

1.

A umbanda como tradição da modernidade: cultura, identidade e idiosincrasia no fazer dos territórios

1.1.

Uma breve análise da modernidade à luz da hegemonia do cristianismo no mundo ocidental

Segundo Giddens (1997), o fim do século XX passou a ser identificado com desorientação e mal estar, numa confluência de sentimentos que revelam interrupção, incoerência e, segundo Bauman (2001), liquidez, pois se o líquido não possui forma definida, assume a forma do recipiente no qual ele seja colocado. Giddens (1997) discute essa condição contemporânea da plasticidade líquida através de um trecho do romance de Nicholson Baker, intitulado *The Mezzanine* (1990), quando retrata a fluidez do gelo se adaptando a variadas condições das formas. Em outro trabalho, Giddens (2002) chama a atenção para a *liquidez das relações modernas* devido ao dinamismo e à organização dos sistemas abstratos. A leveza do líquido é associada por Bauman (2001) à mobilidade, e essa *facilidade de locomoção* revelaria a inconstância das “experiências cambiantes da vida diária e das tendências fragmentadoras das instituições modernas” (GIDDENS, 2002, p.172), que derretem o que é sólido como as tradições pré-modernas e/ou arcaicas¹. Segundo Bauman,

Os fluidos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou o tornam irrelevante), os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas “por um momento”. Em certo sentido, os sólidos suprimem o tempo; para os líquidos, ao contrário, o tempo é o que importa. Ao descrever os sólidos, podemos ignorar inteiramente o tempo; ao descrever os fluidos, deixar o tempo de fora seria um grave erro. Descrições de líquidos são fotos instantâneas, que precisam ser datadas.

¹ Segundo Giddens (1997), as tradições pré-modernas são constantemente reconstruídas, permitindo a legitimação do poder no mundo moderno. Vistas como orientações para o passado, com forte influência no presente e, ao mesmo tempo, no futuro, as tradições modernas, segundo o autor, envolvem rituais, possuem guardiães e uma enorme capacidade de coesão moral e emocional. No entanto, ao contrário das tradições na pré-modernidade, as tradições no mundo moderno não podem assumir um formato segregador, mesmo que pluralista, pois a sociedade atual é essencialmente globalizada, exigindo que as tradições se justifiquem constantemente.

Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respigam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”; são “filtrados”, “destilados”; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Do encontro com sólidos emergem intactos, enquanto os sólidos que encontraram se permanecem sólidos, são alterados – ficam molhados ou encharcados. A extraordinária mobilidade dos fluidos é o que os associa à idéia de “leveza”. Há líquidos, centímetro cúbico por centímetro cúbico, mais pesados que muitos sólidos, mas ainda assim tendemos a vê-los como mais leves, menos “pesados” que qualquer sólido. Associamos “leveza” ou “ausência de peso” à mobilidade e à inconstância: sabemos pela prática que quanto mais leves viajamos, com maior facilidade e rapidez nos movemos (2001, p.8)

Giddens (1991, p.11) associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial, referindo-se a “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”². Para os pensadores iluministas³, pareceu que a classificação do mundo e o maior conhecimento de seus aspectos sociais e naturais, através das pesquisas científicas comandadas por especialistas, levariam à felicidade plena, no qual as comunidades locais seriam partes de um todo que funcionaria em prol dos interesses coletivos. O conhecimento, portanto, traria o controle através de uma racionalidade técnica e utilitarista, que traria cada vez mais oportunidades para a realização do homem rumo aos seus ideais, eliminando riscos. Contudo, dialeticamente, a modernidade gera dúvidas, a busca de novas oportunidades e, conseqüentemente, acaba criando novos riscos. (GIDDENS, 1997, p.75).

A tentativa emancipatória iluminista, progressista, segundo GIDDENS, se contrapõe à política-vida, relacionada à auto-realização humana (2002, p.16), pois esta última é uma “política das decisões da vida, derivadas da “liberdade de escolha e de poder gerador e não hierárquico”, da criação de “formas moralmente

² Para Abbagnano (2007, p. 618), o Iluminismo, como linha filosófica, adota a “fê” cartesiana na razão, compreendendo que toda e qualquer crença e conhecimento, sem exceção, devem ser criticados. O Iluminismo defende que o conhecimento, ao ser realizado, deve estar aberto à crítica, incluindo instrumentos que permitam a própria correção para que possa ser usado, efetivamente, em todos os campos, a fim de melhorar a vida pessoal e social dos homens.

