Pensamento Sentado” (2012).

É comum que socialmente se defina, apenas pela observação de gestos e posturas de um sujeito – acompanhados de determinadas roupas, expressões performáticas e gestuais certamente condizentes com seus comportamentos – a sua classificação social e origem, se é habituado ao ambiente urbano ou suburbano, se é estrangeiro ou não, favorecido ou não economicamente e assim por diante. De acordo com a forma como a caneta e o garfo são segurados, por exemplo, ou como se anda e se senta, é possível, ainda, fazer análises e observações sobre os indivíduos⁴. Pode-se dizer, portanto, que não é natural para os humanos terem posturas corporais sempre retas, ou saberem segurar determinados objetos como mandam as regras civilizatórias. É preciso um esforço para alcançar a expressão corporal desejada socialmente. O que significa que códigos gestuais são aprendidos e variam segundo as culturas de cada região, país ou grupo social. Nesse sentido, como poderíamos definir a estética corporal brasileira? Teria sido ela domada durante o processo civilizatório? Ou teria ela devorado a civilização colonizadora como os índios devoravam seus inimigos? E aqui, demos continuidade ao processo civilizatório ou criamos uma cultura própria?

Importante lembrar que quando fazemos referência ao conceito de civilização, não consideramos a vastidão de significados que a palavra traz consigo - abrangendo desde os avanços do conhecimento científico e os costumes de um grupo de pessoas, até o modo como são preparados os alimentos e a forma de punição estabelecida pelo grupo - tendo em vista que, ao considerarmos o termo em sua completude, não há como definir o que é “incivilizado” ou “civilizado”. Portanto, utilizaremos o termo com o sentido desenvolvido por Norbert Elias, em que a civilização é considerada uma “consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional” (ELIAS, 1994, p. 23).

4 Este é um processo que se dá frequentemente no contexto urbano. Para exemplificar, basta observarmos que a entrada de pessoas que estão de camisa regata, bermuda ou sandálias em todos os órgãos públicos que têm função representativa da nação, como o Senado, a Câmara, o Palácio do Itamaraty, entre tantos outros ambientes, é proibida. Da mesma forma que a entrada de pedintes e moradores de rua também é proibida em shoppings e o único parâmetro para determinar quem são estes sujeitos é a análise visual feita pelos seguranças do local.

É importante ressaltar a diferença que deve ser estabelecida entre os termos “cultura” e “civilização”, considerando que o primeiro diz respeito a identidades particulares de um grupo, enquanto o segundo “inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores” (ELIAS, 1994, p. 25). A ideia de civilização se refere primariamente ao comportamento e à forma de conduta das pessoas, levando em consideração sua qualidade social, seu modo de falar, de se vestir e de se colocar. Tendo em vista que estes padrões variam de acordo com a época, o termo “civilização” também está permanentemente em transformação.

Desde a Idade Média, o pensamento ocidental se fundamentou em conceitos cristãos, passando por um processo civilizatório que se intensificou na transição para o Renascimento. Nesse período, a mentalidade, primordialmente da corte, passou por transformações radicais que culminaram no século XVII com o individualismo. Norbert Elias (1994), em seu livro, *O Processo Civilizador*, mostra claramente esse processo através de trechos dos vários tratados de civilidade publicados por diversos autores ao longo dos séculos. Em seu livro, Elias cita as seguintes regras, escritas por Erasmo de Roterdão, em seu livro *De civilitate morum puerilium*, de 1530:

A pessoa bem educada sempre deve evitar expor, sem necessidade, as partes as quais a natureza atribuiu pudor. Se a necessidade lhe compete, isto deve ser feito com decência e reserva, mesmo que ninguém mais esteja presente. Isto porque os anjos estão sempre presentes e nada mais lhes agrada em um menino do que pudor, o companheiro e guardião da decência. [...]. É indelicado cumprimentar alguém que esteja urinando ou defecando [...] (ROTTERDÃO *apud* ELIAS, 1994, p. 136).

Mais adiante, o autor cita escritos de Richard Weste em seu livro *The Booke of Demeanor and the Allowance and Dissallowance of Certain Misdemeanors in Companie* de 1619: “não permitas que teus membros íntimos sejam expostos à vista: é mui vergonhoso e

execrando, detestável e rude.” (WESTE *apud* ELIAS, 1994, p. 137). Norbert Elias ainda cita a norma escrita no livro *De Les Regles de la bienséance: e et de la civilité chretienne*, escrito por de La Salle em 1729, que diz que: “não é nunca correto referir-se a partes do corpo que devem ficar cobertas nem de certas necessidades corporais a que a Natureza nos sujeitou, nem mesmo mencioná-las.” (LA SALLE *apud* ELIAS, 1994, p. 138). É interessante observar que isto se deu de tal forma que, na atualidade, essas injunções nos parecem irrisórias e cômicas. As recomendações soam desnecessárias. Por outro lado, surgiu o movimento de libertação das normas e o seu questionamento em diversas instâncias, tanto teóricas quanto artísticas. A antropofagia cultural é um exemplo disso.

A ideia da antropofagia cultural, também associa o processo de conhecimento e aquisição de saber a um fenômeno que diz respeito ao corpo vivo. Manifestações artísticas presentes, por exemplo, no teatro de José Celso Martinez Corrêa contribuem para tornar explícita essa relação tênue entre cultura e natureza, indo absolutamente contra as imposições europeias que surgiram durante a colonização. Para tanto, um caminho de resgate e reconhecimento da própria cultura é traçado. Para além dos movimentos dos modernistas e do tropicalismo, José Celso, nos anos 1960 e 1970 adere ao movimento antropófago e mantém viva a concepção de cultura, encenando-a e vivenciando-a no palco até hoje, sendo esta uma das questões que o faz expor, por exemplo, corpos nus em cena, ritos e até excrementos corporais⁵.

O fundamento no Tropicalismo é a antropofagia e só a antropofagia nos une. [...]. Há que se conseguir pensar na terra em transe, pensar plugadamente. Seu corpo elétrico se plugar no corpo elétrico do que se chamava o ‘terceiro mundo’ - aquele que não é o universo civilizador, mas um universo bárbaro que traz uma outra civilização - conseguir pensar nas forças em movimento, pensar que existe o movimento sem terra, que

5 Através desta afirmação não desconsideramos a influência que os rituais gregos também tiveram para o teatro proposto por José Celso, mas arriscamos dizer ainda que, talvez as encenações feitas pelo Teatro Oficina de espetáculos de origem europeia encenados com toda sua brasilidade têm, também, fundamentos antropófagos.

existe a bandidagem e que por trás da bandidagem há o rap como possibilidade de uma revolução cultural, uma continuação da revolução cultural. O tropicalismo tem que ser apreciado no que ele tem exatamente de eterno, de quase universal, de mais nietzschiano, de mais vital (CORRÊA, s/p, s/d.).

Percebe-se uma descolonização da língua, do corpo e da arte. Uma necessidade de não se deixar invadir pelos colonizadores da cultura brasileira: os portugueses; franceses, colonizadores do movimento artístico e, depois, norte americanos, por meio da indústria cultural e da grande mídia. José Celso, ao reviver o movimento antropofágico, luta contra isso e adquire uma postura de resistência da cultura às imposições hegemônicas.

A peça radiofônica, *Para dar um Fim no Juízo de Deus*, de autoria de Antonin Artaud e adaptada por José Celso Corrêa (2016) é um exemplo desse movimento de antropofagia cultural onde surge uma possibilidade de libertação do corpo. A peça foi escrita por Artaud em 1947, iria ao ar em 1948, porém sua veiculação foi proibida, devido às obscenidades e à violência do texto. Quase 50 anos mais tarde, em 1996, José Celso e o Teatro Oficina realizaram a primeira montagem daquilo que pode ser considerado - como apontaram Quilici (2004) e Lima (2010) a respeito da obra de Artaud - um verdadeiro ritual mágico. Ou seja, um teatro que se reaproximava dos rituais primitivos, enfatizando seu caráter mágico, religioso e que funcionava como mecanismo de representação de valores, crenças e significados expressos através de ações corporais.

Novamente, em 2016, a companhia atualiza a montagem com adaptações ao cenário político do Brasil. O espetáculo foi apresentado no Teatro da Caixa Cultural de Brasília, de 14 a 24 de abril de 2016. José Celso parecia trazer das profundezas do Hades da loucura, um Artaud Momo, nascido da tempestade e do ventre de Iemanjá e propôs ao espectador que ele fosse imediatamente convidado a abrir-se para esse renascimento e participar da cena, imergindo-o num universo corpóreo-verborrágico. Com a proposta de incorporar fisicamente o Verbo, defender o corpo sem órgãos e decretar o

fim do juízo de Deus, o espetáculo mistura discursos políticos sobre a América dominada, o genocídio indígena, a noite negra do iluminismo e então reluz um Xamã que dá lugar a um grande baile em que a cruz cristã é destruída e substituída pelo símbolo da ferradura do cavaleiro nu, temperada com sangue humano.

São duas horas de espetáculo onde o corpo passa por um processo de descolonização, por exemplo quando há sêmen, sangue e excrementos sendo produzidos em cena pelos próprios atores, que frequentemente interagem com a plateia – inclusive utilizando-se de tais excrementos. Montagens audiovisuais e sonoplastia circundam o ambiente, envolvendo o público através de todos os sentidos. Por fim, os espectadores são convidados a invadir a cena, quando, num final grotesco, o diretor e ator José Celso conduz a experiência coletiva a um clima de enlevo e mobilização contra a morbidez política do momento.

Assim, pode-se dizer que o movimento antropófago busca resgatar um fenômeno propriamente brasileiro de apropriação e recriação cultural do outro externo e alheio, como já mencionado, e do outro interno, - a cultura dos ameríndios -, não negando a cultura estrangeira e também não imitando-a, mas deglutindo-a e expelindo uma outra coisa, num processo metaforicamente associado ao ato da devoração, que é tragar para dentro, deglutir, mastigar, ruminar, assimilar, transformar e dejetar o que sobra. Resgatando, portanto, a herança cultural deixada pelos povos indígenas brasileiros que exerciam as práticas da antropofagia ritual, Oswald de Andrade no seu Manifesto Antropófago escreve a partir da perspectiva do habitante desta terra - que antes de ser chamada de Brasil já era terra deste povo, *Terra Brasilis* - para o qual o questionamento existencial, frente ao processo de civilização do seu corpo, não deve ser “*To be or not to be*”, como propôs Shakespeare em Hamlet, mas sim “*Tupi, or not tupi*”.

Quando Oswald de Andrade traz a questão para o contexto tupi, indígena brasileiro, ele desloca uma cultura ocidental, cartesiana, para outra lógica, a indígena, que possui uma fundamentação filosófica embasada em outros fenômenos. Dessa forma, o

autor problematiza o embasamento filosófico ocidental da cultura brasileira e a desvalorização da filosofia indígena. A partir deste questionamento, estão embutidas também problemáticas acerca do genocídio indígena: ainda há índio? A adoção desse ponto de vista surge, então, como busca inicial daquilo que mais tarde Boaventura de Sousa Santos (2012) denominaria como “epistemologia do sul”, que se fundamenta em uma visão de mundo diferente das epistemologias dominantes do norte. A própria antropofagia pode ser considerada uma epistemologia do sul, ou seja, um fundamento, uma base para o pensamento tipicamente brasileiro, tal como proposto por Oswald de Andrade ainda em meados do século passado.

Boaventura de Sousa Santos explica ainda que, enquanto o olhar civilizado da comunidade científica concebe a natureza como um recurso natural, vendo como objetos os rios, as montanhas, o petróleo, etc., e explora ininterruptamente os recursos naturais; a percepção selvagem do indígena, imersa numa natureza exuberante, que salta aos olhos, a reconhece como um ser vivo como todos os outros. A terra, aqui, é a grande mãe, que gera a vida e de onde tudo descende, por isso não é possível agredi-la e nem matá-la. A natureza exige respeito e culto. De tal forma que podemos dizer, as divindades, de modo oposto à concepção abstrata do Deus cristão, se vinculam às forças da natureza, em diálogo e consonância com os corpos que nela habitam.

O que acontece é que o índio brasileiro antropófago desenvolve um modo de civilização que está intrinsecamente relacionado com a natureza, onde estão inclusos ritos, adereços e pinturas corporais. Para ele, não existe separação entre natureza e cultura, assim como não tem separação entre corpo e espírito, mas sim múltiplas relações entre seres de naturezas diferentes. Homens, deuses, plantas e animais. Esta multiplicidade pode ser entendida também através das palavras do pesquisador e poeta, Amálio Pinheiro:

Quando a ciência domou a natureza, ela domou o território da variação. [...]. A América Latina repôs a variação que pensavam que tinha sido domada, então, se antes havia umas cin-

quenta frutas passaram a haver dois mil. O número de plantas, a flora, bichos e gentes reapareceu. Se vocês lerem os grandes antropólogos atuais, desde Lévi-Strauss, todos eles vão mostrar que o grande problema que nós sofremos até agora é o da cultura e da ciência clássica terem afastado a cultura da natureza, de tal forma que o homem se achasse algo superior a natureza. O homem está na natureza na mesma condição de uma onça, de um tigre, de micróbios, etc. [...]. O barroco é uma forma de operar a multiplicidade e a variação na América Latina com esta inclusão da natureza. [...]. Por isso, se diz que o barroco é uma espécie de condição de existência da América Latina. Não há como não se ser barroco. A América Latina tem essa condição barroca inevitável que tem a ver com a única maneira de sobrevivermos diante do acúmulo e da multiplicidade de contribuições, que foi traduzindo tudo isso. E que tem a ver com aquela famosa frase atribuída aos índios: “lá vem a nossa comida pulando”, quando eles viam os padres. Daí essa ideia de deglutição do outro e digestão numa outra coisa, que inclui tanto o comedor como o comido (PINHEIRO, 6:10, 2013).

Através de uma abordagem singular, Amálio elucida a complexidade dos fenômenos que envolvem a América Latina como um todo e o Brasil em específico. Segundo o autor, os processos de mestiçagem que fundamentam as produções culturais daqui devem ser entendidos a partir da noção da antropofagia cultural, que tem a ver com a capacidade tradutória de elementos os mais distantes e diversos, típica dos nossos povos. Derivada, então, da relação mútua entre cultura e natureza, essa capacidade de operação dos elementos múltiplos e diversos torna inevitável o “procedimento barroquizante” nessas terras. Nesta elucidativa citação, o autor nos explica, então que:

Barroco, mestiçagem e tradução tem que vem com essa questão da multiplicidade e da variação. A tradução, obrigatoriamente, se desenvolve muito num lugar que tem que se apoderar do outro. Então existe uma antropofagia cultural de base. Antropofagia ritual era aquela que os índios faziam quando matavam o inimigo, mas ela era cultural também. Os índios

acreditavam na troca e não na identidade. Nisso eles já tinha superado todas as tendências da filosofia ocidental. [...] Essa antropofagia ritual demorou uns 50, 60, 70 anos para se extinguir no Brasil, ninguém sabe direito, pode até haver em algum lugar aí no meio do mato ainda e a gente não saiba. Tudo indica que não, porque evidentemente que os padres, a catequese e os sistemas do colonizador se opunham a isso. Essa antropofagia ritual parou, mas a cultural continuou, ou seja, esse se apoderar da cultura do outro. Isso se radicalizou com as contribuições vindas da escravidão africana, de todos os imigrantes e, inclusive, da cultura clássica do colonizador, sem problema nenhum. A tal multiplicidade e variação que eu estava dizendo. [...] A mestiçagem é a criação de um território no qual interessa esse 'devir-outro', que nasce da capacidade de se apoderar desses vários outros que constituíram a nossa estampa cultural (PINHEIRO, 0:02, 2013)

O que nos mostra, então, a teoria desenvolvida por Amálio Pinheiro é que os fenômenos da cultura brasileira devem ser entendidos e analisados a partir da lógica inclusiva da diversidade e da variação, - e não através de noções binárias totalizantes -, em direção a uma estampa ou marchetaria cultural barroquizante, - e não às estruturas rígidas. Se entendermos o Candomblé e a Umbanda como um fenômeno tipicamente brasileiro, então a ideia de mestiçagem apresentada por Amálio Pinheiro torna-se muito palpável, já que, aqui, torna-se impossível distinguir totalmente a cultura indígena da africana, sobretudo no que diz respeito a questões como a semelhança entre o corpo e o espírito, a processos xamânicos de incorporação e de trabalhos com ervas e entidades, bem como ao uso da música como elemento que leva ao transe e assim por diante. Percebamos pela descrição feita pelo babalorixá, cantor e compositor, Mateus Aleluia:

Essa cultura que veio d'África, aqui se amalgamou de uma forma espontânea com a cultura do dono da terra, do pataxó, do tupiniquim, do tapuia, dos aimorés, enfim, essas várias nações que existiam aqui que nós demos nome de índio. A cultura que veio d'África aqui simplesmente se amalgamou com a deles por

uma questão de resistência. Para resistir ao colono comum que era o europeu. E é daí que hoje em dia eu traduzo assim: que existe o candomblé de caboclo. É a formação de duas culturas ancestralizadas que se uniram depois com seus hábitos e que surgiu disso aí o culto de caboclo (ALELUIA, 2:19, 2017).

Não nos interessa aqui negar os elementos trazidos pelos colonizadores e que foram devorados pela nossa cultura, como tão bem nos mostrou Amálio Pinheiro, mas sim reforçar a diferenciação impossível entre as diversas contribuições responsáveis pela formação do corpo brasileiro, ressaltando a importância dessas culturas ancestrais, que tornaram os corpos neste continente indomáveis, livres e selvagens, apesar de todas as imposições civilizatórias. Aqui, o pensamento considerado consciente e racional é também fruto de toda a manifestação de sentidos, afetos, impulsos, e instintos que estão incessantemente em movimento no corpo e nas paisagens.

Talvez se pudesse dizer, em suma, que, no Brasil, aquelas manifestações corporais entendidas como selvagens pelos colonizadores ainda resistem, apesar dos corpos vestidos e domesticados, nos gestos e micro-gestos, nas performances corporais características do corpo brasileiro, nas nossas danças, nos rituais religiosos, enfim, nos fenômenos miniaturais típicos da nossa cultura. Nesse sentido, nossa hipótese é a de que o corpo brasileiro, em seu código gestual e performático, ainda carrega elementos característicos dos fenômenos religiosos afroindígenas, incorporados antropofagicamente pela nossa cultura. Por meio dessas influências, se desenvolve no Brasil uma cultura em que o transe, também denominado “incorporação” e presente em certas práticas rituais religiosas, transforma o corpo num meio para a manifestação divina, tornando impraticável a tradicional dicotomia centro-europeia entre corpo e espírito, natureza e divindade.

No que diz respeito ao corpo, a figura de Exu Bara, presente no Candomblé e, por vezes, na Umbanda é a que estabelece uma primeira relação com a materialidade e a força física, sendo considerada mitologicamente como primogênita, dona de todos os

corpos, uma vez que ingere todos os animais da terra, inclusive sua própria mãe, Yemanjá, para se expandir. Etimologicamente, o próprio nome “Exu” também pode ser utilizado para compreender a relação estabelecida entre a divindade e o corpo, uma vez que é “[...] uma aglutinação do prefixo é com a raiz verbal *xu* (literalmente, “defecar”) e semioticamente afim ao primeiro significado grego de *Arkhé*, que é ‘ânus’, ou seja, a boca ‘última’ do corpo, que remete logicamente à boca da absorção.” (SODRÉ, 2017, p. 179).

Suas manifestações se dão através de um fenômeno, entre outros, conhecido nos terreiros como “bolamento”, que é o processo de exteriorizar através do corpo a potencialidade energética divina. O bolamento geralmente se dá por meio de danças carregadas de gestualidades específicas e que variam de acordo com o orixá.

Compreendemos os fenômenos de incorporação e bolamento presentes nos terreiros tanto de Umbanda quanto de Candomblé como um dos tantos elementos antropofágicos da cultura brasileira. Sobre tudo a Umbanda, que propõe a incorporação de muitos grupos sociais que estão às margens, como a prostituta (pombagira), o índio (caboclo), o malandro (exu), o negro escravo (preto-velho) e assim por diante, dando lugar para seus médiuns aliviarem corporalmente questões pessoais e repressões que podem estar sendo incômodas por não serem socialmente bem aceitas. A Umbanda, por integrar no seu sistema outras práticas religiosas, como orações e símbolos cristãos, os próprios santos e, ainda, conhecimentos da cultura oriental sobre os *chakras*, rituais indígenas de várias regiões do Brasil como a Jurema, o Catimbó, a Encantaria do Norte do Brasil e muitos outros, encontra-se num processo constante de composição e reconfiguração.

Assim, podemos definir esse corpo brasileiro ‘em transe’ através da designação estabelecida por Edgar Morin, “*homo sapiens e demens*”, quando ressalta que o homem não é apenas racional (*sapiens*), mas também *demens*, ou seja, criativo, imaginativo, delirante, que tem a possibilidade de “manifestar uma afetividade extrema, convulsiva, com paixões, cóleras, gritos, mudanças brutais de humor; em carregar consigo uma fonte permanente de delírio;

em crer na virtude de sacrifícios, sanguinolentos, e dar corpo, existência e poder a mitos e deuses de sua imaginação” (MORIN, 2002, p. 7). Destacando, com isso, o fato dos sentimentos e emoções serem não apenas parte, mas necessários ao desenvolvimento da racionalidade e do conhecimento humano.

Enquanto a cultura cristã racional não aceita a ideia de contradição em sua lógica e estabelece o princípio da não contradição, a cultura africana, através de Exu, admite uma lógica em que uma coisa determinada como “A” também pode ser “não-A”. Esta lógica possibilita o princípio de contradição simbolizado por Exu, que é ao mesmo tempo feminino e masculino, bem e mal. É, entre outros fatores, pela não aceitação deste princípio de contradição que a cultura cristã associou Exu ao Diabo.

A divindade Exu se faz tão presente no país, que o seu gestual específico foi tema de estudo para o Grupo Corpo, de Belo Horizonte. A Companhia de dança, fundada em 1975 pelos irmãos, Paulo e Rodrigo Pederneiras - respectivamente, diretor e coreógrafo -, lançou em 2017 o espetáculo *Gira*, em homenagem ao deus Exu, refletindo através da dança e da música – composta pelo grupo Metá Metá especialmente para o espetáculo – elementos referentes ao orixá: a dinâmica e o movimento. De acordo com o coreógrafo Rodrigo (2017), em entrevista, a proposta não foi de reproduzir literalmente os movimentos observados ao longo de suas visitas aos terreiros na fase de estudo e observação, mas sim de respeitar as referências e criar algo novo a partir de então. A marca do grupo permanece através de movimentos tradicionais como quadris quebrados e pés rápidos, mas dessa vez foram acompanhados de gestos com origem de matriz africana, como o impulso dos ombros e do tronco, trazendo, portanto, um aspecto peculiar ao espetáculo.

Nos terreiros, é também através do corpo que são feitas as orações aos orixás, vinculados, por sua vez, às forças da natureza. A partir de um conjunto de gestos, posturas, intenções e conhecimentos relacionados aos movimentos equivalentes a cada força – seja masculina, feminina, vinculada à terra, à água, ao fogo

ou ao ar – que definem a chamada “dança de santo” ou “dança de orixá”. Como afirmam os autores Jorge Sabino e Raul Lody no livro, *Danças de matriz africana: antropologia do movimento*, as sutilezas presentes no corpo desses religiosos quando dançam, ou seja, o olhar, o volume, a dinâmica e as posturas, são também uma manifestação de conhecimentos adquiridos através da experiência cotidiana do indivíduo que também estão relacionados com ambiente natural/cultural no qual o indivíduo se integra:

Saber dançar e conhecer as danças neste campo específico do amplo processo ritual-religioso do candomblé está relacionado com os saberes relativos às folhas, à música vocal e instrumental, às indumentárias, às comidas, aos significados de formas, cores, vocabulários, histórias e mitologias, elementos que juntos fluem e refluem em visão uníssona e, também, construtiva da própria dança, especialmente do corpo (SABINO; LODY, 2011, s/p).

Nesse sentido, pode-se pensar no fenômeno da incorporação ritual como um exemplo de antropofagia cultural, no qual as forças da natureza, e do ambiente como um todo, são ressignificadas em adornos, adereços e comidas específicas, em músicas e gestos dinâmicos, posturas corporais e movimentos performáticos simbólicos, os quais são incorporados, por sua vez, pela cultura profana, digamos assim, num diálogo constante. Ou seja, não há uma divisão estabelecida entre momentos profanos e momentos sagrados, porque um está presente no outro simultaneamente, seja através da baiana que vende comida de santo (como o acarajé) nas ruas, montada com suas roupas ritualísticas do santo; seja através de um toque de terreiro que é entoado em um show público; da mesma forma, a tradição popular de pular sete ondas ritualisticamente na virada de um ano para o outro, independente da religião seguida pelos praticantes de tal hábito e assim por diante.

O homem selvagem, antropófago e integrado à natureza, a partir de rituais religiosos fundamentados numa relação intrínseca com a natureza, desenvolve através da experiência da incor-

poração mística uma prática da antropofagia cultural. Presente, como vimos, também como base da antropofagia ritual, praticada por algumas tribos indígenas brasileiras. Fato é que a cultura brasileira se fundamenta, então, nessa capacidade de se apropriar do outro e de não se deixar dominar. O que nos leva a pensar no corpo brasileiro como um mediador de influências múltiplas, ou um corpo médium, um tradutor. E não um corpo colonizado.

Assim, as ondas que preenchem os mares e as serras brasileiras, ondulam também nas curvas dos corpos e nas danças dos deuses; os caboclos, entidades da Umbanda, as pomba-giras, os orixás e todo tipo de entidade espiritual se manifestam fisicamente nos trejeitos performáticos e na alegria gargalhante do povo brasileiro; as cores exuberantes da natureza se fazem ver, também, nas roupas e pouca roupa do vestuário brasileiro, assim como toda a riqueza dos adornos e balangandãs do mundo árabe-andaluz, trazidos até aqui pelos colonizadores portugueses e que foram, mais tarde, unidos às bugigangas indígenas e africanas, ainda enfeitam suas orelhas, pescoços, braços, tornozelos... Os brasileiros rezam para todos os santos, incorporando, por fim, à sua cultura todos os influxos trazidos até então.

Podemos dizer, ainda, que, ao contrário da cultura brasileira, a filosofia ocidental teve que esperar até Spinoza (2017) e Nietzsche (2008), e o advento do pensamento moderno, para superar a ideia da razão como elemento que define o homem, e chegar à ideia de um corpo fundamentalmente sensível e emocional, suscetível ao seu ambiente e sua cultura, dominando e sendo dominado por ela.

Já a cultura brasileira, por nunca ter sido moderna⁶, teve de lidar com esse corpo, mestiço e selvagem, sem tê-lo separado da razão. Nesse sentido, o corpo antropófago, mediador ou tradutor, da cultura brasileira, se aproxima também da proposta do corpo sem órgãos, desenvolvida pelo francês Antonin Artaud a partir do transe vivenciado por ele no período em que esteve com os índios mexicanos Tarahumaras e, posteriormente, repensada por Deleuze e Guattari na busca pela libertação do corpo ocidental, através

6 Essa tese é defendida por Bruno Latour no livro "Jamais fomos modernos" (1994).

da ideia de um corpo “povoado por intensidades”: “o ‘corpo sem órgãos’ faz passar intensidades” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 12). Que é, a nosso ver, uma definição possível para o corpo antropófago, mediador, tradutor, da cultura brasileira.

O que Artaud propõe é, justamente, a busca por um desvencilhamento da lógica do dominado. Para tanto, o entendimento do corpo como um elemento que está a serviço do homem e não o contrário é fundamental para alcançar este devir animal, micróbio: “Quando tiverem/ Conseguído fazer um corpo sem órgãos, / Então o terão libertado dos seus automatismos/ E devolvido sua verdadeira liberdade. / Então o terão ensinado a dançar às aves-sas/ Como no delírio dos bailes populares/ E esse avesso será/ Seu verdadeiro lugar.” (ARTAUD, 1974, p 134 – tradução nossa).

Da mesma forma, o exercício de incorporação e de bolamento muitas vezes pode ser um caminho para conduzir a essa ideia de corpo sem órgãos, principalmente através dos movimentos circulares, do giro, que está presente na incorporação das pomba-giras, dos exus, dos caboclos, assim como nos bolamentos de orixás. No momento do giro, o que estava atrás passa para frente, o que estava à frente passa para trás. O corpo se torce e retorce. A instabilidade gera a descarga, que gera o equilíbrio e, novamente, voltamos ao princípio cósmico: Exu.

REFERÊNCIAS

ALELUIA- **Agô**, Mateus. [Entrevista cedida a] Produção: Caixa Cultural. Brasil, 6:24min, 2017. Disponível em: https://www.facebook.com/agoancestralidade/videos/1006300342843021/?hc_ref=ARQDet__VtJNVLWlgXmC6Sna1J36cjdslJeBLNuILOSP-9Te88N6yOByKuVQ-ePY9mY. Acesso em: 18 nov. 2017.

ANDRADE, Oswald. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro**: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3a ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976.

ARTAUD, Antonin. Pour en finir avec le jugement Dieu. In: **Oeuvres Complètes**, tome XIII. Paris: Gallimard, 1974.

- ARTAUD, Antonin. **O teatro e seu duplo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BAITELLO, Norval. **O Pensamento Sentado**. Sobre glúteos, cadeiras e imagens. São Paulo: Editora Unisinos, 2012.
- CORRÊA, José Celso Martinez. **Ilumencarnados seres**: Depoimentos. S/D. Disponível em: <http://tropicalia.com.br/ilumencarnados-seres/depoimentos/jose-celso-martinez-correa>. Acesso em: 19 set. 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. Rio de Janeiro: ed. 34, 1996.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LIMA, Vinícius Silva de. **O teatro ritual de Artaud e a cura xamânica**. Boitatá – Revista do GT de literatura oral e popular da ANPOLL, Londrina, n.9, p. 52-64, jan/jun 2010.
- MORIN, Edgar. **Amor poesia sabedoria**. Tradução Edgar de Assis Carvalho. – 4a ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- PINHEIRO, Amálio. **América Latina**. Barroco, cidade, jornal. São Paulo: Intermeios, 2013.
- PINHEIRO, Amálio. [Entrevista cedida a] para a edição 10 da Fronteiraz, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária da PUC-SP, em 2013. **Cultura latino-americana**: tradução, barroco e mestiçagem. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mjNnjANj3D4>. Acesso em: 31 jul. 2017.
- SABINO Jorge; LODY Raul. **Danças de matriz africana**: antropologia do movimento. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. [Entrevista cedida a] **Epistemologias do Sul** (Entrevista sobre Alice 5/9). Coimbra, Portugal, 6:32 min, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=URgY9H2NvZM>. Acesso em: 23 set. 2017.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- QUILICI, Cassiano Sydow. **Antonin Artaud**: Teatro e Ritual. São Paulo: Annablume, 2004.

7



7

A MÚSICA NA UMBANDA EM UMA COMUNIDADE DE PRÁTICA: O TERREIRO DE UMBANDA CABOCLO TUPINAMBÁ, PILARZINHO, EM CURITIBA

Alisson Mateus Santos de Oliveira¹

Edwin Pitre-Vásquez²

A Umbanda é fruto da fusão de vários rituais religiosos africanos, indígenas, ciganos, católicos, espíritas, presentes em solo brasileiro, possuindo uma diversidade em sua prática, pois existem várias agremiações que intentam normatizar e regular a prática religiosa. “As religiões da matriz afro-brasileira não possuem instituições oficiais que regulam seus parâmetros litúrgicos. É extremamente comum serem encontradas variações entre as práticas de terreiros diferentes” (ALMEIDA; SOUZA, 2012, p. 3). Assim, fornecendo um campo vasto de pesquisa na área musical, oportunizando uma discussão direcionada, a partir dos “pontos” em comum dentro dos seus fundamentos, observados nas semelhanças da estruturação musical na maior parte dos terreiros, onde

1 Educador Musical (UFPR). Membro integrante do GRUPETNO - Grupo de Etnomusicologia da UFPR, desenvolve pesquisa com ênfase na música de terreiro e cultura popular.

2 Doutor em Musicologia pela USP. Atualmente é professor Associado I e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Música (PPGMúsica) do Departamento de Artes da Universidade Federal do Paraná. Líder do GRUPETNO - Grupo de Pesquisa em Etnomusicologia da UFPR.

as características da matriz de origem afro-brasileira aparecem, particularmente do grupo etnolinguístico chamado “Banto”.

A motivação deste artigo surge da observação no Terreiro de Umbanda Caboclo Tupinambá, Pilarzinho – Curitiba, PR, onde eu Alisson Mateus Santos de Oliveira tenho participado como integrante da comunidade, e sendo músico tenho me interessado por realizar uma descrição etnográfica, procurando relacionar a prática ritualística e a prática musical no Terreiro antes mencionado.

A introdução dos elementos musicais como melodia, ritmo, harmonia na Umbanda supostamente surge logo após a data considerada como o marco fundador da religião, o 15 de novembro de 1908, através da figura de Zélio Fernandino de Moraes e do Caboclo das Sete Encruzilhadas³. “Misto de lenda e de realidade, a “anunciação” da Umbanda sofre algumas variações de narrador para narrador, mas a estrutura básica se mantém inalterada” (OLIVEIRA, 2007, p. 106). Foi determinada pelo Caboclo a criação de sete tendas, a fim de disseminar a religião, e é nesse período que os fundamentos litúrgicos se iniciam.

No artigo de Alan Merriam “Usos e Funções”, no capítulo 11 do livro de Francisco Cruces (2001) observa que a função da música não está relacionada apenas com as letras:

E sim também que estas letras realizam determinadas funções dentro da sociedade [comunidade] pelo fato mesmo de expressar seus valores. [...] Por outro lado, a função da música é inseparável da função religiosa quiçá interpretável como o estabelecimento de um sentido de segurança frente ao universo. Assim, pois a palavra “uso” refere-se a situações humanas nas que se utiliza a música; função faz referências as razões desse uso e, particularmente, aos propósitos mais amplos aos que serve.” (tradução do autor)⁴. [CRUCES, 2001]

3 A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade foi fundada no dia 16 de novembro de 1908, em Neves, distrito de São Gonçalo, Rio de Janeiro. Hoje está situada na rua José Ribamar Pereira Ramos, 271, na cidade de Cachoeiras do Macacu, Rio de Janeiro.

4 “...si no tambien que estas letras, realizan determinadas funciones dentro de la sociedad por el hecho mismo de expresar valores. Por otra parte, la función de la música es aqui inseparable de la función religiosa, quizás interpretable com el establecimiento de un sentido de seguridad frente al universo. Así pues, la palabra –uso- se refiere a las situaciones humanas en que se

As funções dos “pontos e toques” não se alteram, pois, as cantigas que são executadas de algumas formas estão conectadas com o que acontece no ritual. Entende-se que a música que acontece no terreiro abarca algumas funcionalidades, tanto para os praticantes quanto para a comunidade que está assistindo o ritual. Merriam (1964) descreve algumas funções que a música exerce, e como podemos perceber algumas delas nessas práticas musicais na Umbanda, como a função de comunicação, que através das letras informa e/ou explica alguns fundamentos da religião, histórias, e que permite, juntamente com os ritmos, a conversa entre o espiritual e o material, e melhor compreendida pelos praticantes que percebem ou conhecem da linguagem que está sendo comunicada.

A música não é uma linguagem universal, mas é constituída pela cultura a que pertence. As letras das músicas comunicam informações diretas para aqueles que entendem a linguagem em que estão escritas. Eles produzem emoção - ou algo similar - naqueles que entendem sua linguagem (tradução nossa)⁵ (MERRIAM, 1964).

A função de resposta física, que na prática umbandista é muito recorrente, devido ao transe mediúnico, em alguns terreiros chamados de incorporação, sendo parte integrante do ritual. “A entrada em transe,⁶ em certos contextos, é provocada - pelo menos em parte - pela música, e sem essa resposta certos religiosos cerimoniais de algumas culturas seriam considerados um fracasso” (tradução do autor) ⁷ (MERRIAM, 1964).

Os pontos cantados e os toques/ritmos contribuem para a preservação da memória da religião, dos fundamentos em comuns nos terreiros, permitem o acesso a culturas ancestrais, principal-

emplea la música: función hace referencia a las razones de este uso y, particularmente, a los propositos mas amplios a los que sirve.” (CRUCES, 2001, p. 276-277).

5 “*Music is not a universal language, but rather is shaped in terms of the culture of which it is a part. In the song texts it employs, it communicates direct information to those who understand the language in which it is couched. It conveys emotion, or something similar to emotion, to those who understand its idiom.*” (MERRIAM, 1964, p. 223)

6 Processo chamado de incorporação.

7 *Possession, for example, is clearly elicited in part at least by music functioning in a total situation, and without possession certain religious ceremonials in certain cultures are considered unsuccessful.* (Ibid, p. 224)

mente de origem africana e indígena, agregando na continuidade de manifestações culturais, que permanecem vivas há séculos no Brasil. “Os sistemas religiosos são reafirmados, como no folclore, cantando e recitando mitos e lendas, bem como pela música que expressa os preceitos religiosos” (tradução nossa)⁸. O que também propicia a integração e o reconhecimento de uma identidade social, que está conectada com essas heranças culturais. Portanto, segundo MERRIAM (1964).

[...] proporcionando um núcleo de solidariedade em torno do qual os membros de uma sociedade se congregam, a música desempenha uma função integradora [...] [...] A música, portanto, é um ponto de encontro em qual membros da sociedade se juntam para participar de atividades que requerem cooperação e coordenação de grupo. Claro que nem toda música é interpretada dessa maneira; mas cada sociedade tem marcado como musicais certas ocasiões que reúnem seus membros e os lembram de sua união. (tradução nossa).⁹

Neste sentido, dentro dos aspectos históricos da Umbanda, Diamantino Fernandes Trindade (2014) afirma que o primeiro ponto¹⁰ cantado foi em 16 de novembro de 1908, pela entidade Preto-Velho Pai Antônio, incorporado em Zélio de Moraes durante a primeira sessão:

Pai Antônio foi a primeira entidade a solicitar uma guia de trabalho. Introduziu na Umbanda os pontos cantados, os chamados *pontos de raiz*. Enquanto esteve presente incorporado na Tenda foi o responsável por muitos pontos. O primeiro

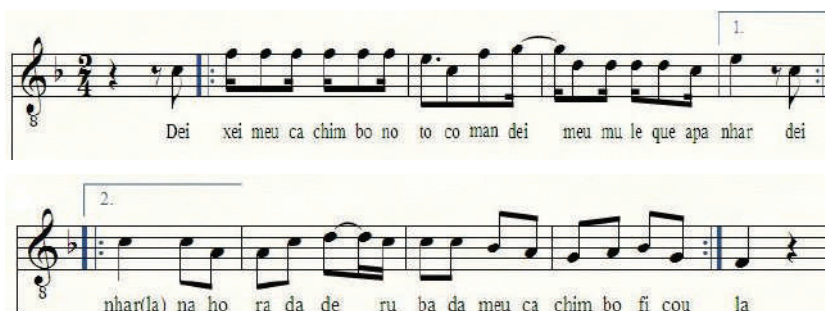
8 “Religious systems are validated, as in folklore, through the recitation of myth and legend in song, as well as through music which expresses religious precepts.” (Ibid, p. 224).

9 (...) providing a solidarity point around which members of society congregate, music does indeed function to integrate society[...] (...) Music, then, provides a rallying point around which the members of society gather to engage in activities which require the cooperation and coordination of the group. Not all music is thus performed, of course, but every society has occasions signalled by music which draw its members together and reminds them of their unity. (Ibid, p.227)

10 São chamados de “pontos” ou “pontos cantados” na Umbanda as cantigas e preces de caráter ritualístico, invocando as diferentes entidades do panteão afro-brasileiro, indígena e cigano, acompanhadas de percussão e outros instrumentos musicais. Suas funções podem ser de caráter variadas: histórico, homenagens, convidando para se manifestar.

ponto cantado nasceu na primeira sessão quando ele pediu o cachimbo (TRINDADE, 2014, p. 140).

Figura 1: Transcrição do ponto cantado no Terreiro de Umbanda Caboclo Tupinambá¹¹



Fonte: os autores (2019).

Alguns pontos cantados, em seus versos, rememoram identidades que constituem o passado no Brasil. “Os pontos cantados trazem marcas do passado colonial, da gênese histórica da Umbanda e do imaginário que permeia os praticantes desta religião” (MOREIRA 2008 *apud* ALMEIDA; SOUZA, 2012 p.1). A figura do Preto Velho surge como expressão desse retrato, seus pontos trazem relatos desse passado e também dos aprendizados adquiridos enquanto escravo. Moreira (2008 *apud* ALMEIDA; SOUZA, 2012, p. 6) afirma:

É comum nos Pontos Cantados de Pretos Velhos serem encontradas temáticas relativas à vida do escravo, bem como padrões que expressam as crenças mágicas trazidas pelos africanos para o Brasil. Nos pontos que usam esta temática é possível perceber a visão do escravo em relação a sua condição em meio à sociedade em que vivia.

Como nos versos do ponto cantado a seguir: “Navio negreiro, vem beirando o mar, trazendo os africanos para trabalhar. Oh Saravá! Povo de Umbanda, ele abre a sua gira em qualquer lugar”.

¹¹ O Terreiro de Umbanda Caboclo Tupinambá está situado na rua Antônio Domingos Moro, 1080 no bairro Pilarzinho em Curitiba, Paraná. As sessões acontecem aos sábados a partir das 17hs, lideradas pelo Pai de Santo Bruno Henrique Klammer.

“Esse ponto rememora esse passado escravo, expressa uma outra versão da história, não uma história escrita pelos brancos, e sim a história passada oralmente através dos antepassados negros e miscigenados” (ALMEIDA; SOUZA, 2012, p. 6).

Se observamos que a Umbanda pode ser entendida como uma “Comunidades de Prática” já que é constituída por seres humanos relacionados dentro de uma prática religiosa cultural, podemos aproximar-nos do conceito criado por Etienne Wenger (1998) inspirado na Antropologia y a Teoria Social (LAVE, 1988; GIDDENS, 1984; FOUCAULT, 1980; VYGOTSKY, 1978; BOURDIEU, 1977).

“As comunidades de prática propõem um ambiente favorável à interação e a integração entre seus participantes, estimulando a aprendizagem e o compartilhamento do conhecimento gerado por seus membros.” (WENGER, 1998). Para os autores Wenger, McDermott e Snyder (2002, p. 27), as comunidades de prática podem ser definidas a partir do domínio, a comunidade e a prática (MELO; ALMEIDA, 2015, p.3-4).

Para Marcelino e Beineke (2014) este conceito pode ser estendido para um: engajamento mútuo, empreendimento conjunto e recursos compartilhados.

Wenger (2006, p. 1) amplia o conceito de Comunidades de Práticas para “grupos de pessoas as quais compartilham um interesse ou uma paixão por algo que fazem e aprendem como fazê-lo ainda melhor à medida que interagem regularmente.”

Dentro dos terreiros, esta comunidade prática se organiza através de “cargos” hierárquicos ocupados pelo grupo de médiuns participantes, que ajudam na organização e execução do ritual. Cada qual executando tarefas no decorrer da “gira” de acordo com o cargo que foi destinado. Essas funções são dadas em conformidade com o tempo de iniciação do membro da corrente.

O Pai ou Mãe de Santo são os responsáveis por dirigir os rituais e demais atividades do terreiro. Atende e orienta espiritualmente todos (as) filhos (as) e consulentes¹² da casa. Ensina os fundamentos da religião.

12 É chamada consulente a pessoa que participa das sessões de Umbanda, mas não faz parte do corpo mediúnico (corrente). Aqueles que vão para assistir a sessão.

Mãe ou Pai-pequeno e Capitão são aqueles que respondem na ausência do Pai ou Mãe de Santo, também auxiliam no desenvolvimento espiritual da “corrente”¹³, ajudam na fiscalização dos trabalhos durante a sessão e ajudam o pai de santo nas funções.

Cambones, auxiliam as entidades em seus materiais de culto, aprendem em caráter prático os fundamentos da Umbanda.

Yabacés, são os responsáveis pela cozinha do terreiro, devem conhecer o preparo das comidas dos Orixás.

Ogãs, são os responsáveis pela música durante as sessões, tocando os atabaques e cantando os pontos.

Estes ‘cargos’, apesar de terem suas funções pré-destinadas e ocuparem posto hierárquico, desempenham atividades que concernem a todos os membros da “corrente”, como a limpeza dos espaços físicos do terreiro, arrumação do congá¹⁴, dentre outras tarefas não ritualísticas. A vivência é construída em comunhão entre todos os participantes, incluindo os consulentes que podem ajudar em determinadas tarefas se desejarem, como doação de alimentos, produtos de limpeza, participar de estudos, organização do público. A hierarquia estabelecida funciona a priori para que os fundamentos sejam realizados e a disciplina espiritual seja trabalhada, mas a integração entre os membros se constrói horizontalmente, no dia a dia no terreiro, nas rodas de conversa e estudos, quando se está fazendo uma comida para oferenda, em que todos podem observar e aprender, entender os elementos usados, os porquês, tendo como fonte principal a transmissão oral.

PONTOS CANTADOS

Os cânticos entoados junto com os toques pelos Ogãs são chamados de pontos cantados. São indispensáveis para realização das sessões, pois carregam em seus versos o sustento necessário para os trabalhos das entidades. Segundo Almeida; Souza (2012) “este

13 Como é chamado todo o grupo que realiza a sessão de Umbanda.

14 “Considerado o centro do culto umbandista, o altar (chamado também de congá, gongá ou peji) é o lugar onde ficam as imagens das entidades (Pretos-Velhos e Caboclos) e dos santos católicos sincretizados com os Orixás.”(BORGES, 2006, p. 48).

emprego constante da música aliada à poesia nos rituais é o elemento condutor e o ‘combustível’ dessa manifestação religiosa.”

Conforme Moreira (2007, p. 2) no dicionário Aurélio encontramos a seguinte definição para pontos cantados: “Cada um dos cantos religiosos particulares de cada entidade, usado para invocá-las, homenageá-las, enquanto incorporadas, e saudá-las, quando partem do corpo do médium”. “Podemos afirmar que os pontos ou “curimbas” são verdadeiras preces cantadas que mostram a fé e a magia da Umbanda” (MATTOS, 2011, p. 57). Portanto, os pontos cantados fazem uma conexão do material com o plano espiritual, e cada ponto carrega uma função, por isso são agrupados em determinados tipos de pontos. Os pontos de louvação; pontos de saudação; pontos de firmeza; pontos de descarrego; pontos de chamada; pontos de demanda; ponto sotaque; pontos cruzados; pontos de subida; pontos de encerramento; pontos especiais.

Os pontos de louvação são os pontos usados para homenagear as entidades e Orixás, exercendo a função de administração da gira. Os pontos de saudação são para saudar a entidade que chegou no terreiro, e ajudar no firmamento dela com o médium. Os pontos de firmeza são aqueles que demandam em suas letras o firmamento da entidade, para que ela firme sua presença no terreiro através de suas ritualísticas. Pontos de chamada são entoados para chamar a entidades para o trabalho, para a incorporação. Os pontos podem ser psicografados, ou seja, passados por alguma entidade, que são conhecidos como pontos de raiz ou compostos pelos praticantes ou simpatizantes da religião. Dentro da hierarquia dos sacerdotes da Umbanda, os Ogãs são os responsáveis pela música no terreiro, por iniciar e entoar os pontos e os toques.

OGÃS E OS ATABAQUES

Nome proveniente dos cultos de Candomblé, o significado do termo varia entre os diferentes cultos, alguns denominam como sacerdote, homem, nomeado por um Orixá para não incorporar, outros denominam, no caso referindo-me aqui a Umbanda, simples-

mente como os sacerdotes músicos. “Devido à ausência de instituições reguladoras reconhecidas e aceitas, tanto os usos e significados para o termo “ogan” variam lautamente entre os diversos cultos” (ALMEIDA; SOUZA 2012, p. 78). Em algumas casas de Umbanda, não há a obrigatoriedade de esse sacerdote ser do gênero masculino, podendo as mulheres assumirem essa função, pois como ressaltado anteriormente, cada terreiro organiza seus rituais de acordo com o que é decidido entre os membros e Guias.

Na comunidade de prática religiosa “Os ogãs tem um cargo hierárquico de alto escalão dentro de um terreiro, pois estão logo abaixo dos sacerdotes principais” (MATTOS, 2011, p. 33). São os responsáveis pela música durante os rituais, cabe a eles entoar os “pontos cantados” e tocar o trio de atabaques Rum, Rumpi e Lé. “Muito importantes para a força vibratória do terreiro, pois devem ser conhecedores de rezas e fundamentos de cada Orixá, além de saber a hora exata de entoar cada canto e toque, de acordo com a necessidade do trabalho” (MATTOS, 2011, p. 33). O Ogã está sempre atento ao ritual, cada ponto cantado e toque se entrelaça com as atividades que estão ocorrendo durante a sessão, por exemplo, a Entidade que se apresenta no terreiro e desenvolve algum trabalho específico, o benzimento¹⁵ que precisa ser feito a determinado consulente, cabe a ele executar a música de acordo com aquelas necessidades. “Mesmo não entrando em transe, é crido que os ogans participem do processo de mediação entre os planos físico e espiritual através da intuição espiritual” (ALMEIDA; SOUZA, 2012, p. 78).

Todo o desenvolvimento e vibração da sessão de Umbanda fica a cargo da música, o Ogã exerce a função da dinâmica do rito com os toques e cantos, embora não seja restrito somente ao Ogã, os participantes da corrente também podem “puxar” os pontos e contribuir para o desenvolvimento musical com palmas e o canto em conjunto. De acordo com Costa; Rocha (2013):

15 O benzimento é um processo em que une a verbalização de rezos e o uso de alguns materiais, como tabaco, ervas, velas, em prol da cura de algum malefício psicológico, físico ou espiritual de alguma pessoa.

Consideramos os participantes da gira como músicos colaboradores, ou seja, eles podem contribuir para a construção de uma música coletiva, não sendo assim o Ogã o único responsável pela performance musical apresentada durante o ritual. As pessoas contribuem ao cantar e bater palmas, não sendo obrigadas a tal, mas pelo que foi analisado, este ato é executado pela maioria, em maior ou menor intensidade (COSTA; ROCHA, 2013, p. 7).

Entre os Ogãs também existe uma hierarquia, de acordo com sua função, que se determina por seu tempo de iniciação ou se algum Guia ordena, normalmente o Guia chefe da casa, aquele que o pai de santo incorpora. Na Umbanda existe o Capitão da Curimba¹⁶, o Ogã iniciado há mais tempo, com mais experiência nos toques, no Candomblé é chamado de Alabê¹⁷. Conforme Mattos (2011, p. 31) o Alabê, “é o comandante dos Ogãs, responsável direto pelos atabaques e instrumentos auxiliares dentro da casa. Na Umbanda, normalmente é escolhido pelo guia chefe da tenda para essa função. Na hierarquia, é o terceiro sacerdote, ficando diretamente abaixo dos dirigentes.” Ele fica encarregado não só dos toques e cantos, mas na organização de algumas questões que diz a respeito à Curimba, antecedentes a uma “gira”, como na manutenção dos atabaques e demais instrumentos utilizados, que podem ser o agogô, caxixi, dentre outros, também na troca do couro, afinação, elaboração da apostila de pontos juntamente com o Pai de Santo, e fundamentalmente na transmissão dos conhecimentos sobre a Curimba para os novos curimbeiros, através da prática e da troca de informações via oralidade. “O aprendizado é produto da vivência e de um processo iniciativo que se concretiza através da transmissão oral do saber” (BARROS *apud* MONTEIRO, 2014, p. 13).

O músico no terreiro, antes de seu cruzamento¹⁸ é chamado de curimbeiro, após cruzado passa a ser chamado de Ogã. Diferentemente do Candomblé, que existe outras denominações de acordo

16 Fica-se entendido no terreiro pesquisado que chama-se curimba todo o conjunto de Ogãs.

17 Termo deriva do lorubá, significa ala (dono) agbè (tambor), ou seja, “dono do tambor.

18 “Cerimônia pela qual se estabelece a sua ligação flúidica com as entidades espirituais responsáveis pelas reuniões.” (SOUZA, 1933, p. 45).

com sua função, na Umbanda as mais usuais são estas, curimbeiro e Ogã, que ficam encarregadas da execução musical, através do canto e o toque dos atabaques, denominados de Rum, Rumpi e Lê.

Nas comunidades de prática como da Umbanda e Candomblé são utilizados estes três atabaques também chamados de “afoxé” cuja função esta vinculada a execução das músicas no terreiro. Dentro das religiões de matriz africana são de extrema importância. Segundo André Almeida:

Para sua performance os ogãs utilizam o afoxé: instrumental composto por três atabaques sagrados denominados “rum”, “rumpi” e “lê” (BIANCARDI, 2000). Esta prática musical é fundamental nos cultos de matriz afro-brasileiros, pois a batucada, nas cerimônias e no imaginário dos praticantes, é a responsável não apenas pela “descida” das entidades, bem como pelo tipo de identidade que estas vão manifestar (ALMEIDA, 2013, p. 14).

O atabaque é um termo originário do árabe *at-tabaq*, que significa tambor. Devido aos trânsitos culturais entre árabes e povos africanos subsaarianos, diversas etnias africanas adotaram o nome atabaque para seus tambores (FRUGILHO *apud* ALMEIDA, 2013, p. 55). Tambor cilíndrico, cônico e comprido, a abertura em cima é coberta por couro de animal, é um membranofone.¹⁹ São considerados seres dotados de alma e de personalidade (VERGER, 2012, p. 25). Os atabaques representam entidades, são sacralizados, por tanto somente podem ser utilizados dentro do ritual. Em algumas casas são vestidos com grandes cintas brancas formando um laço na frente do instrumento.

Foram introduzidos na Umbanda pela Tenda Espírita São Jorge, uma das sete Tendias estabelecidas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, fundada em 15 de fevereiro de 1935. Foi a primeira das tendas de Zélio de Moraes a promover sessões de Exu e fazer uso dos atabaques (TRINDADE, 2017, p. 229).

19 Instrumento de percussão que produz som por membranas ou peles esticadas.

Portando, do mais grave para o mais agudo eles são classificados como: Rum, Rumpi e Lê. O Rum, é o mais grave, esse nome origina do ioruba *voz* (*ohún*). O médio Rumpi, menor que o Rum maior que o Lê, do ioruba *hún* (rugido). O Lê, o mais agudo, da língua Jeje que significa *pequeno* (*lee*).

Figura 02- Exemplo 1: Rum, Rumpi, Lê



Fonte: Bruno Klammer (2018)

INFLUÊNCIA BANTO

Os africanos de origem etnolinguística banto foram os primeiros a serem traficados para o território brasileiro, trazidos em maior número, tiveram maior difusão de sua cultura e língua, notando-se a presença dessa identidade na formação da cultura brasileira.

A maior parte dos negros que aqui chegaram do fim do século XVI até o século XIX era de origem banto – angolas, cassanjes e benguelas, entre outros – das atuais regiões de Angola,

Congo e Moçambique [...] [...] O predomínio de chegada dos bantos durou até o século XVIII e influenciou fortemente a cultura no Brasil (PRANDI, 2005 *apud* DINIZ, 2010, p. 46).

É possível observar a presença banto na Umbanda devido a vários indícios dessa descendência na sua prática, primeiro na formação da religião, que deriva de outras práticas religiosas banto. A Umbanda desde o início da sua formação foi influenciada pelos cultos bantos trazidos pelos escravizados vindos da Bahia para o Rio de Janeiro (BORGES, 2006, p. 74). A figura dos pretos-velhos reforça essa origem por trazerem em seus nomes essa referência. “Os homens são tratados de “Pai”, enquanto as mulheres são “Mãe” ou “Vovó”, recebendo apelidos que parecem remontar a sua origem banto, entre eles, Pai José de Aruanda, Pai Joaquim de Angola, Pai João Quizumba, Vovó Maria Conga, Vovó Rainha do Congo” (ALCKMIN; LOPES, 2009, p. 39).

Outro indício são os atabaques tocados com as mãos, que vem da tradição banto, se os tambores são tocados a mão, em cantos bantos e ritmo de Angola, este terreiro pode ser reconhecido como de Angola-Congo (ARAÚJO; DUPRET, 2012, p. 56). Tambores bantos (ngombes) que equivalem: ao tambor grande denominado Rum, e ao médio denominado Rumpi, no Candomblé de Queto/Ketu. Executado também na Umbanda, com as mãos (D’ÁVILA, 2009, p. 16). Os ritmos mais usados durante os rituais também caracterizam essa influência, como o congo de ouro, bar-ravento, toruá, angola e/ou São Bento pequeno e o cabula. No terreiro pesquisado, o ritmo “Angola”, é o mais característico durante a execução dos pontos de Preto Velho (a).

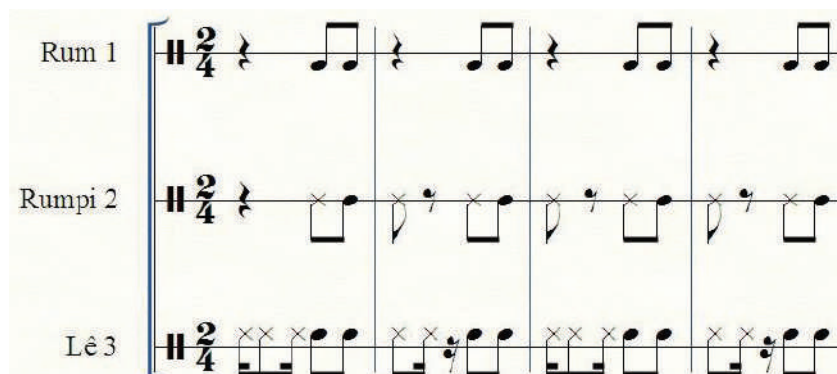
Figura 3 – Transcrição do toque “Angola”



Fonte: os autores (2019).

Como há essas variações da prática de terreiro para terreiro, percebe-se também as diferenças musicais, em alguns nota-se que em boa parte dos pontos cantados, o ritmo empregado é basicamente o mesmo, como por exemplo, a cabula, ritmo de origem banto, que se aproxima do partido alto no samba, presente no samba de roda baiano, também na questão da dinâmica entre os tambores e o canto, em algumas casas há certo exagero no volume, o que leva consequentemente a desafinação, deixando claro que não passa de um julgamento auditivo condicionado culturalmente. Já em outros, há a preocupação sonora, estética, como no terreiro pesquisado, percebe-se a preocupação na afinação dos cantos dos Ogãs e principalmente a divisão rítmica entre os três tambores, como no exemplo a seguir do ritmo Ijexá²⁰ executado no terreiro:

Figura 04- Ritmo Ijexá divisão rítmica Rum, Rumpi e Lê



Fonte: (transcrição pelos autores, 2019).

Identifica-se essa divisão entre o Rum, Rumpi e Lê, em que cada um executa uma célula rítmica, dando uma certa “limpeza” sonora nos toques. Um fator importante para entender essa preocupação, deve-se ao pai de santo também ser músico, o que colabora para que a curimba tenha melhor atenção a execução.

20 “O ritmo vem de Ilesha, uma cidade na Nigéria onde predomina o culto de Oxum. Por isso constitui a base rítmica da maioria das cantigas para Oxum. Porém, quase todos os outros orixás também têm antigas com esta marcação, exceto os orixás jeje, ou seja, Omulu, Oxumaré e Nanã.” (LÜHNING, Angela, p. 123).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi observado como característica nas comunidades de práticas de Umbanda uma ampla diversificação nos diferentes rituais, isto possibilita que cada terreiro tenha a sua forma de prática. No Terreiro de Umbanda Caboclo Tupinambá, Pilarzinho – Curitiba, Paraná aqui estudado, nota-se a influência dos cultos indígenas, xamânicos, por ser um Terreiro que tem como chefe espiritual o Caboclo Tupinambá e o Orixá regente, Oxóssi, Orixá que representa as matas, florestas, o que torna essa presença notável. Há também a preocupação em fomentar a cultura popular, inserindo algumas manifestações populares durante a sessão, como o bumba meu boi maranhense, o jongo, o samba de coco, samba de roda baiano, ressaltando que muitas dessas manifestações têm origem também em terreiros não necessariamente de Umbanda, mas Tambor de Mina, Candomblé, ou da fusão do encontro das culturas indígenas e afro-brasileiras.

Essa música executada durante as sessões compõe e sustenta toda a prática ritualística, como existe pontos cantados para momentos específicos do ritual, como já descrito na segunda parte do artigo, essas funções vão se diversificando e criando conexões durante todo o processo, que independente da preocupação estética, técnica musical, instrumentos utilizados, e o terreiro que é executada, seu conteúdo primordial, de criar a interação entre todos que estão ali presentes no terreiro e o mundo espiritual, não deixa de acontecer, evidenciando a importância do Ogã pra a comunidade religiosa, para a Umbanda.

O Terreiro de Umbanda Caboclo Tupinambá, Pilarzinho – Curitiba, Paraná, pode ser entendido como uma “Comunidade de Prática” já que é constituída por seres humanos relacionados dentro de uma prática religiosa cultural, podemos aproximar-nos do conceito criado por Etienne Wenger (1998). Possui elementos como:

- 1) Um ambiente favorável à interação e a integração entre seus participantes, estimulando a aprendizagem e o compartilhamento do conhecimento gerado por seus membros;

- 2) Domínio, a comunidade e a prática;
- 3) Engajamento mútuo, empreendimento conjunto e recursos compartilhados;
- 4) “Grupos de pessoas as quais compartilham um interesse ou uma paixão por algo que fazem e aprendem como fazê-lo ainda melhor à medida que interagem regularmente”;
- 5) “Cargos” hierárquicos ocupados pelo grupo de médiuns participantes, que ajudam na organização e execução do ritual.

REFERÊNCIAS

ALCKMIN, Tânia; LOPEZ, Laura A. Registro da Escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. **Stockholm Review Of Latin American Studies**, Stockholm, n.4. mar., 2009.

ALMEIDA, André. **A Música Sagrada dos Ogãs no Terreiro de Umbanda “Ogum Beira Mar e Vovó Maria Conga” da Cidade de Goiana de Itaberaí**: Representações e Identidades. 2013. 125 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música e Artes, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

ALMEIDA, André; SOUZA Ana. Analisando pontos cantados da Umbanda – Híbridações e representações sociais. *In*: III Congresso Internacional de História da UFG. **Anais [...]**. 2012.

ALMEIDA, André; SOUZA Ana. *Ogans*: Músicos de Religiões Afro-Brasileiras. Identidades e Representações de Poder. *In*: II Simpósio Nacional de Musicologia (EMAC/UFG) & IV Encontro de Musicologia Histórica, **Anais [...]**. UFRJ, 2012.

ARAUJO, Anderson L.A. de.; DUPRET, Leila. Entre Atabaques, Samba e Orixás. **Revista Brasileira de Estudos da Canção**, Natal, v. 1, n. 1, Jan./Jun., 2012.

BORGES, Mackely R. **Gira de Escravos**: A música dos Exus e Pombagiras no Centro de Umbandista Rei de Bizara. 2006. 200 f. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. (trans. R. Nice). Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

COSTA, Paulo S. S.; ROCHA, Ewelter de S. É assim que se canta pro santo: Aspectos etnomusicológicos de uma festa de santo. *In*: XVI Congresso Brasileiro de Folclore. **Anais eletrônicos [...]**. Florianópolis: UFSC, 2013.

CRUCES, Francisco. **Las Culturas Musicales. Lecturas de etnomusicología**. Madrid: Trotta, 2001. p.437-474.

D'ÁVILA, Nícia R. **O Batuque**: das raízes afro-indígenas à Música Popular Brasileira. 2009.

DINIZ, Flávia C. **Capoeira Angola**: Identidade e Trânsito Musical. 2010. 233 f. Dissertação (Mestrado em Música) Escola de Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica del Poder**. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1980.

GIDDENS, Anthony. **The Constitution of Society**: Offline of the Structuration. Los Angeles: University of California Press, 1984.

LAVE, Jean. **Cognition in Practice**: Mind, mathematics and culture in everyday life. Cambridge USA: Cambridge University Press, 1988.

LAVE, Jean; WENGER, Ettiene. **Situated learning**: legitimate peripheral participation. Cambridge, USA: Cambridge University Press, 1991.

LÜHNING, Angela. **Música: Coração do Candomblé**. In: **Revista USP**, n. 7, set.-out.- nov./1990, p. 115-24.

MARCELINO, André F.; BEINEKE, Viviane. “Aprendizagens musicais informais em uma comunidade de prática: um estudo no grupo de maracatu Arrasta Ilha”. In: **Música em Perspectiva: Revista do Programa de Pós-Graduação em Música da UFPR** – v. 7, n. 1. jun. 2014 – Curitiba (PR) : DeArtes, 2014, p. 7-29.

MATTOS, Sandro da Costa. **O livro Básico dos Ogãs**. São Paulo: Ícone, 2011.

MELO, Elisete de Sousa; ALMEIDA, Mariza Costa. “Comunidades de prática e suas características: um estudo na rede de bibliotecas e centros de informação em arte no estado do rio de janeiro”. In: XVI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (XVI ENANCIB), **Anais [...]**. João Pessoa: ENANCIB, 2015.

MERRIAM, Alan. **The Anthropology Of Music**. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MONTEIRO, Júlio. **Processo de transmissão musical dentro de uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Candomblé em Curitiba – PR**. 2014. 82 f. Trabalho de Graduação (Licenciatura em Música) – Setor de Artes Comunicação e Designer, Universidade Federal de Curitiba, Curitiba, 2014.

MOREIRA, Carina. Metáforas da Memória e da Resistência: uma análise dos pontos cantados na Umbanda. *In*: XI Congresso Internacional da ABRALIC. **Anais [...]**. USP. 2007.

OLIVEIRA, José Henrique. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. 2007. 164 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SOUZA, Leal de. **O Espiritismo, a magia e as sete linhas da Umbanda**. Rio de Janeiro, 1993.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil**. São Paulo: Conhecimento, 2014.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **História da Umbanda no Brasil – documentos históricos**. São Paulo: Conhecimento, 2017.

VERGE, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, e na Antiga Costa dos Escravos na África**. São Paulo: USP, 2012.

VYGOTSKY, Lev. S. **Mind in society**: The development of higher psychological processes. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

WENGER, Etienne. **Communities of Practice**: Learning, Meaning, and Identity. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.

WENGER, Etienne. **Communities of practice**: the art of learning together. Apresentação. USA: Etienne Wenger: Learning for small planet, 2006.

WENGER, Etienne C., McDERMOTT, Richard; SNYDER, Williams C. **Cultivating Communities of Practice**: A Guide to Managing Knowledge. Cambridge/USA: Harvard Business School Press, 2002.



8

PROCESSOS IDENTITÁRIOS E A INCORPORAÇÃO NA UMBANDA

Nicole Kollross¹

Uma das principais práticas dentro da Umbanda, em seus rituais também denominados de “giras”, é o processo de incorporação mediúnica em que o “filho de santo” busca estabelecer uma relação com as entidades, tanto orixás (representantes de forças naturais, como o mar, o rio, os ventos e a floresta), quanto com espíritos ancestrais como os pretos velhos e caboclos e demais linhas espirituais, com destaque para erês, ciganos, exus e pombagiras. Tal relação é dada por meio de seu corpo no qual – pelas experiências estésicas compartilhadas com as entidades –, o médium busca ter acesso a entendimentos pressupostos como necessários ao seu desenvolvimento espiritual.

O desenvolvimento mediúnico, então, basilar à própria Umbanda em seus processos de incorporação, é consequente de uma relação cada vez mais íntima entre médium e entidades, a partir

1 Pós-doutoranda em Educação, no programa da pós-graduação em Educação (UFPR). Doutora em Comunicação e Linguagens (UTP), mestre em Sociologia (UFPR), bacharel em Publicidade e Propaganda (UFPR) e em Relações Públicas (UFPR). Atualmente atua como professora substituta, vinculada ao Setor de Artes, Comunicação e Design da Universidade Federal do Paraná. E-mail: nicole.kollross@outlook.com.br

da qual o primeiro, em seu processo de construção identitária, tem acesso a características e vivências dos segundos. Seria um “ser si mesmo” ampliado ao “ser o outro” dentro de práticas ritualísticas e, além das experiências pessoais, temos as “coletivas”.

Dentro dessa concepção que entendemos as próprias entidades: não entramos no mérito do que elas são (em si mesmas), pois estão em paralelo com o “númeno” kantiano, ao qual nós não temos acesso. As reconhecemos como “fenômenos”, pois se manifestam a nós, em relação mediada pelos corpos. As entidades são alteridades, modos de ser que se justapõem ao “ser si mesmo” do médium, o qual se torna relativamente ampliado.

A ideia de ampliação (com um juízo de valor potencialmente positivo) está afinada, nos processos de construção identitária, à do sujeito ser as experiências que tem. Para este ensaio, assumimos o pressuposto de que, por meio das práticas ritualísticas da gira de Umbanda, o médium tem uma ampliação do seu “ser si mesmo” (suas experiências, em nível pessoal) pela relação com as entidades em nível coletivo. Tais níveis são reconhecidos como os inconscientes, pessoal e coletivo, cujo processo de ampliação consequente pode ser reconhecido como campo de pesquisa da psicanálise analítica, da sociologia do corpo e da antropologia das religiões. O que seria relacionado, inclusive, ao conceito elaborado na presente coletânea de corpo como “encruzilhada”, a qual também deve ser atravessada pela comunicação, para compreendermos (em parte) os processos identitários a partir do fenômeno da incorporação na Umbanda.

PROCESSO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

Somos o que experienciamos ou, ainda, estamos em um ininterrupto processo de vir a ser, a partir de como interpretamos as experiências que temos. Mesmo que dentro de uma conjuntura sociocultural e histórica, o que nos faz “nós” é o movimento pendular entre o já posicionado e o “ainda nos posicionando”, em relação a nós mesmos e aos outros. Entendemos, consequentemente, a iden-

tidade como algo processual: vivenciamos, e tais vivências se tornam lembranças, sendo que somos o que está em todas elas – ou seja, sou o “alguém” que viveu tudo o que lembro de ter vivido. Talvez seja a partir daí que tenhamos a ideia de um “eu” íntegro: sou a constante em tudo o que vivi. O interessante em tal processo de construção identitária é o fato de que “eu sou” o próprio posicionamento ou o ato de se posicionar. Noutras palavras: “eu sou” a constante em todas as minhas lembranças, mas o que “eu” me lembro se dá obrigatoriamente a partir de quem entendo que “sou”.

Tão importante quanto o passado, é a projeção que faço de quem “eu sou” no presente e, também, de quem “eu serei” no futuro; inclusive com “adições” ou “subtrações” de memórias, de acordo com o quão elas estão, ou não, de acordo com as ideias que temos. Tal entendimento, ou projeção, é a posição que assumimos, estejamos cientes dela ou não: o que tem paralelo com o inconsciente pessoal, de acordo com Jung (2012a, p. 51), “é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos”. O ponto nodal, então, é que somos o “alguém” que esqueceu ou reprimiu lembranças, pois elas seriam como as peças e, mesmo encaixando perfeitamente no quebra-cabeça, não nos parecem adequadas.

A idealização do “quebra-cabeça” seria o próprio “ego” cuja relação com o inconsciente (e suas peças inadequadas) nos ajuda a entender que dentro de uma identidade processual o “eu” tende a ser relativamente menos íntegro do que pressupúnhamos, já que tendemos a ser meros fragmentos de nós mesmos. Ainda nas palavras de Jung (2012a, p. 274-275), “se existem processos inconscientes, estes certamente pertencem à totalidade do indivíduo, mesmo que não sejam componentes do eu consciente [já que] a consciência está longe de abranger a totalidade da psique”.

Contudo, há a necessidade de um “eu” entendido como íntegro, sendo em “si mesmo” o suficiente para ter vivências e se posicionar em relação a elas: abstraímos, portanto, nossa fragmentação individual por meio de concretudes coletivas, tidas como

anteriores e independentes de nós. Tal abstração se dá, principalmente, pelo processo identitário construído a partir de práticas significantes, a partir das quais atribuímos sentido.

Ao pretender dar conta das condições de emergência do sentido nos discursos e nas práticas significantes mais diversas, a semiótica [...] dotou-se de uma metalinguagem e de modelos que lhe permitem descrever, não as coisas mesmas, mas a maneira como lhes atribuímos sentido projetando sobre elas um olhar que organiza suas relações [...] deixando de lado a questão do ser das coisas (LANDOWSKI, 2014, p. 11).

Mas se a atribuição de sentido é feita sobre “as coisas mesmas”, para entender as práticas significantes (dentro e fora da própria semiótica), talvez não possamos simplesmente “deixar de lado a questão do ser das coisas”; ou, “a coisa em si – que Kant denomina *númeno* (do grego *noumenon*), em oposição a fenômeno – não pode ser conhecida, pois está aquém de toda a experiência possível”.

O númeno, ou “coisa em si”, seria o que é, mesmo não sendo para alguém: algo que já existiria *a priori*, anterior e independente de sua relação conosco. Sua existência, então, se daria fora de quaisquer perspectivas subjetivas, as quais são essencialmente delimitadas e delimitadoras de um espaço-tempo, de um aqui e agora.

A busca kantiana de reconhecer e determinar os “limites” da razão no nível cognoscitivo-fenômeno sustenta-se em sua noção de limite (*Grenzen*) [...] como confirmo que também abre a uma outra e diversa dimensão (o *noumeno*, o ideal da razão, a totalidade incondicionada...); dimensão esta que não é passível de conhecimento, mas que deve ser pensada devido à constitutiva “tendência metafísica” da razão humana (GONÇALVES, 2012, p. 18).

Sobre a ideia de “totalidade incondicionada” – que “não é passível de conhecimento” (já que quaisquer conhecimentos são necessariamente “condicionados”) –, também a partir da semiótica, assumimos um paralelo entre o “númeno”, ou “coisa em si”, com o regime de “acidente”, cuja lógica intrínseca é a da aleatoriedade, ou a do acaso.

2 Os pensadores (1999, p. 315).

O acaso aparece, assim, tanto como a imanência mesma, quanto como a transcendência absoluta. E isso sem poder ser considerado, no entanto, como uma instância criadora de sentido nem de valor [já que] não tem competência definível: nem de ordem modal – porque ou não é motivado, e age sem razão, ou, se lhe é atribuída uma intencionalidade, esta não é conhecida –, nem de ordem estética [pois] não é sensível a nada (LANDOWSKI, 2014, p. 75-79).

Já que o acaso não cria sentido ou valor (pois, não tem “competência definível”), temos em seu oposto – o fenômeno –, o que se pode conhecer a partir da experiência, no *a posteriori*; sendo que “o objeto da experiência é apenas o que o sujeito constitui como tal [pois] impõe, a este, determinações que o constituem³”, justamente por meio do movimento pendular, já citado, entre o que é e o que está vindo a ser.

As delimitações do sujeito, que constituem o objeto, são as próprias condições de emergência do sentido; a partir do que, então, estamos em consonância com Jung (2012a, p. 40), para quem “nada significa algo, pois antes de existirem seres humanos pensantes não havia quem interpretasse os fenômenos”. Sendo assim, a partir do que se dá tal interpretação?

Noutros termos, há o que determine aos sujeitos em seus modos de interpretação dos fenômenos? Além da delimitação em um espaço-tempo, haveria algo como uma concretude coletiva? De acordo com Jung (2012a, p. 12), teríamos o inconsciente coletivo, o qual “não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inato [e] constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza suprapessoal que existe em cada indivíduo”.

Uma interpretação coletiva, baseada em “um substrato psíquico comum”, pode ser facilmente reconhecida em dogmas (e em seus credos e rituais relacionados), os quais estão presentes em muito do que experienciamos, seja sagrado ou profano. São, enfim, delimitadores dos modos de interpretação das experiências que temos, ou ainda, que buscamos ter.

3 Os pensadores (1999, p. 314).

O INCONSCIENTE COLETIVO E AS RELIGIÕES

As religiões, por exemplo, podem ser entendidas como práticas significantes atribuidoras de sentido, em especial, ao serem reconhecidas como um dos principais modos de institucionalização dos dogmas. Seus credos e rituais, mesmo que distanciados de sua origem, tendem a ser ainda fielmente praticados; nas palavras de Landowski (2014, p. 38), “por trás delas há sentido, ainda que o conteúdo preciso desse sentido não seja, ou não seja mais, diretamente acessível. ‘Por que esse rito particular? Por que se faz desse modo? – Porque é assim que se faz, porque é assim que se deve fazer’”.

Dentre as demais, quão distante está a Umbanda de seus dogmas? Tida por Dandara e Ligiéro (2013, p. 13) “como uma religião altamente capaz de acompanhar as rápidas transformações de uma sociedade cada vez mais planetária [que] guarda em seus santuários referenciais de nossa existência humana”, qual o seu potencial de atribuidora de sentido, por meio de seus credos e rituais?

Nos resguardando do enfado de contar, outra vez, a história da Umbanda (amplamente citada na presente coletânea), o foco está em que a Umbanda é, de acordo com Dravet (2016, p. 10), “uma mistura entre as matrizes branca europeia (como o Cristianismo e o Kardecismo), a matriz indígena da pajelança e a matriz negra do Candomblé”. Em resumo, algumas de suas principais características são: sua natalidade brasileira e, em paralelo, o seu sincretismo.

Formou-se, assim, um ciclo branco-índio-negro que contribuiu para o complexo da formação brasileira [...] ocorrendo então uma fusão das divindades para que se pudessem praticar os seus rituais e cultuar os Orixás que lhe eram próprios. Quando eram questionados pelos brancos, preferiam dizer que estavam homenageando “os santos”, resultando assim em uma fusão de crenças e divindades de vários aspectos (LINARES; TRINDADE; COSTA, 2018, p. 69-70).

Em paralelo com o candomblé, por exemplo, religião “irmã” cuja matriz é reconhecidamente africana, a Umbanda nasceu no

próprio Brasil; sendo que o seu desenvolvimento e padrões atuais são consequência da sobreposição de diferentes concepções de mundo e sujeitos. Inclusive, de acordo com Dravet (2016, p. 9), “não se deve confundir o sincretismo político do Candomblé com a plasticidade orgânica do sincretismo da Umbanda”.

Ela seria tal qual um caleidoscópio, sendo que os seus fractais dependem do movimento de suas partes e, talvez mais importante, cada “gitar” do brinquedo traz à luz uma outra composição de cores e formas. Podemos, inclusive, desenvolver o usufruto da figura de linguagem, e entender o “gitar” em paralelo com o ritual típico da religião e o “brinquedo” como a própria vivência dentro da Umbanda.

A abertura dentro da Umbanda, dentre outras características e vivências, é uma de suas principais forças e motriz de sua disseminação entre grupos com perfis variados. Em contraposição, temos religiões com simbolismos já institucionalizados, em uma tradição fechada para o mundo que, a partir de então, tendem a perder o seu potencial de atribuidoras de sentido pelos sujeitos.

Tipicamente relacionadas a regimes de manipulação (vale ressaltar, no sentido semiótico), em tais religiões, os seus procedimentos são, resumidamente,

[...] do tipo de tentação (ou da promessa) e da ameaça, obtém sua eficácia, respectivamente persuasiva ou dissuasiva, do valor, positivo ou negativo, dos objetos com os quais o manipulador se compromete a retribuir – a recompensar ou a castigar – o sujeito manipulado, conforme aceite ou recuse agir segundo a vontade de seu parceiro (LANDOWSKI, 2014, p. 26).

Ainda que a pessoa seja persuadida ou dissuadida, em suas ações – a partir da tentação da recompensa, ou da ameaça do castigo –, não há tanto a criação de sentido ou valor, a partir das dimensões mais profundas da experiência religiosa, vividas por meio da manifestação de arquétipos. Seria um processo afim à iconoclastia da Reforma Protestante, por exemplo, que para Jung (2012a, p. 21), “abriu literalmente uma fenda na muralha prote-

tora das imagens sagradas [a partir do que] surgiu a alarmante pobreza dos símbolos atualmente reinantes”.

O empobrecimento simbólico tem paralelo com o processo de “conscientização” de um complexo, apenas a partir do inconsciente pessoal; ou, nas palavras de Jacobi (2016, p. 37), de quando não há a exposição do “verdadeiro núcleo do complexo, [do] ‘ponto nodal’ advindo do inconsciente coletivo”.

A Umbanda, por meio do seu uso de “imagens sagradas”, tem em uma primeira instância o sincretismo entre santos católicos e orixás; a partir do qual, em uma segunda instância, podemos reconhecer uma via de acesso a imagens arquetípicas, rica em simbolismos.

Figura 1 – Congá do Terreiro Vovó Benta durante a defumação da assistência na primeira gira do ano (19/01/2019)



Fonte: a autora (2019).

Resumidamente, temos no congá (altar do terreiro) a representação, por meio de estátuas, de tais “imagens sagradas”. No centro e acima, uma ave branca, que poderia ser o “Pai” e o “espírito santo” católicos que, junto de Jesus Cristo (“filho”), compõe a “imagem de Deus” (na Umbanda denominado de Oxalá); a qual, para Jung (2012b, p. 489), “cria um símbolo que sempre serviu para caracterizar e exprimir imagisticamente a divindade [que] deve, sob o ponto de vista psicológico, ser compreendida como símbolo do si mesmo, símbolo da totalidade psíquica”.

A partir do total, temos as suas partes: Ogum, Xangô, Oxóssi, Oxum, Iemanjá e Iansã; cada qual, via de acesso para tornar consciente – enquanto conteúdo –, imagens arquetípicas, as quais

[...] não têm conteúdo determinado; eles só são determinados em sua forma e assim mesmo em grau limitado. Uma imagem primordial só tem um conteúdo determinado a partir do momento em que se torna consciente e é, portanto, preenchida pelo material da experiência consciente [...]. O arquétipo em si mesmo é vazio; é um elemento puramente formal, apenas uma *facultas praeformandi* (possibilidade de preformação), forma de representação dada *a priori*. As representações não são herdadas; apenas suas formas o são (JUNG, 2012b, p. 487).

Uma das implicações de tal abordagem é que, mesmo oferecendo outros tipos de gratificação pessoal e coletiva, experiências religiosas que não busquem manifestar arquétipos por meio de seus simbolismos, tendem a oferecer uma carga emotiva relativamente mais superficial. Podemos reconhecer, a partir de então, duas dimensões:

A primeira corresponde ao modo como o homem realiza a experiência religiosa, estabelece a relação com a divindade e infere elementos para sua vida social e para sua produção cultural [...]. A segunda corresponde à existência humana identificada como sentido da vida do homem. Ter sentido é dar razão à existência, ao estar no mundo, ao fazer-se presente no mundo [...]. Nesse dinamismo existencial, o homem se vê diante do divino, com potencial de relação, e, por conseguinte, preocupa-se com o modo de essa relação se efetivar (GONÇALVES, 2012, p. 8).

Tal correspondência com a “existência humana”, por meio de um “estar no mundo” em relação, faz com que reconheçamos o potencial – em tais experiências religiosas –, de um regime de “ajustamento”. Vale ressaltar que, assim como para Dravet (2016, p. 14), “o que nos interessa desenvolver aqui é que, independente da explicação psicológica ou religiosa, observa-se que o papel do imaginário é essencial e contribui para a manifestação desse Outro, seja ele uma entidade espiritual, seja ele um desdobramento da personalidade”.

A INCORPORAÇÃO NA UMBANDA

Na Umbanda, um exemplo está em uma de suas práticas ritualísticas basilares, que é a incorporação de entidades; a qual, de acordo com Linares (2018, p. 96-99), é “a faculdade que determinadas pessoas têm de poder, até mesmo, emprestar seu corpo físico a um espírito desencarnado [...] para que este possa, por meio daquele, manifestar-se, comunicar-se pelo transe mediúnico”. Seria, então, uma experiência religiosa que se dá, principalmente, por meio do corpo, em um regime de “ajustamento” entre um indivíduo-médium, e uma alteridade-entidade.

O que chamaremos daqui para frente de incorporação, para respeitar o uso corrente brasileiro, parece se situar entre transe e êxtase, podendo respeitar as condições do primeiro (silêncio, solidão, imobilidade e memória), mas podendo também se dar na modalidade do segundo (barulho, agitação e convívio social e, por vezes, amnésia) e havendo, na realidade, vários graus intermediários de condições (DRAVET, 2016, p. 7).

Transe ou êxtase, dado por meio do ajuste entre corpos (independentemente se “encarnados” ou “desencarnados”), em paralelo com Landowski (2014, p. 50-51), “a interação [se assentará] sobre o fazer sentir – não mais sobre persuasão [manipulativa], entre inteligências, mas sobre o contágio, entre sensibilidades”. O desenvolvimento mediúnico, buscado por filhos e filhas de uma casa de Umbanda, é baseado na incorporação, entendida como

“ajuste entre corpos”, independentemente se tais corpos estão ambos “incorporados”, ou não.

A premissa sobre a qual se assenta tal base é, então, que qualquer pessoa é “médium”, no sentido de que seria algo potencial a todos a capacidade de “mediar” a relação das entidades consigo e com os outros a qual deveria ser, dentro do terreiro, desenvolvida sob a supervisão do pai ou da mãe-de-santo. Ao entender tanto os orixás, quanto as demais entidades (Pretos Velhos, Erês, Caboclos, Exus etc.) como alteridades, imagens arquetípicas “encarnadas” por meio do processo da incorporação, temos um processo de construção identitária, em parte, “ampliado”.

Figura 2 – Processo de incorporação da entidade Vovó Benta, Pela Mãe-De-Santo Lilian Maria Dallastra, Dirigente do Terreiro de Umbanda Vovó Benta, Bairro Alto, em Curitiba (19/01/2019)



Fonte: a autora (2019).

“Ampliado” porque, por meio do desenvolvimento mediúnico, objetivo principal é o “contágio” entre médium e entidade, por meio do ajustamento entre corporalidades; a partir do qual, por meio da vivência do corpo do outro (dentro da “gira” de Umbanda), há a vivência de seus modos de ser e, conseqüentemente, de seu pensar e agir, pressupostos. Reconhecemos aí algo que poderia estar além do que Camargo (2017, p. 24) entendeu como sendo “um dogma ancestral do pensamento filosófico a crença, segundo a qual o conhecimento verdadeiro só se constitui quando é traduzido por um conceito abstrato e racional”.

Inclusive ao reconsiderar o processo de construção identitária, no qual somos o que experienciamos, e como interpretamos as experiências que temos: qual o potencial da incorporação enquanto prática significativa, a partir da ideia de que, além de nossas próprias experiências, vivenciaremos também as experiências de outrem?

Seria o desenvolvimento de uma competência estética que, para Landowski (2014, p. 50), lida agora “com uma interação entre iguais, na qual as partes coordenam suas dinâmicas por meio de um fazer conjunto. O que lhes permite ajustar-se assim uma à outra é uma capacidade nova [...] de se sentir reciprocamente”.

A ideia, a partir de então, é justamente desenvolver tal “capacidade nova”, ou o ajustamento entre médium e entidade, a partir do qual se dê o contágio entre ambos.

Via de regra, todo médium, ou melhor, quase todo médium, passa por diferentes estágios durante seu desenvolvimento mediúnico. Geralmente, as primeiras manifestações ocorrem em estado de inconsciência. Depois, quando se inicia o desenvolvimento, o médium passa por um período de quase total consciência e, posteriormente, à medida que as entidades se adaptam, o constante exercício da incorporação torna-o melhor ajustado às suas funções (LINARES, 2018, p. 96-97).

Uma metáfora interessante, para a incorporação como “ajustamento”, seria uma dança entre entidade e médium: antes, a en-

tidade controla o corpo para ensinar os passos para, depois de serem aprendidos, o médium conseguir ser conduzido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao dançar, a entidade diz de si mesma; ao dançar, o médium é dito para si por meio do outro. Relacionando aos regimes de interação, da “manipulação” ao “ajustamento”, dentro da metáfora da incorporação como dança:

Pode ocorrer também que um dos bailarinos, considerando-se mais *expert* que o outro, procure impor-lhe seu estilo, querendo fazê-lo dançar a sua maneira: o exercício se transforma então num processo manipulatório, ao qual o parceiro pode resistir, ou se submeter de bom grado. Mas se ambos querem fazer dessa valsa uma interação gratificante, criadora de sentido e de valor, será necessário que procurem juntos, ao dançar, a melhor maneira de se ajustar um ao outro de modo que cada um possa realizar-se plenamente com o dançarino – não cada qual para seu lado, independentemente do companheiro ou em seu prejuízo, mas, ao contrário, por meio da realização mesmo do outro dançarino (LANDOWSKI, 2014, p. 54-55).

Interessantemente, a criação de sentido e de valor deve acontecer para ambos: entidade e médium. A realização plena, que seria o contágio, deve ser consequência da “realização mesmo do outro dançarino”, dada pelos corpos – corpóreos e incorpóreos –, que dançam. Na Umbanda, tal dança se dá não apenas em metáfora, mas literalmente. Nela, temos o corpo dançante que, pela incorporação de imagens arquetípicas, é cada vez mais “si mesmo”, ao ser também um outro, ou muitos outros.

REFERÊNCIAS

CAMARGO, Marcos. **Formas diabólicas**: ensaios sobre cognição estética. Londrina: Syntagma Editores, 2017.

DANDADA; LIGIÉRO. **Iniciação à Umbanda**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2013.

DRAVET, Florence. O imaginário entre corpo e linguagem: problematização do fenômeno da incorporação no Brasil. *In: XXV Encontro Anual da Compós*, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, jun. 2016.

GONÇALVES, Paulo (org.). **Um olhar filosófico sobre a religião**. Aparecida: Editora Ideias & Letras, 2012.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C.G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2016.

JUNG, Carl. **Memórias, sonhos, reflexões**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012b.

JUNG, Carl. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2012a.

LANDOWSKI, Eric. **Interações arriscadas**. São Paulo: Estação das Letras e Cores: Centro de Pesquisas Sociossemióticas, 2014.

LINARES, Antonio; TRINDADE, Diamantino; COSTA, Wagner. **Iniciação à Umbanda**. São Paulo: Medras, 2018.

OS PENSADORES. **História da Filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 87-117. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 01 maio 2018.

9



9

COMPORTAMENTOS SOCIAIS DE LONGA DURAÇÃO EM CENTROS UMBANDISTAS DO SUL PARANAENSE

Jefferson Olivatto da Silva¹

As religiões de matriz africana na região Centro-Oeste e Sul do Paraná podem ser compreendidas por uma perspectiva interdisciplinar, tendo como parâmetro comportamentos sociais diante da violência desdobrado do colonialismo. Se de um lado podemos considerar outros elementos instituintes da Umbanda e Candomblé em múltiplas expressões, como religiosidade, sincretismo ou clientelismo, há de ser, de outro lado, lembrado que sua modelagem e perpetuação são respostas comunitárias às práticas da invasão de territórios africanos e ameríndios, exploração, expropriação, comércio transatlântico de seres humanos e legitimidade de uma assimetria social etnocêntrica.

Nesse sentido partiremos de uma proposição de investigação de comportamentos sociais tendo como instrumento interpretativo a concepção de complexo de desprezo e atitudes elusivas,

1 Doutor em Ciências Sociais (UNESP-Marília), professor adjunto do Departamento de Psicologia Social e Institucional da UEL, Londrina, docente do PPGE-UNICENTRO; Pós-Doutorado em História (UFPR), Educação (UFPR-CAPES-SECADI) e Pós-doutorando em Serviço Social e Política Social (UEL). E-mail: jeffolivattosilva@gmail.com

enquanto o entendimento de processos de longa duração estruturantes de uma intencionalidade racista promotora de contingenciamento psíquico (DA SILVA, 2015; 2017; DA SILVA *et al.* 2016; DA SILVA *et al.* 2018). Por outro lado, essas atitudes elusivas poderão ser observadas como respostas sociais diante desse contingenciamento, na reestruturação psicossocial dos adeptos da Umbanda no sul paranaense. Tal reconfiguração para nós terá o efeito comunitário da reestruturação psíquica diante do que Wade Nobles (2009) caracterizou como desencarrilhamento.