³ Segundo Giddens (1997, p. 75), para os intelectuais iluministas, o controle sobre a informação acerca da natureza e da sociedade traria um domínio quase que absoluto sobre eles. Daí nasceria a plena felicidade do ser humano, capaz de administrar seus próprios caminhos, sem riscos e incertezas. Rua (2007, p. 147), discutindo o Iluminismo a partir da obra de Lander (2005), escreve que a cosmovisão que fornece os eixos básicos do pensamento moderno se baseia na “naturalização” das relações sociais, da “natureza humana” e das desigualdades criadas por ela, além da valorização da ciência como meio de se chegar ao almejado progresso, que hierarquiza todos os povos da Terra.

justificáveis de vida que promovam auto-realização” e do desenvolvimento de uma “ética relativa à pergunta: Como devemos viver?”(2002, p.198).

Para Bauman, citado por Mocellim (2007, p.101-118), a modernidade se distingue em dois períodos: modernidade e pós-modernidade. A modernidade seria o que chama de “sólido”, com o controle do mundo através da razão, do ordenamento técnico, construindo o melhor possível dos mundos. Um mundo cujos elementos de destaque são os Estados Nação e a ciência. “Fornecendo os critérios para avaliar a realidade do dia presente” (BAUMAN, 1999, p.29), o Estado elimina qualquer ambivalência através do controle e da eliminação de todo movimento de oposição que pudesse abalar o progresso. Há uma limitação claramente definida, apesar de estas sociedades estarem entrelaçadas por conexões que perpassam o sistema sociopolítico e cultural, (GIDDENS, 1991, p.23). A modernidade, ao transformar as relações sociais e a percepção dos indivíduos e coletividades sobre a segurança e a confiança, “rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição”, fazendo com que o indivíduo se sinta “privado e só no mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança, oferecidos em ambientes mais tradicionais, já que nestas

(...) a maior parte da vida do dia-a-dia, pelo menos nas áreas rurais, estava fora do alcance do poder administrativo do Estado. A comunidade local era em grande parte autônoma em termos de suas tradições e modos de vida, e a maioria das formas de atividade pessoal ficavam completamente intocadas pelo aparato administrativo (GIDDENS, 2002, p.141).

Algumas dessas mudanças podem ser discutidas a partir de obras literárias diversas, dentre elas as *Brumas de Avalon*⁴. A utilização do conflito entre as

⁴ Recomenda-se a leitura do texto de Anthony Giddens, intitulado *A vida em uma sociedade pós-tradicional*, contido na obra *Modernização Reflexiva* (1997), para o entendimento das articulações entre tradições pré-modernas e da modernidade. A reflexão de Giddens auxilia na compreensão de como estas articulações se dão no âmbito do poder através da religião e como refletem a ordem e a desordem de um período marcante para a construção da hegemonia das identidades ocidentais no mundo e que entram em crise, na atualidade. Tais concepções foram também discutidas no artigo de Moraes e Silva chamado *As identidades e representações do feminino na sociedade moderna: ressignificações de tradições pré-modernas na construção socioespacial da umbanda*, na obra *Geografias Subversivas*, (2009). A partir da visão giddensiana (2002), pode-se perceber que o *quando* e o *onde* das tradições de Avalon não revela a existência de um “sistema de tempo universal e zonas de tempo globalmente padronizadas, como o nosso é hoje”, já que para o sociólogo, em situações pré-modernas o tempo e o espaço “se conectavam através da situacionalidade do lugar” (p.23).

ordens pagãs e cristãs na obra, como metáfora da modernidade, pode também ser compreendida através da obra de Santos (2008). Preocupado em revelar a dialética existente entre interno/externo e novo/velho no mundo contemporâneo, o geógrafo esclarece que:

(...) o interno é tudo o que, num momento dado, está presente num lugar determinado. No interno, as variáveis têm a mesma dimensão do lugar, as dimensões se superpõem delimitadas pelo lugar. O interno é aquilo que, num momento dado, aparece como local. A escala do lugar confunde-se com sua própria existência. Mas as variáveis que formam uma situação são frequentemente extralocais, portanto mais amplas que o lugar. A escala das variáveis é maior do que a escala do lugar (o país, o mundo). O externo é tudo isso cuja sede é fora do lugar e tem uma escala de ação maior do que o lugar, muito embora incida sobre ele (2008, p.103-104).