Para compreender do racismo brasileiro é mister relembrar que tais processos em África decorreram, inicialmente, pela expansão do comércio árabe-muçulmano com a Europa e a Ásia desde o século VIII e otimizado pelos portugueses, espanhóis, ingleses, italianos, franceses e holandês, após os primeiros fazerem usos dos conhecimentos adquiridos pelos árabes de sua tecnologia marítima (cartas marítimas, rotas de navegação e barcos). Ademais, vale ressaltar que a escravidão e a depreciação aos povos africanos já faziam parte do imaginário euroasiático manifestado pelos contos árabes, como *Mil e uma noites*, finalizados desde o século XIII (M'BOKOLO, 2009).

Pela instalação de novas rotas comerciais dominadas pelos europeus no século XVI, inclusive o Atlântico, as relações exploratórias estruturadas pela violência e legitimadas pelos interesses econômicos de nobres, empresários e industriais desestruturaram as relações cotidianas das comunidades locais. Deslocamento de força de trabalho, desapropriação, instituição de escravidão ou trabalho forçado, além, é claro, de estupros e assassinatos sistêmicos de comunidades inteiras realizavam-se simultaneamente a imposição de uma governança com padrões comportamentais, valores e práticas religiosas alienígenas.

Todavia, a perpetuação de atitudes de desprezo e depreciação pelas novas instituições sociais foram forjadas sem conhecer os vínculos dessas populações. Com efeito, mesmo com o genocídio de populações e seus saberes, epistemicídios, não houve um aniquilamento absoluto de comportamentos sociais de longa du-

ração. Classificamos de comportamentos sociais os conjuntos de signos enquanto atitudes físicas e mentais características de identidades comunitárias: cantigas, ritmos corporais, crenças em forças espirituais e a percepção dessas manifestações, além de cuidados comunitários e agregação de alteridades.

Diante dos processos coloniais, esses comportamentos se manifestaram como atitudes elusivas à compreensão violenta e exploratória das instituições eurocêntricas (DA SILVA, 2015; DA SILVA *et al.* 2016). Esses estrangeiros não possuíam categorias cognitivas e emocionais capazes de interpretar esses signos, menosprezados em uma percepção de superioridade diante da população denominada de selvagens. No entanto, com a diáspora africana para o Brasil e pela relação depreciativa com as populações indígenas, iremos perceber o desprezo aos cuidados comunitários, especificamente em nosso trabalho como femininos, será conduzido pelo racismo em quatro esferas de julgamentos depreciativos intercambiáveis.

- **Emoções negativas:** aversão, repulsa, nojo, medo, fúria e frieza;
- **Moralidade aversiva:** desobediência, ilegalidade, deslealdade, insolência, despudor e profanador;
- **Natureza degenerativa:** pestilência, selvageria, pravidade, virulência, abjeto, delirante e abominação;
- **Mentalidade infantil:** torpeza, estático, subserviência, pequenez e inépcia.

Esses julgamentos corroboram a noção de menosprezo, *minuscapare* latina, ao qual se refere a privação de direitos civis convertida em mercadoria com menos preço, apontado como hipótese de Azevedo (2010) ao uso deste termo oriundo do século XV. Assim, o desprezo aponta para a negação da qualidade expressa pelo termo primitivo do valor ou estado de ser alguém, de sua qualidade de produzir humanidade; que, neste caso, do racismo o complexo de desprezo modela as relações humanas conforme esses julgamentos perceptivos enquanto sua constituição pré-cog-

nitiva, isto é, anterior à consciência de sua efetivação na forma de coerência social. Em resumo, agir e sentir esses efeitos do racismo, embora seja uma construção social ocorrendo por sucessivas violências que foram tomadas como legítimas, seu reconhecimento não é perceptível por um amálgama de silenciamento coletivo. Mas o racismo manifestado como aprendizagem social, também pode ser desconstruído, como acontece pelo povo-de-santo em busca de resoluções e sentidos a suas aflições.

PERSPECTIVA AFROCÊNTRICA

A princípio observaremos que a concepção histórica de Elikia M'Bokolo (2009; 2011) lança luz sobre o entendimento das dinâmicas psicossociais ao longo da história da África. Em seguida, Cheik Anta Diop (2014) sobre o Berço Africano e Ifi Amadiume (1997) e Obioma Nnaemeka (2005) sobre a matricentricidade nos auxiliam a interpretar as práticas sociais herdadas e transmitidas no continente africano entre gerações, com ênfase subsaariana, a expressão da menor unidade política como constituinte das relações agregantes e estruturantes das comunidades, também, se desdobraram nas religiões de matriz africana. Por fim, apontaremos como os comportamentos sociais em busca de resoluções de aflição na Umbanda são reorganizados em sua constituição psicossocial, isto é, reestabelecer os adeptos e consulentes em novas formas de afirmação da negritude e da indigeneidade. Há, nesse sentido, uma correspondência estruturante de acolhimento e resolução oriundas de práticas sociais africanas e ameríndias, anteriores à colonização e projetadas até o presente no acolhimento da alteridade e da aflição comunitária.

A perspectiva historiográfica em África apontou caminhos investigativos distintos da europeia, até ter sido iniciada por pesquisadores europeus. De fato, o encontro com as populações locais e seus saberes exigiram novos instrumentos para a compreensão de seu cotidiano se assim o pesquisador se dispusesse a fazer. É nesse sentido que Elikia M'Bokolo em seus dois tomos em *História ne-*

gra – história e civilizações, propõe uma concepção historiográfica discutida desde a elaboração pela UNESCO da História Geral da África iniciada em 1965, qual seja, feita por e com africanos com vista a suas dinâmicas sociais (BARBOSA, 2002). Isso significou repensar a linearidade que a historiografia eurocêntrica modela sua narrativa, para outra em que as dinâmicas e os processos sociais foram disseminados com avanços e retornos por gerações e em larga escala (BOSTOEN, 2007; DA SILVA, 2016). Como aponta Elikia M'Bokolo (2009, p, 12-13):

A particularidade relativa da África reside na natureza dos objetos que melhor dão conta destes processos [continuidade, adaptações e rupturas] [...]: ecologia, demografia; técnicas e culturas materiais; economia e relações sociais; culturas, crenças e mentalidades, povoamentos e práticas identitárias; articulação de dinâmicas diversas que, durante muito tempo, foram consideradas como exclusivas (a externa e a interna, o global e o local).

Além disso, o autor considera necessária revelar o caráter uno e múltiplo para a África, em relação à época tratada, a sobriedade da investigação ora história-narrativa ora história-problema, conforme o foco e os problemas em questão, e processos de longa duração a partir da colaboração interdisciplinar. Em seu caráter interdisciplinar intrínseco às discussões, podemos compreender os comportamentos sociais em uma perspectiva psicossocial.

Por isso, vale lembrar a proposição de Cheik Anta Diop (2014) em *Unidade cultural da África negra*, editado pela primeira vez em 1982. Nesse trabalho, que por sua inovação e audácia causou críticas o acusaram de fazer uma historiografia romanceada e, simultaneamente, a adoção interdisciplinar como parâmetro para entender as relações humanas originárias em África. Por essa segunda posição, podemos vislumbrar uma origem comum das práticas sociais em um ambiente de fartura e acolhedor da comunidade e de alteridades para engendrar o matriarcado; enquanto o homem se aliava na complementariedade social. Diferentemen-

te a este Berço Africano, as populações que migraram para regiões inóspitas desenvolveram um posicionamento de conquista, dominação e competição entre si para surgir o patriarcado. Este foi marcado por agrupamentos caracterizados pela dominação do outro expressa para sua sobrevivência e por justificar o uso constante e contínuo da violência manifestada em todos os níveis de sua produção: econômica, política e religiosa.

Em termos de análise a respeito das comunidades africanas, acompanhamos a reflexão feminista africana do trabalho de Diop (2014). Nesse sentido, Obioma Nnaemeka (2005) aponta que diante das aflições geradas pela sociedade ou pela violência de sistemas patriarcais, a mulher e mãe são posições de afirmação da subjetividade do cuidado comunitário. Já Ifi Amadiume (1997) repensa a perspectiva global de Diop para uma endógena, de acordo com as comunidades do oeste africano. Segundo ela, a afirmação da matricentricidade dessas comunidades pressuporiam sistemas políticas anti-estatais descentralizadas. A noção de *mkpuke* corresponderia a menor unidade de reinado e de produção. Tal produção é autossustentável na forma de unidade familiar e com maior implicabilidade política na África. Como aponta Amadiume (1997), estariam disponíveis aos membros da comunidade dois sistemas: *umunne*, o espírito comum da maternidade representa o sistema de valores como compaixão, amor e paz e, concomitante, a ideologia de *umunna*, que se refere à paternidade por competitividade, masculinidade, valentia, força e violência.

No entanto, é necessário asseverar que esses posicionamentos são de afirmação da posição social ocupada pela mulher e mãe, de acordo com as pesquisas de Nnaemeka (2005) e Amadiume (1997), acolhendo e organizando as comunidades em termos de matricentricidade. Assim ao afirmar positivamente sua centralidade, religam a gênese comunitária com as futuras gerações por conduzi-las por práticas de cuidado, atenção e organização tanto no bem-estar comunitário, como na acolhida de alteridades, ou seja, esses esquemas de cuidado denotaram a porosidade das fronteiras identitárias e conexão a novos vínculos. Em resumo,

a capacidade agregante e afirmativa da posição de mulher, mãe e cuidadora comunitária precisa ser compreendida na forma de esquemas psicossociais ao se desdobrarem pela África negra, organizando e reorganizando forças ancestrais e espirituais, políticas e econômicas, além de ser perpetuados e reatualizados pela diáspora africana no Brasil.

Logo, podemos compreender que esses esquemas se implicaram em novas realidades subjetivas com novos povos e territórios, desde práticas comunitárias familiares, como as de benzedadeiras até as institucionais nos denominados centros de matriz africana. A força agregante dessas formas femininas devem ser acompanhadas para além e, silenciosamente, sob o domínio do patriarcado, tanto nas comunidades indígenas quanto na de colonos europeus e brasileiros.

O CUIDADO FEMININO SILENCIOSO

Quando nos deparamos com as relações familiares e comunitárias da África Central, encontramos na literatura o chamado cinturão matrilinear. Essa região foi bem explorada por Audrey Richards (1956), no que tange às dinâmicas familiares, como casamento, iniciação feminina (por ex. Chisungu) e prevalência sobre os cultos dos antepassados (inquices). Não significou uma estaticidade dessas comunidades, ao contrário foi a dissipação de esquemas de vínculos, que tiveram como impulsionador a ocupação territorial desde a bacia do Nilo em tempos remotos (DIOP, 2014), como posteriormente na expansão banta reorganizaram-se em novos esquemas. Neste caso, segundo Bostoen (2007) e De Filippo *et al.* (2012), houve duas ondas migratórias bantas: a primeira por volta de 4000 a.C. e outra 2000 a.C. Essas ondas migratórias foram acompanhadas de outras dinâmicas em menor escala, porém simultânea e em direções diferentes. Em tempos mais recentes, observamos com as pesquisas de Jan Vansina (1993; 1995) sobre os povos da savana pelo uso da memória coletiva e história oral outras ondas migratórias vindas da África do Sul como do sul

do Congo, após o século XVI. Enquanto esta resultou de dinâmicas internas para a expansão do reino Luba para manter postos tributários que estabeleciam o comércio com o índico e resolver questões de domínio territorial no século XVII, a primeira reverberou a invasão colonial sobre os *shona* pelos boêres para ocupar novas regiões até o cinturão matrilinear, já em meados do século XVIII (M'BOKOLO, 2009).

A partir desse parâmetro podemos, assim, acompanhar a importância da posição feminina quanto as relações comunitárias, tanto familiares quanto no cuidado aos ancestrais. O culto aos iniquices também são observados na região central denominada por Audrey Richards (1956) de cinturão matrilinear e nos auxilia a compreender que esse tipo de esquema, mesmo quando há a tentativa de suplantá-lo por novos cultos masculinos, como de chefes migrantes no século XVI Chokwe, Luchazi e Mbunda, entre a região noroeste da atual Zâmbia e fronteira com a República Democrática do Congo e Angola (ELLERT, 2005), entre os séculos XVI e XVII, como também aconteceu com a chegada dos Bemba, Maravi e Undi (ROBERTS, 1973), entre os séculos XVII e XVIII, na região norte e nordeste da Zâmbia e norte do Malauí), e o culto dos missionários cristãos em meados de 1880.

Ao lidar com esquemas masculinos, como competição, domínio, força e virilidade, conforme a descrição de Audrey Richards (1956), Wim van Binsbergen (1981) e Hugo Hinfelaar (1994) no cinturão matrilinear sob a imposição dos cultos masculinos dos chefes e dos missionários e Amadiume (1997) sobre a ideologia da paternidade – *umunna* – no oeste africano, podemos observar uma supressão historiográfica sobre a hospitalidade, cuidado, auxílio e nutrição como componentes necessários ao exercício da chefaria quanto na expressão das ações de antepassados, entidades e divindades, já atestadas por Hinfelaar (1994). Uma vez que, tal repulsa aos esquemas femininos no fazer político e missionário com a colonização asseguraram a assimetria sobre os saberes locais e se estruturaram no cotidiano por desprezo e aversão a esses comportamentos, sendo que, para efeito de resistência e estabele-

cimento de vínculos eficientes, o cuidado feminino disseminou-se por atitudes familiares e religiosas.

UMBANDA NO SUL DO PARANÁ

Para intentarmos explicar as dinâmicas psicossociais da Umbanda no sul do Paraná, investigamos diretamente a noção social de desprezo ao qual, por meio de processos discriminatórios de longa duração e em larga escala, regularam-se entre as instituições sociais (família, igreja, escola, polícia e estado) os julgamentos depreciativos e a violência contra as manifestações de ameríndios, africanos e de seus descendentes, por múltiplos encadeamentos geracionais (MARTINS, 1978; MOTA, 2013; HORDGE-FREEMAN, 2015; DA SILVA, 2016). Todavia, os vínculos entre as gerações produziram respostas silenciosas em sua não-legitimidade estatal, mas de atenção comunitária igualmente de longa duração.

Em termos sintéticos precisamos considerar que a ocupação migratória do Paraná teve efeitos distintos em comparação à ocupação da região norte com a do sul. Enquanto território de populações indígenas, é muito provável que havia a comunicação entre as comunidades e por grandes extensões, em vista do provável Caminho de Peabiru. Este conectava Cuzco, Peru, à Bolívia, Paraguai e Brasil, através do interior do Paraná e, por ramificações em Castro, conectava-se com a costa atlântica em São Vicente/SP e São Francisco do Sul/SC (PROUS, 2007). A probabilidade desse caminho atestado por André Prous (2007) decorre de incursões jesuíticas, de exploradores, comerciantes, além dos bandeirantes, Raposo Tavares e Miguel Preto, em 1625, em busca de indígenas para aprisionar e vender. Essa violência foi progressiva contra as comunidades, afluindo-as e degradando suas relações subjetivas foi avassaladora a ponto de no século XX e XXI, muitos paranaenses não reconhecerem sua existência anterior, enquanto as populações Xetá foram quase absolutamente exterminadas como foram os Xokleng, mas conseguiram resistir em Santa Catarina (MOTA, 2013).

Da mesma maneira, ocorreu o efeito opressivo também ao sul do Paraná, marcado pela presença de fazendeiros desde 1825 com plantéis de escravizados negros brasileiros e africanos. Como vimos acima sobre os julgamentos depreciativos relativos ao racismo, reproduzidos pelo desdém às populações negras, há um ocultamento na memória coletiva da presença negra e do sistema de escravidão ao qual estavam submetidos, assim como das populações indígenas residentes (cf. CRUZ, 2013). Para termos uma noção mais próxima dessa concretude, Fernando Franco Netto (2007) observou os inventários *post-mortem*, de Guarapuava entre 1828 até 1872. De uma forma pontual, podemos corroborar o autor que, em 1872, havia em Guarapuava um total de 549 negros escravizados (290 homens e 259 mulheres) de origem brasileira e 27 (18 homens e 9 mulheres) africanos; já em Palmas o número provável era de 227 (93 homens e 134 mulheres) de origem brasileira e 46 (25 homens e 21 mulheres) africanos.

Com efeito, isso nos leva a reconhecer que os esquemas africanos foram desdobrados nessas regiões pela aprendizagem do uso das ervas locais tanto com os indígenas quanto do aprendizado adquirido por seus antepassados no Brasil; ambos grupos responderam pelo cuidado à saúde nas colônias e de sua transmissão pela rota dos tropeiros, ainda mais por serem os únicos refúgios. Conforme o levantamento de dados, podemos observar pela cartografia do Instituto de Terras, Cartografias e Geociências (ITCG, 2010), que as comunidades quilombolas se instalaram ao longo dessa rota e estabeleceram relações parentais entre esses territórios (CRUZ, 2013).

Os saberes, esquemas culturais e práticas sociais entre essas populações e seus descendentes tiveram (e ainda tem) a sua frente o esforço desde 1890 de criar um estado branco e europeu, em um conjunto de ações conhecidas como Movimento Paranista. Se de início Alfredo Romário Martins (1952) publicou seu livro *História do Paraná* com a figura idílica do indígena, não os massacres no território, já Wilson Martins em *Um Brasil diferente* (1989) faria questão de subtrair por absoluto a presença de indígenas, ne-

gros escravizados e até de portugueses. Esse pseudo-esquecimento concorreu com a realidade do estado, pois há um silenciamento intencional sobre essa realidade bruta para se adequar à criação dessa tradição outra.

A seu turno, as populações pelo interior do estado foram relegadas ao interesse do plantio em grande escala pela desapropriação e o investimento focado na exportação de café e após uma década de fortes geadas precisou diversificar para milho, soja e cana-de-açúcar. O sul do estado teve sua produção focada no plantio de erva-mate e extração de madeira. Por outro lado, as populações eram negligenciadas em políticas de saúde, educação, moradia, cultura e segurança. Desta feita, o cuidado das comunidades manteve-se dependente de práticas de saúde por intermédio de saberes indígenas e negros, segundo o qual ainda há uma grande prevalência de benzedeiras nessa região exercendo o ofício (DA SILVA; DIAS, 2018).

Por outro lado, observamos um vetor elusivo interessante que caracteriza para uma outra forma de cuidado oriunda, em sua grande maioria, de Curitiba. Esses cuidados passariam a ser agregados em centros de Umbanda, a partir das décadas de 1980-90. Vale ressaltar dois aspectos: o norte por seu vínculo migratório e geográfico e estar na fronteira com o estado de São Paulo teve a introdução das práticas de Umbanda e Candomblé similar a historicidade paulista (DA SILVA, 1999; ANDREI, 2001), enquanto o sul teve como ponto disparador dessas novas práticas migrações e vínculos com os centros de Curitiba². Inclusive, nas regiões do sul, mesorregiões Sudeste, Centro-Oeste e Sudoeste, em cidades como Irati, Guarapuava, Pato Branco, Francisco Beltrão e Marrelos, prevalece a Umbanda em relação ao Candomblé. Esta não é desconhecida, a ponto de envolver práticas de cuidado em centros

2 Ademais, esses esquemas agregadores ocorreram em um ambiente receptivo, já que aliavam o conhecimento e uso de ervas por indígenas e negros e espiritualidade católica no cuidado de suas aflições. Também ressaltamos que desde 1870, Manoel José da Costa e Cunha teria difundido o espiritismo kardecista em Curitiba, que juntamente com mais 6 pessoas fundaram a Federação Espírita em 1902 (FEPERANA, 1951).

reconhecidos como Umbandomblé, Umbanda Omolocô ou ritos específicos nos centros de Umbanda.

A questão do cuidado é fundamente e estruturante dos centros de Umbanda nessa região. Ele nos leva a vislumbrar os caminhos de fuga condizentes com as relações psicossociais, que insistem na omissão de seu passado de ocupação, extermínio, escravidão e expurgo social. Enquanto o benzimento se constituiu como uma dessas práticas silenciosas, quando mulheres em família decidem o ofício ainda na infância como resposta ao chamado divino que perpassa por sua avó ou mãe e, por este efeito, acolhem as aflições comunitárias em suas múltiplas dimensões (namoro, casamento, gravidez, doenças, proteção de males, emprego e prosperidade), como constatamos (DA SILVA; DIAS, 2018), a Umbanda teve um terreno fértil para o acolhimento das demandas comunitárias.

Ora, a partir da memória coletiva local, Guarapuava como ponto final da linha férrea veio a servir aos interesses da política curitibana correspondente ao ideário do Movimento Paranista. A partir do uso de trem de passageiros muitos classificados como expurgos humanos (de criminosos a pessoas com hanseníase) eram desembarcados no ponto final em Guarapuava quando aberto em 1954 pela linha Itararé-Uruguai (RVPSC, 2018). Com efeito, isso explicaria de certa forma a grande concentração de pessoas com hanseníase pelos municípios na região central, a ponto de a 22^a. Regional de Saúde de Ivaiporã/PR concentrar os maiores índices de hanseníase do estado e destacar o Paraná dentro os estados do sul por seus indicativos de prevalência e incidência.

Com efeito, a negligência estatal aliada ao silenciamento de seus horrores em busca de um estado diferente, não teriam como impelir a expansão da Umbanda em sua prática de cuidado comunitário. Além disso, uma outra característica fundante dos centros regionais é de não clientelismo. Dentre as razões, há a perseguição contra seus praticantes ora de forma velada ora aberta, sendo que a mais comum é a aglutinação dos julgamentos depreciativos para a manifestação do desprezo.

ENCARRILHAMENTO

Como argumentamos acima, o complexo de desprezo teve como dispositivo psicossocial a violência com o objetivo de conquistar riquezas ou benefícios por intermédio do domínio de populações, sua produção e seu ambiente. Como expusemos por Diop (2014), em sua perspectiva histórica africana, essa violência caracterizou o patriarcado em regiões de escassez e modelou a violência como instrumento de sobrevivência na forma de competição, virilidade, domínio, atestado por Amadiume (1997) no sistema da paternidade (*umunne*), que conviveria com o da maternidade (*umunna*) enquanto compaixão, amor e paz.

Já o patriarcado desenvolvido longamente nas regiões inóspitas do hemisfério norte modelaria comportamentos sociais de violência e reafirmado por diferentes expressões ideológicas, desde o sacrifício do herói aos mitos de conquistas. No que tange a era cristão, com maior enfoque a partir do século XV, intensificou-se o aviltamento em escala global de reinos, impérios e comunidades para a sedimentação de suas políticas exploratórias. Em consequência, essas comunidades por vínculos de longa duração reproduziram atitudes elusivas por esquemas agregantes de sentimentos, ideias, pensamentos e espiritualidade para remodelar identidades comunitárias para além da compreensão dos conquistadores.

Da mesma forma, foram essas atitudes elusivas que possibilitaram ao povo-de-santo das regiões do sul do Paraná a enfrentar comentários sórdidos, descaso, frieza, omissão, manifestações de ódio, asco e indiferença nas cidades onde se instaram, como apontamos sobre os julgamentos depreciativos em relação à sua fé, ancestralidade espiritual e rituais religiosos.

Não obstante, os centros de Umbanda responderam às aflições comunitárias negligenciadas pelas instituições sociais tanto pela distância de serviços disponíveis em centros como Curitiba quanto no atendimento de aflições incognoscíveis, inescrutáveis, incompreensíveis e segregadas nesses serviços – inclusive pelas igrejas cristãs, mesquitas e centros espíritas locais.

Com efeito, é mister considerar que os centros de Umbanda orquestraram dinâmicas sociais diante dessas aflições para moldar sentidos legitimados e reconhecidos nesses ambientes. Isso não significou a ausência de conflitos nos centros, nem falta de rupturas. Porém, mesmo com desdobramentos de novos centros ou filiações a outros centros, tais ações coadunaram-se com a dinamicidade da produção de sentidos comunitários.

Por isso, diante dos sucessivos e prolongados massacres africanos e afro-americanos, Wade Nobles (2009) traduziu-os na metáfora do descarrilhamento psíquico, considerando um ambiente social omissivo e restritivo, que contingenciou a experiência humana de manifestações psíquicas, emocionais e cognitivas, de sua ascendência africana. Dessa forma, nos centros de Umbanda quando o consulente é acolhido por esse outro plano de experiência em que forças e energias atribuem sentidos compartilhados por ancestralidades de esquemas femininos na qualidade de entidades, guias, anjos e orixás, suas aflições e angústias, seu modo de ser, sentir e perceber o mundo são reorganizados. Ademais, esses sentidos têm como meio a continuidade cultural efetivada pelo discurso metafórico ao qual o consulente se conecta à ancestralidade pela performance do médium.

Conforme apontou Wade Nobles (2015a), esse discurso metafórico manifestado como performance e memória (predicá-la-íamos de comunitária) afirma a personalidade, elucida as circunstâncias e estabelece controle situacional em direção à consciência. E, de uma maneira distinta, é preciso ter em mente que essa consciência e este estado de consciência nos centros revelam-se como crença, atitudes, ritmos e transes. Conquanto, a produção psicossocial metafórica da Umbanda é celebrativa, em decorrência de sua capacidade performática e evocativa do ser, pertencer e se tornar em uma lógica de ancestralidade africana (NOBLES, 2015b).

Outrossim, tal acolhimento comunitário da condição humana proscrita oferece-lhe a reestruturação espaciotemporal de sua alteridade, ou melhor, de sua personalidade relacional; há um alinhamento de sua experiência em um campo de significação co-

munitário nutrindo-a pelo reconhecimento de sua autenticidade e pertencimento humano e supra-humano ao tangenciar a violência insistente do ideário do Movimento Paranista.

Por meio desse alinhamento psíquico, podemos acompanhar que a performance e evocação do ser negro e indígena na Umbanda engendra a capacidade humana de cura comunitária, segundo a qual a generosidade do cuidado, da nutrição e do acolhimento reestrutura subjetividades excetuadas para além da justificativa social da violência exploratória desdobrada nas cidades sul-paranaenses.

REFERÊNCIAS

- AMADIUME, Ifi. **Reinventing Africa** – matriarchy, religion and culture. Londres, Nova Iorque: Zed Books Ltda, 1997.
- ANDREI, Elena. **A trama do sagrado**: origem e análise do Candomblé em Londrina. (Tese). PPGAS – USP, 2001.
- AZEVEDO, Franciso Ferreira dos Santos. **Dicionários analógico da língua portuguesa** – ideias afins/thesaurus. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lexicon, 2010.
- BARBOSA, Muryatan Santana. A construção da perspectiva africana: uma história do projeto História Geral da África (Unesco). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, 32(64), p. 211-230, 2002.
- BINSBERGEN, Wim van. **Religious change in Zambia**: exploratory studies. London/Boston: Kegan Paul, 1981.
- BOSTOEN, Koen. Pots, words, and the Bantu problem: on lexical reconstruction and early African history. **The Journal of African History**, v. 48, n. 2, p. 173–199. 2007. Disponível em: http://journals.cambridge.org/article_S002185370700254X%5Cnhttp://journals.cambridge.org/action/act?fromPage=online&aid=1320488&fileId=S002185370700254X%5Cnhttp://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&fid=1325660&jid=AFH&volumeI. Acesso em: 10 maio 2018.
- CRUZ, Cassius Marceluz. Memórias de dependência e liberdade em comunidades quilombolas. In: Porto, L. & SALLES, J. O. & MARQUES, S. M. S. **Memórias dos povos do campo no Paraná** – centro sul. (pp. 83-116). Curitiba: ITCG, 2013. Disponível em: <http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/versaoweb.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2018.

DA SILVA, Jefferson Olivatto. Análise das mudanças do ethos do candomblé de Londrina. **Psicologia: Discência & Pesquisa**, 1(1), p. 09-18, 1999.

DA SILVA, Jefferson Olivatto. As resistências africanas diante das medidas preventivas coloniais contra a doença do dono na Zâmbia (1890-1920).

História: Questões & Debates, 62(1), 2015. p. 73-105.

DA SILVA, Jefferson Olivatto. Religião e africanidades: práticas culturais de longa duração. *In*: GIL FILHO, Sylvio fausto. **Liberdade e religião: o espaço sagrado no século XXI**. Curitiba: CRV, 2016. p. 39-50.

DA SILVA, Jefferson Olivatto. Dimensões da Psicologia Social Comunitária diante de questões étnico-raciais. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 8, n. 1, 2017, jan./jun. 2017. p. 63-80.

DA SILVA, Jefferson Olivatto; DIAS, Marcia Denise de Lima. Benzedeiras – a educação de resistência feminina de mulheres negras pelas ervas. *In*: MEZZOMO, Lira; RIBEIRO, Débora; DOMINICO, Eliane. **Pesquisas em educação: caminhos e possibilidades**. Curitiba: CRV, 2018.

DA SILVA, Jefferson Olivatto et al. **Psicologia e relações étnico-raciais**. Cadernos Temáticos. Curitiba: CRPPR, 2016. Disponível em: http://portal.crppr.org.br/uploads/ckfinder/files/AF_CRP_CadernoEtnico_Social_pdf.pdf. Acesso em: 2 de mar. 2018.

DE FILIPPO, Cesare; BOSTOEN, Koen; STONEKING, Mark; PAKENDORE, Brigitte. Bringing together linguistic and genetic evidence to test Bantu expansion. **Proceedings of Royal Society B**, 2012, 279, p. 3256-3263. Disponível em: <http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/early/2012/05/17/rspb.2012.0318>. Acesso em: 20 dez. 2016.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra**. 2. ed. Luanda: Mulemba Edições, 2014.

ELLERT, Henrik. **The magic of Makishi** – masks & traditions in Zambia. Bath: CBC Publishing, 2005.

FRANCO NETTO, Fernando. **População, escravidão e família em Guarapuava no século XIX**. Guarapuava: EDUNICENTRO, 2007.

HINFELAAR, Hugo. **Bemba-speaking women in a century of religious change (1882-1982)**. Leiden: Brill, 1994.

HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. **The color of love** – racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families. EUA, Texas: University of Texas Press, 2015.

- ITCG - Instituto de Terras, Cartografias e Geociências. **População negra e comunidades quilombolas do Paraná**. Curitiba. 2010. Recuperado em 10 fevereiro, 2018, de http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/File/Quilombolas_2010/Populacao_Negra.pdf. Acesso em: 13 maio 2017.
- MARTINS, Alfredo Romário. **História do Paraná**. 3. ed. São Paulo: Editora Guairá, 1952. (Originalmente publicado em 1899).
- MARTINS, Edison. **Nossos índios, nossos mortos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.
- MARTINS, Wilson. **Um Brasil diferente**: ensaio sobre o fenômeno de aculturação no Paraná. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz., 1989.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra**: história e civilizações. Até o século XVIII. Tomo I. Salvador: EDUFBA, 2009.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra** – história e civilizações do século XIX aos nossos dias. Tomo II. 2ª. Ed. Lisboa: Edições Colibri, 2011.
- MOTA, Lucio Tadeu. Os Xetá no vale do rio Ivaí 1840-1920. Maringá: EDUEM, 2013.
- NNAEMEKA, Obioma. Imag(in)ing knowledge, power, and subversion in the margins. Introduction. In: NNAEMEKA, Obioma. **The politics of (m)othering** – womanhood, identity, and resistance in African literature. Londres, Nova Iorque: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- NOBLES, Wade. **Shattered Consciousness and Fractured Identity**: The lingering Psychological Effects of the Transatlantic Slave Trade Experience. In Trans-Atlantic Slave Trade Commission Report I. Chicago: Jacob H. Carruthers Center for Inner City Studies, Northeastern Illinois University, 2007.
- NOBLES, Wade. African Consciousness as Cultural Continuity. In: SHUJAA, Mwalino; SHUJAA, Kenya (eds). **The SAGE Encyclopedia of African Cultural Heritage in North America**. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2015a. p. 45-49. Disponível em: https://docs.wixstatic.com/ugd/b5ad7a_008c199c495644aba569dc80a2944a06.pdf. Acesso em: 07 jun. 2018.
- NOBLES, Wade. From Black Psychology to Sakhu Djaer: Implications for the Further Development of a Pan African Black Psychology. **Journal of Black Psychology**, Vol. 41(5), p. 399 – 414, July 30, 2015b.
- PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros**: a pré-história do nosso país. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2007.

RICHARDS, Andrey. **Chisungu**: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia. London: Longman: 1956.

ROBERTS, Andrew. **Political growth and change in North-Eastern Zambia before 1900**. London: Longman, 1973.

RVPSC – **Estações Ferroviárias** – ramal de Guarapuava. 2018. Disponível em: http://www.estacoesferroviarias.com.br/pr-guarapuava/ramal_guarapuava.htm. Acesso em: 15 mai. 2018.

VANSINA, Jan. Paths in the rainforests. Toward a history of political tradition in Equatorial Africa. **African Studies Review**, v. 36, p. 131, 1993.

VANSINA, Jan. New Linguistic Evidence and “the Bantu Expansion”. **The Journal of African History**, v. 36, n. 2, p. 173–195, 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/182309%5Cnhttp://www.jstor.org/stable/pdfplus/182309.pdf?acceptTC=true>. Acesso em: 13 jun. 2018.



10

QUANDO A POMBAGIRA FALA – UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE OS TRABALHOS DE UMBANDA COMANDADOS POR POMBAGIRAS

Bruna Cardoso de Oliveira¹

Neste ensaio, nos propomos descrever etnograficamente um ritual de Umbanda em uma noite comandada por pombagiras: o lugar, as palavras, os objetos e as vestimentas, os gestos, o contexto e todos os significados que circundam este momento. A Umbanda é uma religião brasileira fundada oficialmente em 1908, que sintetiza as matrizes europeias, indígenas e africanas em sua composição. Nela encontramos fundamentos cristãos, fundamentos do catimbó e da jurema, e fundamentos do candomblé, todos imbricados em função do trabalho espiritual de aperfeiçoamento da consciência de cada ser. Ela, também, se constitui pela incorporação de alguns estereótipos intimamente ligados à realidade brasileira como o malandro e a prostituta, apresentados pelas figuras de exus e pombagiras, respectivamente, em personagens que vão muito além do que seu contexto social sugere.

1 Mestra em Comunicação Social, (Mestrado em Comunicação - UCB). Linha Processos Comunicacionais na Cultura Mediática), pesquisadora participante no projeto “O feminino da tradição afrobrasileira à cultura brasileira - estudo da figura da pombagira, suas imagens e imaginários mediáticos”, diretora e roteirista audiovisual. E-mail: brunacarolli@gmail.com

A diversidade encontrada em sua raiz faz com que essa religião consiga dialogar de forma aberta e direta com diferentes extratos sociais. A “incorporação”, que é uma forma de comunicação entre os vivos e os espíritos mortos, acontece por meio do compartilhamento instintivo e sensorial do médium incorporado. Essa intuição que se aproxima e por ele dialoga é o que definiremos como incorporação. São ideias, pensamentos, gestos e trejeitos que não pertencem ao médium, mas sim ao guia que ali trabalha com ele.

Dentro da Umbanda identificamos alguns lugares de fala da mulher. Elas se apresentam como pretas-velhas, caboclas e pombagiras, além de outras linhagens que também desenvolvem seu trabalho dentro dessa religião². As pretas-velhas incorporam em si o aspecto matriarcal da Umbanda, senhoras revestidas de sabedoria ancestral, aceitas e respeitadas como grandes avós e mães. Trazem a sabedoria da experiência, da cura, das ervas. As caboclas incorporam o papel da guerreira, mulheres que lutam por seus objetivos, que traçam estratégias, que assumem um discurso objetivo e perspicaz para alcançar metas, enfrentar problemas. São como estrategistas, mulheres inteligentes e obstinadas. E temos então as pombagiras, que assumem todo o lado sexual e sentimental, a figura da pombagira é revestida pelo estereótipo de prostituta. A mulher que fez sua fama a partir do sexo, dos amores desequilibrados e da violência ou imoralidade. Elas cuidam e tratam principalmente desses aspectos, tratam do amor, da autoestima, da sensualidade, das traições, traumas e superações em geral relacionados aos casos amorosos e estima que carregamos por nós mesmos.

Por se revestirem no papel de mulheres da vida, as pombagiras ganham um espaço de experiência e entendedoras das dores do coração. São mulheres que não estão preocupadas em julgar a moralidade das pessoas que as procuram, ao contrário, escutam e aconselham os desequilíbrios e desajustes ecoados das relações amorosas e sexuais. As pombagiras possuem personalidades

2 Aqui podemos citar: juremeiras, ciganas, quimbandeiras, baianas, cangaceiras e todas as manifestações das linhagens conhecidas como orientais.

pontuais, podem ser debochadas, irônicas, cruéis, como também gentis, cuidadosas e delicadas. Um ponto é regra, são seres extremamente inteligentes. Possuem a experiência e a malícia para negociações e jogos de sedução e poder. Não são espíritos fáceis de serem enganados, justamente por terem expertise nas mazelas e estratégias da natureza humana e do amor.

Antes de adentrarmos na explanação etnográfica de fato, é fundamental salientar um último aspecto. Na Umbanda a linha da direita e a linha da esquerda são termos comuns, bastante utilizados. Em geral designam os trabalhos que atuam dentro da Lei e os trabalhos que atuam “fora” da Lei. Na maioria dos centros, a linha da direita é reservada a pretos velhos e caboclos, já que popularmente são entidades que trabalham para o bem e aconselhamento daqueles que os procuram. A linha da esquerda em geral é destinada a exus e pombagiras por serem tratados como aqueles que trabalham com os aspectos imorais e indecentes da natureza humana. Em alguns casos realizando processos tanto benéficos quanto maléficos a quem os procura.

Apesar dessa visão amplamente divulgada e vivenciada em vários locais, neste ensaio tomaremos por base a seguinte regra: A linha da esquerda será sempre denominada Quimbanda e a linha da direita Umbanda. Atuando na linha da direita, Umbanda, estão pretos-velhos, caboclos, exus, pombagiras e várias outras linhagens³. Nessa linha os guias obedecem ao que chamamos de Lei e só por ela trabalham em suas movimentações energéticas.

Atuando na linha da esquerda, Quimbanda, teremos os quimbandeiros e demais entidades que por vezes se designam como exus e pombagiras, o que causa imensa confusão no conhecimento popular pelas coincidência com exus e pombagiras verdadeiros que atuam na Umbanda. Em muitas casas os espíritos quimbandeiros se auto intitulam exus e pombagiras o que gera a má fama dessas linhagens em fazerem o mal aos outros. A Quimbanda se divide em dois caminhos, o caminho da direita e o caminho da

3 A Umbanda abarca em seu sincretismo diversas manifestações como: juremeiros, marinheiros, ciganos, pajés, curumins, cangaceiros, baianos, entre outros. Todos atuam dentro da Lei.

esquerda. A Quimbanda da direita é aquela que trabalha junto a Umbanda auxiliando com seus espíritos as atividades de ajuste. Enquanto a Quimbanda da esquerda trabalha com a lógica da troca, para fazer qualquer coisa basta ser pago, independente se benéfica ou não. A Umbanda, em geral, trabalha com a lógica do merecimento onde o que acontece a você é fruto das suas ações e pensamentos, mesmo quando potencializado por algum trabalho realizado por guias.

ELA TEM PEITO DE AÇO E CORAÇÃO DE SABIÁ

Os atabaques tocam os primeiros pontos destinados às pombagiras. Já é noite e o dirigente da casa se prepara para a incorporação. O salão iluminado por uma luz azulada vibra com os sons das palmas e das vozes de mais de 60 médiuns cantando em bom tom: “Abre a roda, ô deixa a pombagira passear. Abre a roda, ô deixa a pombagira passear. Mas ela tem, ela tem peito de aço, ela tem peito de aço e coração de sabiá”⁴. Os médiuns cantam a estrofe inteira, na segunda vez escutam a gargalhada aberta. A pombagira chefe está em terra. Eles abaixam e tocam o chão, como uma forma de saudação a entidade que se faz presente. Maria Molambo, anuncia a cambona⁵ que auxilia a guia. O dirigente já está com uma saia vermelha e preta e um xale preto furta cor. A cambona prontamente entrega o leque e a cigarrilha da pombagira e se afasta aguardando novos comandos.

A corrente de médiuns continua com o ponto e as palmas até que Maria Molambo sinaliza ao ogã que troque a música. Agora se ouve pelo salão: Moça me dá um cigarro do seu preu fumar, que nem dinheiro eu tenho pra comprar. Vivo sozinho, na solidão, Maria Molambo me dê sua proteção [...]”⁶. A pombagira ri e dança elegante pelo meio da grande roda. Cumprimenta alguns médiuns, oferece do seu cigarro para que eles fumem. Balança e

4 Canto popular de Umbanda destinado as pombagiras. O canto revela a força e a doçura que esses espíritos carregam em si.

5 Pessoa responsável por auxiliar os guias em seus instrumentos de trabalho.

6 Ponto popular destinado as pombagiras Maria Molambo

recolhe o leque, balança a saia, rodopia e gargalha. Pede a cambona uma taça de espumante, enquanto entrega o leque a ela.

- Salve Maria Molambo — a pombagira diz.
- Salve! — todos respondem em coro.
- De quem é o ouro? — pergunta a pombagira.
- É da senhora — todos respondem em coro.
- E de quem é a prata? — ela pergunta maliciosamente.
- Das outras — respondem todos seguidos de uma gargalhada de Maria Molambo.

Está feito. A energia da entidade está pelo ar. Todos estão concentrados, mas estão mais leves, sorriem e se olham. Pombagira quando chega no terreiro demarca seu lugar. Gira e gargalha descarregando as energias que o local possui. Traz o movimento para afastar aquilo que está parado, inflexibilizado, pesado. Gargalha para soltar pelo ar uma onda que encontra sorrisos em todos os outros. Abana seu leque com destreza e vigor, o abre e o fecha diversas vezes. Se engana que isso seria apenas uma encenação. O leque também se apresenta como um objeto de descarga, de poder, de luxo. Senhora de seu próprio leque, de sua própria vontade. A figura que Maria Molambo representa ali na frente de todas é a força de um feminino, atentem-se, não falamos de ideologias, falamos de Yin e Yang. Força feminina do ser humano. Um homem com saia, lenço e leque na mão. Com trejeitos e doçura feminina. Está posta a potencialidade desse Yin escancarado.

Ela apresenta de maneira dominante arquétipos femininos que conduzem todos os olhares para a situação. As pessoas são despertadas por aquela presença. Seja pela estranheza de quem ainda não está acostumado com a figura da pombagira seja pela admiração que muitos carregam no olhar. Maria Molambo, a pombagira, desperta algo adormecido em muitos: a potencialidade do feminino vivenciado. Quando ela se expressa em rodopios e requebradas, em saias e leques, pombagira nos obriga a lidar com aquele feminino que berra aos olhos. Sua postura altiva, seu olhar demorado sobre

cada um, constrói aos poucos um elo com o que a maioria ignora cotidianamente, a auto estima e de certa forma a liberdade.

Quando pombagira rodopia liberta o corpo de qualquer posição inflexível e adestrada socialmente. Observem, ela não está sentada com as pernas juntas, não está em silêncio e séria. Até poderia, mas não está. Em que momento da vida rodopiamos? Ah não ser quando crianças ou talvez bêbados... Em que momento temos a chance de dar uma volta completa e observar ao redor, de sentir o movimento de desprendimento dos pés ao chão. Este ponto não é sobre crenças, este ponto é sobre como permitir ao corpo está fora de um limite, de colocá-lo em movimento.

O giro nos propõe a experiência do pensamento que se expande junto com o corpo, com as sensações. Giro, movimento que nos tira a referência do externo, mistura as formas, balança o chão. Retira-nos o limite das coisas, dos formatos, das expectativas, do que é e do que deixa de ser. O movimento do giro nos aproxima de uma experiência de abjeção, porque vivemos o estado da não definição do que nos cerca. O giro é a experiência da expansão de nossa sensação corporal em relação às formas externas a nós. Quando giramos estamos na mancha, no que ninguém consegue delimitar, no borrão, na incerteza. Deixamos de ser apenas a mulher, o homem, a criança, o velho, e passamos a ser movimento junto com as inseguranças que estão ali, passando. Somos nós que expandimos em um sentido inexplicável (OLIVEIRA, 2016, p. 43).

Maria Molambo, então, rodopia e gargalha. Expandindo-se com intensidade por todo o salão e perturbando a tranquilidade do feminino escondido pelo dia a dia. Ela, rodopia e gargalha. Gargalha com vigor, alto, ecoando pelo salão. Gargalha provocando a cultura cristã que demoniza o riso desde a Idade Média, conforme livro de Minois (2003). Gargalha e convida o alegre, o grotesco, o escárnio, a felicidade... todos juntos no mesmo som, na mesma explosão.

[...] na festa grega, o riso, ritualizado, é um meio de exorcizar a desordem, o caos, os desvios, a bestialidade original. 'É uma espécie de reafirmação da ordem cultural e social, por meio da experimentação ritualizada da desordem.' O riso festivo é, ao mesmo tempo, a irrupção do caos e sua autodestruição. O aspecto mágico é flagrante. Em um parêntese claramente circunscrito, a desordem surge sob a forma do riso e, ao mesmo tempo, é morta pelo riso, pela autoderrisão e pelas zombarias mútuas de todos os atores mascarados que encarnam, cada um, um aspecto das proibições e dos medos. De um só golpe, a ordem social é recriada e confortada em sua normalidade (MINOIS, 2003, p. 33).

A gargalhada da pombagira destrói e renova a potencialidade humana em ser além do que lhes é ditado que sejam. A presença de Maria Molambo como um todo nos desafia intimamente. Nos derruba dos estereótipos e amarras e nos devolve palpavelmente a liberdade com nós mesmos. A saia, o xale, o giro, a gargalhada, o leque, o cigarro são elementos que compõem uma manifestação intensa e complexa. Uma grande atriz que monta e tensiona os sentimentos de uma cena em um palco. Somos todos protagonistas de nossas vidas, não é mesmo?

E ainda há a fala. Percebam que as primeiras palavras da pombagira é uma provocação as outras pombagiras que não estão incorporadas. O ouro pertence somente a ela, o primeiro lugar, enquanto a prata, o segundo lugar em uma competição, é destinado a todas as outras. Ela se autoafirma, mostra sua força e seu lugar perante todos. Não há espaço para falsas modéstias, para comentários educados, para pudores. Maria Molambo mostra quem é e como ela se vê. Essa é uma pombagira vitoriosa é ela a merecedora do ouro, da riqueza, da prosperidade, do reconhecimento. Existem outras pombagiras tão encantadoras quanto? Provavelmente, mas isso não importa nesse momento. Importa a auto estima em se intitular como a grande campeã por ser quem se é. A ritualização dessa confiança é o que faz despertar o Yin de todos os médiuns no salão. A onda de plenitude que essa mulher solta ao girar e ao se condecorar com o ouro reluz também a necessidade

urgente de todos se condecorarem juntos, de se sentirem sem reservas, sem políticas de boa vizinhança, sem falsidades ou medos.

ABRE A RODA, DEIXA A POMBAGIRA PASSEAR

A pombagira pede que todos os homens busquem suas saias para darem início ao desenvolvimento. Minutos depois retornam com saias compridas e levemente rodadas. Saias vermelhas, amarelas, azuis, verdes, pretas. As mulheres já estão com suas saias brancas, e agora, também com seus xales. A pombagira chama pelos incorporantes. Homens e mulheres se posicionam um ao lado dos outros em duas colunas, uma de frente para a outra com um espaço de aproximadamente 5 metros entre as duas. Incorporantes são aqueles que já consegue “incorporar” seus guias, que conseguem sentir a energia por seus corpos e concentrá-la para que se movimentem e falem de acordo com essa afinidade intuitiva. Ao chamar os incorporantes cerca de 20 médiuns se encaminham para o fundo do salão. Eles ainda estão em processo de desenvolvimento de suas incorporações. Não conseguem equilibrar e concentrar a energia que sentem quando estão desenvolvendo suas faculdades mediúnicas.

Os incorporantes fecham os olhos, respiram fundo. Um médium coloca pontos de pombagira no aparelho de som do salão e entra na coluna para incorporar. Todos estão em silêncio, alguns começam a balançar o corpo levemente, outros dão pequenas tremidas. A pombagira pede que se concentrem com mais força. E começa a cantar junto com o ponto que está tocando no salão. Ela canta mais forte e saúda: “Laroyê!”. Na sequência vemos um a um caindo de joelhos ao chão e gargalhando. Alguns se curvam, outros giram as mãos a frente da testa. Mais gargalhadas. Os médiuns levantam e começam a girar. Uns rápidos com suas saias rodando, outros devagar como se avaliassem ao redor. Os médiuns ao fundo do salão observam atentamente, silenciosamente. “Laroyê Pombagiras!”, fala Maria Molambo. Ao que os médiuns ao fundo do salão respondem em uníssono: “Laroyê!”. As pomba-

giras se movimentam, balançam a saia, colocam a mão na cintura, gargalham e giram.

As pombagiras carregam em seus trejeitos uma feminilidade sensual, posturas eretas, peitos estufados, olhares lânguidos, sorrisos graciosos. Elas observam tudo, movimentam-se com graciosidade, balançam as mãos como que numa dança com o ar, com o local onde se encontram. Os incorporantes mesmo homens transmitem essa potência feminina. Há um ponto que diz: “Ela dá ouro, ela dá prata, ela dá tudo que quiser. Tá no corpo de um homem mas ainda é mulher”⁷. Esse ponto nos traz uma mensagem clara. Mostra o poder reconhecido por quem canta do que as pombagiras podem fazer a quem querem e quando querem, e reitera que independente do sexo do aparelho que a incorpora ela continua a ser uma pombagira, mulher, que trabalha esses elementos.

“Bora trabalhar que hoje tem gente precisando”, diz Maria Molambo indo sentar-se em uma a beira do altar, enquanto os médiuns ao fundo do salão se posicionam um a um de frente às pombagiras. Quando eles param em frente a elas, as saúdam com o toque dos ombros respiram fundo e fecham os olhos. As pombagiras movimentam as mãos as frentes dos médiuns em movimentos circulares e ondulatórios, sem tocá-los. Permanecem nesse sentido concentrando-se principalmente nas regiões dos chacras⁸. Aos poucos vemos os médiuns balançando, dobrando o corpo na direção dos movimentos a sua frente. O corpo se solta da postura rígida e centrada; balança, flexibiliza, perde o eixo, o equilíbrio, arrepia, intui. Ouvimos aos poucos risadas, alguns jogam a cabeça para trás, sorriem, soltam os cabelos. As mulheres pegam em suas saias, os homens colocam as mãos na cintura, esboçam gestos circulares e delicados pelo ar.

Maria Molambo diz que a necessidade do trabalho é a quebra da rigidez, do estereótipo masculino, virginal e moral que cercam homens e mulheres em sua construção social diária. Pensem bem, temos ali homens e mulheres de 18 a 60 anos, de olhos fecha-

7 Ponto popular de Umbanda

8 Chacras são pontos de saída e entrada energéticos. Para a Umbanda e diversas outras religiões são pontos que podem ser trabalhados para equilibrar e ajustar o corpo.

dos respirando profundamente, relaxando seus corpos tensos, arrepando, soltando seu eixo de equilíbrio, esvaziando imagens mentais, pensamentos, intuindo o que estão sentindo, percebendo detalhes quase como um transe onde a racionalidade lógica não é necessária. Uma chance de experimentar outro lugar para ser. Ela brinca “Rameira”, quando passa por um novato desenvolvendo. Ele ri, sem graça, a pombagira a sua frente gargalha. Há grandes chances dele nunca ter sido chamado assim na vida.

Passaram-se sete minutos, alguns já conseguem incorporar, riem, giram, movimentam mãos saias, cabelo, inspiram profundamente, balançam seus corpos de maneira delicada e graciosa seguindo um leve ritmo sugerido pelos pontos que ainda ressoam por todo salão. “Esse tava guardando o requebrado há muito tempo”, sentencia Maria Molambo em alto e bom tom enquanto passa pelos médiuns. As pombagiras riem e giram com o comentário. O médium fica ali exposto à experiência. Exposto aos próprios julgamentos e preconceitos, exposto à figura da pombagira, mulher, sedutora, malemolente, sabedora dos adormecimentos dos corpos e da alma. Ao iniciar seu processo de incorporação o médium entra em contato com consciências sobre si mesmo antes adormecidas. Alguns choram, outros sentem raiva, outros vergonha. Sentimentos variados são despertados de cada um. O fato é que a experiência da incorporação é um exercício individual e subjetivo.

JURARAM ME MATAR COM UM COPO DE VENENO

“Juraram me matar com um copo de veneno, oi, se quiser matar me mata, que beber eu bebo mesmo”⁹. Maria Molambo puxa esse ponto enquanto caminha entre as demais, evoca a força dessa energia. Percebam que essa força é chamada constantemente. Molambo reforça o poder das moças, sua magia sobre os outros, sua força e sua importância. As pombagiras gargalham mais uma vez. A energia se intensifica no salão. Os guias rodopiam e gargalham em frente aos médiuns aprendizes. Pombagira manda liberar

9 Ponto popular

aqueles que estavam em desenvolvimento. Aos poucos um a um vai retornando para o fundo do salão. Ao trabalhar com a energia de pombagira os aprendizes externalizam seus sentimentos, frustrações emocionais e sexuais, choro, suor, tremedeira, tontura. Ao terminarem observamos expressões de alívio, cansaço, alguns demonstram confusão mental, sentam exauridos.

Observamos as demais guias que permanecem incorporadas, a postura que mantém, altivas, fortes, postura eretas, cabeças erigidas. Nada acanhadas. Maria Molambo então pede para que se concentrem para mudarem a vibração¹⁰. Todos param de se mexer suavemente e se concentram. Maria Molambo passa por entre eles e diz: Eu quero agora só os travestis! E fiquem atentos para observar a diferença de energia do feminino com as pombagiras e do feminino com os travestis. Todos no salão estão em silêncio. Até que Maria Molambo saúda: Salve! Os médiuns giram e gargalham. Continuam como moças, um pouco menos elegantes, mas ainda assim, aparentemente mulheres com a mesma gesticulatura.

Maria Molambo explica: Travestis são espíritos que transitam entre a Quimbanda, eles gesticulam mais, aparecem mais. Travestis são espíritos sofridos que vivem em conflito porque não querem apagar o que eram quando estavam vivos. São abarcados pela Quimbanda Ajustadora. Muitos foram assassinados, morreram doentes, sozinhos e trabalham os mesmo aspectos que as pombagiras ao incorporar. Quando eles vêm é como se pudessem ter uma chance de serem respeitados. Pelo fato de serem homens tentando alcançar a energia feminina como mulheres eles trabalham a energia masculina criando a polaridade feminina. Eles não são pombagiras autênticas, mas trabalham com o feminino e com o destravamento de traumas da mesma forma que as pombagiras. Médiuns homens sentem com muito mais intensidade do que as mulheres. Por isso a tanta exibição, é um reforço da figura feminina, uma forma deles se auto afirmarem dentro dessa perspectiva.

10 Vibração são as linhagens de guias que podem ser trabalhadas dentro da Umbanda. No caso, os médiuns estão na vibração das pombagiras.

Maria Molambo começa a perguntar de um por um qual a causa da morte. Assassinatos, suicídios, mais de sete foram esfaqueadas. Os médiuns desincorporam e começam a relatar as sensações que tiveram: G. homem – “Eu senti um desprezo muito grande. Uma raiva”, K. mulher – “Eu sentia a malícia dela, não tinha raiva, mas estava desconfiada com tudo”, J. mulher – “Eu senti primeiro uma necessidade de aparecer, como se ela quisesse se autoafirmar, mas depois uma tristeza enorme”. Maria Molambo ouve atentamente e pede para que todos fechem uma corrente de mãos dadas para encerrarem aquele trabalho.

Ao final pergunto a algumas pessoas como se sentiram com o trabalho, a resposta surpreende, todas estão renovadas, aliviadas, mais leves. Como se aquilo tivesse tirado alguma carga emocional de cada um. Desde os mais novos, até os mais velhos, dos mais inexperientes aos mais experientes. Todos, mesmo cansados, carregam uma leveza emocional impressionante, uma renovação constatada e reafirmada em seus discursos. A experiência vivida ali de alguma forma modifica corpos e mentes para que alcancem novos lugares de renovação e descobertas.

REFERÊNCIAS

MINOIS, Georges. **História do riso e do escárnio**. Tradução Maria Elena O. Ortiz Assumpção. – São Paulo: UNESP, 2003.

OLIVEIRA, Bruna Cardoso de. A pombagira e a gargalhada: um estudo sobre a Comunicação e o Corpo. **Revista Parágrafo**. v. 1, n. 3, p. 191 - 197. 2015.



11

UMBANDA MIDIATIZADA: ENTRE CONSUMO, MÚSICAS E EXPERIÊNCIAS PESSOAIS

Clóvis Teixeira Filho ¹

Aryovaldo de Castro Azevedo Junior²

Ao pensarmos religião, religiosidade e a interface com a comunicação vemos como os dispositivos simbólicos da fé são em si mesmos formas de comunicação e formação identitária do sujeito, além das plataformas utilizadas para os registros ao longo do tempo. As religiões de matrizes africanas e a proposição da Umbanda como iniciativa nacional não fogem a essa lógica, seguindo as transformações brasileiras em movimentos de desenvolvimento econômico, social e cultural, também aliados à comunicação (PRANDI, 1990).

1 Doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP - beneficiário de auxílio financeiro da CAPES – Brasil) e Mestre em Administração pela Universidade Federal do Paraná. Integra os grupos de pesquisa Estudos Semióticos em Comunicação, Cultura e Consumo (GES³-USP), Estudos sobre Comunicação, Consumo e Sociedade (UFPR- ECCOS) e Estratégia em Marketing (UFPR). E-mail: clovistf@hotmail.com

2 Pós-doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo, Doutor em Multimeios pela Universidade Estadual de Campinas e Mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo. Professor Associado do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Paraná. Integra os grupos de pesquisa Estudos sobre Comunicação, Consumo e Sociedade (ECCOS-UFPR) e Comunicação Eleitoral (CEL-UFPR). E-mail: prof.ary.azevedo@uol.com.br

Embora a relação entre comunicação e religião seja praticamente indissociável, a análise historiográfica pode fornecer indícios para as mudanças das práticas hieráticas pela lógica midiática. Para Martino (2012) enquanto essas bases se intensificam na América do Norte nos anos 1940; no Brasil, os anos 1980 são caracterizados pela ruptura com os rituais tradicionais e, embrionariamente centrados na lógica da mídia, principalmente por instituições neopentecostais, mas rapidamente seguidas pela igreja católica.

A diversificação de organizações religiosas e o crescimento de fiéis não católicos ao longo dos anos (IBGE, 2010) evidenciam também a pressão concorrencial no campo, em que a orientação para o mercado - em sua concepção de marketing - emerge a partir da mediação como possibilidade de estar mais próxima às transformações sociais.

A prática religiosa tem mudado suas estratégias de visibilização e de legitimação de seus discursos em função de diversos fatores, como o crescente desenvolvimento tecnológico, a ampla oferta de credos e a concorrência acirrada com as demais denominações religiosas, a necessidade de permanência junto aos seus fiéis muito para além do espaço do templo, a busca pela formação de uma comunidade que se prolonga e se expande por meio da mediação (BORELLI, 2010, p. 13).

As alterações nas religiões ultrapassam o uso da televisão, do rádio e da internet, embora a competência técnica tenha sustentado parte das mudanças na camada discursiva e do fazer religioso. Portanto, ao pensar as transformações da mediação da religião, a concentração ocorre no sentido de interpretar como a lógica dos meios e das mediações comunicativas da cultura direciona a prática religiosa, e não apenas como a mídia e as novas tecnologias são utilizadas por organizações ou praticantes. A própria definição de mediação, ainda que articulada de diversas formas pelos autores da área (COULDRY; HEPP, 2013), remonta à análise estrutural das instituições e suas mudanças por meio da comunicação institucionalizada, e não apenas às questões operacionais do uso da tecnologia.

Complementar ao processo de midiatisação, as estratégias e táticas de comunicação têm se profissionalizado nas organizações religiosas, envolvidas pela lógica de mercado.

A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se bens de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado (BERGER, 1985, p. 149 *apud* LOBO; DRAVET, 2016, p. 81).

A partir dessa lógica, é tocante que a busca por menor dependência de recursos e por maior poder na sociedade influencie a comunicação. Exemplo disso é a formação de bancadas religiosas na política legislativa. No que tange à área em questão, Goethals (1985) explicita que a comunicação religiosa norte-americana deve ser vista não apenas pela liturgia, mas também pelo conhecimento editorial e eletrônico dos meios e, ainda mais, pelas formas como as organizações articulam a cultura local em sua divulgação. O espetáculo como modo de prática é apenas uma das características da comunicação religiosa que, sobretudo, está marcada pela comunicação mercadológica, em que a capacitação de seus profissionais é relevante para a sobrevivência organizacional (JOSGRILBERG, 2007). Adotar a lógica de mercado, portanto, reflete em entender as demandas dos consumidores e as práticas concorrenciais, disseminar esse conhecimento na organização e responder a partir de estratégias coerentes ao tempo e ao espaço percebidos.

O que se observa contemporaneamente é o amálgama de práticas religiosas midiatisadas, reforçadas por comunicações mercadológicas que tratam com sutileza as fronteiras de conversão – ampliação do número de fiéis – e retenção de seus praticantes, com direcionamento estratégico da gestão. Esse panorama, ainda que não se utilize dos conceitos aqui apresentados, é estudado no livro *“Igreja in Concert: padres cantores, mídia e marketing”*, que avalia a resposta concorrencial da igreja católica, modifican-

do tanto suas práticas, quanto sua comunicação mercadológica a partir dos anos 1990 (SOUZA, 2005).

Os estudos de mídiatização da religião concentram-se prioritariamente nos casos católico e evangélico, apontando pouco as questões culturais e outras religiões. Nesse sentido, o estudo da Umbanda, além de representar a religião brasileira, pode se abrir aos aspectos culturais por sua característica plural e popular. A Umbanda apresenta 407.331 (0,2%) fiéis no Brasil, apesar da subnotificação dos seguidores desta religião por receio de sofrerem com preconceito por religiões afro-brasileiras (IBGE, 2010). As religiões afro-brasileiras têm sua trajetória marcada inicialmente pela resistência cultural e social, migrando para posicionamentos mais globais, sustentando o cenário de competição com as demais religiões e a expansão internacional (PRANDI, 2004). Dessa forma, este estudo pode apresentar como essas mudanças se dão na comunicação e a partir da lógica comunicacional.

Este artigo busca analisar como a institucionalização da comunicação tem transformado as práticas da Umbanda, em especial no ambiente digital. Entende-se a religião aqui imersa em um mercado, no qual organizações e praticantes atuam dentro da lógica da economia capitalista e, numa abordagem concorrencial, estabelecem vínculos com seus consumidores. Esse vínculo ocorre por meio de estratégias de marketing do ponto de vista organizacional, mas que também dão vazão às manifestações orgânicas de praticantes nas mídias sociais. Assim, a relação transcende os espaços dos templos físicos em busca do sagrado.

RELIGIÃO E COMUNICAÇÃO INTEGRADA DE MARKETING

A proximidade entre comunicação e religião pode ser apontada pelos rituais litúrgicos e sistematização de práticas para a disseminação religiosa. O próprio termo propaganda está associado à propagação da fé católica, mas a presença da comunicação proselitista na religião dominou a agenda social até ser substituí-

da pela pauta política iluminista (BRIGGS; BURKE, 2004). No entanto, como expõe Teixeira (2013), durante o final do século XX e início do século XXI a comunicação religiosa se afasta do conteúdo como discurso de conversão direta (proselitismo) para adotar práticas estratégicas de comunicação integrada de marketing. Exemplo disso é o Instituto Brasileiro de Marketing Católico (IBMC), fundado em 1997 (IBMC, 2018) e a União Cristã Brasileira de Comunicação Social (UCBC), com participação do professor José Marques de Melo (INTERCOM, 2018).

O direcionamento para práticas de mercado, as proposições de mudança no serviço, a percepção de valor como preço, as formas de distribuição ao consumidor e, por fim, as comunicações com os diferentes públicos podem ser consideradas na abordagem de estudos de marketing. Assim, neste artigo é utilizado o termo Comunicação Integrada de Marketing (CIM), que remete às características estratégicas de comunicação orientadas a objetivos tanto organizacionais quanto pessoais, ainda que a comunicação não seja analisada apenas no aspecto funcionalista.

Além da presença dos templos físicos, observa-se o direcionamento das organizações religiosas para os meios de comunicação de massa. De acordo com estudo realizado pela Agência Nacional de Cinema (ANCINE), em 2016, divulgado pelo coletivo Intervenções, em seu estudo *Media Ownership Monitor Brasil*, a programação religiosa é o principal gênero transmitido pelas redes de TV aberta do país, ocupando 21% do total de programação. A Rede TV lidera nesse quesito com 43,41% do seu tempo destinado a programas religiosos. Em seguida, encontra-se a Record TV, com 21,75%, a Band, com 16,4%. Soma-se à programação também a gestão de veículos próprios de comunicação, incluindo tele transmissão e radiodifusão (INTERVOZES, 2018).

Segundo Jungblut (2012), podemos considerar dois processos genéricos da comunicação religiosa: o primeiro, parte das instituições com o uso dos meios de comunicação de massa; enquanto o segundo, parte de indivíduos por meio da religiosidade, com o uso de comunicação mediada por computador. Os processos não

são excludentes, mas expõem possibilidades de migração para o que já ocorre em outros mercados, isto é, o uso de influenciadores digitais em táticas de comunicação mercadológica.

Cada terreiro é singular e tem autonomia para estabelecer seus procedimentos e liturgias, o que nos leva a considerar a religião como um somatório de várias Umbandas, abrangendo enfoque africano de proximidade ao candomblé, mas também sincretismos com catolicismo e espiritismo (LOBO; DRAVET, 2018). Essa pluralidade gera também posicionamentos difusos em tempos de midiatização e ampliação de concorrência. O caso do *Santuário da Fé Espírita Reino de Baluaê*, inaugurado em 2017, que se intitula como maior templo brasileiro desta religião pode servir como exemplo no estudo da comunicação ao ser articulado com outros templos. Situado no município de Terra Roxa/PR, cidade com menos de 20 mil habitantes, o Santuário pode receber até 400 pessoas em seus cultos. Em vídeo, dirigentes incentivam o turismo religioso, uma pousada e uma faculdade. O *website* possui relação com o YouTube, em que não há um canal dedicado e os vídeos estão postados isoladamente.

Ao pesquisar sobre “*maior terreiro de Umbanda do Brasil*” surgem 228.000 resultados, sendo que a primeira, posicionada de forma orgânica, indica o *Pai Maneco*, de Curitiba, como o maior terreiro do país. O terreiro conta com 8 mil metros quadrados e dois espaços para giras, funcionando de segunda a sábado, tendo 1.300 médiuns ativos (LUBAS; MENUCCI; ALVARENGA, 2017). Possui *website* ativo, com indicação de mídias sociais e uma seção exclusiva para mídia. O perfil no *Facebook* tem 15.952 seguidores, além de terreiros afiliados fora do Brasil. No Instagram *Terreiro do Pai Maneco* há 1.294 seguidores, além do perfil no *Twitter*. Ou seja, os exemplos parecem expor as questões já levantadas de expansão, concorrência e internacionalização, assim como uso dos meios de forma intensa, ainda que, diferente das religiões predominantes, se direcione quase que exclusivamente à comunicação digital, além dos eventos.

MIDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Complementar às mudanças percebidas na comunicação das organizações religiosas, assim como nas formas de estruturação do poder na sociedade contemporânea, a comunicação social percorreu o caminho de institucionalização semi-independente. Nessa perspectiva, a midiatização procura entender como os meios de comunicação exercem influência dominante de reconfiguração às outras instituições da sociedade (HJARVARD, 2014).

Os estudos em midiatização ainda representam pluralidade paradigmática, embora tenham sido desvelados nos últimos anos nas mais diversas interações sociais e culturais. Essas propostas representam o redirecionamento das pesquisas em comunicação em maior abrangência, distanciando-se de efeitos específicos para se concentrarem nas instituições que abarcam grande parte dos aspectos cotidianos em sociedade. Em especial, a religião tem sido objeto de pesquisas por representar a institucionalização ao longo do tempo e espaço também de forma globalizada. Não se entende aqui a midiatização apenas como o processo de incursão religiosa nos meios de comunicação, ou ainda o uso da linguagem digital, mas sim o processo pelo qual a mídia institucionalizada reconfigura as propostas de se pensar e fazer religião.

Em uma visão restrita à conexão entre religião e novas mídias, portanto de abordagem funcionalista e tecnicista, Campbell (2017) expõe três formas de pensar essa relação: as mediações de sentido, a midiatização e a modelagem religiosa-social da tecnologia digital. Ainda que tanto a mediação, quanto a midiatização extrapolem apenas o aspecto tecnológico de comunicação, o quadro teórico é válido para compreender as incursões sobre o tema. Enquanto a mediação atua na formação de sentido pelo sujeito consumidor, abrangendo culturas específicas; a midiatização analisa como as instituições midiáticas balizam o entendimento da religião; já a modelagem avalia como indivíduos e grupos negociam com as novas formas de mídia.

Campbell (2017) articula ainda o futuro dos estudos sobre o tema em cada uma das abordagens. No que converge à midiatização, a popularização da religião e a modificação do discurso são apontadas como influência da comunicação. A proposta de Hjarvard (2014) sobre midiatização da religião caminha nesse sentido ao classificar três possibilidades encontradas atualmente: a mídia religiosa, o jornalismo religioso e a religião banal. Segundo o autor a mídia religiosa consiste na interpretação de textos e no aconselhamento moral por instituições e indivíduos ligados às religiões; já o jornalismo concentra diferentes fontes para articular discursos e ações dos atores nesse campo, incluindo sua crítica; a religião banal está presente nos formatos industriais em que o espiritual e o sagrado são representados como entretenimento ou rituais culturais.

No que concerne à mídia religiosa, a proliferação de veículos digitais oportuniza aos indivíduos formas de expressão da religiosidade independentes da institucionalização, o que valoriza a autobiografia (LÖVHEIM, 2005). Essas iniciativas não só ampliam a possibilidade de estudos sobre a construção da subjetividade, como também das consequências dessa comunicação às instituições, antes detentoras da biografia religiosa, e aos grupos orgânicos ainda não institucionalizados. Abre-se um campo para a investigação do que propôs Axel Honneth (2010) no reconhecimento de indivíduos por meio das representações do eu em grupos, como forças motrizes desses conglomerados, o que pode fomentar estudos sob a perspectiva do sujeito por meio da mediação, dos grupos institucionalizados por meio da midiatização, ou ainda a hibridização dessas abordagens, como propõem Teixeira Filho e Perez (2018).

Pesquisas que acompanham as consequências da midiatização da religião têm sido desenvolvidas em diversos contextos. A mídia religiosa, por exemplo, é avaliada por Gasparetto (2010) na apropriação da organização pelas técnicas e novas tecnologias de informação e comunicação, mas principalmente pelo atendimento de demandas do mundo da vida em que orientação, sensibili-

dade e pronto atendimento estão presentes nas práticas religiosas mediadas pelos meios. As mudanças de autoridade, historicamente centrada na carismática weberiana, compartilham espaço com formas temporárias de autoridade, também individualizadas, mas que precedem competências distintas das contempladas no líder carismático (HJARVARD, 2014). Como observa Sbadelotto (2012) a questão não está no que a religião faz com a mídia, mas sim como é a nova crença que nasce no contexto midiaticizado, especialmente no ciberespaço.

Por outro lado, a midiaticização pode ser também uma alternativa para as organizações religiosas alterarem o processo de secularização, reconquistando importância social através do discurso e da prática com a linguagem dos meios (HOOVER, 2006). Para Martino (2012) a midiaticização expõe ao menos três possibilidades de alteração: maior direcionamento concorrencial, apropriação da cultura popular e ganho de poder político na articulação dos interesses da organização. A contribuição de ambos os autores corresponde ao uso dos meios para ampliar a relevância das organizações religiosas na sociedade. Com exceção do aspecto político, que exige outro tipo de análise, as demais são consideradas no presente estudo.

A Umbanda representa a cultura brasileira por meio da religião, em que atores sociais, práticas de consumo e o sincretismo são evidenciados. Assim, constitui-se como objeto com proliferação de signos para análise, o que pode auxiliar na pesquisa sobre as alterações institucionais. Nesse sentido, entender como a midiaticização atua frente à Umbanda consiste em investigar objetos da cultura local, como sugeriu Mantín-Barbero (2018) em comparação às adaptações de objetos deslocados da cultura latino-americana.

Na reunião de estudos propostos por Rocha e Vasquez (2014) sobre a internacionalização da religião brasileira, esses aspectos culturais tornam-se presentes e negociados entre o global e o local. Como apontam Lobo e Dravet (2016) a redução de praticantes da Umbanda pode estar relacionada à inabilidade de interlocução

com o contexto de midiaticização, além da inabilidade concorrencial em responder às estratégias ofensivas de comunicação das organizações concorrentes. Por outro lado, a linguagem musical se evidencia como uma possibilidade de democratização das práticas umbandistas, relacionada inicialmente a formatos industriais (DIAS; ROSSETTI, 2017).

A influência da comunicação na religião ainda não configura um novo tipo de instituição, mesmo com a intensificação da secularização. No entanto, estabelece condições de distribuição do poder de defini-la e praticá-la. Nesse sentido, o que as análises propostas por este estudo tentam compreender é o que se configura ser um disseminador da Umbanda e como a religião midiaticizada é caracterizada pela alteração ou permanência das práticas de consumo. Ou seja, um caminho intermediário até chegar à pesquisa dos usos potenciais (*affordances*) da religião midiaticizada.

PROCESSOS METODOLÓGICOS

Atendendo ao objetivo de analisar como a institucionalização da comunicação tem transformado as práticas da Umbanda, em especial no ambiente digital, foi realizada uma pesquisa exploratória. A análise de conteúdo seguiu os princípios propostos por Bardin (2011) a partir de uma pré-análise, seguida por exploração do material e o tratamento dos resultados, depois, inferência e interpretação. A análise de múltiplos casos será pautada pelo conteúdo de registro audiovisual. A seleção de vários casos auxilia na compreensão de fenômenos sociais complexos, sejam estes ligados aos sujeitos, organizações, instituições sociais ou problemas políticos (YIN, 2001).

Na etapa inicial foram categorizados tanto aspectos relacionados à CIM de organizações religiosas, quanto à midiaticização da religião. Conforme a literatura de comunicação as categorias destacadas são: produção do conteúdo (institucional ou pessoal) (JUNGBLUT, 2012), linguagem utilizada (amadora, técnica e indícios de profissionalização) (JOSGRILBERG, 2007) e direcionamento ao mercado (concorrente ou consumidor) (LOBO; DRA-

VET, 2018; PRANDI, 2004). Conforme a literatura de mediação da religião, as categorias destacadas são: a mídia religiosa, o jornalismo religioso e a religião banal (HJARVARD, 2014), além da linguagem musical, que por sua relevância será um código separado das questões populares, aliado à categoria de linguagem utilizada (DIAS; ROSSETTI, 2017), distribuição do poder (HJARVARD, 2016), direcionamento concorrencial, já mencionado na classificação de Comunicação, e uso da cultura popular (MARTINO, 2012). As categorias foram validadas por especialistas que atuam na comunicação de organizações umbandistas.

Na sequência, foram selecionados os três canais de Umbanda com maior contagem de visualizações do *YouTube*: Adérito Simões, Pontos de Umbanda e Cristiano Umbanda. A métrica de contagem de visualizações foi selecionada em detrimento da relevância, número de inscritos ou avaliação do canal por beneficiar os espectadores humanos e não considerar, ao menos diretamente, outros elementos textuais ou de múltiplas variáveis contidas na busca (GOOGLE, 2018a). A plataforma de vídeos se justifica como *corpus* do estudo por ser acessada por 95% da população brasileira online ao menos uma vez no mês, em que os usuários nacionais ocupam o segundo lugar mundial em horas assistidas, sendo 98 milhões de pessoas conectadas, com crescimento de 54% nos últimos dois anos (GOOGLE, 2018b). Em cada um dos canais, o vídeo de maior popularidade foi analisado com base nos princípios de Bardin (2011). Entende-se aqui por popularidade no YouTube os vídeos com maior contagem de visualizações entre a lista de vídeos existentes no canal. Os vídeos e as descrições de cada canal foram analisados com auxílio do *software* NVivo11.

O *corpus* de pesquisa atende aos critérios de relevância, homogeneidade e sincronicidade (BAUER; AARTS, 2015). Além disso, a combinação de especialistas, revisão de literatura e análise audiovisual de múltiplos casos possibilita a contribuição teórica em aderência com a investigação empírica. Como relata Loizos (2015) a linguagem imagética, acompanhada ou não de áudio, respalda possibilidades de análises temporais, tangibiliza objetos inicialmente

abstratos e converge ao crescente uso do estímulo visual na sociedade. Portanto, adequa-se à reestruturação de práticas promovida pela midiaticização. A pesquisa contemplou os dados do mês de setembro de 2018 e a seguir são apresentados e discutidos os resultados.

ANÁLISE E DISCUSSÃO

A análise descritiva, com base na Figura 1, apresenta os três casos do estudo. Os dois primeiros – Adérito Simões e Pontos de Umbanda – possuem mais de 150 mil inscritos e Cristiano Umbanda, com menos inscritos (61 mil), faz parte do corpus pelo número de visualizações dos vídeos. Os três casos expõem a manifestação da religiosidade na descrição dos seus canais, assim como a ênfase na produção de conteúdo atrelada ao porta-voz da proposta, portanto, de caráter pessoal. As imagens do perfil apresentam características diferenciadas, sendo a do Adérito centrada no enunciador, a do Ponto de Umbanda direcionada à mensagem por meio da nota musical, que especifica a linguagem utilizada, e a do Cristiano atrelada aos signos da religião.

Figura 1 – Detalhamento do *corpus* de pesquisa

The image shows a screenshot of three YouTube channel pages. On the left, the channel names and subscriber counts are listed: Adérito Simões (170,000 subscribers), Pontos de Umbanda (160,000 subscribers), and Cristiano Umbanda (61,000 subscribers). On the right, there are three red buttons labeled 'Assistir ao vivo', 'Assistir ao vivo', and 'Assistir ao vivo'. To the right of the buttons, there are three paragraphs of text describing the channels. The first paragraph describes Adérito Simões as a channel dedicated to Umbanda, mentioning the Temple of Seven Mountains of Brazil. The second paragraph describes Pontos de Umbanda as the largest channel of Umbanda on YouTube, mentioning Pablo Garrido and the 'Ogan' name. The third paragraph describes Cristiano Umbanda as a channel created by Cristiano, a 21-year-old from São Paulo, who has been practicing Umbanda since he was 17 years old.

Adérito Simões
170.000 inscritos • 728 vídeos
Meu canal é dedicado à nossa querida religião de Umbanda. Meu nome é Pablo Garrido, mas na internet sou conhecido como L'Ogan. E se você já se perguntou: "Como faço para aprender a tocar atabaque?" "Quais as melhores cantigas para serem cantadas nas giras do meu centro?" ... Então, você está no lugar certo. LEIA A SEGUIR COMO O PONTOS DE UMBANDA PODE AJUDAR VOCÊ: Existem diversos sites que disponibilizam cantigas (letras e/ou áudios) na internet. Mas a grande maioria não possui uma qualidade para que possamos utilizar o material disponível para aprendizado. Identificando esta carência, eu (L'Ogan) decidi fundar o Pontos de Umbanda, com o objetivo de levar ao maior número de pessoas possíveis as mais belas cantigas de Umbanda. Aqui no PdU você poderá visualizar os vídeos contendo o ÁUDIO e TOQUE dos pontos, e acompanhar pelo site a letra COMPLETA das cantigas. Leia mais: <http://bit.ly/sobre-pdu> ACESSE NOSSO SITE: <http://www.pontosdeumbanda.com.br>

Pontos de Umbanda
160.000 inscritos • 630 vídeos
Prazer em compartilhar as cantigas de Umbanda. Meu nome é Pablo Garrido, mas na internet sou conhecido como L'Ogan. E se você já se perguntou: "Como faço para aprender a tocar atabaque?" "Quais as melhores cantigas para serem cantadas nas giras do meu centro?" ... Então, você está no lugar certo. LEIA A SEGUIR COMO O PONTOS DE UMBANDA PODE AJUDAR VOCÊ: Existem diversos sites que disponibilizam cantigas (letras e/ou áudios) na internet. Mas a grande maioria não possui uma qualidade para que possamos utilizar o material disponível para aprendizado. Identificando esta carência, eu (L'Ogan) decidi fundar o Pontos de Umbanda, com o objetivo de levar ao maior número de pessoas possíveis as mais belas cantigas de Umbanda. Aqui no PdU você poderá visualizar os vídeos contendo o ÁUDIO e TOQUE dos pontos, e acompanhar pelo site a letra COMPLETA das cantigas. Leia mais: <http://bit.ly/sobre-pdu> ACESSE NOSSO SITE: <http://www.pontosdeumbanda.com.br>

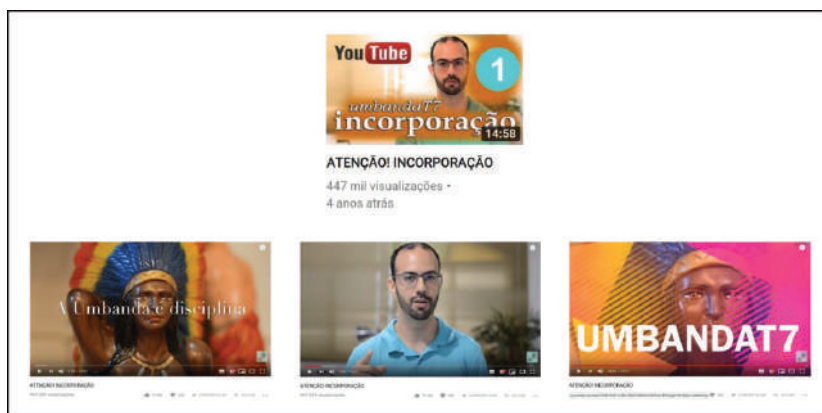
Cristiano Umbanda
61.000 inscritos • 304 vídeos
Meu canal é dedicado à nossa querida religião de Umbanda. Meu nome é Cristiano, sou natural de Guarulhos SP e tenho 21 anos de idade, conheci a Umbanda logo que completei 17 anos e desde então sou Ogã. Em paralelo com meu trabalho no terreno criei o canal aqui no Youtube para ajudar a compartilhar as cantigas que vou aprendendo durante minha caminhada. Fiquem a vontade para compartilhar os vídeos e também para deixar comentários com sugestões, críticas, conselhos e pedidos. Axé!

Fonte: os autores (2019).

As descrições dos canais evidenciam prevalência da categoria de direcionamento para o mercado, em especial ao consumidor como os trechos “identificando essa carência”, relativa à lacuna de oferta sobre música umbandista com qualidade, e “com o objetivo de levar ao maior número de pessoas possíveis”; mas também à concorrência interna, isto é, de outras manifestações da própria Umbanda, como em “o maior canal” e “existem diversos sites que disponibilizam cantigas”. A linguagem musical é destacada nos dois últimos perfis como forma de direcionamento ao consumidor, seguidas por adjetivação positiva que destaca a curadoria de conteúdo dentre diversas opções musicais.

A linguagem técnica também é observada com o uso de termos específicos da religião, em que a produção de conteúdo é divulgada como pessoal, uma expressão da religiosidade. Mesmo nos momentos de produção de conteúdo institucional o andamento do texto especifica uma visão pessoal da religião ou templo. A relação entre mídia e religião é orientada à categoria de mídia religiosa, em que o foco é divulgar as práticas da Umbanda, ainda que identificadas à interpretação subjetiva, isto é, embasada pela distribuição do poder. Em última instância também se verifica que a descentralização do poder é influenciada pela lógica de mercado (concorrentes e consumidores) no sentido de ampliar a circulação das mensagens no ambiente digital, estimulando a interação e o acesso a outras mídias sociais.

Figura 2 – Vídeo “Incorporação” do canal *Adérito Simões*



Fonte: os autores (2019).

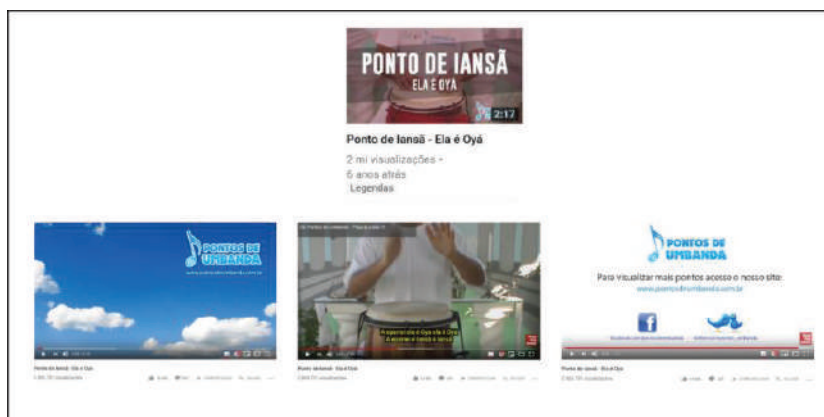
Os vídeos mais visualizados de cada canal foram analisados separadamente, conforme as Figuras 2, 3 e 4. No vídeo “Incorporação”, de Adérito Simões, o autor fala ao consumidor da Umbanda, em especial ao praticante que deseja incorporar entidades, com câmera parada e vestindo camisa azul. A prevalência é pela orientação ao mercado já que se dedica ao consumidor, repetindo o pronome “você” seguido de expressões como “que quer incorporar”, “fizer algo errado”. Além disso, usa o verbo no imperativo como “confia”, “deixa a energia fluir”, “faça dessa forma”, “feche seus olhos”.

O vídeo destaca o aspecto da mídia religiosa, uma vez que expõe situações da Umbanda por um praticante, centradas nas interpretações da religião. Durante a fala direcionada ao consumidor, o enunciador se utiliza de diversos termos técnicos, o que evidencia o discurso a iniciados nessa prática. Em poucos casos possui linguagem amadora, mesmo que o vídeo seja editado, a escolha do autor foi em manter esses momentos, como sons que atrapalham a gravação, a falha no andamento ou brincadeiras. Ao final, direciona uma fala sobre a linguagem amadora, dificuldades de produção e aprendizagem, que o levam a manter a tentativa, assim como quem tenta incorporar. Ou seja, mesmo na aparente linguagem amadora, o discurso é de intenção consultiva e apropriação da produção para o sentido reflexivo de sua prática na religião e também da atuação de seus consumidores, constituindo indício de profissionalização da comunicação, ainda que inicial.

O conteúdo institucional está presente na abertura e encerramento do vídeo (vinhetas), mas também nas falas sobre a prática religiosa. Há indicação de outros produtores de conteúdo com menção de site, assim como a comparação com ciência e o reforço do autor para que os espectadores procurem informações com ele, o que enfatiza o direcionamento concorrencial. Nesse último aspecto, o autor expõe “mas eu sei que se você não tiver informações sobre isso, você vai procurar em diversos lugares e muitas vezes procurar informações, ou encontrar informações, desconexas e confusas”. As falas com conteúdo pessoal estão presentes no início e final do vídeo para sustentar os argumentos do discurso so-

bre incorporação. Verifica-se também a ênfase do enunciador em afastar a Umbanda da percepção de “enganação”, termo recorrente no vídeo, relacionado ao momento de incorporação.

Figura 3 – Vídeo “Ponto de Iansã – Ela é Oya” do canal *Pontos de Umbanda*



Fonte: os autores (2019).

No canal Pontos de Umbanda o vídeo também é captado com câmera parada, sem a identificação de quem toca atabaque, dando destaque ao instrumento com cores neutras no ambiente. O vídeo remete à linguagem amadora, ainda que o áudio se detenha à linguagem específica da religião, portanto, técnica. Diferente do caso anterior, de teor consultivo, este conteúdo explora apenas a música umbandista para o Orixá Iansã. No início e no encerramento conta com vinhetas que direcionam para o site, o que destaca o conteúdo institucional. A linguagem musical se une ao direcionamento ao consumidor por meio de termos da religião. Ou seja, para compreender o conteúdo também precisa ser praticante da Umbanda ou ter conhecimento sobre os termos utilizados. Como exemplos disso estão “Eparrêi bela Oya”, pronunciado ao início do vídeo, que é uma saudação para Iansã; além do trecho “Do humaitá Ogum bradou / Senhor Oxóssi atinou / Iansã vai chegar”, articulando mais dois outros Orixás da religião.

O direcionamento ao consumidor está presente nas vinhetas, mas também nas palavras de ordem que pedem para acompanhar a canção: “agora vamos cantar”. Diferente do conteúdo anterior, não são observados direcionamentos concorrenciais ou pessoais.

Figura 4 – Vídeo “Curimba Toque de Ouro – Motivos para Sorrir” do canal *Cristiano Umbanda*



Fonte: os autores (2019).

O terceiro caso conta apenas com uma parte da letra da música sendo visualizada durante todo o tempo como vídeo. Mas o áudio é executado como *background*. Em amarelo está o nome do grupo, “Curimba Toque de Ouro”, prevalecendo a cor azul para a música dedicada à Iemanjá. Curimba ou corimba é o grupo responsável pela música no terreiro, identificando novamente a linguagem técnica no uso das expressões religiosas como “Saravá” e saudação para o Orixá, ainda que sem o aprofundamento de imagens para compor o conteúdo. O foco nesse caso é a elaboração dos instrumentos musicais e o coro que acompanha o atabaque e a voz principal. A letra da música traz referências para a aproximação do cantor com o Orixá, ainda que não se trate de conteúdo pessoal, mas sim referente à religião. Assim, o conteúdo remete mais à divulgação do grupo musical e do produto cultural do que um templo específico ou interpretação do texto religioso.

Portanto, a música aqui tem o direcionamento de religião banal na concepção da midiatização religiosa de Hjarvard (2014).

Após a análise das descrições dos canais e dos vídeos mais visualizados de cada caso, podem ser consideradas as categorias incidentes e ausentes para a interpretação da midiatização da Umbanda em acordo com a literatura. Todos os casos são exemplos de mídia religiosa, isto é, quando se comunica a religião enfatizando práticas ou expressão, com pontual inserção de religião banal para divulgação de produto cultural. A mídia religiosa no contexto da Umbanda é operada por diferentes praticantes, que interpretam seus rituais e dão sentido a eles em contato com outros fiéis, mediada por dispositivos tecnológicos. Dessa forma, a midiatização da Umbanda acompanha o que Jungblut (2012) aponta sobre dar voz ao indivíduo na religião, bem como a descentralização do poder para interpretação da religião (HJARVARD, 2016).

O que se vê nos casos analisados é a orientação para o mercado, principalmente ao consumidor, reforçando a tática de retenção na comunicação e não de novos praticantes ou conversão. O direcionamento para concorrentes, quando ocorre, é no sentido dos participantes de um mesmo segmento, neste caso, a própria Umbanda. Não há menção, mesmo que defensiva, sobre a concorrência com outras religiões. Nesse sentido, pode apontar o reforço da inabilidade concorrencial, assim como a dificuldade em articular as várias Umbandas, como citado por Lobo e Dravet (2016), o que gera um efeito de concorrência interna, em vez de caminhar no sentido de um corpo coeso de participantes do mercado, de unicidade, para crescimento do segmento.