A seguir, chama a atenção para o fato de que:

(...) a internalização do externo não se dá de forma arbitrária, mas em lugares específicos, onde podem combinar-se as variáveis internas com as externas. A combinação entre o externo e o interno depende de uma articulação entre essas diferentes variáveis, e daí cria-se um novo precipitado (2008, p.105-106).

O desafio da nova liderança será romper com a rigidez das tradições, como apregoa Giddens (2002), mas também impedir a sua eliminação, já que foi colocado no poder com o auxílio dos Guardiões, que representam o instituído e instituinte na Modernidade. No entanto, indesejado pela estrutura hegemônica até então, o novo causa um choque nas relações existentes e cria outras, num movimento constante de transformação que envolve múltiplas variáveis combinadas dialeticamente (SANTOS, 2008, p.107). Logo, faz-se necessário realizar escolhas, pois a nova ordem que se estabelece “confronta o indivíduo com uma complexa variedade de escolhas e ao mesmo tempo oferece pouca ajuda sobre as opções que devem ser selecionadas” (GIDDENS, 2002, p.79). Muitas dificuldades terão que ser enfrentadas por novas lideranças que deverão entender a natureza dos Guardiões para poder, através da mudança instituinte, refazer para o novo.

Podemos afirmar que as sociedades locais, em todo mundo, fundamentadas em tradições religiosas diversas, passam a sofrer com a influência do “global” (no caso a perspectiva homogeneizadora do cristianismo romano⁵), representando a “interseção entre presença e ausência, ao entrelaçamento de eventos e relações sociais “à distância” com contextualidades locais” (GIDDENS, 2002, p.27). As tensões que ocorrerão entre as ordens locais e globais criarão grandes dilemas a serem enfrentados pelos gestores como, por exemplo, a oposição entre unificação e fragmentação, impotência versus apropriação e autoridade versus incerteza (GIDDENS, 2002). Tais mudanças podem gerar culpa e vergonha em quem implementa as “inovações”. Sobre o tema, Giddens (2002) afirma que:

a culpa (...) é uma forma de ansiedade que atinge importância máxima em tipos de sociedades onde o comportamento social é governado segundo preceitos morais estabelecidos, inclusive os formulados e sancionados pela tradição. A vergonha está mais direta e extensamente relacionada com a confiança básica do que a culpa, porque a culpa diz respeito a formas específicas de comportamento ou cognição em vez de ameaçar o eu enquanto tal. Diferentemente da culpa, a vergonha corrói diretamente a sensação de segurança tanto no eu como nos meios sociais circundantes. (p.143)

Segundo Giddens (2002), o homem na modernidade “ao entrar em contato com o outro (...) se ajusta ao local em relação ao que for demandado na situação em questão” (p.176). Se considerarmos a expansão do cristianismo como o advento da modernidade, a religião poderia tornar-se cosmopolita ao ficar a vontade em diversos contextos, ou manter uma postura provinciana, homogeneizadora e localista, tradicionalmente rígida, ao recusar-se a relativizar o contexto sociocultural em que se apresenta.

Ao contrário da realidade tradicional religiosa caracterizada, muitas vezes, por rígidas relações de parentesco que cerceiam a individualidade, a nova ordem que se impõe gera incertezas, riscos e desafios que causam uma sensação de

⁵ No texto *Tradição, Família e Propriedade: Cristianismo, sociedade e salvação* (2006), Gizele Zanotto faz uma análise da proposta teológico-política liderada pela Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, entidade civil fundada por católicos conservadores, em 1960, que defende uma ordem cristã como a única forma de solução para os problemas da modernidade. Segundo a autora, três obras fundamentam essa sociedade: *Revolução e Contra-Revolução* (1959), de Plínio Corrêa de Oliveira, a devoção Mariana, baseada na obra *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem* (1853), de São Luís Maria Grignion Montfort e a mensagem contra-revolucionária de Nossa Senhora de Fátima, em 1917.

impotência aos novos detentores “da verdade”. As forças externas invasoras parecem ser impossíveis de transcender ou resistir (GIDDENS, 2002), e os controladores das tradições locais se veem diante de situações sobre as quais não tem o absoluto controle. Mesmo com o apoio da magia, Artur precisa adquirir habilidades para gerenciar um reino que se vê ameaçado por invasões e disputas internas de poder.