Apesar das iniciativas de distribuição de poder na religião, a comunicação organizacional, diferente das religiões mais disseminadas no Brasil, não conta com mecanismos profissionais. Ao contrário, são expostas como iniciativas amadoras, embora usem termos técnicos, direcionando aos já iniciados na religião. O direcionamento para outras plataformas digitais como sites e mídias sociais reforçam o posicionamento digital e os formatos industriais.

Enquanto os vídeos focam o conteúdo institucional, principalmente as práticas dos rituais religiosos, as descrições reforçam a iniciativa e as histórias pessoais. Portanto, há uma produção de conteúdo que parte do pessoal, mas se debruça sobre a prática institucional. É a comunicação da instituição a partir da avaliação do consumo de serviços e do próprio trabalho do ator na religião, que parece se completar ao dividir seu modo de atuação com os demais praticantes.

Por fim, a linguagem musical foi protagonista de dois casos, uma que privilegia o toque do atabaque para aprendizagem e outra que beneficia a construção musical como produto cultural, sem o uso de imagem em movimento. Dessa forma, a constituição dos dados aponta para o uso da música menos como uma forma de democratização da religião pelo uso de formatos industriais, como apontam Dias e Rossetti (2017), e mais como identificação e reconhecimento dos consumidores em suas manifestações religiosas, com a possibilidade de replicação dos modos de religiosidade em suas comunidades. A cultura popular, além da música, está presente nas representações sociais das entidades religiosas, ainda que outros elementos culturais não sejam evocados. A articulação com a cultura local está ausente, dando às ações pessoais caráter institucional independente da espacialidade, novamente complementar à replicação das formas de agir nos rituais religiosos. Assim, pode-se pensar a linguagem técnica como uma forma de organizar a cultura umbandista, embora generalista, mais do que uma identidade plural, o que contrasta com a característica concorrencial interna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar como a midiaticização influencia a Umbanda, o que se vê são interpretações de manifestações da religião por indivíduos que expõem também sua trajetória pessoal. Portanto, mais do que avaliar a apropriação dos meios pela religião, ainda que importante para o processo de mudança, observa-se que há na ló-

gica midiática a relação entre a identidade do sujeito “justificando a prática)”. As principais iniciativas elucidam direcionamento ao mercado com mensagens não proselitistas, mas que tampouco falam à comunidade laica, ou ao público externo. Os conteúdos dialogam com os participantes da religião, com a recorrência de linguagem técnica e musical. A comunicação mercadológica acompanha a capacitação dos seus agentes em contato com a tecnicidade, ainda incipiente, mas consciente das possibilidades digitais.

Este estudo teve como característica o corte transversal a partir de categorias de análise de conteúdo presentes na literatura. Nesse sentido, para minimizar as limitações do estudo, sugerem-se análises longitudinais para acompanhar as mudanças ao longo do tempo, uma vez que a midiatização pressupõe abordagem das estruturas e instituições sociais, assim como a ampliação da quantidade de casos. O desenvolvimento teórico-empírico possibilitou a abstração para a eventual replicação em outros estudos, com aprofundamento da análise dentro de um recorte teórico específico.

Dentre as elucidações empíricas, em conjunto com o quadro teórico de referências, emergem como possibilidades de estudos futuros: a análise dos espaços físicos religiosos, em conjunto com o ambiente digital; a comparação com outras religiões, incluindo as de base africana; a ampliação do corpus, com o envolvimento de outras plataformas de comunicação; o aprofundamento de estudos que envolvam os aspectos culturais, em especial, a linguagem musical; e a intersecção entre identidade e socialidade por meio dos diversos vínculos de produção e de consumo presentes nas manifestações da religiosidade, os seus potenciais usos e suas transformações.

REFERÊNCIAS

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BAUER, Martin W.; AARTS, Bas A. Construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: BAUER; Martin W.; GASKELL, George (orgs). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BORELLI, Viviane. Mídiação, dispositivo e os novos contratos de leitura geram uma outra religião. **Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação**, p. 1-15, 2010.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. **Uma História Social da Mídia**: de Gutenberg à Internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

CAMPBELL, Heidi A. Surveying Theoretical Approaches within Digital Religion Studies. **New Media and Society**. vol. 16, n. 1, p. 15-24, 2017.

COULDRY, Nick; HEPP, Andreas. Conceptualizing mediatization: contexts, traditions, arguments. **Communication Theory**. v. 23, Issue 3, p. 191-102. 2013.

DIAS, Calos H. O.; ROSSETTI, Regina. Tecnomacumba: religiosidade e cultura na mídia. **ARTEFACTUM - Revista de estudos em Linguagens e Tecnologia**. v.14, n. 1, 2017.

GASPARETTO, Paulo R. Mídiação da Religião: processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento. Estudo sobre a recepção da TV Canção Nova. **XIX COMPÓS**: Rio de Janeiro, 2010.

GOETHALS, Gregor. Religious Communication and Popular Piety. **Journal of Communication**. v. 35, issue 1, p. 149-156, 1985.

GOOGLE. **Como é Feita a Contagem de Visualizações de Vídeos**. Disponível em: <https://support.google.com/youtube/answer/2991785?hl=pt-BR>. Acesso em: 11 set. 2018a.

GOOGLE. **YouTube Insights**. Disponível em: <https://www.thinkwithgoogle.com/intl/pt-br/youtubeinsights/2017/introducao/>. Acesso em: 10 set. 2018b.

HJARVARD, Stig. **A Mídiação da Cultura e da Sociedade**. Tradução de André de Godoy Vieira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014.

HONNETH, Axel. **The I in We**: studies in the theory of recognition. Editora: Polity, 2010.

HOOVER, Stewart. **Religion in the Media Age**. London: Routledge, 2006.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010**. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 set. 2018.

IBMC - Instituto Brasileiro de Marketing Católico. **Quem Somos**. Disponível em: <http://www.ibmccom.br/o-ibmc/quem-somos>. Acesso em: 10 set.2018.

INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. **Memória Intercom – Depoimentos**. Disponível em: <http://>

portalintercom.org.br/memoria/depoimentos/jose-marques-de-melo/perfil.
Acesso em: 11 set. 2018.

INTERVOZES – Coletivo Brasil de Comunicação Social. **Media Ownership Monitor Brasil**. Acesso em: 11 set. 2018. Disponível em: <https://brazil.mom-rsf.org/br/midia/>

JOSGRILBERG, Fabio B. Admirable commercium: religião e comunicação no período técnico-científico-informacional. *In*: ENDO, Ana Claudia Braun.; GOBBI, Maria Cristina; MELO, José Marques de. (Org.). **Mídia e Religião na Sociedade do Espetáculo**. São Bernardo do Campo, SP: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

JUNGBLUT, Aírton L. Transformações na Comunicação Religiosa: análise dos dois modelos comunicacionais operantes no Brasil atual. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**. v. 12, n. 3, p. 453-468, 2012.

LOBO, Ítalo; DRAVET, Florence. Sagrado Profano: a Umbanda e o mercado religioso. **Esferas**. Ano 5, n. 8, p. 77-92, 2016.

LOIZOS, Peter. Vídeo, Filme e Fotografias como Documentos de Pesquisa. *In*: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (orgs). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LUBAS, Angélica K.; MENUCCI, Fernanda; ALVARENGA, Laura. **O Maior Terreiro do País é Curitiba**. Portal Medium, junho, 2017.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Dos meios às mediações: 3 introduções. **MATRIZES**. v.12 , n. 1, p. 9-31. 2018.

MARTINO, Luis S. Mediação e Miatização da Religião em suas Articulações Teóricas e Práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. *In*: MATTOS, Maria A.; JANOTTI JUNIOR, Jeder; JACKS, Nilda (Org). **Mediação & Miatização**. Salvador – Brasília: EDUFBA – Compós, p. 219-244, 2012.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**. v.2, n. 1, p. 49-74, 1990.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com Axé: candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

ROCHA, Cristina; VASQUEZ, Manuel A. O Brasil na nova cartografia global da religião. **Religião e Sociedade**. vol.34, n.1, p.13-37, 2014.

SBARDELOTTO, Moisés. Entre o social e a técnica: os processos midiaticizados do fenômeno religioso contemporâneo. **Revista Ação Midiática**. v. 2, n. 1, p. 1-16, 2012.

SOUZA, André R. de. **Igreja in Concert**: padres cantores, mídia e marketing. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

TEIXEIRA, Eduardo. Assessoria de Imprensa em Instituições Religiosas: mecanismos profissionais versus proselitismo. **Revista Mídia e Cotidiano**. n. 1, p. 208-224, 2013.

TEIXEIRA FILHO, Clóvis; PEREZ, Clotilde. Marca, Habitus e a Investigação Integrada entre Mediação e Mídiação. **IX Pró-Pesq PP – Encontro de Pesquisadores em Publicidade e Propaganda**. São Paulo, 2018.

YIN, Robert K. **Estudo de Caso** – planejamento e métodos. Trad. Daniel Grassi. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.



12

REDES DE FÉ: UM ESTUDO SOBRE O USO DAS REDES DIGITAIS E O CONSUMO DA UMBANDA EM CURITIBA

Filipe Bordinhão dos Santos¹

Patrícia Aparecida Hoça Taukatch²

Thaynara Rezende de Oliveira³

A junção de diferentes culturas, costumes e tradições configura a religião como uma manifestação e, também, como um espaço heterogêneo no Brasil. Com uma variedade de cultos e doutrinas, a Umbanda se estabelece a partir do sincretismo entre religiões afro-brasileiras com cerca de 407 mil praticantes no país, segundo dados do Censo de 2010⁴. Já a cidade de Curitiba concentra aproximadamente 7 mil umbandistas do total de fiéis declarados.

1 Doutor em Comunicação. Coordenador da Pós em Comportamentos de Consumo e professor dos Cursos de Jornalismo e Publicidade e Propaganda da Universidade Positivo (UP). E-mail: filipebordinhao@hotmail.com

2 Publicitária e pós-graduanda em Comunicação e Cultura pela Universidade Positivo. E-mail: patriciahoca@outlook.com.

3 Jornalista e pós-graduanda em Comportamentos de Consumo pela Universidade Positivo. E-mail: thaynara.roliveira@hotmail.com.

4 IBGE, SIDRA. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/2094#resultado>. Acesso em: 31 out. 2018.

Entendendo as particularidades no exercício da religião, o presente estudo tem como objetivo realizar um mapeamento sobre o uso das mídias digitais por terreiros de Curitiba – particularmente o *Facebook* e os sites de cada instituição religiosa, redes mais populares entre os terreiros. Além disso, buscamos analisar as práticas de uso e apropriação destes espaços virtuais por fiéis da Umbanda como forma de propagar a cultura religiosa e consumir conteúdos voltados ao seu credo.

Na compreensão acerca da união entre diferentes pontos de vista, a mídia busca preencher as lacunas informacionais no exercício e respeito da fé como no ambiente plural da internet. A abordagem empírica frente ao social, cultural e digital permite estabelecer uma relação entre religião e mídia, neste caso, a partir da perspectiva netnográfica. O método permite o uso de diferentes ferramentas para análise qualitativa de um fenômeno no digital, conforme Amaral, Natal e Viana (2008) e, mais do que nunca, contemporâneo. O processo de análise inclui mapear os terreiros curitibanos, delimitar o espaço de investigação, a coleta e a interpretação dos dados a partir do olhar atento e sistemático dos pesquisadores.

Na definição do cenário digital, foram utilizados o estudo de autores como: Castells (2002), Jenkins (2008) e McLuah e Fiore (1971). Já na articulação sobre religião, consumo e cultura as contribuições Baudrillard (2007) Bourdieu (2015), Canclini (1996), Featherstone (1995) e Martín-Barbero (2001) norteiam a discussão. Por fim, a apresentação das metodologias utilizadas, dados obtidos e contribuições para a temática, mostrando como o consumo e a religião estão interligados e, principalmente, cada vez mais conectados à vida das pessoas, inclusive, mediada pelas plataformas digitais.

O CENÁRIO DIGITAL CONTEMPORÂNEO

Vive-se a era da conectividade. As mídias digitais se fazem presentes no cotidiano das pessoas por meio de diversos disposi-

tivos, construindo a convergência midiática explicada por Jenkins (2008, p. 37). O autor propõe o uso da internet e de plataformas digitais como um canal de suporte e distribuição de um produto, serviço ou marca, inclusive, direcionando outras mídias (a televisão, a imprensa, os jornais, por exemplo) ao universo virtual. Essa convergência passou a existir porque a comunicação e suas estratégias de diálogo com o público – seja de uma marca, veículo ou instituição – passaram a acontecer com uma participação ativa dos consumidores, que se transformaram em agentes de produção e circulação do conteúdo, interagindo digitalmente e socialmente com tudo o que acessam.

Historicamente, a comunicação é o que possibilita a ampliação de conhecimento e reflexões sobre o mundo em que se vive – inicialmente, na comunicação oral, seguida pelo desenvolvimento da escrita, da leitura e avançando pelos recursos midiáticos audiovisuais. Tanto o jornalismo quanto a publicidade se estruturam, portanto, no princípio básico de que é preciso falar com todas as pessoas, mas agir de forma a sensibilizar individualmente, já que, como afirma Marques de Melo (1975, p. 14), a comunicação parte do latim *'communis'*, aquilo que é comum - noção teorizada há, pelo menos, quatro décadas.

Nesse contexto, ser comum significa interagir com um grande número de pessoas, com uma parcela significativa do público. E foi na interação que o ambiente digital encontrou a possibilidade de modificar as estratégias da comunicação e falar com essas pessoas coletivamente, mas de forma direcionada e personalizada.

Se antes o receptor-consumidor recebia informações sem a possibilidade de um *feedback* imediato, sem que acontecesse um caminho de ida e retorno na mensagem, com a internet foi possível quebrar tal barreira e permitir que a mídia falasse diretamente com as pessoas de acordo com seus gostos, humores e crenças. Para Jenkins (2008, p. 30), esse é um aspecto fundamental para a convergência, que exige diálogo em um grupo social para se consolidar.

Cada um de nós constrói a própria mitologia pessoal, a partir de pedaços e fragmentos de informações extraídos do fluxo mi-

diático e transformados em recursos através dos quais compreendemos nossa vida cotidiana. Por haver mais informações sobre determinado assunto do que alguém possa guardar na cabeça, há um incentivo extra para que conversemos entre nós sobre a mídia que consumimos (JENKINS, 2008, p. 30).

Tal diálogo se reflete nas ações de comentários, compartilhamento e envios de notícias, fontes de entretenimento e todo tipo de material disponibilizado no universo digital. Nesse espaço de interação e conversas, os veículos e agências de comunicação viram a necessidade de elaborar um planejamento que se baseasse na entrega de mensagens visuais e sonoras que valorizassem as possibilidades oferecidas por cada canal. Não bastava mais informar ou criar um anúncio de TV, que seria visto, momentaneamente memorizado e, em pouco tempo, esquecido. O público passou a ter voz e um caminho para discutir, interagir e se relacionar com aquilo que afeta sua vida positiva ou negativamente, criando uma teia que conecta pessoas de diversos perfis através de um assunto(s) em comum. Se tornava possível questionar, argumentar e buscar alternativas para as situações e necessidades do cotidiano - e é dessa forma que o cenário digital contemporâneo permanece, ainda em constante evolução.

Coube à comunicação agir nas redes de uma forma que não afaste esse consumidor, mas coloque-o a favor do que está sendo vendido ou noticiado, de forma mais personalizada e relacional. Criou-se, então, o que Galindo (2015) define como um processo mais relacional e de proximidade com consumidores e receptores da mensagem. O autor defende que as redes criaram a possibilidade de engajamento, ou seja, “uma maneira de ser e pensar [...] uma postura colaborativa e de mutualidade e de geração e manutenção contínua da confiança” (GALINDO, 2015, p. 47). As redes, portanto, passaram a integrar estratégias de comunicação e a promover a interação das pessoas com as marcas e organizações.

A complexidade, ubiquidade e sincronicidade da rede digital permitiu, de forma mais clara e com todo seu potencial, o que McLuhan e Fiore (1971, p. 31) chamaram de “Aldeia Global”, definindo um processo de *retribalização* da sociedade, em que o co-

nhecimento sobre tudo e sobre os outros é compreendido pela conexão dos indivíduos. É possível acessar a internet e descobrir informações a qualquer momento, em qualquer lugar, até mesmo em regiões consideradas de baixo poder aquisitivo ou geograficamente distantes.

Grande parte da população tem acesso às mídias digitais - segundo a pesquisa sobre o cenário digital brasileiro da ComScore (2017), o Brasil lidera o acesso e audiência nas redes em toda a América Latina, com 97.7 milhões de *unique users* (usuários únicos), enquanto a soma de usuários na Argentina, México, Colômbia e Chile é de 96.7 milhões. A pesquisa ainda mostra que estes internautas, que têm entre 18 e 34 anos, são mais ativos no Facebook, onde buscam por entretenimento e, também, serviços. Isso configura uma possibilidade para que os meios de comunicação estejam presentes no cotidiano de seu consumidor, independente de quem ele seja, e entreguem conteúdos relevantes e que sejam condizentes com a realidade de quem acessa determinado site, página ou perfil.

Marcas, veículos e instituições puderam aproveitar o espaço como um canal mais próximo de seus receptores-consumidores, mostrando seus valores institucionais, entregando sua cartela de serviços, tirando dúvidas e interagindo com seu público em tempo real. Isso prova que a internet foi capaz de modificar a forma como os conteúdos, informações e relacionamentos são criados, instituindo uma sociedade que não só interage com as marcas e organizações, mas é capaz de avaliar (tomando como exemplo as avaliações e as reações da rede social *Facebook* – amar, odiar, se entristecer), discutir com o próprio canal e com outras pessoas, além de compartilhar e estender o diálogo sobre o assunto entre a sua rede. As próprias redes, entendendo seu papel na vida dos indivíduos, passaram a valorizar o espaço que as marcas poderiam ocupar, incentivando a promoção de conteúdos patrocinados, vendendo espaços com boa visualização e modificando a dinâmica de posicionamento das empresas perante seus possíveis clientes.

Além de reformularem a compra de mídia, a popularização das redes e do seu uso como estratégia comunicacional permitiram mudanças sociais, econômicas e culturais (como debates em grupos virtuais sobre um determinado tema, busca e comparação de preços, avaliação de locais por outros usuários - exemplos relacionados ao consumo de produtos, serviços ou marcas), além de personalizar sons, imagens e produções ao gosto dos indivíduos, como afirma Castells (2002, p. 22).

O cenário digital deu um novo rumo à comunicação, utilizando o espaço de integração para se aproximar de consumidores – tanto aqueles que buscam produtos quanto quem espera conteúdo de qualidade, fornecido por veículos e instituições, passando por aqueles que querem ficar mais próximos do que lhes traz conforto, como é o caso da religião.

A internet e as mídias digitais permitiram a integração entre instituições e seus clientes – ou fiéis, se nos referirmos às igrejas, comunidades, centros espíritas e terreiros. O crescimento de redes como o extinto Orkut, e logo em seguida o Facebook, Twitter e Instagram foi (e continua sendo, visto a constante evolução do ambiente digital) um fenômeno que deu espaço para que diferentes marcas, pensamentos e doutrinas se inserirem fortemente no contexto social das pessoas. Como afirmado por Castells (2002, p. 43), “a tecnologia é a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem suas ferramentas tecnológicas” e são esses recursos que deram à religião o respaldo para se aproximar de grupos distintos, levando suas doutrinas, ritos e celebrações para um espaço que vai além da presença física ou, ainda, espiritual.

O CONSUMO CULTURAL E A RELIGIÃO

A noção coletiva acerca da realidade no contexto contemporâneo está intrinsecamente relacionada ao consumo proposto por García-Canclini (1996, p. 77) como “conjunto de processos socio-culturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos”. Do surgimento do comércio às orientações sobre os novos

sistemas econômicos, o interesse em torno do consumo mediou o debate público exclusivamente em torno do seu aspecto mercadológico. A partir das premissas do capitalismo “nossa relação com os bens e serviços seria pautada pela lógica funcional e utilitária de suprir nossas necessidades básicas” (BARBOSA, 2006, p. 11). Mas sob a lógica do viés sociocultural é que o consumo supera a visão irracional e individual de sua prática, ao ser enunciado por García-Canclini (1996) como parte da racionalidade integrativa e comunicativa de uma sociedade, a qual nos aliamos nesta reflexão.

Na medida em que ultrapassa o sentido de uso e da troca e adquire um valor simbólico, o consumo passa a ser uma forma de interação social. García-Canclini (1996) ao reconhecer a atuação de instituições mediadoras no processo de consumo como a família, o bairro, os grupos de trabalho, os meios de comunicação orientados pelo jornalismo e pela publicidade – também da própria religião, inverte a lógica ostensiva de Veblen (1983) como resquício de um sistema econômico vertical. No contexto atual, em um universo cada vez mais horizontal e conectado, a apropriação de objetos serve como um processo de socialização e reprodução social entre os indivíduos. “Hoje é um espaço de interação, no qual os produtores e emissores não só devem seduzir destinatários, mas também justificar-se racionalmente” (GARCÍA-CANCLINI, 1996, p. 79).

Esta manifestação material e simbólica (e seu consumo), dá sentido social e estabelece os objetos como uma forma de distinção entre indivíduos de um mesmo sistema onde “o que o homem encontra nos objetos não é a garantia de sobreviver, é a de viver a partir de então continuamente em uma forma cíclica e controlada o processo de sua existência” (BAUDRILLARD, 2007, p. 104). Dessa forma, o uso de objetos na religião, segundo García-Canclini (1997), se torna propriedade de disputa entre indivíduos na medida em que se estabelece significado e controle. “A objetificação garante a permanência e a cumulatividade das aquisições, tanto materiais quanto simbólicos, que podem subsistir nas instituições sem que os agentes precisem recriá-las” (BOURDIEU, 2015, p. 193).

Em meio a lógica do uso dos objetos como forma de expressão e representação, se instaura a problemática de atribuição de sentido pelos códigos compartilhados na sociedade. Para Martin Barbero (2001, p. 301), a construção de uma narrativa acontece a partir de objetos compartilhados e suas representações frente as histórias de vidas de cada indivíduo.

Não somente a classe social é que fala nos usos, mas também a competência cultural dos diversos grupos que atravessa as classes, pela via da educação formal, com suas distintas modalidades, mas sobretudo pela via dos usos que configuram etnias, culturas regionais, “dialetos” locais e distintas mestiçagens urbanas em relação àqueles (MARTIN BARBERO, 2001, p. 301).

É justamente neste contexto que, em meados da década de 1980, o consumo entra no centro das discussões sociais, freando a centralidade ocupada pela religião, conforme observa Featherstone (1995). Na medida em que a ideia de mercado se faz comum dentro da sociedade, as próprias instituições passam a ser consumidas por meio da racionalidade coletiva. Assim, “a religião se aloja comodamente no mercado do consumo, ao lado de outros complexos mais significativos” (FEATHERSTONE, 1995, p. 158) como valores, crenças e rituais da sociedade que, agora, passam a ser reproduzidos pela cultura. Desta forma, o consumo justifica o gasto monetário não como uma maneira de alimentar o ciclo da produção imposto pelo mercado, mas de fornecer elementos para a formação identitária desses indivíduos, que estão em constante transformação, com o objetivo de buscar conforto espiritual na vida por meio do consumo da religião. Douglas e Isherwood (2004), colocam a cultura como um fenômeno do consumo, admitindo que os bens servem para dar sentido ao mundo por meio do contato, autenticando a experiência vivenciada, proposta semelhante a religião. Na tomada de consciência, o indivíduo busca se reconectar com os elementos da natureza e da divindade, como remete à etimologia da

palavra religião segundo Chauí (2005), processo evidenciado através do consumo que caracteriza os rituais.

Nestas cerimônias, os grupos religiosos fixam significados que regulam suas crenças, criando o vínculo afetivo entre os associados, que os diferencia perante aos demais da comunidade enquanto integrantes daquela tribo. “Os rituais eficazes são os que utilizam objetos materiais para estabelecer o sentido e as práticas que os preservam” (GARCÍA-CANCLINI, 1996, p. 83). Tais instrumentos são conceituados pelo autor como “acessórios rituais”, no qual o custo define o signo a ele atribuído, de forma que o consumo demarca cronologicamente os acontecimentos na esfera religiosa por meio da repetição. Para Chauí (2005), é justamente a repetição deste processo que garante eficácia de religação entre homem e divindade, em dois momentos: pela história sagrada e por meio dos gestos, palavras e objetos implicados. O comportamento obsessivo do indivíduo na vivência da fé está relacionado à inquietude frente a realidade, no qual o consumo apresenta recursos para repensar o próprio eu. O olhar, a escuta e a leitura característica destes encontros são manifestações das gramáticas da ação proposta por Martín-Barbero (2001) como mediação das ritualidades, ao regular fenômenos através dos meios.

A manutenção da religiosidade no contexto contemporâneo admite o uso dos meios de comunicação e, sobretudo do consumo para ampliar a experiência do indivíduo com o sagrado. A significação e o encantamento virtual acontecem pela própria atuação dos mediadores socioculturais enunciados por García-Canclini (1999) como a religião e seus agentes, ao fazer uso de diferentes recursos como gramáticas da ação e trajetórias de leitura propostas por Martín-Barbero (2001) para a reflexão. Neste universo, a tecnologia aparece como agente da mundialização para o autor, ao ampliar o acesso aos objetos modernos, de forma rápida e profunda. Esse fenômeno típico da globalização extinguiu a fidelidade com os territórios produtores, no momento em que não acontece o reconhecimento e a identificação, característica das trocas culturais.

A aquisição e o uso dos bens, no entanto, acontece de forma mais seletiva pelo consumidor em função de sua própria consciência social e do acesso à informação no qual “o desejo de possuir ‘o novo’ não atua como algo irracional ou independente da cultura coletiva a que se pertence” (GARCÍA-CANCLINI, 1996, p. 84). Estratégias que vinham sendo desenvolvidas, fundamentadas em valores ortodoxos, não bastam mais para fidelizar o homem pós-moderno multifacetado em novas representações sociais de gênero, sexualidade e comportamento. Em meio a um contexto globalizado, a Igreja tem explorado recursos de atualização como forma de rever suas práticas e angariar novos fiéis, propagadores da palavra.

O papel dos mediadores neste cenário serve como espécie de filtro ao promover a segmentação, resultando no consumo em caráter globo-local, ou seja, quando o uso dos bens universais promove a reinserção dos indivíduos em seu contexto pela lógica das significações atribuída nos rituais da religião. Isso nos leva a compreender que “embora as religiões formais possam decair, as classificações simbólicas e as práticas rituais que corporificam a distinção de sagrado/profano sobrevivem ao amargo dos processos sociais seculares” (FEATHERSTONE, 1995, p. 158) de forma que o mercado aparece sobreposto a fé, alimentado por relações de consumo. Os meios de comunicação, amparados pela tecnologia, aparecem como ferramentas-chave no resgate e engajamentos dos fiéis na sociedade contemporânea, assim sinalizando novos tipos de crença e celebração. A produção cultural resultante destes meios norteia o sentido de realidade dentro da sociedade ao permitir que os indivíduos possam, em interações sociais próximas (e virtuais), vivenciar uma continuidade histórica da fé fazendo uso de objetos superestimados em valor simbólico.

ARTICULAÇÕES METODOLÓGICAS

Para a investigação *in loco* desta pesquisa, adotamos o método netnográfico⁵ com o objetivo de estudar o uso de redes sociais digitais por Terreiros de Umbanda, localizados na cidade Curitiba/PR e a sua mediação no consumo da religião a partir de usuários da internet. Com base na perspectiva antropológica, que tem como características o deslocamento do pesquisador até o local a ser investigado, o estudo configura-se como método qualitativo e empírico que tem como eixo central a diferença (GUBER, 2001, p. 5), ou seja, tem a proposta de investigar grupos sociais com características e formas próprias de organização.

Segundo Kozinets (2010), a netnografia é um método de pesquisa que deriva da etnografia tradicional por causa da crescente presença do mundo digital nas práticas sociais e cotidianas. No entanto, a adaptação não corresponde a uma total transformação do fazer etnográfico tradicional, mas a um redimensionamento das questões de espaço e tempo para a internet (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2011). Fato que permite revelar o mundo - o viés cultural do grupo - por meio dos olhos dos participantes (HINE, 2000).

A chegada da internet colocou um desafio significativo para a compreensão dos métodos de pesquisa. Através das ciências sociais e humanidades as pessoas se encontraram querendo explorar as novas formações sociais que surgem quando as pessoas se comunicam e se organizam via e-mail, websites, telefone móveis e o resto das cada vez mais mediadas formas de comunicação, na qual, as práticas sociais são definidas e experimentadas (HINE, 2000, p. 1).

5 Há certa imprecisão terminológica e até conceitual, ora vista como um aspecto metodológico reflexivo (HINE, 2000), etnografia virtual, referindo-se à transposição do ambiente tradicional da pesquisa etnográfica para o espaço digital, ora de caráter mais aplicável para a investigação das plataformas digitais (KOZINETS, 2007; 2010), netnografia. No entanto, as duas definições convergem quanto à tentativa de compreensão aprofundada dos comportamentos e dos usos da internet pelos sujeitos-produtores, por isso trataremos dos dois termos como sinônimo nesta pesquisa.

A etnografia virtual permite (inclusive, vimos como necessária) a articulação de diversas ferramentas de observação e análise de dados, desde aquelas que envolvem questões quantitativas e estatísticas, passando pela investigação do conteúdo e das estratégias comunicacionais, até mesmo a análise qualitativa do consumo midiático no espaço digital (AMARAL; NATAL; VIANA, 2008, p. 38), especialmente considerando o impacto e a centralidade que a internet possui na condução das rotinas dos indivíduos no contexto contemporâneo. Diante disso, construímos um mapa metodológico que consiste na articulação de três etapas, observação, coleta e análise de dados, com o objetivo de compreender o funcionamento de espaços sociais e digitais da fé, os terreiros, e o modo como os fiéis a consomem a partir do uso das redes sociais digitais. Afinal, a netnografia permite refletir sobre o consumo midiático e os fenômenos comunicacionais das representações dos sujeitos dentro das comunidades virtuais (AMARAL; NATAL; VIANA, 2008).

Para manter os princípios da etnografia no espaço digital, sobretudo quanto ao olhar aguçado diante do objeto estudado e ao estranhamento do pesquisador em relação ao sujeito pesquisado, é fundamental que a pesquisa adote alguns cuidados de preparação, inserção e observação do campo a fim de garantir a qualidade científica e a profundidade analítica. Neste sentido, Amaral, Natal e Viana (2008, p. 38) propõem que, inicialmente, seja feita uma preparação para a entrada no campo (conhecimento das características dos grupos sociais e plataformas digitais pesquisadas), a chamada *entrée cultural*, passando pelo processo de elaboração de um caderno de campo tanto para delimitar o que será observado quanto para a coleta das informações. Na sequência, na fase de inserção no campo, as autoras alertam sobre a importância de evitar que a presença do pesquisador não altere o fenômeno e, portanto, não afete nos resultados. E, por último, tratam da fase de descrição de tudo o que foi vivenciado pelo pesquisador, bem como da análise do material coletado.

Com base nesses pressupostos metodológicos, no nosso estudo, a primeira etapa mapeou os terreiros curitibanos com presença digital - páginas no Facebook ou em outra plataforma -, o que totalizou onze instituições. Posteriormente, para fins de observação e análise, foram estabelecidos os seguintes critérios para a definição das páginas no Facebook a serem analisadas: número de seguidores; periodicidade e qualidade das postagens; nível de interação com os usuários; e convergência com outros canais de comunicação (sites, Instagram, e-commerce, etc.). Como isso, foram definidas os seguintes terreiros: “TPM –Terreiro Pai Maneco”, “TVB – Terreiro de Umbanda Vovó Benta”, “Terreiro de Umbanda Caboclo Tubinambá”, “TUCO – Terreiro de Umbanda Caminho dos Orixás” e “TUCAZ – Terreiro de Umbanda Caboclo Arariboia e Zé Pelintra”.

Após a delimitação do espaço de investigação, num segundo momento, foram definidas três categorias empíricas de observação e análise das páginas selecionadas, as quais buscam revelar as estratégias comunicacionais de interação adotadas pelos terreiros e o processo de engajamento e consumo dos fiéis seguidores. A primeira é a do conteúdo, que diz respeito a tudo o que é gerado de informação pelas páginas, já a segunda trata da interação a partir do uso de recursos técnicos da rede social, e, por fim, a que se refere ao engajamento do usuário a partir dos usos e apropriações do conteúdo promovido pelos terreiros. O período da coleta de dados ocorreu entre os meses de abril e maio de 2018 e foi utilizado o caderno de campo para o arquivamento do conteúdo (anotações e *prints*).

Por fim, a terceira e última etapa, consiste na análise dos dados de modo a revelar um fenômeno comunicacional contemporâneo, o qual corresponde à dinâmica de funcionamento dos terreiros de Umbanda de Curitiba e a promoção da fé por meio das redes sociais digitais, com o objetivo de perceber as práticas sociais e de consumo da religião no contexto digital.

CÍRCULOS DE DEVOÇÃO: A RELAÇÃO DE CRENÇA ENTRE OS INDIVÍDUOS NOS GRUPOS DIGITAIS DE UMBANDA EM CURITIBA

Segundo relatório publicado pela Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD), em outubro de 2017, o Brasil está entre os quatro principais países em um ranking mundial de usuários conectados à internet – com cerca de 120 milhões de pessoas ligadas ao universo *web*. O dado indica que grande parte da população passa parte de seus dias conectada, seja pelo acesso móvel (em dispositivos como celulares e *tablets*) ou em computadores (*notebooks* e *desktops*).

A relação entre religiosidade e mídia se apresenta desde os anos 1950, quando as igrejas evangélicas dos Estados Unidos viram, na televisão, uma oportunidade de “conversar” com os fiéis e se fazerem presentes nos lares - um movimento novo para os círculos religiosos, mas que permitiu a construção desse laço entre a fé e os veículos midiáticos, conforme explicitam Hoover e Echchaibi (2012, p. 2). Essa conexão entre religiosidade e mídias comprova a maneira que toda a manifestação cultural que rodeia a vida humana é passível de adaptação e deve-se permitir novas frentes, para manter a proximidade com seu público (neste caso, quem expressa tal fé).

O principal exemplo entre as religiões que se associaram ao poder midiático é da Igreja Universal do Reino de Deus, famosa por ter sido uma das primeiras “instituições” brasileiras a ressignificar o comportamento de uma religião e a criar interações com seus seguidores. Conforme analisa Aguiar (2014, p. 79), a inovação proposta nos materiais da “marca” Universal deram um novo patamar ao relacionamento entre as pessoas e os ritos religiosos.

Os anos passaram e novas crenças se fizeram presentes nas mídias. Como mais um canal de comunicação disponível em meio a um universo globalizado, a internet assume uma posição estratégica para resgatar e promover a fé, de forma que a participação das entidades religiosas no espaço digital é fundamental na relação para com os públicos que fazem a comunidade ou para

angariar novos fiéis, especialmente num momento de maior diversidade religiosa. De acordo com Mantelli (2008, p. 41), “o direito fundamental à liberdade religiosa é uma das mais importantes liberdades públicas”, incluindo a manifestação livre das mesmas em diferentes mídias, sem a censura dos veículos de comunicação.

Dessa forma, a democratização do acesso à informação pela internet aparece, no contexto deste estudo, como uma conexão entre a vivência no terreiro e o cotidiano dos umbandistas, cada vez mais perceptível pela interação dos usuários nas páginas. Fato que explicita a relação entre instituição e indivíduo de maneira a estabelecer um diálogo, buscamos identificar os principais formatos e características utilizadas pelos cinco terreiros para imprimir sua personalidade no digital.

O uso da netnografia enquanto meio de pesquisa orientou a observação e análise do conteúdo trabalhado nas páginas institucionais da rede social Facebook e as movimentações dos seus usuários. A partir de um panorama inicial no site da rede social, observamos as publicações divulgadas no *feed* de notícias, seguido das fotografias na aba “fotos”, os eventos organizados de forma pública e os vídeos compartilhados, instrumentos estes utilizados coletivamente por todos os perfis, bem como as interações dos usuários com o conteúdo de fé. Em relação às páginas no Facebook dos terreiros selecionados, destacamos que todas possuem uma média de cinco a seis anos de existência, sendo a do Terreiro do Pai Maneco a mais antiga, existente desde 2012.

CONTEÚDOS DE FÉ: A PRODUÇÃO COMUNICACIONAL DOS TERREIROS

Majoritariamente, a “linha criativa” das postagens segue com o uso de ilustrações e fotos de figuras místicas, fazendo referência a divindade com o nome na própria imagem, exemplificado na Figura 01. Também é acrescido informações básicas de orientação como data, horário e local das giras⁶ e outros eventos promovidos pelos terreiros – como os de caridade.

6 “Gira” ou “Jira” é um termo do vocabulário da Umbanda que indica ritual ou a reunião de vários espíritos de uma linha ou categoria específica, manifestando-se pela incorporação nos “médiuns», seja para festividades, treinamentos ou trabalhos religiosos.

Figura 01 - Exemplo de figura “mística” do universo da Umbanda publicada pelos terreiros



Fonte: Página do Terreiro Pai Maneco no Facebook.

Na página do Terreiro Pai Maneco⁷, localizado no bairro Santa Cândida, as interações acontecem predominantemente através de curtidas e compartilhamentos, com uma média de 150 *likes*, que se dividem entre as publicações relacionadas aos assuntos “institucionais” do terreiro (como vídeos e fotos de eventos) e *links* com notícias sobre o universo relacionado aos orixás, lançamento de livros, encontros religiosos, conteúdos de outras páginas sobre Umbanda e avisos publicados no site (www.paimaneco.org.br). Já os compartilhamentos se mantêm em uma média de 10 *shares* por postagem. O site é a principal fonte das publicações do Terreiro Pai Maneco no Facebook. É nessa plataforma que o terreiro posiciona-se, entregando conteúdos diversificados para os “fiéis”: *posts* em formato de blog com curiosidades (como “o significado do fumo no terreiro”), perfis e informações sobre as entidades religiosas, orientações a quem frequenta o local, a filosofia do espaço e letras das canções entoadas nos encontros.

Já o Terreiro Vovó Benta, localizado no Bairro Alto, que conta com uma média de 5.200 curtidas, caracteriza-se pela publicação de mensagens motivacionais (que inspiram pensamentos positivos), avisos de abertura dos trabalhos ou recessos (em caso de feriado, por exemplo) e imagens relacionadas aos termos da Umbanda – uma das palavras que aparece frequentemente é *Laroyê* (saudação para Exus e Pombagiras, linha da esquerda). Além disso, é frequente a publicação de fotos de eventos – “passes”, festas dedicadas aos orixás, “batismos”, amacis –, sempre marcando o perfil pessoal de quem estava presente. Em termos de comunicação e viralização, esse tipo de conteúdo faz com que o fiel sinta-se parte do que a marca propõe e passe a interagir mais.

É de conhecimento entre a área de comunicação e marketing digital que as fotos e imagens tendem a ser bem recebidas pelo público online, uma vez que destacam-se e indicam um conteúdo simples, normalmente com uma única frase em destaque. Isso permite que páginas como a do Terreiro Vovó Benta tenham como

7 A pesquisa foi realizada durante o ano de 2018. Os número de curtidas, compartilhamentos e interações hoje estão diferentes para todos os terreiros pesquisados.

forte indicador o compartilhamento, onde o usuário pode replicar o conteúdo para sua rede de contatos – neste caso, literalmente “propagar a fé” nas redes sociais. Tal comportamento se relaciona ao consumo, indicando a religião como produto e prática que insere o indivíduo em um grupo. Isso gera signos e simbolismos que se fazem presentes na religiosidade e na exposição das mesmas, na necessidade de mostrar o credo às outras pessoas. Em números, as publicações da página mantêm uma média de 10 compartilhamentos, mas tem uma média de 100 curtidas nas imagens e links colocados na página, que dificilmente levam ao site (<https://www.vobenta.com/>), mantendo o usuário dentro da plataforma.

O TUCAZ - Terreiro de Umbanda Caboclo Araribóia e Zé Pelintra, do bairro Campo Comprido, destaca-se nas mídias digitais pela quantidade de eventos que o local promove e são compartilhados na página – a ferramenta “Eventos”, do *Facebook*, permite a organização e distribuição de informações como data, horários, locais e atividades de qualquer reunião (formal e informal, para grandes ou pequenos públicos). O recurso é utilizado pelo TUCAZ para a divulgação de giras, rodas de “passe” e outras manifestações típicas da religião. No que diz respeito ao conteúdo da página, as publicações divulgam, assim como os eventos, quais serão as datas e horários de celebrações, mantendo um constante registro do endereço do terreiro. A quantidade de curtidas varia de acordo com a publicação, indo de 28 *likes* a 244 (em um intervalo de apenas 5 dias). As 5.300 pessoas que curtiram a página não são levadas ao site (<http://terreirotucaz.wixsite.com/tucaz>) pelas publicações do Facebook, sendo que o endereço *web* é pouco alimentado com novos conteúdos.

O terreiro Caminho dos Orixás (TUCO), do bairro Hauer, possui um tipo diferente de interação com os seus 1.700 seguidores. As publicações sobre giras e eventos religiosos do centro vêm somadas a perguntas como “Por que você vai ao terreiro?”, que possuem poucos comentários (uma média de 7 interações por publicação), mas revelam uma estratégia diferente e válida aos centros religiosos: o reforço e questionamento da fé. As pessoas,

virtual e presencialmente, sentem-se estimuladas a definir suas necessidades e crenças quando encaram tais perguntas. Ainda que não tenha o objetivo de incentivar intolerância ou ofensas a outras religiões, esse tipo de publicação pode gerar retornos positivos e negativos, mas que podem oferecer um perfil dos usuários da página, ajudando o terreiro a se posicionar melhor e a direcionar seus eventos. Entre as demais publicações, a página mantém uma média de 10 *likes* e compartilhamentos (principalmente nos conteúdos relacionados aos serviços do terreiro), sendo que nenhum site é mostrado ao internauta em meio ao conteúdo.

Por fim, o terreiro Caboclo Tupinambá, que se localiza no bairro Pilarzinho, possui 7.200 curtidas e é a página que se destaca pelo trabalho em direção de arte e comunicação digital, com *posts* diagramados e que dão uma abordagem diferenciada ao conteúdo. As publicações mantêm uma média de 80 *likes* e apresentam poucos comentários e compartilhamentos, mas nota-se o engajamento do público com a divulgação de datas, horários e celebrações religiosas.

INTERAÇÃO EM REDES DE FÉ: E STRATÉGIAS E FERRAMENTAS DIGITAIS

No quesito periodicidade, todas as páginas exibem publicações recentes, cada qual com sua regularidade própria. Um aspecto comum a todas as entidades é o aumento no nível de atividade em períodos que antecedem e sucedem os trabalhos realizados no terreiro, como giras, homenagens e eventos de cunho social – o que pode ser um indicativo de que não há um planejamento tão grande para a gestão diária das páginas.

Na divulgação dos eventos religiosos, os perfis exploram o formato de serviço como estratégia para comunicar os fiéis e atrair participantes para o convívio no terreiro – são indicadas as datas de eventos e “bênçãos”, por exemplo. Geralmente as postagens são realizadas semanalmente, com um prazo médio de antecedência em relação ao evento (cerca de 7 dias). Alguns perfis, como o Ter-

reiro do Pai Maneco, exploram recursos tecnológicos para tal divulgação com o uso do *Google Calendar*, que entrega os eventos mensais. Já o Terreiro Vovó Benta disponibiliza o calendário das giras no site, fazendo o *link building*⁸ para Facebook em postagens “padrão” e por meio de carrosséis⁹, ao início de cada mês. No caso de atividades excepcionais, como aniversários, bazares, festas e homenagens, o recurso do Facebook para a criação de eventos também aparece, com compartilhamento no *feed* de notícias para facilitar a visibilidade e o contato com os usuários.

O espaço para vídeos, utilizado por todas as páginas, seguem objetivos distintos. Em sua maioria, registram momentos de dança, canto e a própria reunião do grupo com duração média de um a três minutos. No Terreiro de Umbanda Caboclo Tupinambá notasse um trabalho de edição e seleção do material. Já no Vovó Benta e Terreiro do Pai Maneco são comuns as *lives*, com transmissão ao vivo de conteúdo. Ainda referente à questão documental, as fotos mostram momentos de reunião do grupo com a presença de famílias, crianças, animais e de toda a comunidade no geral, que não revelam aspectos importantes dos trabalhos, apenas configuram um registro do que acontece na instituição.

A alimentação das páginas, a exemplo do Terreiro de Umbanda Caboclo Araribóia e Zé Pelintra (TUCAZ) e Terreiro de Umbanda Caminho dos Orixás (TUCO), acontece mediante a publicações ilustradas, seguidas de trechos de orações. Destaque também para o uso de histórias em quadrinhos como forma de informar as atividades religiosas relacionadas a Umbanda. Nos casos em que a organização conta com um site próprio, existe um aprofundamento no conteúdo com episódios que fazem um recorte da realidade com

8 *Link Building* refere-se à estratégia de marketing digital que conseguir que outros links, em sites diversos, direcionem para o site de forma orgânica, para que o Google e outros mecanismos de busca entendam a relevância do conteúdo publicado. Fonte: Portal Marketing de Conteúdo. Disponível em: <https://marketingdeconteudo.com/link-building>. Acesso em: 31 out. 2018.

9 Carrossel é um formato de publicação ou anúncio dentro da rede Facebook que permite ao usuário ou página adicionar diferentes imagens e textos em uma espécie de álbum de fotos, que permite a navegação lateral para visualizar a mensagem completa (um facilitador para os usuários de plataformas mobile) e também oferece mais espaço para entregar diferentes conteúdos. Fonte: Plataforma Facebook Business. Disponível em: <https://www.facebook.com/business/help/773889936018967>. Acesso em: 31 out. 2018.

matérias de serviço e cobertura dos eventos, com o uso de aspas em um formato que lembra o texto jornalístico.

Em relação a comercialização de artigos religiosos, a página do Terreiro de Umbanda Caminho dos Orixás (TUCO) aparece como destaque entre as demais, com a “lojinha do Tuco”. Na plataforma encontra-se disponível a “Coleção Orixás: Ogum” de camisetas estampadas, no valor de R\$ 40,00 cada. São seis modelos diferentes: “Mamãe Oxum”, “Oxóssi”, “Ogum”, “Iemanjá”, “Iansã” e “Xangô”. Como forma de reforçar o *branding* da marca, no verso de todas as camisetas aparece a logo do Terreiro e a URL de acesso para a página, item opcional de acordo com a escolha do cliente. Disponível desde Maio de 2017, ao longo de todo o período de investigação, não houve nenhuma ação promocional de divulgação, nem mesmo uma postagem sobre a coleção, apenas a publicação e o compartilhamento do material à venda.

No que compete às interações realizadas nas páginas dos terreiros analisados, vê-se a predominância das “reações”, alternando principalmente entre as “curtidas” (*likes*), caracterizado pelo ícone da mão indicando sinal positivo, em azul, e o “amei”, representado pelo coração vermelho. Em parte das postagens, acontece o compartilhamento. Cada terreiro possui uma média para esse engajamento e propõem técnicas diversas para manter o público atento ao conteúdo. As estratégias utilizadas por cada instituição são bastante similares e se aproximam de uma criação de conteúdo pouco elaborada, sem que exista a criação de um manual de marca, calendário ou linha editorial. À exceção do terreiro Caboclo Tupinambá, que reflete um cuidado maior com a direção de arte das peças digitais, pode-se concluir que a presença dos terreiros de Umbanda analisados é pela necessidade de aproximação com um público cada vez mais conectado - independente da sua idade, uma vez que tanto jovens quanto adultos (na faixa de seus 40 anos) estão entre os seguidores dessas páginas.

A presença dos terreiros de Umbanda na página da rede social Facebook explora o digital como uma forma de documentar a relação dos indivíduos com o espiritual, se afastando da ideia de

virtualização da fé, até mesmo pela falta de interação dos indivíduos, o que de forma idealizada pode ser ainda um resquício da perseguição religiosa vivenciada por estes grupos em diferentes contextos. No entanto, é pela presença digital que são encontradas as informações sobre essa manifestação da fé, indicando que, ainda que a religião seja considerada um “tabu”, o *like* consegue ser tão poderoso quanto qualquer entidade.

CONSUMINDO A FÉ: USOS E APROPRIAÇÕES DAS PÁGINAS DOS TERREIROS

Em relação ao consumo da fé nas redes sociais, percebemos que as mulheres são o público de maior engajamento, ainda que muitos homens também estejam entre os seguidores das páginas. Isso, talvez, retrate o que historicamente vimos no contexto social: a sensibilidade e o emocional, aspectos que envolvem a fé, estarem mais associados a imagem da mulher. Este engajamento pode ser visto por meio dos compartilhamentos e comentários nas postagens das páginas dos terreiros. Não há um grande número de compartilhamentos nas postagens e, quando há, os usuários não costumam fazer postagem com comentários em suas *timeline*, o que ocorre é a marcação de outras pessoas. É possível identificar ainda que o conteúdo que gera mais mobilização são as postagens com de frases que falam de sentimentos bons. No caso da página Vó Benta, outra ação que causa interação e engajamento dos usuários são os concursos culturais de canto que são promovidos (por exemplo, via *stories* no Instagram).

Quando os fiéis se apropriam do conteúdo das páginas, de modo geral, observamos que isso ocorre por meio de comentários (depoimentos) que relevam elogios pela seriedade como as instituições tratam da fé, pelo conforto espiritual encontrado nestes espaços de socialização, pelos ensinamentos e otimismo trazidos pela doutrina da Umbanda.

É engraçado como as coisas acontecem na vida gente, digo isso porque nunca me imaginei dentro de um centro de Umbanda, e mais, desejando fazer parte de tudo, isso mesmo! Já não consigo mais me ver fora da Umbanda, aliás, o dia que o meu coração escolheu para participar foi na segunda-feira, com a mãe *Lucília, filha de Iemanjá, pessoa que ainda não tive o privilégio de ter um contato mais íntimo e pessoal, mas que de alguma maneira, de alguma forma, já tenho muito respeito e carinho! Muito obrigado ao Pai Maneco, ao Pai Fernando, a Mãe Lucília, e todas as entidades que nos trazem luz e sabedoria, e também a todas as pessoas que fazem o Terreiro do Pai Maneco ser um lugar exclusivo para o exercício da caridade e do amor!*”

Mesmo como demonstrações de envolvimento espiritual e afetivo com os terreiros, percebemos que, de modo geral, o público consome o conteúdo das páginas de forma pouco interativa. Quando ocorre esta interação (especialmente o compartilhamento), a partir do uso do que é disponibilizado pela página, é nítido o objetivo de construir uma narrativa diária de fé em suas *timeline*, buscando conforto e estímulo no cotidiano dos seguidores. Eles costumam compartilhar mensagens de fé e paz, não obrigatoriamente da Umbanda, mas que tratam do poder da fé na vida dos fiéis.

As redes sociais digitais também são espaços utilizados para que os usuários possam organizar as suas rotinas de fé, como agendar visita ou “passe” nos terreiros. Também são utilizadas como um local de apoio e incentivo entre as pessoas – um espaço de solidariedade e respeito a todos que interagem. Percebemos que as páginas, por meio dos comentários nas postagens, geram um ambiente de apoio, acolhimento e reforço da fé através de relato dos casos e experiências de vida dos usuários. É o caso do seguinte depoimento: *“Nunca me senti tão acolhido, uma sensação de pertencer. Local que jorra luz amor e cura”*.

Em decorrência, há um tratamento cordial e de irmandade entre os seguidores da página, o que gera uma sensação de pertencimento e que parece tornar o espaço virtual uma extensão da “casa”, o terreiro, assim como dos próprios lares dos fiéis: “Lugar

que mudou a minha vida. Minha segunda casa”. Este ambiente familiar é reforçado pelo fato de que na cultura da Umbanda as pessoas responsáveis pelos terreiros são chamados de “pai” e “mãe” e entre os usuários como “filhos” e “irmãos”. Outro ponto que chama a atenção são os cumprimentos com expressões como “axé”, “saravá” e “salve”, as quais denotam saudações aos orixás e emanam sentimentos positivos.

É interessante destacar que as páginas dos terreiros se tornaram uma espécie de confessionário, ou seja, o ambiente é utilizado para compartilhamento de histórias pessoais, agradecimentos e a exaltação da caridade desenvolvidas pelas instituições. Neste sentido, reconhecemos que o consumo não é apenas do conteúdo da página, mas dos ensinamentos da Umbanda para a vida, pois há um evidente sentimento de gratidão descrito nos comentários dos usuários. Muitos comentários são escritos em tom de depoimento, nos quais as pessoas afirmam ter encontrado “paz, amor e luz” na Umbanda, além de relatarem superações pessoais (físicas e mentais) – *“Fiquei surpreso de como gostei tanto de um lugar ... me encontrei no Umbanda”*.

Entre todos os terreiros o da Vó Benta é o que os fiéis mais usam as plataformas da instituição, o que pode ser consequência da própria gestão da página que, comparada com as demais, possui aparentemente um trabalho de comunicação periódico. Neste terreiro, também é possível observar o uso da plataforma digital como um mediador-organizador das rotinas do espaço e da cotidianidade dos seus fiéis. É o caso do gerenciamento dos atendimentos das sessões de “cura”, *“Deixe nos comentários abaixo o nome daqueles que precisam de qualquer tipo de cura (física, pré ou pós operatório, crônicas) para que esteja em nossas intenções de oração na gira de hoje”*, as quais chegam a ter quase 200 comentários sobre pedidos de oração e ajuda, ou da rotina dos fiéis quando perguntam sobre os dias e horários que acontecerão as giras ou outros eventos e das marcação de amigos e familiares nos comunicados das atividades e eventos.

Por fim, verificamos ainda que o consumo não é promovido apenas de modo simbólico por meio da fé, mas também a partir de objetos físicos, como é o caso das camisetas vendidas na página do T.U.C.O. Isso reforça também como a criação de símbolos pelas religiões é uma forma capaz materializar a fé e despertar o sentimento de caridade e solidariedade, além de gerar rituais de pertencimento e identificação com o grupo social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao estudarmos as redes sociais digitais de instituições umbandistas de Curitiba, percebemos que há um movimento crescente no uso da internet como um ambiente para a propagação da fé e para a interação com os fiéis. No entanto, ao mesmo tempo, se identifica a ainda falta de um trabalho estratégico de comunicação operando nas plataformas digitais destes terreiros – o que pode ser percebido pela qualidade dos conteúdos, pela periodicidade e a falta de convergência midiática entre as plataformas. Isto quer dizer que os terreiros usam as redes sociais em caráter muito mais pontual e informal, sem planejamento.

Apesar disso, nota-se que os terreiros buscam dentro da sua realidade movimentar as páginas com informações que aproximam os “consumidores”, ou seja, há um esforço perceptível de comunicação voltado para a interação com os usuários. Fato que, atualmente, passa cada vez mais a ser valorizado nas práticas comunicacionais das instituições, visto que os consumidores estão optando por marcas mais humanizadas e que reflitam sobre aspectos pertinentes as suas vidas – que tenham um propósito de existência e sejam capazes de contribuir socialmente.

Por fim, a presença digital das diferentes manifestações religiosas é um fenômeno contemporâneo, que ganha força com a disseminação do uso das redes sociais, e que os consumidores da fé a utilizam para o resgate e a expansão cotidiana dos pontos de contato com a sua crença. Além disso, fazem uso destes espaços

com o objetivo de conforto espiritual e pessoal, bem como para a criação e propagação de novas redes (digitais) de fiéis.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Carlos Eduardo Souza. **A sacralidade digital**: a mística tecnológica e a presença do sagrado na rede. 2010. Dissertação (Mestrado em Interfaces Sociais da Comunicação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

AMARAL, Adriana; NATAL, Geórgia; VIANA, Lucina. Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital. **Cadernos da Escola de Comunicação**, Curitiba, 1-2, n. 6, 2008.

BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin. (orgs.). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2006.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia de bens simbólicos. 3 ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2015.

BURGUER, Luciana. **Perspectivas do Cenário Digital Brasil 2017**, 2017. Disponível em: <https://www.comscore.com/por/Insights/Presentations-and-Whitepapers/2017/Perspectivas-do-Cenario-Digital-Brasil-2017>. Acesso em: 31 mar. 2018.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

CANCLINI, Néstor Garcia. **O consumo serve para pensar**. In: Consumidores e Cidadões: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Editora Ática, 2005.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura do Consumo e Pós-Modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

- GALINDO, Daniel dos Santos. (Org). **A Comunicação de Mercado em Redes Virtuais: uma questão de relacionamento**. Chapecó: Argos, 2015.
- GUBER, Rosana. **La etnografía: método, campo y reflexividad**. Bogotá: Grupo Editorial, Norma, 2001.
- HINE, Christine. **Virtual Ethnography**. London: Sage, 2000.
- HOOVER, Stewart; ECHCHAIBI, Nabil. **The “third space” of digital religions**. The Center for Media, Religion, and Culture: University of Colorado Boulder, 2012.
- JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2008.
- KOZINET, Robert V. The field behind the screen: using netnography for marketing research in online communities. **Journal of Marketing Research**, vol. 39, p. 61-72, 2007.
- KOZINET, Robert V. **Netnography: doing ethnographic research online**. Londres: Sage, 2010.
- MANDELI, Máira de Lima. **Liberdade Religiosa**. Faculdade de Direito de Presidente Prudente, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://intertemas.unitoledo.br/revista/index.php/Juridica/article/viewFile/688/706>. Acesso em: 07 set. 2018.
- MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- MARQUES DE MELO, José. **Comunicação Social: teoria e pesquisa**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.
- McLUHAN, Marshall; FIORE, Quentin. **Guerra e paz na aldeia global**. Rio de Janeiro: Record, 1971.
- VEBLEN, Thorstein B. **A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

13



13

O MEIO AMBIENTE E AS ÁGUAS: E LÁ VEM IEMANJÁ

Dejair EsùYnká Dionísio¹

*“E mikaiá, e mikaiá /
SelUmbanda selomina
Demama ê o mikaiá
SelUmbanda selomina demama ê /
O mikaiá ê...”²*

EDUCAÇÃO ETNICORRACIAL E LEGISLAÇÃO AMBIENTAL

Ao refletirmos sobre o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena no ensino básico de nossas escolas do Brasil, muitas memórias são negadas, aviltadas e silenciadas. Por muito tempo, o negro nos livros didáticos ficava reduzido à figura do escravizado; o indígena, o indolente. Neste contexto, como construir em nossas crianças e adolescentes, de sobremaneira descendentes dos dois grupos minoritários, memórias que sejam valorizadas e que resgatem a contribuição social, histórica, cultural e cidadã para a formação de nosso país?

1 Professor visitante da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Baba EsùYnká Ifaikulola Ogunsola.

2 “Oh, Iemanjá, venha nos ajudar / Oh, minha mãe Iemajná, com sua luz divina / Venha nos ajudar...”

No caso aqui em tela, quando pensamos a representação imagética e do cenário das transfigurações dos vários discursos do corpo, a criação de leis de proteção aos grupos tidos como minoritários, forçosamente colocados nessa situação no país, com o advento da invasão de europeus – notadamente portugueses, que aqui chegaram com a força da pólvora e de símbolos ligados ao fazer religioso de origem ocidental, em muito contribuíram para a construção do equívoco de uma religião só, de único valor e autorizada pelo Estado, aquele que eles próprios aviltaram e passaram a administrar.

Nesse cenário, a emergência da Lei n. 10.639, de 09 de janeiro de 2003 – posteriormente alterada pela Lei n. 11.645, de 2008 –, é um marco para a valorização da cultura dos dois povos e para a ressignificação de lugares que historicamente eram destinados ao negro e ao indígena nos livros escolares. Nesse diapasão, temos:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil (BRASIL, 2008, grifos do autor).

É nesse contexto legal que a presença de orixás no panteão poli-religioso brasileiro, se faz necessário para compreender o modo de vida e de experiências dos valores simbólicos tradicionais/ancestrais e que buscam dialogar com a memória desses povos, oriundos de várias localidades do continente africano. Estes, enquanto um signo de parte da nossa identidade e cultura, seja em razão de sua forma de culto – consideramos aqui, os jejês, o ba-

tuque, o candomblé angola, os iorubas, nos leva até nossas raízes, nossas histórias, nossas memórias.

O trabalho com a memória, por meio do culto e conhecimento dos orixás, é profícuo, uma vez que nos permite trabalhar com a questão discursiva de dizeres que historicamente nos marcavam como “religião de negros”, “assentamentos feios\sujeitos\vergonhosos”, e também porque as memórias que nos remontam a outros períodos de nossa experiência de vida estão atravessadas por imagens, sejam elas afetivas ou de representação (midiática, por exemplo). Nesse sentido, a intericonicidade, conceito cunhado pelo estudioso Jean-Jacques Courtine (2013), nos ajuda a *Decifrar o corpo*, pois:

A ideia de memória discursiva implica que não existem discursos que não sejam interpretáveis sem referência a uma tal memória, que existe um “sempre-já” do discurso, segundo a fórmula que nós empregamos então para designar o interdiscurso. Eu diria a mesma coisa da imagem: toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e esta cultura supõe a existência junto ao indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens onde toda a memória tem um eco. [...]. Esta memória das imagens pode ser uma memória das imagens externas, percebidas, mas pode ser igualmente a memória das imagens internas, sugeridas, “despertadas” pela percepção exterior de uma imagem (COURTINE, 2013, p. 43).

O culto aos orixás nos leva a esse outro momento a princípio, com esse “despertar” das memórias sobre as nossas ancestralidades, nossas raízes, nossa maneira de se ver no mundo. Teorizar sobre o corpo que educa e o corpo que, após ser consagrado o acolhe, nos leva a compreender que, quando paramentados como a imagem corporal que os orixás foram e vem sendo cultuados no Brasil, assim como em África, nos aproxima das memórias que ele nos desperta.

Tratando a vestimenta de folhas que cobrem esses corpos, necessariamente pensamos a proteção ao meio ambiente, como lugar do sagrado que ele representa. A educação em direitos hu-

manos é uma parte integral do direito à educação e está ganhando cada vez mais reconhecimento como um direito humano em si, daí a necessidade de abordarmos essa questão e trazê-la para as nossas reflexões. O conhecimento sobre os direitos e liberdades é considerado uma ferramenta fundamental para garantir respeito pelo direito de todos.

No caso de definição, podemos invocar os termos recorrentes de que,

O meio ambiente é, atualmente, um dos poucos assuntos que desperta o interesse de todas as nações, independentemente do regime político ou sistema econômico. É que as consequências dos danos ambientais não se confinam mais nos limites de determinados países ou regiões. Ultrapassam as fronteiras e, costumeiramente, vêm a atingir regiões distantes. Daí a preocupação geral no trato da matéria que, em última análise, significa zelar pela própria sobrevivência do homem (FREITAS, 1995, p. 7).

Com essa definição, já é possível perceber que, com os desmatamentos, a poluição que ameaça diariamente milhões de pessoas, principalmente nos países industrializados ou que estão no caminho de, como é o caso dos BRIC's – denominação que abrange o Brasil, Rússia, Índia e China, com o advento da entrada recente da África do Sul, nesse bloco econômico. Preso a ideia de que o melhor para o crescimento econômico é a transformação do que já há na Natureza e de que, o processo de reaproveitamento, de viver com custo mínimo, de evitar acúmulos, é algo que ainda não faz parte de boa parte da população do planeta, é claro que no Brasil, o olhar seria o mesmo.

Assim, nos apoiamos e trazemos para o diálogo, um estudo que aborda várias dessas questões, que englobam o meio ambiente, como o da Fundação Brasileira para o Desenvolvimento Sustentável – FBDS. No caso dos Direitos Humanos, é urgente compreender o quanto a falta de garantias para um crescimento com segurança, equilibrado, visto o ponto de vista da construção do Direito Ambiental que, na verdade, é o resultado da luta e busca

dos povos por uma nova forma e qualidade de vida. O noticiário e documentários podem ser consultados para verificar como aumentou a procura do Judiciário para solucionar graves questões do meio ambiente, logo, dos indivíduos na sociedade.

Sob este aspecto, observa-se que o meio ambiente pode ser percebido como um direito econômico e que pode e deve ser usufruído por todos. O resultado da natureza econômica do mesmo refere-se à preservação da utilização racional dos recursos ambientais, que também são recursos econômicos e que intentem sempre buscar garantir a qualidade de vida do ser humano, que necessita de tais recursos ambientais como garantia de sua sobrevivência e dos seus. Consideramos aqui, a emergência de pontuar o quanto a Natureza é necessária para o culto aos orixás. Inferimos, assim, que o meio ambiente é onde se expande a vida humana e espiritual e o mínimo que o ser humano pode fazer, é preservá-los. Daí a necessidade de compreender que

Todo o desenvolvimento econômico e social deve ser compatibilizado com a presunção da qualidade do meio ambiente e do equilíbrio ecológico. Os direitos humanos estão cada vez mais se ampliando, e dentre os mesmos, pode-se atualmente vislumbrar, o direito à um meio ambiente sano, o que demonstra o anseio da sociedade por uma vida com qualidade (FACIN, 2002, não paginado).

A mesma autora acentua o pensamento de Norberto Bobbio, ao se referir aos direitos humanos, diretamente sobre o meio ambiente, observando que “o mais importante deles é o reivindicado pelos movimentos ecológicos: o direito de viver num ambiente não poluído”. Logo, percebemos que a proteção ao meio ambiente pode ser considerada “como um meio para se conseguir o cumprimento dos direitos humanos, pois na medida em que ocorre um dano ao ambiente, conseqüentemente, haverá infração a outros direitos fundamentais do homem, como a vida, a saúde, o bem estar; direitos estes, reconhecidos internacionalmente” (FACIN, 2002, não paginado). Concordamos com Facin que a neces-

sidade de proteção ao meio ambiente, nos leva a essa situação de preocupação com a espiritualidade, no sentido da ancestralidade, presente no cuidado com o meio ambiente.

Conforme o Art. 225 da Constituição

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações. § 1º. Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao poder público: I – preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas; II – preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético; III – definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justificam sua proteção; IV – exigir, na forma da lei, para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental, a que se dará publicidade; V – controlar a produção, a comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente; VI – promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente; VII – proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

A partir do texto, é aceitável concordar que precisamos preservar e cuidar dos espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, como fundo de vales, zonas de procriação de animais silvestres e outros, pois junto com a promoção da educação ambiental em todos os níveis de ensino e a cons-

cientização pública para a preservação do meio ambiente, como capivaras, porcos do mato, gralha azul e porco espinho, além de galinhas e outros animais, considerados sagrados e necessários para a prática dos rituais sagrados.

O progresso econômico e científico, que contribuiu decisivamente para a solução de problemas históricos e aumentou o nível de bem estar da população nas últimas décadas, trouxe um inimigo desconhecido até agora. Mais do que nunca, dependemos da geração de eletricidade, do transporte de passageiros e mercadorias, da produção de alimentos e de outras conquistas de nossa civilização, todas envolvendo a emissão de gases do efeito estufa, o que afeta de forma sistemática o culto aberto, livre e público, aos orixás, considerando a necessidade do contato com o Meio Ambiente.

Observando outro aspecto de como as mudanças climáticas tem afetado o Meio Ambiente, dificultado o fazer religioso é o que vem acontecendo no sudeste da Amazônia. Historicamente uma região tropical e úmida, condições climáticas fora do comum têm causado a diminuição dos níveis fluviais, deixando isoladas algumas comunidades mais afastadas devido à redução da capacidade de navegação. Alguns rios chegaram a secar totalmente. Em alguns casos, incêndios nas florestas levam ao fechamento de aeroportos, afetando o modo de vida e trabalho dos moradores locais. Aparentemente, esse fenômeno foi causado por um Atlântico Norte tropical anormalmente quente, fazendo com que o ar seco se deslocasse do Sul em direção a essa parte da região amazônica.

Logo, o cuidado com o meio ambiente e a educação inclusiva – concomitantemente com a educação das relações etnicorraciais, nos aproxima e nos insere em outra discussão pertinente: a de estabelecer as relações com os fazeres tradicionais orais, poéticos, culturais e de valores civilizatórios de matrizes africanas.

IEMANJÁ, A SENHORA DAS ÁGUAS

A proximidade com os textos que originam dos Cadernos Negros, publicação que em 2018, atingiu o recorde de quarenta

edições consecutivas, sendo alternadas as publicações em contos e poemas, na alternância dos anos, nos trouxeram a possibilidade de discutir, à luz das teorias e dos fazeres que envolvem a construção poética, mas com o recorte de valorização das questões afro-descendentes, o poema de Esmeralda Ribeiro (2006) *Odo Xererê, Odoyá, Iemanjá*. Publicado na coletânea já citada, o enfoque e a preocupação são de representar o devir do Outro, aquele que está à margem da questão hegemônica, que necessariamente, busca e trabalha para fazer ouvir sua voz.

Essa questão de registros que observamos, passa pelo falar muito mais de nós, no sentido de comunidade, do coletivo, eliminando o fazer de si, notadamente presente nos discursos de quem está no poder, afastando as minorias de suas falas. O múltiplo aqui aparece de forma consagrada, e o trabalho com ela nos permitirá encontrar um eco da ancestralidade, necessário para a compreensão do cuidado com a Natureza anteriormente apresentadas.

No encontro dessas duas possibilidades, das águas que atravessam os espaços e os ocupam, como forma de impor a sua vontade, bem como de manutenção e cuidados necessários dessa mesma vontade, nos impelem a ouvir o grito que, para o eu-lírico de (RIBEIRO, 2006). A “Mãe de todos os orixás / protege a qualquer custo os nossos filhos / da faxina racial” (RIBEIRO, 2006, p. 117). A “faxina racial” aqui expressada, revela a necessidade de recuperação memorialística e da retomada do discurso de poder, já evocado anteriormente. Afastar o racismo presente no nosso cotidiano, expressado de geração à geração, afastando a “mãe de todos os orixás” que aqui, aparece simbolizando a Mãe África, nos desperta para a busca dessa compreensão e recuperação histórica. Assim, a educação etnicorracial, no sentido de compreender a importância de conhecer a contribuição religiosa de matriz africana, evocada aqui, na palavra “racial”.

E se “é dia, e noite, não tem hora / pra ofertarmos velas e flores / em seus caixões”, também aponta para o cuidado espiritual que se tem com os filhos, muitas vezes negros e periféricos, que vítimas da violência presente no cotidiano, só encontrarão a sua ancestralida-

de após reencontra-se com Mikaiá, um dos nomes da deidade que nos aproxima do panteão africano. Isso só se torna possível, quando compreendemos a lógica de que o falar aqui, é comunitário, e não somente do eu. O verbo no plural, o ofertar flores e velas, ou seja, luz e perfume, além do coloquialismo e da oralidade

O ouvir, juntamente com o olhar e sentir, é necessário para apreender, distinguir, entender fatos de que se é testemunha, palavras que se ouvem, situações nas quais se é envolvido ou nas quais a pessoa se envolve. [...] O falar é a síntese do que se ouviu, presenciou, concluiu, e expressa tanto por palavras, como por gestos, muitas vezes apenas por gestos, decisão, encaminhamentos, formas de agir (SILVA, 2003, p. 188).

Logo associamos o ouvir, o olhar e o sentir presente no “pra”, redutor e do para, evoca para a proximidade da comunidade, tão necessária para que as vozes periféricas sejam ouvidas, a partir dos gestos da dança e as ações que partem da mitologia de Iemanjá e demais orixás.

Na crueldade e no afastamento dos direitos humanos, sociais e do meio ambiente, observamos que “há homens que saem às ruas pra brincar / mas o tiro ao alvo é pra matar / depois vêm com mimos que vão apurar / depois, só nós sabemos quantas ondas tem o nosso/ Mar” (p. 117). Novamente o coloquialismo presente nos versos da segunda estrofe, e na denúncia velada da violência policial presente na periferia. Os homens, muitos municiados com projéteis que não são de festim, usam corpos humanos como alvos ambulantes. A denúncia, em tom de pedido de socorro à Iemanjá, despista as “desculpas” oficiais de que pode ter sido uma troca de tiros ou de uma bala perdida e que o caso será apurado. Nas ondas, quantas são exatamente que teremos que pular? Serão sete para mulheres ou nove, ainda para os homens? Pensamos que a ideia de apagar a história da memória desses grupos sociais, afrodescendentes em sua maioria, nos conduz à percepção do espólio do Atlântico Negro, atravessados pelo sangue derramado nos oceanos.

O ensaio crítico proposto nos versos de Ribeiro, se esmeram em denunciar a violência racial presentificada na nossa história. O eu-lírico, ainda em busca da denúncia necessária, avisa que “há homens que formam quadrilhas / vestidos de Deus supremo / fecham o círculo / e no centro estão aqueles de pele escura / na roleta-russa ocidental / quem roda pra sempre / são as nossas emoções” (p.117). A roda que gira são as emoções provocadas pelo brinquedo que gira e faz girar a roda gigante, na roleta russa³ vidas são descartadas ou jogadas ao léu, como se nenhum valor ou significado de bem estar, de ser notado no meio ambiente ou de diálogo com a ancestralidade. Se se vestem de Deus, de qual deus se fala? A partir de que lugar esse discurso aparece?

No paramento/vestimenta que evoca uma ideia de valor moral e civilizacional único, daquele que escreveu a história dos Outros sem a preocupação em dialogar multiculturalmente. Para Gonçalves e Silva

Embora o multiculturalismo tenha se transformado, com apoio da mídia e das redes informais, em um fenômeno globalizado, ele teve início em países nos quais a diversidade cultural é vista como um problema para a construção da unidade nacional. [...] Em suma, o multiculturalismo, desde sua origem, aparece como princípio ético que tem orientado a ação de grupos culturalmente dominados, aos quais foi negado o direito de preservar suas características culturais (2001, p. 19-20).

3 Roleta-russa é um perigoso jogo de azar que pode levar a morte de seus participantes. Os jogadores devem colocar apenas uma bala no “tambor” do revólver e girá-lo, apontando a arma para a cabeça e apertando o gatilho da arma. O objetivo do jogo é ver quem tem a sorte de não ser atingido pela bala. Para isso, os participantes giram diversas vezes o “tambor” do revólver, na esperança de que a bala não esteja na câmara engatilhada. Até a década de 1990, este “jogo” era chamado de Roleta Soviética. Acredita-se que esta “brincadeira” tenha surgido entre os russos. O termo “roleta”, no entanto, faz referência as famosas roletas da sorte, que se popularizaram nos cassinos de todo o mundo. Normalmente, as pessoas que aceitam participar da Roleta Russa têm características suicidas. O jogo da Roleta Russa entrou para a cultura popular e passou a ser encenado através de simuladores de revólveres, onde o risco de morte é fictício. No entanto, questiona-se o caráter destes simuladores da roleta-russa, pois banalizam o ato e fazem referências ao suicídio. In: <https://www.significados.com.br/roleta-russa/>. Acesso em: 24 set. 2018.

Porém, apesar da ênfase que é dada para a contribuição do multiculturalismo, ele não pode, mas é o que acontece no cenário real, abrir mão de marcar como território de discussão, a importância da contribuição de todas as culturas e povos envolvidos, além da necessidade de políticas compensatórias, uma vez que se assim não for, não há condição alguma para barrar a exclusão e a fragmentação dos valores que emanam desses povos. Estamos aqui, considerando as contribuições dos povos africanos nesse processo das questões identitária, que relegam que esses corpos se identifiquem com as suas contribuições ancestrais.

Nota-se a posição em que o eu-lírico coloca “no centro [...] aqueles de pele escura”, notadamente uma posição irônica, já que quando consideramos o centro, como espaços autorizados de poder, encontramos aquele que manipula a escrita. Porém o centro aqui, pode ser interpretado com o tronco, que encontra-se localizado, ainda, em várias cidades esparramadas pelo mundo, avisando/alertando para que a roda da vida, o tronco e a simbologia de violências que o mesmo significa, se repetem de outra forma agora: na vestimenta dos que estão no ocidente, perante a violência e espólio de tudo o que é do ocidente.

Recuperando nossas considerações e inquietações sobre o corpo, anotamos que o corpo humano concebe-se, na lógica de ser e pertencer a espacialidade, sendo fronteiro, de ter em si centros vitais que se defende e que, às vezes fraqueja, de forma positiva. Territorializado, o corpo na visão cosmogônica de muitos povos africanos, sacraliza-se e nos torna responsáveis. Para tanto, Azoilda Trindade dirá que

É importante ressaltar, também, que diversos povos e grupos étnicos e culturais concebem e interagem com o corpo diferentemente: uns amam o corpo do outro; uns escravizam e vampirizam o corpo do outro, usando o corpo alheio; outros destroem o próprio corpo se autonegando, se mutilando... Uns sacralizam os corpos, humanos, sociais e políticos; outros reduzem e negam o corpo do outro; outros, ainda, escondem

dem os seus próprios corpos como se deles se envergonhassem (TRINDADE, 2002, p. 71).

Não falar dos corpos que importam, daqueles que nos preocupam e que nos significam, tem sido uma das falácias que historicamente nos é contada. O sagrado que é o próprio corpo, ao lado do sagrado que está na Natureza, dos corpos das plantas, dos peixes, dos animais silvestres, dos insetos e tudo o que compõe essa Biodiversidade, nos aproxima da necessidade de compreender nossas histórias ancestrais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caminho para o respeito à diversidade de corpos, os que compreendemos como na Natureza e no cuidado ao meio Ambiente, seguimos a pista de que, a ancestralidade, nos atualiza e repõe nos seus devidos lugares, as discussões de pertencimento, de etnicorracialidade, de respeito ao direito do Outro. O Outro, esse que não escreveu sua história, mas assistiu sem poder opinar a escrita de tantas histórias, inclusive a sua, não viu seu legado religioso ser considerado e respeitado. A lógica da discussão comunitária e do respeito à diversidade, nas palavras de Muniz Sodré (2001, p. “a diversidade étnico-cultural nos mostra que os sujeitos sociais, sendo históricos, são também, culturais” e nos leva a considerar que é necessário romper com as práticas seletivas, fragmentadas, corporativistas, sexistas e racistas ainda existentes”.

Pela educação e a partir da compreensão de que não há sujeito no mundo, mas que somos sujeitos envolvidos em um processo que é maior e que abarca toda a pluralidade que nos cerca, a saída para que haja respeito com as águas, aqui evocada na poesia de Esmeralda Ribeiro e de como essas águas estão turvas, envolvendo as violências várias do nosso cotidiano.

Portanto, eliminar o olhar que precede os estereótipos como: “uma tendência à padronização, com a eliminação das qualidades individuais e das diferenças, com a ausência total do espírito críti-

co nas opiniões sustentadas” (SANT’ANA, 2004, p. 57), é mais que necessário, para a garantia de direitos sociais, religiosos, ambientais e tradicionais.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 10639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 09 de janeiro de 2003, Seção 1, p. 1.

BRASIL. Lei n. 11.645/2008, de 10 de março de 2008. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 11 mar. 2008. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html>. Acesso em: 22 set.2018.

BRASIL. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: Secad/Ministério da Educação, 2006.

COURTINE, Jean-Jacques. Corpo, Discurso, Imagens: Entrevistas. *In.*: **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. trad. Francisco de Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 11-46.

FACIN, Andréia Minussi. Meio ambiente e direitos humanos. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 7, n. 60, 1 nov. 2002. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/3463>. Acesso em: 09 set. 2018.

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREITAS, Vladimir Passos. **Direito Administrativo e Meio Ambiente**. 1. ed. 2ª tiragem, Curitiba, Juruá, 1995.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos**. Belo Horizonte: Autêntica, 3. ed., 2001.

RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio. “Odo Xererê, Odoyá, Iemanjá”. **Cadernos Negros, volume 29: poemas afro-brasileiros**. São Paulo: Quilombhoje, 2006.

SANT'ANA, Antonio Olímpio. "História e conceitos básicos sobre racismo e seus derivados". In: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação / Secretaria de Educação Fundamental, 2004, p. 39-67.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto (Orgs.). **De preto a afrodescendente**: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil. Brasília, UNESCO/São Carlos, EdUFSCar, 2003, p.181-197.

SODRÉ, Muniz. **Reinventando a cultura**: Comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes, 2001.

TRINDADE, Azolida Loretto. Do corpo da carência ao corpo da potência: desafios da docência. In: GARCIA, Regina Leite (org). **Dentro e fora da escola**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 65-88.

14



14

“AVANTE FILHOS DE FÉ”: A UMBANDA EM SEUS ESPAÇOS SAGRADOS E SIMBÓLICOS

Adriana Cristina Zielinski do Nascimento¹

Marisete Teresinha Hoffmann-Horochovski²

O presente ensaio se dedica a refletir sobre a religião da Umbanda, sua trajetória na sociedade brasileira, seus espaços sagrados e simbólicos, que valoriza a relação com a natureza e os saberes populares dos mais velhos e que, a despeito das adversidades, tem conquistado cada vez mais seguidores.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizou, em 2010, o censo demográfico para recolher informações diversas sobre a população brasileira. Entre elas, informações referentes a religiosidade do brasileiro, levantando o número de adeptos das diferentes religiões praticadas no país. No caso espe-

1 Mestrado em Desenvolvimento Territorial Sustentável (UFPR Setor Litoral), Pedagoga, Psicopedagoga, Especialista em Relações Étnico-Raciais (UFPR), Diretora de Ensino e Pesquisa da Federação de Umbanda do Paraná – FUEP. E-mail: adrianazielinski@gmail.com

2 Graduada em Ciências Sociais (1995), mestrado (2003) e doutorado (2008) em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. É professora da Universidade Federal do Paraná, atuando no curso de graduação em Administração Pública, no Mestrado em Desenvolvimento Territorial Sustentável (PPGDTS) e no Mestrado Profissional em Sociologia (UFPR). Pesquisa temas relacionados à sociologia da saúde, velhice e morte e, mais recentemente, políticas públicas. E-mail: marisetejh@gmail.com

cífico de adeptos da religião de matriz africana, observou-se um crescimento significativo com relação ao censo anterior, realizado em 2000: o número de seguidores autodeclarados subiu de 0,3% da população brasileira adulta para 2,49%, o que corresponde a aproximadamente 475 mil seguidores (IBGE, 2010). Ressalta-se que esses dados, ao contabilizarem como adeptos da Umbanda apenas aqueles que se auto intitularam assim, são passíveis de questionamento. Afinal, devido a diversas razões relacionadas geralmente à intolerância religiosa, muitos dos adeptos das religiões de matriz africana preferem se autodeclararem católicos ou espíritas, dificultando o conhecimento do número real de seguidores.

A própria história do desenvolvimento das religiões de matriz africana no país, permite entender as raízes da intolerância religiosa e, por extensão, a relutância na autodeclaração. Sobre isso, Prandi elucida que:

Quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecer números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais estas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica da legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais (PRANDI, 2004, p. 225).

Diante desta explanação, fica evidenciado os motivos em não assumir uma fé, que difere da socialmente aceita. Mesmo com a liberdade religiosa preconizada no artigo 5º, VI, da Constituição Federal, que “estipula ser inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias” (BRASIL, 1988), ainda muitos seguidores se declararam católicos, pela perseguição de outrora, ou mesmo pela intolerância de agora, que parece assumir novas roupagens, ainda que costuradas em nome da “fé”. Em outros termos, novas religiões

cristãs, não católicas, tem demonstrado sinais de intolerância, especialmente com as religiões afro-brasileiras.

Neste contexto, os dados levantados pelo censo oficial demonstram fragilidade. Seja decorrente da repressão institucionalizada (e enraizada) destacada por Negrão (1996), seja fruto da repressão velada da atualidade.

A repressão exercida no período imperial foi apenas episódica. Teria sido o Código Penal do período republicano, datado de 11 de outubro de 1890, o marco da repressão institucionalizada. Três artigos encadeados deste código (16,157 e 158) proibiram respectivamente o exercício ilegal da medicina, a “prática magia do espiritismo e seus sortilégios”, que se constituiriam em formas de exploração da credulidade pública e, por último, o curandeirismo. Estavam criados os instrumentos legais que possibilitavam a acusação, o enquadramento legal e as penas (NEGRÃO, 1996, p.44).

A repressão não institucionalizada de agora, pode ser averiguada em depoimentos de seguidores e, quiçá, algumas vezes em páginas de jornais que mostram episódios de violência/intolerância com os espaços que abrigam essas manifestações de fé.

Mas então que religião é esta que o censo anuncia crescimento, ainda que as pesquisas demonstrem que estão sob um “manto de preconceito” arraigado nesta sociedade? (PRANDI, 2004). Para responder essa questão e entender melhor a Umbanda, se faz necessário retomar conceitos fundamentais, a começar pelo sagrado, na perspectiva de Elíade (1993). O espaço sagrado, seu opoente espaço profano e as hierofanias, são, junto aos conceitos de espaços e territórios, os pontos de apoio para o desenvolvimento deste trabalho.

Ao perpassar pela história da Umbanda, discutimos brevemente o “problema do surgimento” (GIUMBELLI, 2002) e as relações de poder em que está inserida esta religião, destacando as construções dos espaços sagrados que denotam uma complexidade maior do que simplesmente uma construção física de um templo de qualquer outra religião. Por fim, as considerações finais,

muito mais do que buscar uma definição específica, visa retomar o que foi debatido e estabelecer, além de uma compilação, proposta e sugestões para que o assunto seja desenvolvido e retomado em outras obras e pesquisas.

TRAJETÓRIAS: BREVE HISTÓRIA DA UMBANDA

Historicamente, no século XVII, existia uma religião conhecida como Calundu, que representava a prática de curandeirismo e uso de ervas com a ajuda de métodos de adivinhação e possessão. Tinham conhecimento de várias técnicas medicinais, mesclavam costumes e conhecimentos africanos, portugueses e indígenas, principalmente ao utilizarem ervas e produtos naturais, muito semelhante ao que é cultuado na Umbanda (BASTIDE, 1971).

No final do século XIX, sobretudo nas práticas e rituais religiosos dos negros, originários dos povos bantos escravizados e trazidos para o Brasil, encontravam-se muitos elementos da Umbanda. Na religião denominada Cabula, o dirigente do culto era chamado de *embamba*, o que, possivelmente, influenciou o termo Umbanda. Outro nome que já era utilizado na religião cabula e ainda encontramos na Umbanda é *Cambone*, cargo de auxiliar o dirigente do culto. Também na religião Macumba, o termo *Umbanda* designava o chefe dos cultos e uma de suas linhas ritualísticas de culto (RAMOS, 1940).

Não obstante, existe uma discussão quanto a origem da religião da Umbanda no Brasil, relacionada diretamente ao “problema do surgimento” (GIUMBELLI, 2002, p. 196), que mobilizou e ainda mobiliza diversas opiniões entre os Umbandistas e pesquisadores da temática. Vale salientar que apesar de existirem variações interpretativas, a Umbanda surge com esta nomenclatura num período situado entre o final do século XIX e início do século XX.

Neste intervalo de tempo aconteceram mudanças importantes no Brasil, como a proclamação da República e a abolição da escravatura, por exemplo, nas duas últimas décadas do século XIX. De acordo com Ortiz (1999), no Rio de Janeiro essas transformações

propiciaram, entre outras, um contato entre os elementos rituais dos cultos sincréticos chamado “macumba” com o espiritismo kardecista³, que havia chegado ao Brasil na segunda metade do século XIX. Sublinha-se que esse contato ocorreu primeiramente nas camadas mais pobres da população, mas logo depois também na classe média, e que dessa junção de ritos teria surgido a Umbanda. É também esse contexto que dá origem ao que se tem chamado entre os pesquisadores de “mito de fundação” da religião, expressão utilizada por Brown (1985) e Giumbelli (2002).

A versão mais comum que circula entre os umbandistas é de que um jovem de dezessete anos, chamado Zélio Fernandino de Moraes, começou a ter estranhas paralisias ou ataques, e, que tanto a doença quanto a cura vieram de forma repentina e inexplicável. Em busca de uma explicação para esses fatos, foi levado em uma reunião kardecista, na Federação Espírita em Niterói, no município que morava. Neste mesmo dia, 15 de novembro de 1908, Zélio incorporou⁴ uma entidade espiritual com o nome de Caboclo das Sete Encruzilhadas, que decretou o nascimento da nova religião, que receberia entidades de índios e negros, comumente não bem-vindas na mesa kardecista que as consideravam espíritos que ainda não haviam evoluídos.

Negrão (1996), ao falar sobre o surgimento da Umbanda, diferencia o espiritismo kardecista em “alto” e “baixo” Espiritismo, destacando que este último está mais relacionado com as práticas de matriz africana.

O “alto” Espiritismo seria, portanto, a religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmen-

3 Kardecismo ou espiritismo é uma doutrina que alia ciência, filosofia e religião, estabelecida no século XIX, por Denizard Hippolyte Leon Rivail, conhecido como Alan Kardec.

4 Incorporação: fenômeno mediúico, transe.

te e ignorantes. É óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra se enquadravam dentro desta última categoria (NEGRÃO, 1996, p. 57).

As fontes das informações que fundamentam esses relatos históricos não são precisas. Todavia envolvem depoimentos de Zélio Fernandino de Moraes, familiares e seguidores da religião em entrevista para a pesquisadora Diana Brown (1985, p.10) no final da década de 1960. Principal referência que trata a “história da Umbanda” em texto acadêmico, Brown (1985) não consegue comprovar que Zélio tenha sido de fato o fundador da Umbanda. No entanto, os únicos terreiros encontrados no Brasil, foram a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada pelo próprio Zélio, além de outras sete tendas fundadas pelos Umbandistas que frequentaram a referida Tenda.

Se por meados de 1720 já existia no Brasil um culto que trazia o sincretismo e elementos indígenas, portugueses e africanos, que tinha como objetivo realizar curas, adivinhações e limpezas espirituais; que tinham em seu ritual músicas e danças embaladas ao som de atabaques, com a incorporação de entidades espirituais, então como afirmar que a Umbanda nasceu no século XX?

Prandi (1991) faz uma interessante leitura desse nascimento.

A Umbanda que nasce, retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente européia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o Kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da igreja católica (PRANDI, 1991, p. 49).

A Umbanda valendo-se de maleabilidade e sincretismo religioso, ressignificada de acordo com os acontecimentos culturais e conflitos enfrentados, adaptou-se e ainda procura se adaptar às

transformações sociais, políticas e econômicas no berço que se instalou, o Brasil. É uma religião brasileira, pautada no ajuste das diversas práticas religiosas, que se constituiu com as perspectivas de matriz africana, a influência indígena, católica e kardecista. Assim, Verger (1999) afirma a multiplicidade de influências da Umbanda: “A Umbanda é uma religião popular tipicamente brasileira, que apresenta um caráter universalista que engloba principalmente em seu corpo doutrinário cinco influências: africana, católica, espírita, indígena e orientalista” (VERGER, 1999, p. 193).

Portanto, pode ser constitutivamente plural, e apesar de utilizar materiais, conceitos e preceitos de outras religiões, construiu sua própria identidade. A princípio, por suas raízes africanas, essa religião foi taxada de religião de negros e há muito tempo malvista pela sociedade em que o racismo ainda insiste em manter suas raízes, mesmo após 130 anos de abolição.

Por estar inserida neste contexto de relações de poder, de preconceito social e religioso, muitas vezes é alvo de intolerância. Agressões vêm acontecendo para os participantes e visitantes destes locais, onde os terreiros são apedrejados e até queimados. É um movimento constante, onde o interior é ameaçado e o exterior é ameaçador, esta condição aponta o terreiro como a representação de uma pequena sociedade cujas fronteiras estão sempre sendo ameaçadas.

A preocupação ainda é maior quando observamos que a maioria dos terreiros são adaptações ou aproveitamento de algum espaço da própria casa dos dirigentes, portanto sua casa, acaba se transformando em um terreiro, isso faz com que os espaços profanos e sagrados se misturem, não sendo totalmente delimitados.

TERREIROS: TERRITÓRIOS SAGRADOS

Pensar o terreiro como um território sagrado implica, num primeiro momento, definir o que entendemos por território. Conforme Denardin (2016 p. 55), o “território não pode ser entendido como um espaço político-administrativo com delimitações geo-

gráficas precisas”, mas como uma construção social constante a depender de seus atores sociais.

Conceituando território, recorremos a Saquet (2007) que afirma que:

[...] território é resultado e determinante da unidade (econômico, político e cultural), inscrevendo-se num campo de forças de relações socioespaciais. O território é produto e condição da territorialização. Os territórios são produzidos espaço-temporalmente pelo exercício do poder por determinado grupo ou classe social, ou seja, pelas territorialidades cotidianas. As territorialidades são, simultaneamente, resultado, condicionantes e caracterizadoras da territorialização e do território (SAQUET, 2007, p. 127).

O terreiro como um território produzido pelos umbandistas no exercício de sua fé, na manifestação religiosa que representa a territorialidade e a identidade de um grupo, que se constrói a partir de suas crenças e práticas ritualísticas.

Os terreiros são territórios sagrados para os umbandistas, é como uma igreja que tem seus ritos e a propagação da fé, a diferença está na forma de culto. Os umbandistas cantam rezando ou rezam cantando, na maioria das vezes, ao som de atabaques, isso talvez seja um fator que, além de todo preconceito por ser uma religião de matriz africana, ainda tem o agravante deste ruído, que em alguns lugares a comunidade ao seu entorno se sente incomodada.

Seus rituais são normalmente a tarde ou a noite e acontecem no mínimo semanalmente, mas alguns terreiros chegam a ter sessões diárias. Talvez o preconceito, aliado ao som de atabaques, seja o motivo de que recebam constantes visitas de fiscalização de meio ambiente e policiais em função de denúncias por causa de seu funcionamento. Inclusive, existe a tentativa da extinção dos terreiros de Umbanda por parte de alguns grupos religiosos, especialmente igrejas neopentecostais, que objetivam expandir seus territórios.

Nesse sentido, Prandi (2004) destaca a estratégia expansionista que visa o fechamento de terreiros em região de instalação da igreja.

[...] a derrota das religiões afro-brasileiras é item explícito do planejamento expansionista pentecostal: há igrejas evangélicas em que o ataque às religiões afro-brasileiras e a conquista de seus seguidores são práticas exercidas com regularidade e justificadas teologicamente. Por exemplo, na prática expansiva de uma das mais dinâmicas igrejas neopentecostais, fazer fechar o maior número de terreiros de Umbanda e candomblé existentes na área em que se instala um novo templo é meta que o pastor tem que cumprir (PRANDI, 2004, p.230).

O fim dos terreiros significaria a morte de uma cultura, de uma religião genuinamente brasileira em prol de uma hegemonia cristã. Mas é difícil acreditar que ocorrerá! Os terreiros resistem, apesar das adversidades e da intolerância religiosa, e os frequentadores crescem, conforme apontado em linhas introdutórias.

Os terreiros, como espaços sagrados da Umbanda, fazem parte da história brasileira. De uma história de luta, resistência e diversidade social, cultural, étnica e religiosa. O conceito de espaço, na perspectiva de Santos (2008), retrata:

[...] algo dinâmico e unitário, onde se reúnem materialidade e ação humana. O espaço seria o conjunto indissociável de sistemas de objetos, naturais ou fabricados, e de sistemas de ações, deliberadas ou não. A cada época, novos objetos e novas ações vêm juntar-se às outras, modificando o todo, tanto formal quanto substancialmente (SANTOS, 2008, p. 46).

É notório que o espaço ocupado pelos terreiros umbandistas, é alvo de preconceitos, oriundos do desconhecimento de suas crenças e da mística construída historicamente que associa seus elementos sagrados com feitiços e magias. Esses preconceitos, principalmente no âmbito discursivo, não são difíceis de serem observado. Noções que foram construídas historicamente e apreendidas nas relações de poder entre os sujeitos.

Para seus frequentadores, contudo, o terreiro é como o “centro do mundo”, sendo que a noção de espaço sagrado implica na

ideia da “hierofania”, da manifestação do sagrado, consagrando-o e “transfigurando-o, em resumo, isolando-o do espaço profano à sua volta” (ELÍADE, 1993, p. 295). Assim, a participação nesse espaço, a aproximação com o sagrado, torna-os mais fortes para voltar ao cotidiano do mundo profano.

Os terreiros são considerados, pelos umbandistas, territórios com força vital, chamado de axé. Este deve ser conservado e transmitido para os adeptos de forma oral e geracional, ou seja, os mais novos aprendem com os mais velhos a forma de preservar e cultivar a sua forma particular de fé e a conservação do terreiro, enquanto territorialidade e construção/manutenção de identidade (MALOMALO, 2007).

Cada dirigente, denominado Mãe ou Pai de Santo, ensina e prepara seus adeptos para realização de seus ritos de acordo com o aprendizado adquirido anteriormente com o seu mais velho, talvez este é o ponto crucial de tantas variações de cultos umbandistas. Cabe salientar que todos os grupos de Umbanda são sujeitos a diversas influências culturais, mas o processo de assimilação ou não destas influências está ligada diretamente à forma de organização interna de cada dirigente.

O território designado para o ritual umbandista está impregnado de simbolismo religioso, passa a ser um território simbólico consagrado aos orixás (divindades africanas) e outras divindades, a depender da forma de culto que cada dirigente ensina.

Para Barros (2008), o terreiro é:

o ponto de encontro dos homens com seus “guias”. A terra dos homens opõe-se à terra dos orixás, o terreiro, porque nela se dá esse encontro dos homens com seus deuses, simbolizando também nos pontos de encontro da natureza, pois o terreiro é também como se pode perceber, mar, cachoeira, rio, caminhos, matas, florestas, encruzilhadas, ruas e cemitério (BARROS, 2008, p. 59).

O conceito de sagrado para as religiões cristãs tem, de forma mais comum, o sagrado como fixo e nunca misturado ao profano

(ROSENDHAL, 2003). Em contrapartida, a Umbanda possui uma noção de sagrado flexível, provavelmente pelas práticas religiosas e suas ligações com a natureza. Todo o ritual umbandista pode acontecer dentro do terreiro ou em uma praia, uma cachoeira, em um campo, mesmo ao lado de pessoas passando e observando. A natureza para o umbandista é tida como a morada dos Orixás, as divindades do panteão africano.

O espaço do terreiro, portanto, ultrapassa seus muros, ocupando uma territorialidade que inclui a natureza. Os adeptos desta religião valorizam o meio ambiente, pois é do meio ambiente que emana a força de sua existência. Muito além de ser um “espaço social, mítico, simbólico”, conta com a natureza e seus seguidores, que se unem para viver uma realidade diferente da sociedade de fora do terreiro (BARROS, 2008, p. 59).

Os umbandistas agregam importantes contribuições de uso e preservação do meio ambiente, se opondo à filosofia da dominação tão disseminada pela sociedade ocidental, onde a função dos atores sociais é de subjugar a natureza, utilizando-a como se ela tivesse seus recursos infinitos para o uso.

Pela dependência que tem do meio ambiente, para manutenção e sobrevivência, as religiões de matriz africana e indígena como a Umbanda, o utilizam com respeito e preservação, conforme Sachs (1986, p. 12) que corrobora afirmando a importância de perceber que os “recursos naturais existem em quantidades finitas”.

É interessante destacar, porém, que muitas vezes os terreiros são invisíveis aos olhos de leigos, de não seguidores da religião em foco. Diferente das igrejas cristãs que ocupam pontos de destaque no território urbano, os terreiros são difíceis de ser localizados em função do lugar social que ocupa esta religião na sociedade.

Estes espaços delimitados são compreendidos a partir das relações de poder, onde a territorialidade baseia-se no comportamento das pessoas e na rede de lugares que ocupam em suas trajetórias e seus rituais. Conforme Rosendahl:

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. Sendo assim, a territorialidade engloba, ao mesmo tempo, as relações que o grupo mantém com o lugar sagrado (fixo) e os itinerários que constituem seu território (ROSENDAHL, 2003, p. 195).

Esta territorialidade se constitui, além dos seus rituais religiosos, de relações sociais que prevê a transmissão, de forma oral, dos conhecimentos e doutrinas referentes ao saber da tradição religiosa, que desde as crianças até os mais velhos tem para ensinar. Cabe salientar que o umbandista valoriza sempre o mais velho pelo seu saber acumulado de suas experiências.

Junto com a religião de Umbanda, por meio do povo negro, veio uma gama de informações culturais, como línguas, religiões, costumes, práticas culinárias, tecnologias, enfim muitos conhecimentos que foram desprezados pelos brancos colonizadores, como se fosse algo atrasado, primitivo. No entanto, primitivo, conforme Querino (2006, p. 46) pode ser compreendido como “aquilo que vem em primeiro lugar, a origem de tudo”.

Na Umbanda, a origem de tudo vem do respeito ao saber do mais velho. A importância em vislumbrar esses valores no cotidiano umbandista onde se encontra o resgate e manutenção dos saberes populares que lhe dão forma, mas que historicamente foram invisibilizados pela epistemologia eurocêntrica. Reconhecer a complexidade do universo simbólico afro-brasileiro umbandista nos dá acesso a conhecimentos que descontroem o imaginário colonial racista, principalmente sobre uma África estereotipada e seus desdobramentos no Brasil. Assim, Gomes (2002) destaca que:

Existe uma enorme e incomensurável ignorância em relação à África, sua história, sua cultura e seus povos. Essa ignorância não é construída no vazio, mas é fruto de racismo, do mito da democracia racial, de uma imagem distorcida e/ou mitificada sobre a África que aprendemos a construir nessa sociedade. Mudar essa visão é desencadear um processo educativo na sociedade brasileira em relação às nossas refe-

rências ancestrais africanas, valorizando-as como formadoras da nossa sociedade (GOMES, 2002, p. 3).

Na história da sociedade brasileira, existe uma tendência em subestimar o conhecimento popular, valorizando tão somente a cultura ocidental. Vale ressaltar que o conhecimento científico é apenas um aspecto do conhecimento e que muitos conhecimentos científicos têm sua fundamentação no conhecimento de tradição oral, portanto apontamos a importância de resgatar e recuperar esse legado cultural brasileiro que encontramos na religião de Umbanda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caráter subjetivo e particular do espaço sagrado, fundamental para a compreensão de sua construção, talvez seja, uma de muitas possibilidades de abordagens e desenvolvimentos de pesquisas relacionadas a Umbanda. Partindo deste viés, não temos a necessidade de estabelecer verdades absolutas, mas caminhos que promovam novas discussões e possibilitem construções futuras.

Ao iniciar este trabalho, optamos por observar as pesquisas elaboradas pelo IBGE com o intuito de analisar o crescimento de adeptos da religião de Umbanda. No entanto, registramos que muitos umbandistas preferem se dizer católicos ou espíritas, devido a diversas razões relacionadas geralmente à intolerância religiosa e que, por isso mesmo, não é possível conhecer o real número de umbandistas no Brasil.

Ainda assim, constatamos crescimento desde o seu surgimento e está consolidada como uma religião brasileira, sendo inquestionável para a cultura do Brasil.

Quanto ao “problema do surgimento”, nas palavras de Giumbelli (2002), a Umbanda ganhou visibilidade no século XX, quando Zélio Fernandino de Moraes incorporou o Caboclo Sete Encruzilhadas e anunciou a nova religião com a nomenclatura Umbanda. Não obstante, observamos que suas raízes vêm de práticas ritualísticas como Calundu, Cabula e Macumba, desde o século XVII apro-

ximadamente, que apresentam elementos bastante semelhantes, de acordo com Brown (1985), aos encontrados na Umbanda.

Portanto apontamos a importância de pesquisar, deslocando a interpretação da história da Umbanda de um grupo específico organizador de uma identidade, inicialmente no Rio de Janeiro, que para a maioria dos adeptos, se tornou verdade, o que chamamos hoje de Umbanda.

São nestas interpretações de suas raízes que se situam os prováveis motivos de tantos preconceitos. O preconceito existe, o som dos atabaques anuncia onde está localizado o terreiro, está aí o espaço subjugado como alvo de intolerância.

Os espaços ocupados pelos terreiros de Umbanda são sagrados e fazem parte da história brasileira, além de demonstrar a resistência da religião nesta sociedade, assim colabora para a valorização das distintas manifestações culturais, fortalecendo a identidade de um povo.

Em seus rituais, a Umbanda enquanto religião ligada a natureza, cultuando seus Orixás, tanto em seus terreiros como além muro, sobrevive aos preconceitos arraigados na sociedade, resiste em manter seus ritos a partir de uma doutrina e conhecimento recebidos do(a) dirigente espiritual, chamados de Mãe ou Pai de Santo. Normalmente o dirigente é uma pessoa mais velha que resgata e mantém os saberes populares adquiridos pela experiência e transmissão oral.

Por fim, não menos importante e sem encerrar o debate, mas instigando novas produções, destacamos as relações de poder e os territórios umbandistas, como novos atores e bases de análises para que a religiosidade e sua dinâmica simbólica e espacial possa ser repensada, debatida e fortaleça nosso campo de pesquisa.

REFERÊNCIAS

BARROS, Sullivan Charles. Geografia e territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. Ra' e Ga: O espaço geográfico em análise, Curitiba, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. v. 2. São Paulo: Edusp, 1971.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BROWN, Diana. **Uma história da Umbanda no Rio**. In: BROWN, Diana. *et al.* Umbanda e política, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985. p. 9-42.

DENARDIN, Valdir Frigo. Desenvolvimento Territorial e Estratégias de Valorização da Origem dos Bens Alimentares. In: **O Sabor da Origem**: Produtos Territorializados na nova dinâmica dos mercados alimentares/ Organizadores Wilkinson, J., Nierderle, Paulo A., Mascarenhas, Gilberto C.C. – Porto Alegre: Escritos do Brasil, 2016.

ELÍADE, Mircea. Tratado de história das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GOMES, Nilma L. Corpo Transgressor. **Revista Brasileira de Educação**. In: Espaço acadêmico. 2002.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. **Religão e Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008a.

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia** (USP). São Paulo, v. 40, n. 2, p. 31-82, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 183- 217.

IBGE. Censo Demográfico 2000 – Características Gerais da População. Resultados da Amostra. IBGE, 2003. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/default_populacao.shtm. Acesso em: 15 ago. 2018.

IBGE. Censo Demográfico 2010 – Características Gerais da População. Resultados da Amostra. IBGE, 2010. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religioao_deficiencia/default_caracteristicas_religioao_deficiencia.shtm. Acesso em: 15 ago. 2018.

MALOMALO, Bas'Ílele. Poder simbólico alternativo e identidade étnica: um estudo do Instituto do Negro Padre Batista. **Religião & Cultura**, da Tradição

Inventada ao Sincretismo Assumido: hibridismos religiosos em discussão, v. 5, n. 10, p. 63-74, 2007.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1996.

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

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, vol.18, n.52, p.223-238, Dez 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés** de São Paulo. São Paulo: HUCITEC/Edusp, 1991.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e seus costumes na Bahia**. Salvador: P555 Ed., 2006.

RAMOS, Arthur. **O Negro brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1940.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 167-186.

SACHS, Ignacy. **Ecodesenvolvimetno**: crescer sem destruir. São Paulo: Vértice, 1986.

SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo**: Globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

SAQUET, Marcos. **Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades**: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São Paulo: Outras Expressões, 2011.

SAQUET, Marcos. **As abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007a.

VERGER, Pierre F. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

VERGER, Pierre F. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1999.

15



15

A FACE FANTÁSTICA DA ESPIRITUALIDADE – ESTUDOS DA FALA AUTOBIOGRÁFICA DE SACERDOTES DE UMBANDA

Josemara Stefaniczen¹
Hertz Wendel de Camargo²

O mito é o nada que é tudo.
[Fernando Pessoa, Ulisses]

Como apontado por Camargo (2018), a Umbanda está adaptada a uma sociedade do consumo onde um dos seus segmentos (o mercado religioso) oferta benefícios espirituais por meio de diferentes discursos, símbolos e instituições. Cercada de tabus, a Umbanda ainda constitui uma religião em que a uma parte significativa de seus adeptos a escolhem depois de adultos, provenientes de outras religiões. Em entrevistas, dirigentes espirituais de terreiros umbandistas de Curitiba (PR) e Londrina (PR) contam detalhadamente sua entrada na religião e, entre dramas e tramas

1 Mestra em Letras pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Possui graduação em Letras Português-Inglês pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (2004). E-mail: mara.stefaniczen@gmail.com

2 Doutor em Estudos da Linguagem (UEL), professor do curso de Comunicação da Universidade Federal do Paraná (UFPR), professor permanente do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFPR. Líder do grupo de pesquisa ECCOS – Estudos em Comunicação, Consumo e Sociedade. E-mail: hertzwendel@gmail.com

culturais, deixam transparecer narrativas fantásticas claramente localizadas entre o real e o imaginário.

A partir desse pressuposto, pelo menos uma pergunta nos guiou neste primeiro olhar para um tema instigante no campo dos estudos dialógicos entre Umbanda, linguagem e comunicação: o fantástico é parte intrínseca da composição diegética autobiográfica ou surge apenas quando essa autobiografia possui elementos de espiritualidade?

Segundo Távola (1985, p. 12) “Expressar-se por meios simbólicos é a forma de as mentes individual e coletiva fazerem emergir ao consciente o que nelas jaz ou lateja em profundidade, oclusão, alcance, memória ancestral ou futura”. Não pretendemos esgotar o tema neste artigo, pois entendemos que tais estudos necessitam de um tempo de “cambono”, ou seja, de pesquisa, recolhimento de depoimentos, etnografias, observações participantes e mais perguntas, pois é no terreiro – essa encruzilhada de sabedorias onde “[...] se praticam os ebós epistêmicos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 23) – onde se abrem campos de possibilidades para deslocamentos, caminhos que se fazem ao passar por essa encruza. Para as religiões brasileiras de transe (Candomblé, Umbanda, Espiritismo, pajelança, catimbó, entre outras), o elemento imprescindível para os rituais é o corpo. É por meio do corpo de pesquisador-cambono e do corpo do médium que o sentido de mediação entre imaginário e realidade na Umbanda se faz presente, vivo. É por meio do corpo de quem observa ou vive a experiência da Umbanda que as alteridades, falas, gestos, movimentos e saberes se manifestam, giram e circulam. O corpo é mídia, materialidade entre o indivíduo e o coletivo, o local e o universal, a vida e a morte, a luz e as sombras, o masculino e o feminino, a carne e o espírito, dentro e fora, acima e abaixo, entre o eu e os outros nós.

O ser humano é, naturalmente, um lugar das imagens. Por que naturalmente? Porque é um lugar da vida das imagens, de certa maneira, um organismo vivo para as imagens. Apesar de todos os aparatos com os quais na atualidade enviamos e armazenamos imagens, o homem é o único lugar onde as

imagens recebem um sentido vivo (portanto efêmero, difícil de controlar etc.), bem como um significado, por mais que os aparatos pretendam impor normas. [...] (BELTING, 2007, p. 71, tradução nossa).³

No entanto, este artigo possui como principal mérito o apontamento de um campo de estudo da Umbanda que é o lugar de fala do médium, especificamente, de dirigentes de terreiros. Sua fala representa uma determinada oralidade, passível de análise a partir dos seus entrecruzamentos com o social, o cultural, o político, o ancestral, o mágico-mítico. Fala que só pode ser analisada em seu ato de nascimento pela boca, assim como Exu inaugura o mundo, depois de devorar a tudo e a todos e regurgitar sua essência em tudo. De acordo com Simas e Rufino (2018, p. 20), “Exu é o princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo. Elemento responsável pelas diferentes formas de comunicação, é ele o tradutor e linguista do sistema mundo.”

ARQUEOLOGIA DA CULTURA POP

Ao refletirmos sobre as narrativas é importante considerar as contribuições de Paul Ricoeur, que destaca a possibilidade de os eventos contados numa narrativa ficcional serem transferidos para a “voz narrativa”, considerada como “idêntica ao autor implicado, ou seja, a um disfarce fictício do autor real. Uma voz fala, contando o que, para ela, ocorreu. Entrar em leitura é incluir no pacto entre o leitor e o autor a crença de que os acontecimentos relatados pela voz narrativa pertencem ao passado dessa voz” (RICOEUR, 1997, p. 329).

Nessa perspectiva, Ricoeur (1997) explicita que “a ficção é quase histórica, tanto quanto a história é quase fictícia.” Uma vez

3 *La persona humana es, naturalmente, un lugar de las imágenes. ¿Por qué naturalmente? Porque es un lugar natural de las imágenes, y, en cierto modo, un organismo vivo para las imágenes. A pesar de todos los aparatos con los que en la actualidad enviamos y almacenamos imágenes, el ser humano es el único lugar en el que las imágenes reciben un sentido vivo (por lo tanto efímero, difícil de controlar, etc.), así como un significado, por mucho que los aparatos pretendan imponer normas. [...] (BELTING, 2007, p. 71)*

que os eventos narrados na ficção são acontecimentos repassados à voz narradora conduzidos ao leitor por uma narrativa instigante e dinâmica, suprimindo o caráter temporal e evidenciando como a “narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da existência temporal” (RICOEUR, 1997). Essa relação entre tempo e narração abarca a incessante busca da verdade sobre o sujeito resultando na representação diegética e ratificando a pluralidade do eu por meio do imaginário. De acordo com Ricoeur (1997), ao inscrever-se no tempo por meio da narrativa, o sujeito passa a ser percebido por outros e esta conexão tem o intuito de entrelaçar narrativa e existência temporal.

Dessa maneira, narrativas repletas de elementos fantásticos relacionados à espiritualidade ou à experiência espiritual fasci-nam muitas pessoas por conectar o leitor com algo localizado entre o real e o imaginário, dinâmico e surpreendente. Conforme Todorov (1977), a natureza desse gênero literário compõe-se no evento que não tem explicação racional. É neste momento em que acontece a ambivalência, a dúvida frente a um fenômeno supostamente “sobrenatural”, o que alimenta a crença nos espíritos e de realidades existentes após a morte.

A crença nos espíritos nos leva a aceitar a ideia de que a morte não é suficientemente poderosa a ponto de aniquilar por completo a nossa existência. Podemos continuar a existir – talvez para sempre – em um outro corpo, em um outro plano, em um outro mundo, ainda que não se preservem a forma nem as lembranças da vida que termina. A morte passa a ser interpretada apenas como fim de um corpo, não da alma (PRANDI, 2012, p. 12).

Ao realizarmos uma breve arqueologia da cultura pop, podemos ainda, elencar temas espiritualistas⁴ mais específicos e recor-

4 O espiritualismo prosperou em diferentes partes do mundo no decorrer do século XIX e constituiu um conjunto de estudos, iniciativas e métodos de comunicação com os mortos despertando o interesse de intelectuais, cientistas e religiosos. Vários grupos, sociedades e movimentos surgiram para comprovar a existência de vida após a morte, mas somente no Brasil o espiritualismo evoluiu para uma religião (o espiritismo ou kardecismo), após o surgimento em cena do francês Allan Kardec que à ideia de comunicação com os mortos assimilou o conceito de reencarnação – conforme Prandi (2012).

rentes como a possessão, a incorporação, as maldições, a clarividência, a reencarnação, a morte, a ressurreição e a mediunidade, bem como outros signos desse campo de saberes como espíritos, assombrações, fantasmas, zumbis, bruxas, feiticeiros, magia. Só no segmento do cinema de animação, os filmes clássicos da Disney, como *Branca de Neve e os Sete Anões* (1937), *Pinóquio* (1940), *Cinderela* (1950), *Peter Pan* (1953), a *Bela Adormecida* (1959) encontramos referências herdadas da literatura como a magia negra, as fadas, os duendes, os encantamentos, as maldições, terras mágicas, previsões do futuro. Mesmo após a chamada “retomada” das animações da marca, os signos da espiritualidade são contemplados por meio do acordo entre Ariel e a Bruxa do Mar, para conquistar seu amor humano, *A Pequena Sereia* (1989); o encontro de Simba e o espírito de Mufasa, seu pai, que se manifesta no céu, *O Rei Leão* (1994/2019); o encontro de Pocahontas e o espírito de sua avó manifestado em uma árvore, *Pocahontas* (1995); a manifestação dos espíritos ancestrais da família da protagonista e o dragão que ganha vida em *Mulan* (1998).

O fato é que desde o lançamento de *Nosferatu* (1992) empurrando o carrinho de *O Bebê de Rosemary* (1968), acompanhando a possessão em *O Exorcista* (1973) até a série americana *Lúcifer* (2016) chegando na atual onda de zumbis e bonecos mal-assombrados, uma longa jornada foi percorrida por mitos e arquétipos em rituais de consumo audiovisual que alicerçaram a nossa atual percepção sobre a espiritualidade. Repleto de estigmas, estereótipos e discursos usados para legitimar preconceitos, as produções brasileiras do pop, a partir do cinema e da televisão, também contribuíram para o imaginário espiritual de identidade tupiniquim. O premiado *O Pagador de Promessas* (1962) que mostra o conflito político entre o catolicismo e o candomblé. Zé do Caixão, o protagonista do filme *À meia-noite levarei tua alma* (1964) que dá início à prolífica produção do gênero terror de José Mojica Marins, pautado em signos e estéticas muito próximos a dos Exus da Umbanda. O espírito de Vadinho invadiu as telonas em *Dona Flor e seus dois maridos* (1976), levado para onde veio pelo candom-

blé. Ainda no cinema, os bem-sucedidos filmes espíritas *Nosso Lar* (2010), *Chico Xavier* (2010) e *Bezerra de Menezes – o diário de um espírito* (2008) contribuíram para manter viva a essência do kardecismo no Brasil, único lugar onde o espiritualismo europeu/americano evolui no mundo para uma religião estabelecida no país desde meados do século XIX. Na televisão, o espiritismo foi tema recorrente das telenovelas. Exemplos de produções televisuais espíritas podemos citar *Sétimo Sentido* (1982), *O Sexo dos Anjos* (1989), *A Viagem* (1994), *Anjo de Mim* (1996), *Alma Gêmea* (2005), *O Profeta* (2006), *Escrito nas Estrelas* (2010), *Amor Eterno Amor* (2012), *Alto Astral* (2014), *Além do Tempo* (2015) e recém finalizada novela *Espelho da vida* (2019).

Com exceção das novelas bíblicas da Record, outras religiões, curiosamente, tiveram pouco espaço nas telenovelas. Uma igreja neopentecostal surgiu na minissérie *Decadência* (1995), com o “Templo da Divina Chama” como cenário para o enriquecimento do protagonista com nome de anjo, Mariel, e pano de fundo de uma vingança do milionário pastor que um dia foi uma criança pobre rejeitada por uma poderosa (agora falida) família. O catolicismo brasileiro e a fé em Nossa Senhora Aparecida foi retratado na telenovela *A Padroeira* (2001), enquanto de maneira bastante negativa, a Umbanda surgiu em *Carmem* (1987) com uma pom-bagira como antagonista. Recentemente, a novela *Segundo Sol* (2018) retratou o universo do candomblé, anteriormente *Porto dos Milagres* (2001) e as séries *Tenda dos Milagres* (1985), *O Pagador de Promessas* (1988), *Dona Flor e seus Dois Maridos* (1998). Da mesma forma que algumas séries e as telenovelas *Velho Chico* (2016) e *A força do querer* (2017) a espiritualidade indígena relacionada à cura e crenças folclóricas da floresta. Temos que destacar que o novelista Benedito Ruy Barbosa, em suas novelas ditas rurais, sempre lançou luz sobre a espiritualidade dos sertanejos. Não podemos nos esquecer da mulher que virava onça em *Pantanal* (1990), o pacto feito por José Inocêncio com um jequitibá que o torna imortal e o diabo preso numa garrafa em *Renascença* (1993).

O FANTÁSTICO E A ESPIRITUALIDADE

Segundo Goulart (1995), é a fluidez do entrelaçamento entre o natural e o sobrenatural que torna possíveis os eventos incomuns, desse modo, o leitor (ou espectador) não contesta os fatos narrados, mas se percebe frente aos eventos sobrenaturais por meio dos elementos fantásticos que conduzem a narrativa audiovisual, comportamento herdado da literatura. As narrativas que abrangem o elemento fantástico podem ser compreendidas dentro dos fenômenos culturais, pois a humanidade através dos diferentes períodos históricos criou uma “linguagem simbólica” onde expressava a sua relação com a espiritualidade e esses símbolos podem ser encontrados na música, nas artes, na oração e nos mitos (PRADO, 1999).

Nesse sentido, o ponto central é o ser humano compreender a sua espiritualidade e não a sua religião, pois a espiritualidade possibilita uma perspectiva ampliada, é a tenuidade do transcendente (MAZZAROLLO; TEIXEIRA, 2011). Enquanto sujeitos, somos diferentes em diversos aspectos, histórico, étnico, linguístico e principalmente religioso, sendo esta diferença a mais expressiva. Nas diferentes culturas, a religião carrega significados e simbolismos para que os sujeitos possam organizar seus modos e atitudes por intermédio das experiências vivenciadas dentro das práticas religiosas e é evidente a contribuição das religiões na construção desse imaginário cultural e um exemplo disso são as religiões de transe (o Candomblé, a Umbanda, o catimbó, a pajelança), no qual ficam nítidos os elementos fantásticos inerentes a essas religiões expressos por meio dos corpos dos médiuns (gestos, expressões, falas, danças).

Com o objetivo de demonstrar o quanto o fantástico está presente nas narrativas autobiográficas relacionadas à espiritualidade, propomos um olhar mais atento às entrevistas com três líderes de instituições religiosas de matriz ameríndio-afro-brasileira (um terreiro de Umbanda de Londrina e dois de Curitiba). Nas entrevistas, nos chama a atenção os relatos de pais e mãe de santo

relacionados a seus primeiros contatos com o sobrenatural e seu processo de ingresso na Umbanda. Ao recordarem do passado, suas trajetórias, os entrevistados constroem narrativas repletas de elementos do fantástico. Desta forma, são manifestados em suas falas elementos comuns na estrutura diegética de mitos, lendas, fábulas e contos. Seria a espiritualidade o vínculo essencial com o fantástico na fala ou toda fala humana centrada no eu carrega o fantástico em sua natureza?

A AUTOBIOGRAFIA

O *selfie* nas mídias sociais e o autorretrato na pintura podem ser compreendidos como uma fala a partir de e sobre o eu. Narciso quando olha a superfície do lago encontra um outro, mas não sabe que é a si mesmo que admira. Na literatura, o gênero autobiografia constitui-se por meio de uma narrativa cujo centro é ocupado por um eu, ao mesmo tempo, onisciente e observador. Apenas em parte, tal qual Narciso, o autor autobiográfico deve esquecer sua primeira pessoa e olhar para seu protagonismo do ponto de vista de um observador, um leitor de si mesmo. No entanto, a autobiografia não pode se restringir apenas à literatura, ao texto escrito no papel e mediada pelo livro físico. O *selfie*, o autorretrato e o gênero autobiografia possuem em comum o eu como foco discursivo, mas diferem na linguagem vinculada a um tipo específico de suporte: o digital e os pixels, o quadro e a tinta, o livro e o papel. Qual a linguagem e o suporte da autobiografia quando ela pertence ao campo da oralidade, como é o caso da Umbanda e seus saberes?

O corpo constitui a primeira mídia, manifestando diretamente por meio da oralidade as estruturas polifônicas do imaginário. O corpo fala porque é lugar de memória.

[...] A distinção entre imagem e meio nos aproxima da consciência do corpo. As imagens da lembrança e da fantasia surgem no próprio corpo como se fosse um meio portador vivo.

Como se sabe, esta experiência suscitou a distinção entre memória [*Gedächtnis*], como arquivo de imagens próprio do corpo, e lembrança [*Erinnerung*], como produção de imagens própria do corpo (BELTING, 2007, p. 17, tradução nossa).⁵

O CORPO E O TEMPO

Ao falarem sobre suas experiências, estamos diante de dirigentes espirituais cujos corpos são a memória viva da Umbanda. Remetendo à cultura oral, o corpo na Umbanda é um dos elementos mais caros para quem se aventura em sua pesquisa. Sem o corpo – essa encruzilhada entre natureza e cultura, subjetividade e alteridades – essa religião não se faz linguagem, saberes, mediações. O corpo que preenche o vazio deixado por Exu quando quebra o ritmo da música africana (síncope). Sem Exu não se faz nada, sem o corpo, encruzilhada onde habita Exu, não se faz Umbanda. O corpo é mídia que dá materialidade à fala dos médiuns entrevistados. A fala autobiográfica só pode ser compreendida e seus saberes apreendidos ao se fazer narrativa diante de um outro corpo, o do pesquisador-cambono.

Pessoal e de caráter intimista, na autobiografia “uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (LEJEUNE, 2008, p. 15). Nesse sentido, o comprometimento com a verdade deriva do enfoque em que o discurso do personagem é permeado por outros sentidos ao relatar a sua própria jornada e, considerando a narrativa em primeira pessoa, compreende-se que as falas autobiográficas possuem o elemento *tempo* como característica, o que de acordo com Poullion (1974), “esse efeito ocorre por meio do monólogo interior, uma vez que ele expressa de modo mais adequado o ‘evolver do tempo’” (POUILLON, 1974, p. 132). Nessa perspectiva, o falante frequentemente situa-

5 [...] La distinción entre imagen y medio nos aproxima a la conciencia del cuerpo. Las imágenes del recuerdo y de la fantasía surgen en el propio cuerpo como se fuera un medio portador viviente. Como es sabido, esta experiencia suscitó la distinción entre memoria [*Gedächtnis*], como archivo de imágenes propio del cuerpo, y recuerdo [*Erinnerung*], como producción de imágenes propia del cuerpo (BELTING, 2007, p. 17).

se no tempo presente e, ao observar o passado, compreende que este é um conjunto de memórias que não são totalmente capturáveis, pois, mesmo que o autor queira vivenciar na narrativa o que viveu, não será mais capaz, pois as memórias tornaram-se partes de um passado.

Uma das finalidades da narrativa autobiográfica é o narrador ser o protagonista. Segundo Pouillon (1974) é relevante destacar a proximidade das narrativas concernentes ao “eu”. O sujeito, ao relatar sua autobiografia, tem como objetivo o compartilhamento de sua história e, muitas vezes, pode também querer ser visto, ou seja, a construção de uma identidade harmoniosa depende de uma narrativa a respeito de si, portanto, a autobiografia é um elemento central para as identidades na esfera da vida social moderna e, em especial, da vida dos umbandistas. Todo umbandista possui histórias relacionadas à religião.

Nesse sentido, o *eu* que aceita o exercício da autobiografia tem como finalidade assegurar a singularidade da sua história. Embora o interlocutor possa questionar a autenticidade de alguns eventos, não os contesta, pois compreende que o narrador da história é representado por meio de eventos singulares, admitindo ter vivido aquilo que conta. A fala autobiográfica pode transitar pelo gênero ficcional ou outros gêneros. De acordo com Lejeune, “a autobiografia abre um grande espaço à fantasia e [...] não é absolutamente obrigado a ser exato quanto aos fatos, como nas memórias, ou a dizer toda a verdade, como nas confissões” (LEJEUNE, 2008, p. 54).

AS FALAS AUTOBIOGRÁFICAS

Para este artigo, foram realizadas três entrevistas, a primeira com Pai Maurício (informante 1), sacerdote do Terreiro de Umbanda Cantinho do Pai João de Aruanda (fundado em 1970); a segunda entrevistada é Mãe Lilian de Iemanjá (informante 2), dirigente do Terreiro de Umbanda Vovó Benta, em Curitiba (fundado em 2013); e Cristian Moraes (informante 3), dirigente do Centro

Espiritualista Casa das Orquídeas, também localizado em Curitiba e fundado em 2008. Lejeune (2008) destaca que a autobiografia cede lugar para a fantasia e não é forçada a um comprometimento com a realidade. É o que se observa nas transcrições das falas escolhidas para este artigo. Os narradores em questão, das falas transcritas, admitem que a Umbanda colaborou para ressignificação das suas vidas.

Cê sabe que cê tem mediunidade, o seu compromisso é aqui, na Umbanda. Mas você vai fazer o seguinte: eu vou te acalmar (já que eu era super nervoso) vinte e um dias, pra você tomar uma prova. O dia que você voltar aqui, você fala: “Pai José”. Pra mim, Pai José, Pai Pedro, eu não conhecia nada, disse: Sim, “sinhô”. Eu fiquei, [...] 21 (vinte e um) dias tranquilo, no vigésimo segundo dia, voltou tudo, dai falei pra minha senhora: Eu vou lá. Vou lá conversar com esse tal de “Pai José” (INFORMANTE 1, 2018).

Então eu sei que ali eu senti um espírito em mim, eu sei que ali, a minha necessidade de saciar a curiosidade, se findou. Voltei outro sábado, e fiquei na assistência, voltei outro sábado, e fiquei na assistência. No quarto sábado o Pai Décio olhou pra mim e falou “Você vai ficar aí esperando eu te chamar? Ela já falou com você. Dona Maria Padilha já te disse, você tem que entrar”, e pra mim, esse negócio de “você tem que” precisa sempre de um argumento. “Mas por que eu tenho que entrar? Aí ele falou assim “oh, você que sabe, você tem que entrar, se você não entrar, problema seu, eu nunca desobedeci ela”. Fiquei quieta, “quer saber, eu vou entrar, ver no que vai dar”. No fundo, eu queria, porque eu já tava apaixonada por aquele negócio (INFORMANTE 2, 2018).

Eu fazia parte de um grupo espiritualista [...] nesse grupo eu tinha tido minhas primeiras experiências de incorporação [...] tive que ir para um pai-de-santo de Umbanda porque aquele grupo espiritualista não se destinava a desenvolvimento mediúnico, aí passei a conhecer um pouco a Umbanda [...] (INFORMANTE 3, 2018).

Assim a verdade do narrador passa a ser “individual, íntima, do autor [...], e é enquanto autobiografia que se decretou ser o romance mais verdadeiro” (LEJEUNE, 2008, p. 42). Todos os depoimentos trazem expostas as diversas identidades de seus autores/narradores. Suas particularidades e modos de trabalho são direcionados ao interlocutor (o pesquisador) numa linguagem desprovida de formalismos. Dessa maneira, o que é dito e vivido pelos donos das falas não depende do que está escrito nem do modo de como será lido, pois o interlocutor buscará sua porção de verdade ou falsidade, sendo o próprio interlocutor o responsável por definir o que e qual a forma de recepção poderá determinar se esta narrativa será ficcional ou não. Tanto que Lejeune assegura que:

Se a autobiografia é um primeiro livro, seu autor é consequentemente um desconhecido, mesmo se o que conta é sua própria história: falta-lhe, aos olhos do leitor, esse signo de realidade que é a produção anterior de outros textos (não biográficos), indispensáveis ao que chamaremos de “espaço autobiográfico” (LEJEUNE, 2008, p. 23).

Lejeune *apud* Hall enfatiza que “a identidade vem sendo cada vez mais definida social, historicamente ou mesmo ‘narrativamente’, e não necessariamente a partir de seu referencial biológico ou de território” (LEJEUNE, 2008, p. 46). O conceito de narrativa da própria identidade está presente nas transcrições, ao contar as passagens de como iniciaram na Umbanda, o contato com as entidades e suas identidades, conforme destaca informante 1:

O bonito é isso, você tá vendo, eu fui aeroviário, trabalhei na Varig muitos anos, trabalhei na aviação uns doze anos, eu sou daquele que [...] faço de tudo, entendeu? De repente, cê vê uma preta velha aí, cê olha, é uma preta-velha, identidade completamente diferente. [...] E o legal é isso, de cada terreiro ter a sua identidade, ter o seu jeito (INFORMANTE 1, 2018).

A segunda entrevistada destaca que cada terreiro funciona de um jeito, tem uma identidade “é a riqueza da nossa religião, meu filho”. E por meio da contação dos fatos eles se reinventam mencionando como os episódios que vivenciaram e vivenciam passam a tornar também um lugar de fala em suas vidas.

Nessa perspectiva, Boff (2001, p.18) destaca que “a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão profunda do ser humano, como o momento necessário para desabrochar pleno de nossa individualização e como espaço de paz no meio dos conflitos e desolações sociais e existenciais”. Conforme segue na sequência:

— Meu Pai João, eu não pedi nada disso.

— Filho, é compromisso com a espiritualidade.

Hoje [...], nós estamos com cento e quarenta e poucos médiuns. Uma frequência, por frequência média, cento e oitenta, nessa última reunião, duzentos e setenta, só pra você ter uma noção (INFORMANTE 1, 2018).

É, e eu acho que é muito isso, né? É muita quebra de pudor, é muita quebra de valor... é que pra quem busca uma espiritualidade procurando se conhecer, procurando se descobrir, procurando transformar a sua vida e os seus propósitos, eu acredito que a primeira coisa que tem é se desnudar das hipocrisias, dos valores hipócritas, né? que é muito comum quando se fala em religião [...] (INFORMANTE 3, 2018).

Nessa busca pela espiritualidade, o sujeito também busca sentido para a própria vida, pois a espiritualidade pode ser compreendida como a oportunidade de o sujeito mergulhar em si mesmo, uma jornada para dentro, conforme a Informante 2 nos relata:

Eu fui em busca desse mistério, porque pra mim essa resposta não basta. Então eu comecei a descobrir as religiões, com 17 anos. E fui, até missa em alemão eu ouvi. Gritei “Aleluia” com os evangélicos, fui na Universal (igreja), achava até, na época, que a maçonaria era uma religião. Fui descobrir que não, que eu não poderia nem entrar e ver o que que acontecia na tal da loja (maçônica), que era um grupo diferente de

ser uma religião e tal. Mas então, de toda a minha andança, que durou de uns três à quatro meses, cheguei a entrar em terreiro de quimbanda, magia negra, de candomblé [...], eu fui também num terreiro de Umbanda [...] foi muito engraçado, foi nesse terreiro que eu entrei [...].

Nesse sentido, podemos perceber nas narrativas, que para abarcar a espiritualidade é necessário compreender o ser em toda sua totalidade, superar a si próprio, entrar em harmonia com o divino e também com o outro, pois dessa forma o sujeito se torna parte desse universo, consonante com os valores e subjetividades referentes a essa experiência. Igualmente, Valle (2005, p. 105) destaca:

A espiritualidade adulta supõe conhecimento e aceitação dos próprios limites e possibilidades. Não é um ato de resignação e sim uma atitude corajosa e humilde de alguém que sabe que sua vida é um projeto aberto ao ser mais, ao comungar mais, ao cuidar do que precisa ser cuidado. É uma experiência de despojamento que se coloca nas antípodas do poder, da autossuficiência, e do imediatismo egocêntrico.

Portanto, essa humildade em viver a espiritualidade em sua totalidade possibilita ao sujeito um encontro profundo com sua fé e suas convicções e na aceitação do outro com suas imperfeições e dificuldades. “Não é pra mim, eu trago isso pra quem psicografa, pra clarividência, uma mediunidade a ser trabalhada para o bem do próximo. Com isso, eu aprendo junto. No fundo, no fundo, é para os outros, mas é com o outro que eu consigo me lapidar e aprender mais.” (INFORMANTE 2, 2018).

Assim, fica evidente que a experiência em vivenciar a espiritualidade possibilita um olhar mais atento ao outro e coopera em tornar a ação dos indivíduos mais significativa. Nesse contexto, podemos destacar também o elemento sobrenatural, que está presente nas narrativas. O tema do sobrenatural perpassa as falas dos entrevistados, e sua presença destaca o gênero fantástico presente nas literaturas e muitas vezes nas autobiografias, quando se des-

crevem uma fenomenologia meta-empírica. A Informante 2 nos relata: “Eu realmente levantava e conversava com eles, porque, no silêncio da noite, era muito mais fácil de ouvi-los. E eu conversava muito com o Seu Tata. Hoje eu tenho certeza que é ele, antes eu não sabia. E diziam que era o meu ‘amigo imaginário.’”

Igualmente o Informante 3 descreve:

[...] nesse grupo ainda eu tinha tido minhas primeiras experiências de incorporação, né, recebendo Seu Marabô, entidade no início muito densa, não havia muito afinidade entre meu corpo físico com a densidade energética que ele trazia. Aí sim eu tive que ir pra um pai-de-santo de Umbanda, pra, né, porque aquele grupo espiritualista não se destinava a desenvolvimento mediúnico, aí passei a conhecer um pouco a Umbanda, e assim que o Seu Marabô começou a firmar, firmar melhor né, e tudo mais [...].

Considerando a questão da racionalidade, os elementos sobrenaturais nunca serão comprovados. Nesse momento, o discurso narrativo fantástico compõe e preserva as personagens numa condição de incerteza inalterável frente a real natureza dos eventos “meta-empíricos” que perpassam o caminho das personagens (TODOROV, 1977).

Eu tinha cinco pra seis anos, se não me engano, a minha mãe estava grávida. E eu ali, com aquela coisa na cabeça. Ele conversando comigo e eu dizendo “Não, não, você não existe, você é meu pensamento falando comigo mesma. Cravei ali, um duelo entre eu e o espírito, o Seu Tato. E ele me desafiou “então vou te mostrar como eu existo, cê vai ver, eu vou bater na porta e vou pedir pra entrar”, então eu falei “então bata”. Uma criança, não tá nem aí. Aí minha mãe, eu lembro claramente, com um copo, aquele tal de Sika, com leite e farinha de milho, comendo. E olhando assim, tinha a porta da cozinha, e olhando dava pra ver o lugar onde meu pai tava ocupado, meu pai ocupado, pela janela da sala, mexendo na bagagem. E eu com a minha mãe e irmã ali, não tinha mais ninguém na casa. Só nós quatros, e a porta (TOC TOC TOC). Eu só

parei e falei “hmmm, ele existe”. Minha mãe “quem tá aí? Meu Deus, o que está acontecendo? As duas filhas na mesa, o meu pai na garagem. Aí eu falei “é meu amigo, mãe, que você disse que não existe. Tá vendo como ele existe?” (INFORMANTE 2, 2018).

Nesse fragmento se percebe o fantástico na fala da entrevistada, onde o evento sobrenatural emerge em meio a um cenário familiar, onde acontece algo incompreensível e fora do comum interrompendo a estabilidade das personagens envolvidas na narrativa. No entanto, na narrativa fantástica, considerando o ponto de vista do narrador, a autobiografia, as personagens estão sempre alternando em momentos de racionalidade e lógica e em momentos de eventos sobrenaturais.

Todorov (1977) evidencia essa alternância de momentos pelo narrador-personagem, onde há momentos em que experienciam as vivências entre a crença no sobrenatural e seus fenômenos e a certeza de uma explicação que os incluam numa lista de argumentos de acordo com o que pode definir o ‘Fantástico’. Também salienta que esta hesitação pertencente ao gênero da literatura fantástica abarca o leitor e lhe promova um reconhecimento inquestionável com o ‘narrador-personagem hesitante’, no qual o leitor passa a criar um horizonte de expectativa diante de uma autobiografia com elementos fantásticos e consequentemente poderá estabelecer o significado da narrativa conforme as suas expectativas.

O elemento fantástico nas narrativas autobiográficas apresentadas possibilita compreender que a fé em acreditar em eventos e fatos sobrenaturais, racionalmente inexplicáveis, perpassam períodos históricos, pois desde a antiguidade a humanidade busca e cultua o imaginário mítico criando lendas, mitos e histórias relacionando espiritualidade, por vezes tentando encontrar respostas sobre o inexplicável em relação à existência humana. Desse modo, os elementos fantásticos empregados nas narrativas apresentam-se como respostas ao incompreensível, manifestando simultanea-

mente a complexidade da humanidade e o enigmático de seu sentido (MONFARDINI, 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já apontado no decorrer deste trabalho, a Umbanda não constitui uma religião que possa ser compreendida exclusivamente pelos cânones acadêmicos e epistemológicos tradicionais – antropocêntricos, etnocêntricos, eurocêntricos. O que demonstramos por meio dos depoimentos de dirigentes foi que os estudos são amplas, porém, um único elemento atravessa todas as possibilidades de pesquisa dessa religião: o *corpus* da Umbanda é o corpo.

O corpo, na Umbanda, é o equivalente a uma encruzilhada e só poderá ser compreendido como memória, saberes e criador de vínculos a partir do momento em que reconhecemos que o corpo do médium é uma mídia entre o imaginário e as realidades, que por ele as religiões da síncope (pertencentes às culturas que quebram os padrões hegemônicos em diferentes sentidos) podem estabelecer pontes, conexões, religações entre o ser e o estar no mundo.

É através do corpo negro em diáspora que emerge o poder das múltiplas sabedorias africanas transladadas pelo Atlântico. O corpo objetificado, desencantado, como pretendido pelo colonialismo, dribla e golpeia a lógica dominante. A partir de suas potências, sabedorias encarnadas nos esquemas corporais, recriam-se mundos e encantam-se as mais variadas formas de vida. Essa dinâmica só é possível por meio do corpo, suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 49).

O corpo possui a gramática que dá acesso à epistemologia da encruzilhada, da macumba, da sombra, do conhecimento que se faz ao enfrentar o imprevisível, o não letrado, o cambiante.

São os saberes corporais que nos permitem pensar que o suporte físico do corpo em performance nos ritos pratica/in-

venta outras formas de relação como mundo. Assim, firmamos o ponto, os corpos negros transladados nos fluxos da diáspora africana são também terreiros que significam, através de suas práticas, outras possibilidades de invenção da vida e de encantamento do mundo (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 50).

Este texto é apenas um primeiro passo para se ouvir as vozes dos corpos, das histórias, da cultura, dos movimentos exuísticos da vida que reencantam a realidade.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. *In*: BARTHES, Roland. *et al. Análise estrutural da narrativa*. Tradução de Maria Zélia Barbosa Pinto. Rio de Janeiro: Vozes, 1972. p. 19-60.
- BELTING, Hans. **Antropología de la imagen**. Trad.: Gonzalo María Vélez Espinosa. Madri: Katz Editores, 2007.
- BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- CAMARGO, Hertz Wendel de. A Umbanda na encruzilhada da comunicação. *In*: AZEVEDO JUNIOR, Aryovaldo de Castro; TEIXEIRA FILHO, Clóvis; CAMARGO, Hertz Wendel de; CRESTO, Lindsay. **Reflexões sobre mídia e consumo**. Curitiba: Syntagma Editores, 2018.
- GOULART, Audemaro Taranto. **O Conto Fantástico de Murilo Rubião**. Belo Horizonte, MG: Lê, 1995.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet**. Organização de Jovita Maria Gerheim Noronha e tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. (Humanitas)
- MAZZAROLO, Isidoro. Religião ou espiritualidade. **Revista Brasileira de História das religiões**. Maringá- PR: v.III, n.9, jan, 2011.
- MONFARDINI, Adriana. **O mito e a literatura**. Terra roxa e outras terras. Revista de Estudos Literários Volume 5 (2005) 50-61. ISSN 1678-2054.

Disponível em: <http://www.uel.br/cch/pos/letras/terraroja>. Acesso em: 02 mar. 2019.

POUILLON, Jean. **O tempo no romance**. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix, 1974.

PRADO, Adélia. Arte como experiência religiosa. *In*: Marina, M. & Mahfoud, M. (orgs.). **Diante do mistério**: psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999, p. 17-31.

PRANDI, Reginaldo. **Os vivos e os mortos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina M. **Dicionário de teoria da narrativa**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

TÁVOLA, Artur da. **Comunicação é mito**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

TEIXEIRA, Faustino. Religião e busca de significado. *In*: Vasconcelos, E. M. **A espiritualidade no trabalho em saúde**, 2. ed. Hucitec: São Paulo, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

VALLE, Edênio R. “Religião e espiritualidade: um olhar psicológico”. *In*: AMATUZZI, Mauro Martins (org.) **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.

16



16

IMAGÉTICAS AMAZÔNICAS ACERCA DA PAJELANÇA E DA UMBANDA DESDE CURUÇÁ (PA) E TABATINGA (AM)

Ligia Terezinha Lopes Simonian¹

Há algum tempo que a produção fotográfica chegou aos terreiros de Candomblé, de Umbanda e aos sítios da pajelança. No Brasil, a obra de Pierre Verger é considerada um marco imagético a respeito. Dentre outras produções, o livro *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns* (2012) é um dos destaques. As fotografias que o integram são impecáveis e poderosíssimas enquanto imagens e, portanto, instigantes.

A considerar-se a Amazônia brasileira, ela é permeada por espaços de religiosidade como o da pajelança indígena e os das religiões afro-brasileiras. Muitas destas últimas têm se organizado em ‘federações’, em especial nos centros urbanos densos, como na Região Metropolitana de Belém (RMB). Geralmente, observa-se uma integração de crenças e rituais, o que também inclui os

1 Professora titular da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Antropologia pela *City University of New York* (1993) e pós-doutora por essa mesma Universidade (2000). É professora do Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública e Desenvolvimento (PPGGPD -UFPA). E-mail: simonianl@gmail.com

da Igreja Católica (NASCIMENTO; SIMONIAN, 2016). Dentre outras questões, a iconografia, a imagética e o sentido cultural e religioso são essenciais nesses contextos.

As fotografias que seguem este texto foram produzidas em 2012, em Curuçá – área do Salgado, na Amazônia oriental, e em 2017, em Tabatinga – na fronteira Brasil, Colômbia e Peru, na Amazônia ocidental. Nestes municípios, os terreiros e os sítios de pajelança são muitos e diversificados. Independentemente das condições econômicas de seus/suas donos/donas, todos são muito decorados, têm muitas peças escultóricas representativas das entidades espirituais, além de outros ícones ritualísticos e de plantas medicinais, aromáticas etc.

Em Curuçá, a pajelança é antiga e remonta a tempos do domínio indígena pré-colonial. A pajé Maria do Andirá dominou o contexto cultural e simbólico por décadas neste município, conforme evidenciado por Simonian e Ponte (2012). Por muito tempo, ela teria sido a médica de Curuçá, tendo atendido milhares de curuçenses e de pessoas de outros locais acometidos de doenças do espírito e muitas outras, em especial quando grassavam enfermidades infectocontagiosas que atacavam centenas de pessoas ao mesmo tempo. Então, todos se direcionavam a sua residência, sendo que o porto ‘ficava talhado de tanta canoa’, como costuma-se ali dizer.

CURUÇÁ

As ervas para infusões (chás, banhos), para incenso e perfumaria são essenciais nas sessões de Umbanda e da pajelança indígena. As fotografias escolhidas para integrar esse *portfolio* evidenciam essa realidade. Em uma delas aparecem plantas e uma bacia com folhas maceradas em água. A outra traz um defumador a produzir fumaça aromatizada. Elas foram produzidas em Curuçá, Pará, em 2012, precisamente em um espaço ritualístico usado pela mãe de santo Ana Darlene de Lima Brito para rituais religiosos e festas que homenageiam as entidades espirituais.

A presença da espada de Joana D'Arc – *Sansevieria zeylanica* (L.) Willd. – é sempre providencial nos espaços sagrados da Umbanda e do rito Mina, principalmente no sentido de deter as forças do mal. Para a defumação, usam-se muito o tauari (*Couratari oblongifolia* **Ducke & R. Knuth.**, **Lecythidaceae**), o cominho (*Cuminum cyminum* L.), o alecrim (*Rosmarinus officinalis*) e a alfazema (*Lavandula angustifolia*). O tabaco (*Nicotiana tabacum*) é muito consumido nos rituais; tempos atrás, comprava-se as folhas e antes de serem enroladas para a preparação dos cigarros, eram juntados os ‘temperos’ pau d’angola (*Piper alatipetiolatum*) e paricá (*Schizolobium amazonicum*).

Nesse *loci*, a festa em que se fez as fotografias foi realizada para homenagear a entidade Mariana. É uma das filhas de um rei mouro que lutara contra os cristãos; e dizem que nasceram ‘nas ondas do mar’; seus espíritos passaram a habitar nas terras do Salgado paraense e as do litoral maranhense. Em uma fotografia, a encantada Mariana surge com um séquito de auxiliares segurando um toldo para evitar o sereno da noite, mas pela aparência da imagem, tudo indica que ela não quis se mostrar em sua plenitude. Na outra, o pai-de-santo Raimundo Carlos de Moraes Santos e o cambone Nizoelson Vale Rodrigues aparecem em suas vestes rituais e ornados por guias materializadas em colares.

Figura 1 - Plantas e uma bacia com folhas maceradas em água



Fonte: a autora (2012).

Figura 2 - Defumador a produzir fumaça aromatizada



Fonte: a autora (2012).

Figura 3 - O pai de santo Raimundo Carlos de Morais Santos e o cambone Nizoelson Vale Rodrigues



Fonte: a autora (2012).

Figura 4 - Encantada Mariana surge com um séquito de auxiliares segurando um toldo para evitar o sereno da noite



Fonte: a autora (2012).

TABATINGA

Em Tabatinga e na área da Tríplice Fronteira (Brasil, Colômbia e Peru), também a pajelança está presente desde tempos imemoriais ligados à presença indígena. Percebe-se uma resistência grande em relação aos Huitoto da Colômbia, estando os indígenas Tikuna do lado brasileiro bastante transformados devido às religiões cristãs e à Irmandade da Santa Cruz/esta seita ainda atua entre os indígenas do Peru e da Colômbia (ORO, 1977); no Peru, os indígenas têm sido fortemente influenciados pela Missão Israelita (pentecostal), que já se adentra pela fronteira do Brasil, via município de Atalaia do Norte, onde a autora encontrou recentemente uma capela e missionários.

Embora o uso de cigarro e de bebidas seja generalizado nos terreiros de Mina e de Umbanda, em produção recente, Nascimento (2018) ressalta que o charuto entrara nos rituais de Mina e

na Umbanda em Tabatinga e em Letícia por influência de pajés e curandeiros venezuelanos. Na pajelança da Amazônia ocidental, o uso de tabaco e o preparo e receituário envolvendo a ayahuasca (*Banisteriopsis caapi* – Griseb. in Mart.) são também muito presentes. Por sua vez, os Huitoto de Letícia são *experts* nesse sentido e seus espaços ritualísticos bem mais simples e envolvem um número pequeno de itens. Aqui, o importante são as visões que a ayahuasca propicia à/ao consulente.

Neste ponto, é de observar-se que em todos os sítios sagrados Mina e da Umbanda toda uma iconografia é muito presente, a exemplo dos terreiros de Letícia. Em algumas fotografias, vejam-se a imagem da escrava Anastácia, representações escultóricas diversas das entidades nos altares, a exemplo de Oxum, Preto Velho, Iemanjá, Iansã etc. Ainda se têm os símbolos de Exu – os tridentes em ferro – o formato quadrado indicando o masculino/o ovalado, o feminino. Diga-se, todavia, que o mesmo ocorre quanto à arte mural – Iemanjá, Iansã... Na fotografia da Mãe Grace – que é charuteira –, ela aparece poderosa e concentrada ao fumar um charuto um pouco antes de iniciar um atendimento.

Figura 5 - Representações escultóricas diversas das entidades nos altares, a exemplo de Oxum, Preto Velho, Iemanjá, Iansã



Fonte: a autora (2017).

Figura 6 - Símbolos de Exu – os tridentes em ferro – o formato quadrado indicando o masculino/o ovalado, o feminino



Fonte: a autora (2017).

Figura 7- Arte mural – Iemanjá



Fonte: a autora (2017).

Figura 8 - Arte mural – Iansã



Fonte: a autora (2017).

Figura 9 - Escrava Anastácia



Fonte: a autora (2017).

Figura 10 - Mãe Grace



Fonte: a autora (2017).

Para concluir, é de destacar-se a percepção de uma diversidade de estilos na arte dos sítios sagrados em questão, o que evidencia percepções, habilidades e acesso a materiais diversos para transformar em imagéticas apropriadas. Em relação às imagens propriamente ditas, existe toda uma indústria com uma história longa que supre esses sítios bem como outra a produzir bens usados na decoração, nos cultos e sessões de cura – desde as essências de defumação, os cigarros e charutos, as bebidas, a rouparia etc. Ainda, em todas as imagéticas observadas, sente-se a beleza, as crenças e mesmo o compromisso com a pajelança e com a Umbanda.

REFERÊNCIAS

NASCIMENTO, Ana Lúcia Cardoso do. **Ciência do Sagrado na Amazônia:** encontros entre a tradição e modernidade nas práticas de pajelanças e religiões afro-brasileiras. Belém, 2018. 379 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável no Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, 2018.

NASCIMENTO, Ana Lúcia Cardoso do; SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. Sincronia entre religiosidade umbandista e práticas religiosas amazônicas de índios e caboclos. In: PEZZUTI, Juarez; AZEVEDO-RAMOS, Claudia. (Org.). **Desafios Amazônicos**. Série Desenvolvimento e Sustentabilidade. 1. ed. Belém: NAEA, 2016. p. 455-490.

ORO, Ari Pedro. **Tükuna vida ou morte**. Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul; Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes & Vozes. Mestrado PUC-RS, 1977.

SANTOS, Raimundo Carlos de Moraes. **Anotações relativas às perguntas feitas pela autora L. Simonian acerca da Umbanda em Curuçá**. Curuçá, jan. 2019.

SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. **Anotações de pesquisa em Curuçá e em Tabatinga (Brasil), em Letícia (Colômbia) e em Santa Rosa (Peru); produção fotográfica**. Acervo Pessoal, 2017-2012.

SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes; PONTE, Laura Arlene Saré Ximenes. Brito, Maria Benedita Costa Neves de, 1923-1994: 54 anos de pajelança em Curuçá. In: SIMONIAN, L. T. L. (Org.). **Mulheres pan-amazônicas: enciclopédia cooperativa de biografias**. Belém: NAEA/UFPA, 2011, v. 1, p. 47-59.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. São Paulo: EDUSP, 2012.



17

17

RITO DE PASSAGEM NA UMBANDA – O CRUZAMENTO DE “MÃE PEQUENA”

Sionelly Leite¹

Nicole Kollross²

Na Umbanda existem, dentre outros rituais, os de passagem: desde a entrada para a corrente, por meio do “amaci” – a partir do qual uma pessoa da assistência, que passou por algumas etapas de conhecimento e aproximação com a religião, passa a ser “filho” ou “filha” da corrente (ou da casa), e assim se reconhecem, desenvolvendo uma nova identidade. Outra passagem é o de filho da corrente para o *status* de capitão ou capitã, que são médiuns mais experientes que se comportam como auxiliares dos dirigentes e possuem amplos conhecimentos do *modus operandi* do terreiro, auxiliando os filhos da assistência em tudo o que for necessário em relação a como praticar a Umbanda naquele terreiro. Outro ritual é a “feitura” de pai ou mãe “de Santo”, como é conhecido

1 Mestre em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Especialista em Fotografia: Práxis e Discursos Fotográficos. Bacharel em Jornalismo pela Universidade Federal de Alagoas (Ufal). E-mail: sionelly@gmail.com

2 Doutora em Comunicação e Linguagens (UTP), mestre em Sociologia (UFPR), bacharel em Publicidade e Propaganda e em Relações Públicas (UFPR). Atualmente atua como professora substituta do Setor de Artes, Comunicação e Design da Universidade Federal do Paraná. E-mail: nicole.kollross@outlook.com.br

o ritual de coroação de dirigente espiritual de um terreiro. Em um dos estágios anteriores à coroação, temos o “pai-pequeno” ou – em específico, na sequência de fotos do presente capítulo –, a “mãe-pequena” Luanne Dallastra, cujo rito de passagem aconteceu em 14 de junho de 2018, no terreiro de Umbanda *Vovó Ben-ta*. A feitura de uma mãe-pequena também pode ser chamada de cruzamento. Mais que uma análise da produção fotográfica realizada no campo de pesquisa, buscamos ir além da etnografia visual e que as imagens falem por si ao traduzir a quebra (a síncope) dos padrões epistemológicos acadêmicos.

Educados na lógica normativa, somos incapazes de atentar para as culturas de síncope imprevisíveis e criam maneiras imaginativas de se preencher o vazio, com corpos, vozes, cantos. O problema é que para reconhecer isso temos que sair do conforto dos sofás epistemológicos e nos lançar na encruzilhada da alteridade, menos como mecanismo de compreensão apenas (normalmente estéril) e mais como vivência compartilhada. A síncope é a arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 19).

Na cultura brasileira, vinculamos o conceito de encruzilhada com as macumbas, os terreiros de Umbanda e candomblé, as entidades míticas e espirituais, indígenas e africanas. Todas culturas da síncope, e a Umbanda faz parte dessas culturas que quebram ritmos, padrões e sequências; que desorganizam, reordenam e compõem formas de ver com o corpo, rir com os olhos, tocar os cheiros, ouvir com a pele, saborear imagens, sons e movimentos. Síncope, essa parada brusca no ritmo cardíaco também explica a arte, os vínculos dos corpos, materialidade do espírito. É isso que procuramos reproduzir a partir de um ensaio fotográfico que, a partir de uma “epistemologia da encruzilhada”, traduz o encontro na encruzilhada – local onde o conhecimento surge, sem previsões, a partir do corpo e do espírito – da samba³ Luane Dallastra,

3 Mulher que entona os pontos de Umbanda e que junto com os ogãs (percussionistas dos atabaques) formam a ingoma.

com diferentes entidades. Ao retornar desse encontro, ela passa a ser reconhecida como Mãe Luane de Iemanjá.

Temos uma questão epistemológica muito séria [...] o epistemicídio. Não se admite na universidade outras formas de racionalizar, de pensar, em teorizar o que se considera científico, isso vem de uma base europeia, eurocêntrica, antropocêntrica – “cêntrica” de todas as maneiras. Eu penso que é começando pela epistemologia que leva em conta o pensamento mágico, uma epistemologia que sai do centro que considera a diversidade, a multiplicidade, como algo sério a ser levado em conta. [...] O pensamento mágico é um pensamento, ele é poético e requer primeiro ser levado a sério como pensamento, como racionalidade, como forma de acessar o conhecimento, [...] porque em muitos momentos a gente vai ter que poder, primeiro, abrir mão de algumas referências que tendem a nos enrijecer dentro de algum modelo e, segundo, abrir a possibilidade de pensar através de outras relações lógicas. Penso que Exu é esse ser que nos permite falar através de outras relações lógicas, na medida que ele representa na minha fala o terceiro incluído ou a terceira possibilidade, quando temos pensamentos que geralmente tendem às dicotomias, aos opostos como feminino e masculino, positivo e negativo. O Exu vem exatamente no meio da encruzilhada trazendo outras possibilidades. Epistemologia da encruzilhada (DRAVET, 2018).

Sediado na cidade de Curitiba, capital do estado do Paraná (que na região Sul tem relativa representatividade no número de praticantes de religiões de matriz africana, como candomblé e Umbanda), o *Vovó Benta* é dirigido pela mãe-de-santo Mãe Lilian de Iemanjá desde 14 de Junho de 2013. Responsável pelas “giras” de quinta e sábado, delega parte da responsabilidade de desenvolvimento mediúnico a outros pais e mães pequenos, das “giras” de terça, quarta e sexta. Interessantemente, reconhecemos a importância dos rituais de “feitura” até mesmo na página institucional do próprio terreiro, no qual temos que o “cruzamento da Mãe Lilian foi realizado por Pai Jussaro de Ogum [...] trazendo junto com a história de 10 anos como médium do *Terreiro do Pai Mane-*

co, também a honra de manter a sua raiz nos ensinamento de Pai Fernando de Ogum”⁴.

Podemos inferir, a partir de então, que a “feitura” (relacionada a ideia de “cruzamento” protetivo) tem, além de questões relacionadas ao próprio ritual, um caráter eminentemente institucional, de reconhecimento de “linhagem” dentro e fora dos terreiros, inclusive junto às principais entidades e “linhas de trabalho” (pretos velhos, exus, baianos, caboclos, entre outras linhas).

Em um ritual repleto de representações simbólicas, a passagem envolve a dança, as oferendas, a bênção, a proteção, a permissão e a apresentação da espiritualidade ao mundo mundano, na medida em que a ordenação de uma entidade se estabelece na força de um sincronismo visceral, que se percebe tanto nos gestos e na dança quanto na própria expressão da mãe-de-santo e da mãe-pequena, esta batizada quando nasce o que se incorpora.

O fato é que a humanidade sempre encarou os caminhos cruzados com temor e encantamento. A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas. Para onde caminhar? A encruzilhada desconforta; esse é o seu fascínio. [...] Nós que somos das encruzilhadas desconfiamos é daqueles do caminho reto (SIMAS, RUFINO, 2018, p. 23-24)

Esse ensaio fotográfico revela a passagem, mas também o canto dos orixás, a beleza estética e também a visualidade daquilo que se estabelece em frente aos que veem, creem e participam do ritual: o nascimento de uma mãe-pequena por uma mãe-de-santo. Com a permissão de Oxalá!

⁴ Disponível em: <https://www.vobenta.com/historia>. Acesso em: 01 abr. 2019.

Imagem 1 - A preparação do terreiro requer som, luz, movimento, concentração e toda simbologia correspondente à Umbanda. A energia deve ser de alegria e comemoração, pois uma de suas filhas comemora a passagem para um estágio hierárquico em que o comprometimento com o bem e a sociedade é declamado como missão.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 2 – As entidades que acompanham a mãe de santo se revelarão a partir de suas linhas de trabalho e respectivos instrumentos. Nesses momentos, as expressões tanto corporal quanto facial da sacerdotisa são visivelmente modificadas, como se revestisse e transformasse seu corpo.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 3 – Jurando o bem em prol da sociedade, a samba é coroada como mãe-pequena pela “mãe Lílian”, a dirigente espiritual do terreiro. A mãe-pequena se torna a segunda voz dentro da hierarquia do terreiro, sucedendo a mãe-de-santo em sua ausência e acatando suas decisões. Na foto, o uso da pomba para marcar o corpo, giz sagrado da mitologia africana também usado para riscar os pontos das entidades.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 4 – Dentre as leis da Umbanda está a crença em entidades superiores, entre elas os Orixás e os Santos, trazidos no Congá – um tipo de altar que fica na posição frontal do salão – junto a imagem de Cristo, Oxalá. Boiadeiros, Baianos, Cablocos, Preto Velho, Exu e outras entidades se manifestam no rito.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 5 – Luanne faz oferendas consagratórias às entidades, recebendo-as e as reconhecendo. Com essas “permissões”, sua coroa é consagrada e bendita, e suas forças são firmadas no terreiro.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 6 – São sete linhas dentro da Umbanda, formadas por falanges de espíritos que são comandados por seus respectivos Orixás. Há a linha do “povo d’água”, comandado por Iemanjá, a qual tem conexão com o mar. Tanto mãe Lílian quanto Luanne são dessa linha, como se vê pela faixa azul que carregam na cintura.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 7 – Fazem parte do ritual as defumações, oferendas com flores, velas, doces e frutas correspondentes a cada entidade. Em cada parada, Luanne recebe uma guia (colar feitos de miçangas e/ou sementes) com a cor correspondente ao orixá conectado. Tais guias, suas quantidades e cores indicam o *status* político bem como o tempo de casa ou experiência do médium.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 8 – Entre a cultura material da Umbanda estão a água, a defumação, o fogo, o fumo, as guias, as ervas, as velas, as ponteiras, os alguidadres, os atabaques, as bebidas, e também o coité, um recipiente feito da casca do coco e que serve para beber.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 9 – A coroação de mãe-pequena concede ao médium o título de sacerdote na Umbanda, conectando-o à espiritualidade, aos espíritos ancestrais e aos Orixás, sabendo das novas responsabilidades que virão.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

Imagem 10 – Os erês, espíritos de crianças, são homenageados com doces e brinquedos e fazem parte da linha das crianças, regida por Iori (ou Ibeji), sincretizado por Cosme e Damião. Os cantos exaltados geralmente falam em “papai e mamãe do céu” e expressam traços angelicais em quem os recebe.



Fonte: Sionelly Leite (2018).

REFERÊNCIAS

DRAVET, Florence. Epistemologia da encruzilhada. Palestra. **Simpósio Umbanda 110 anos – Interfaces:** Sociedade, Ciências Sociais e Comunicação. Dia 15 de novembro de 2018. Organização: Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista (PPGCOM/UNIP).

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINI, Luiz. **Fogo no mato:** a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

TERREIRO DE Umbanda VOVÓ BENTA. Disponível em: <https://www.vobenta.com/>. Acesso em: 15 abr. 2019.



AUTO RES

AUTORES



ADRIANA CRISTINA ZIELINSKI DO NASCIMENTO — Membro da Comissão Executiva do Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico-Racial do Município de Pinhais. Diretora de Ensino e Pesquisa da Federação Umbandista do Estado do Paraná - FUEP. Fundadora e dirigente (Mãe de Santo) do Terreiro de Umbanda Tia Maria. Pedagoga – UNINTER (2005), Psicopedagoga - IBPEX (2007), Especialista em Educação Infantil e Séries Iniciais – IBPEX (2008) Especialista em Relações Étnico-Raciais - UFPR (2018), Mestrado - UFPR (2019). Atua como Coordenadora Pedagógica na rede Municipal de Pinhais e Professora na rede Municipal de Curitiba. Email: adrianazielinski@gmail.com

ALISSON MATEUS SANTOS DE OLIVEIRA — Graduado em Educação Musical pela Universidade Federal do Paraná. Membro integrante do GrupEtno - Grupo de Etnomusicologia da UFPR, desenvolve pesquisa com ênfase na música de terreiro e cultura popular. Compositor e arranjador de canções e trilhas sonoras.

ARYOVALDO DE CASTRO AZEVEDO JUNIOR — Pós Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (2017), Doutor em Multimeios pelo Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas (2005), Mestre em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de

São Paulo (1999) e Bacharel em Publicidade e Propaganda pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (1992). Professor Associado do Departamento de Comunicação e do Programa de Pós Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Paraná. Integra os grupos de pesquisa Estudos em Comunicação, Consumo e Sociedade (ECCOS/UFPR) e Comunicação Eleitoral (CEL/UFPR). Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores em Publicidade (ABP2), Red Latinoamericana de Investigadores em Publicidad (Relaip) e Associação Internacional de Investigadores em Branding (Observatório de Marcas).

BRUNA CARDOSO DE OLIVEIRA — Graduada em Jornalismo, especialista em Artes Visuais e mestra em Comunicação Social pela Universidade Católica de Brasília (UCB) na linha Processos Comunicacionais na Cultura Mediática. É diretora e roteirista de produções audiovisuais atuando principalmente nos seguintes temas: cinema, arte, sensibilidade, comunicação, silêncio. Sua pesquisa acadêmica se desenvolve principalmente em torno do tema “A comunicação do sensível – um estudo sobre o corpo, o princípio feminino e o afeto.” Participou de projetos relacionados ao estudo da figura da Pombagira e ao imaginário que a cerca.

CLÓVIS TEIXEIRA FILHO — Doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em Administração pela Universidade Federal do Paraná (PPGADM - UFPR), especialista em Marketing Empresarial pela Universidade Federal do Paraná (CEPPAD-UFPR) e graduado em Comunicação Social - Publicidade e Propaganda pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Experiência em organizações líderes no setor de bens de consumo, varejo e serviços. Atualmente, atua como professor no Ensino Superior em cursos de graduação e pós-graduação, assim como na autoria de materiais didáticos e livros. Como pesquisador dedica-se às áreas de estratégias em marketing e comunicação e consumo. Integrante dos seguintes grupos de pesquisa: Estudos Semióticos em Comunicação, Cultura e Con-

sumo (GES3-USP), Estudos sobre Comunicação, Consumo e Sociedade (UFPR- ECCOS) e Estratégia em Marketing (UFPR).

DEJAIR ESUYNKÁ DIONÍSIO — Atualmente é professor visitante no Programa de Pós-graduação em Letras na FACALE/UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados e consultor externo no NEABI - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas no Instituto Federal do Mato Grosso do Sul no campus de Dourados/MS. Pós doutor do Programa de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais com a pesquisa intitulada “Leitura inclusiva: o personagem masculino afro-brasileiro nos contos dos Cadernos Negros” e graduado em Letras Estrangeiras Modernas Habilitação em Francês (2008), mestre (2010) e doutor em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (2014). Recebeu o prêmio de honra ao Mérito Zumbi dos Palmares do Núcleo de Estudos Afro Asiáticos/NEAA e do Movimento de Estudos da Cultura Afro-brasileira/MECAB em 1995, além de ser um dos brasileiros honrados com o Prêmio Zumbi dos Palmares, edição 2011, concedido pela Câmara Municipal de Londrina/PR, Brasil. Atuou com leitor brasileiro no Instituto Internacional de Língua Portuguesa e na Universidade Pública de Cabo Verde. Publica artigos sobre as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e de religiões de Matrizes africanas em livros, jornais e revistas especializadas, nacionais e estrangeiras. Participa de diversas iniciativas socioculturais e científicas, no Brasil e no exterior, voltadas para as Literaturas Africanas, Afro-americanas e Afro-brasileiras, assim como para as relações étnico-raciais em contextos da Educação, sendo também vice-líder do grupo de pesquisas GEPEARTESUL.

EDWIN RICARDO PITRE-VÁSQUEZ — Possui graduação em Bacharelado e Licenciatura Plena em Regência pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1983), Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina - PROLAM pela Universidade de São Paulo (2000) e Doutorado em Musicologia pela Universidade de São Paulo (2008). Atualmente é professor Asso-

ciado I e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Música (PPGMúsica) do Departamento de Artes da Universidade Federal do Paraná. Coordena o Grupo de Pesquisa em Etnomusicologia da UFPR - GRUPETNO. Possui experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Permanente, atuando principalmente nos seguintes temas: música, etnomusicologia hispano-americana e brasileira. Realizou seu Estágio Pós-Doutoral no Programa de Pós-graduação em Música na Universidade Nacional Autônoma do México na Área de Etnomusicologia Dialógica (2015-2016). Editor da Revista Música em Perspectiva do Programa de Pós-graduação em Música - Mestrado e Doutorado da UFPR.

FILIPPE BORDINHÃO DOS SANTOS — Professor dos Cursos de Comunicação e coordenador da Pós-Graduação em Comportamentos de Consumo da Universidade Positivo, Curitiba/PR. Atualmente, é também membro do Comitê de Iniciação Científica da instituição, orientador e avaliador de projetos de iniciação científica, bem como de trabalhos de conclusão de Curso. Doutor em Comunicação, Mestre em Comunicação e Bacharel em Comunicação Social - Publicidade e Propaganda pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Foi membro do grupo de pesquisa Usos Sociais da Mídia (UFSM/CNPq) e é pesquisador no grupo ECCOS - Estudos sobre Comunicação, Consumo e Sociedade (UFPR/CNPq). Tem experiência em atendimento e planejamento publicitário. Na pesquisa, tem interesse em: publicidade e propaganda, recepção e consumo publicitário.

FLORENCE DRAVET — Professora de Estética na Universidade Católica de Brasília. É doutora em Didactologia das Línguas e Culturas, com tese em Comunicação Intercultural, na Universidade de Paris III - Sorbonne-Nouvelle (2002). Fez pós-doutorado em Comunicação, pela Universidade de Brasília, 2011. Desde 2014, é coordenadora do Mestrado Profissional Inovação em Comunicação e Economia Criativa da Universidade Católica de Brasília. É professora pesquisadora do Programa de Pós-graduação em

Educação da Universidade Católica de Brasília. Estuda os fenômenos da sensibilidade, do imaginário, do feminino, do corpo e do poético, as tradições afro-brasileiras, a transdisciplinaridade e a complexidade. Coordena o grupo de pesquisa Travessia - Transdisciplinaridade e Criatividade do DGP/CNPq.

GUSTAVO CASTRO — Poeta, escritor, jornalista e antropólogo. Professor de Estética da Faculdade de Comunicação, da Universidade de Brasília (UnB). Estuda o imaginário na perspectiva do pensamento complexo. Membro do eixo temático *Études Lusophones* (EL), do *Centre de Recherches Interdisciplinaires sur le Monde Ibériques Contemporains* (Crimic/Sorbonne). Coordena o Grupo Siruiz - Estudo em Comunicação e Produção Literária, na Universidade de Brasília, onde é professor de Estética na Faculdade de Comunicação. Dedica-se na atualidade ao projeto “Perfil biográfico de João Guimarães Rosa (1908-67)”. É autor de “O Enigma Orídes” (Ed. Hedra, 2015), sobre o poeta Orídes Fontela (1940-1998), entre outros.

HERTZ WENDEL DE CAMARGO — Doutor em Estudos da Linguagem, UEL (2011); Mestrado em Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte, UNICAMP (2006); graduações em Jornalismo e Publicidade e Propaganda (1995). Atua no ensino superior desde 2002. Professor adjunto do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Paraná (UFPR), curso de Publicidade e Propaganda. Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da UFPR. Autor do livro “Mito e filme publicitário: estruturas de significação” (Eduel, 2013) – Finalista na categoria Comunicação do Prêmio Jabuti 2014. Pesquisador das áreas relacionadas a Imagem, Imaginário, Antropologia e Consumo. Líder do grupo de pesquisa ECCOS - Estudos em Comunicação, Consumo e Sociedade, da UFPR. Coordenador do projeto de extensão SINAPSE – Laboratório de Mídia, Consumo e Cultura, da UFPR.

JEFFERSON OLIVATTO DA SILVA — Possui graduação em Psicologia - Bacharelado e Formação de Psicólogo (UNESP/Assis, 2000) e Filosofia Licenciatura pela USC-Bauru (1999). Mestre em Educação (UNESP/Marília, 2003) e Doutor em Ciências Sociais (UNESP/Marília, 2012). Realizou três estágios pós-doutorados: em 2013-2014, Programa de Pós-Graduação em História (UFPR) sobre História da Saúde colonial e comportamento comunitário africano; em 2017-2018, Programa de Pós-Graduação em Educação (UFPR) sobre processos educativos de estudantes com pertencimento religioso afro-brasileiro; em 2018, Programa de Serviço Social e Política Social (UEL) sobre processos educativos de estudantes indígenas na graduação. Docente da Universidade Estadual de Londrina, atuando na Graduação, Depto. Psicologia Social e Institucional, e no Programa de Pós-Graduação em Educação da UNICENTRO. Pesquisa sobre educação e saúde com enfoque étnico-raciais. Coordena o Núcleo de Estudos Ameríndios e Africanos - NEAA/UNICENTRO. É membro da coordenação colegiada da Comissão Universidade para os Índios – CUIA-UEL e GT de Saúde da População Negra da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) e membro da Associação Brasileira de Estudos Africanos - ABE-África.

JOSEMARA STEFANICZEN — Graduação em Pedagogia (em andamento). Revisora da Syntagma Editores. Mestra em Letras, UNICENTRO (2016). Especialista em Planejamento e Organização de Eventos, UNICENTRO (2013). Especialista em Gestão de Pessoas (UNICENTRO) 2009. Graduada em Letras Português-Inglês (2004).

LÍGIA TEREZINHA LOPES SIMONIAN — Possui graduação em Licenciatura Plena de História pela Universidade Federal de Santa Maria (1972), graduação em Direito pela Faculdade de Direito de Santo Ângelo (1975), especialização em Antropologia pelo Mu-

seu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (1973). Fez mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1981), doutorado em Antropologia pela City University of New York (1993) e pós-doutorado nessa mesma Universidade (2000). É Professora Titular (Portaria Reitoria/UFPA n. 877/2017, promoção para a Classe E, denominação Titular, Nível Único, a partir de 24.03.2015. Assinada pelo Vice-Reitor da UFPA Gilmar Pereira da Silva, em 17.02.2017) do quadro de docentes da Universidade Federal do Pará, junto ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA), onde também coordenou recentemente o Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável no Trópico Úmido (PPGDSTU) (jan. 2013 a jan. 2015). É professora desse Programa e, ainda, integra o Programa de Pós-Graduação em Gestão Pública e Desenvolvimento (PPGGPD). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica, Antropologia do Desenvolvimento, Metodologia Interdisciplinar, Orientação, bem como em Políticas Públicas, Gestão e Desenvolvimento Sustentável. Atua, principalmente, nas seguintes problemáticas: políticas públicas, gestão, áreas protegidas, turismo, Pan-Amazônia, Amazônia brasileira, Amapá, região das Guianas, biossociodiversidade, populações tradicionais, mulheres, cidades de áreas fronteiriças internacionais; também, trabalha com imagem e fotografia, tanto em produção artística como em pesquisa. Dentre suas últimas publicações, tem-se: SIMONIAN, L. T. L. “Políticas públicas e participação social nas Reservas Extrativistas amazônicas: entre avanços, limitações e possibilidades”, v. 48, p. 118-139, novembro 2018. Desenvolvimento e Meio ambiente Edição especial: 30 Anos do Legado de Chico Mendes. [DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v48i0>].

LUIZA SPÍNOLA AMARAL — É Doutora pelo curso de Comunicação e Semiótica da PUC-SP, na linha de pesquisa, Cultura e Ambientes Midiáticos, e Mestre pela mesma instituição, na linha de pesquisa, Análise das Mídias (2011). É Graduada em Comunicação Social - Jornalismo - pela Universidade Católica de Brasília

(2007). Também é membro pesquisador do CISC (Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia), sob supervisão do Prof. Dr. Norval Baitello Junior; mantendo diálogo com outros grupos de pesquisa, como: Comunicação e Cultura: Barroco e mestiçagem, com foco na produção poética/midiática da América Latina sob supervisão do Prof. Dr. Amálio Pinheiro.

MARCOS HENRIQUE CAMARGO — Especialista em História do Pensamento Contemporâneo (PUC-PR, 1987). Especialista em Economia e Sociologia (PUC-PR, 1988). Mestre em Comunicação e Linguagens (UTP, 2003). Doutor em Artes Visuais (IAR-UNICAMP, 2010). Pós-doutor pela Escola de Comunicação (UFRJ, 2015). Professor de Graduação de Jornalismo, Relações Públicas e Publicidade (UTP, 2004-2006). Professor de Graduação em Cinema e Audiovisual, Artes Cênicas, Música e Dança (Campus de Curitiba II – UNESPAR, desde 2006). Coordenador do Curso de Graduação em Cinema e Audiovisual (2011-2013). Chefe da Divisão de Pesquisa e Pós-Graduação do Campus de Curitiba II (UNESPAR, 2014-2018). Professor de Pós-graduação stricto sensu do Mestrado Profissional em Artes (Campus de Curitiba II, UNESPAR, desde 2018). Pesquisador nas áreas de Filosofia, Estética e Semiótica. Profissional de mercado nas áreas de Comunicação, Publicidade e Marketing. Diretor de Planejamento Publicitário (Banco BAMERINDUS, 1990-1994). Diretor de Marketing Institucional (Associação Comercial do Paraná, 1999-2001). Autor do livro: *Cognição estética: o complexo de Dante*. São Paulo: Annablume, 2013; e do livro: *Formas diabólicas: ensaios sobre cognição estética*. Londrina: Syntagma, 2017.

MARGOT DRAVET XAVIER — Mestranda em Psicologia no PPG Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília. Membro do projeto de pesquisa Complexidade, hipnose e subjetividade. Bacharel em Artes Cênicas pela Universidade de Brasília.

MARISETE TERESINHA HOFFMANN-HOROCHOVSKI — Graduada em Ciências Sociais (1995), mestrado (2003) e doutorado (2008) em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná. É professora da Universidade Federal do Paraná, atuando no curso de graduação em Administração Pública, no Mestrado em Desenvolvimento Territorial Sustentável (PPGDTS) e no Mestrado Profissional em Sociologia (UFPR). Pesquisa temas relacionados à sociologia da saúde, velhice e morte e, mais recentemente, políticas públicas. Email: marisete hh@gmail.com.

MAURICIO RIBEIRO DA SILVA — Doutor e mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e graduado em Arquitetura e Urbanismo pela Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo. Pós-doutorando na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a supervisão de Muniz Sodré. Professor titular e coordenador do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Paulista – UNIP. Pesquisador vinculado ao Grupo de Pesquisa Mídia e Estudos do Imaginário (UNIP) e ao Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (PUC-SP), atua na investigação de fenômenos comunicacionais sob a perspectiva do imaginário, da teoria da imagem e da teoria da mídia. Coordenador do GT Comunicação e Cultura do Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação – Compós (2014/2016/2017). Foi Pró-Reitor Acadêmico (Centro Universitário Módulo - Caraguatatuba/SP), Diretor de Planejamento de Ensino (Centro Universitário de Maringá - Maringá/PR) e Assessor Especial da Pró-Reitoria de Extensão (Universidade Cruzeiro do Sul/SP). Autor do livro “Na Órbita do Imaginário. Comunicação, imagem e os espaços da vida” pela Editora BlueCom (2012) e coautor de “Mobilidade, Espacialidade e Alteridades” – Edufba/Compós (2018), “CISC 20 Anos: comunicação, mídia e cultura” – BlueCom (2012) e “O Espírito do Nosso Tempo” – Annablume (2004).

NICOLE KOLLROSS — Cursando pós-doutorado em Educação (UFPR, 2016-), na linha de pesquisa de Diversidade, Diferença e Desigualdade Social, vinculada ao grupo de pesquisa Laboratório de Investigação em Corpo, Gênero e Subjetividade (Labin). Doutora em Comunicação e Linguagens (UTP, 2013-2017), com bolsa de dedicação exclusiva pela CAPES na linha de pesquisa de Processos Midiáticos e Práticas Comunicacionais (a partir da qual cumpriu estágio docência), vinculada ao grupo de pesquisa Interações Comunicacionais, Imagens e Culturas Digitais (Incom). Mestre (com bolsa de dedicação exclusiva pela CAPES) em Sociologia (UFPR, 2009-2011), na linha de pesquisa Cultura e Sociabilidades. Bacharel em Relações Públicas (UFPR, 2004-2007) e em Publicidade e Propaganda (UFPR, 2008-2009); sendo que, atualmente, está cursando graduação em Filosofia (UFPR, 2013-2019). Professora dos cursos de Publicidade e Propaganda e Jornalismo (UNINTER, 2016-2018), professora substituta do curso de Comunicação Social (UFPR, 2012-2013, 2018-2019), por meio de processo seletivo da habilitação de Relações Públicas; a partir da qual, coordenou a Agência Experimental de Relações Públicas - Pratica. Também lecionou no Centro de Qualificação Profissional - Ello (2013-2014), e na Faculdade de Ciências Sociais e Aplicadas do Paraná - Facet (2011). Participante como professora orientadora do Coletivo Girassol, projeto do SINAPSE – Laboratório de Mídia, Consumo e Cultura, do curso de Publicidade e Propaganda da Universidade Federal do Paraná.

PATRICIA APARECIDA HOCA TAUATCH — Publicitária, pós graduanda em Comunicação e Cultura pela Universidade Positivo, produtora na RPC (Afiliada Globo no Paraná).

SIONELLY LEITE — Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), possui experiência nas áreas de jornalismo, educação e fotografia. Em paralelo às atividades fotográficas, em 2009 iniciou pesquisa científica na área da Comunicação pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), no programa de

especialização Práxis e Discursos Fotográficos. Em 2010 realizou *trainee* no jornal Gazeta do Povo, em Curitiba, cidade onde também iniciou mestrado em Comunicação e Linguagens pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP), concluído em 2012. Atualmente trabalha como fotógrafa, além de pesquisadora com interesse nos estudos sobre jornalismo, fotografia, arquétipos, percepção, efeitos das imagens, morte, violência, editoria policial.

THAYNARA REZENDE DE OLIVEIRA — Jornalista e pós graduanda em Comportamentos de Consumo pela Universidade Positivo, Curitiba/PR.