Assim sendo, resgatando novamente Giddens (2002), o controle privilegiado dos mistérios e da magia⁶, o parentesco e o domínio sobre a comunidade local eram “duas fontes adicionais de autoridade estabilizadora, diretamente relevante para a sustentação de relações de confiança em contextos tradicionais” (p.180). A conquista de uma autoridade definitiva tenciona-se com as incertezas de uma ordem monoteísta que se instala no mundo Ocidental com a conversão do Império Romano ao cristianismo, e a dúvida acerca das tradições passa a ser um importante meio de questionamento das autoridades tradicionais dos mais variados lugares. A Igreja cristã, desde a sua consolidação como instituição que dividia com os reinos o poder e hierarquia de mando das convenções sociais, políticas e ideológicas⁷, força autoridades a dialogarem com a fé cristã e a somar, às autoridades religiosas pagãs, outras autoridades que se tornam os guardiões da Verdade e Justiça divina. Segundo a análise de Barros para a lógica do período feudal (o que emerge com a decadência do Império Romano na Europa, Ásia e África), o homem daquele período era:

(...) estigmatizado pelo medo, pois acreditava nos poderes sobrenaturais, amedrontava-se com a manifestação das catástrofes naturais, oriunda das forças subterrâneas, assim como temia a existência do Diabo e dos demônios, que tentavam o homem com o propósito de perdê-lo aos olhos do Criador. Influenciado pelas duas correntes de pensamento – a primeira que pregava a iminência de um mundo outro, que antecederia o fim do mundo, o milenarismo; a segunda que, como consequência da primeira, o colocaria diante do Criador, o apocaliptismo -, tudo que ele procurava era a salvação, coletiva ou individual, para seus pecados (BARROS, 2004, p.236).

⁶ É importante não confundirmos magia e religião. Para Pierucci, (2001, p.102), “a promessa da religião é genérica; a da magia, específica. A religião adia as recompensas para um futuro messiânico, quando não para o outro mundo. A magia, de sua parte, mais consciente dos limites de sua utilidade, sabe-se e pretende-se muito mais circunscrita nas soluções que pode oferecer aos transtornos e contratempus da vida humana”.

⁷ Sobre religiões cristãs e relações de poder ver BUARQUE, V. A. C. e ALVES, H. O., A especificidade do religioso na história das igrejas cristãs: uma interface entre história e teologia, in: *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 1, n. 3, Janeiro de 2009 e CAMPOS, B. M., Anatomia do poder religioso: um estudo do campo protestante brasileiro, sem data, in www.pucsp.br/nures/revista3/3_edicao_breno.pdf.

Neste ponto, a nova ordem impõe a transmutação das tradições para uma única verdade *onde ela não é única*. Tal passagem será efetuada frente à crise da autoridade central que pluralizou o quadro decisório (um ato político) frente à nova realidade de complexidade. Diante de novas e diversas condicionantes de poder, a autoridade religiosa tradicional não é mais suficiente para fundamentar os governos, já que o gestor, ao refugiar-se numa autoridade emergente, submeteu-se a ela (GIDDENS, 2002). Ele precisa urgentemente lidar com a pluralidade das autoridades que modificam e geram inúmeros conflitos, para não correr o risco de desaparecer.

Os riscos são inevitáveis numa sociedade que se transforma e se abre. Só que o futuro é problemático. Deixar o “modo tradicional de fazer as coisas” (GIDDENS, 2002, p.106) provoca resultados não intencionais e imprevistos. O domínio da natureza e da história, na modernidade, encerra o homem numa lógica racional que não se adapta à idéia de destino. Esse determinismo pré-moderno se contrapõe ao Iluminismo, marco para a concepção do moderno, que separa o homem de sua dependência em relação ao sobrenatural, trazendo através da ciência e da técnica a razão instrumental, utilitarista, que tanto hoje vem sendo questionada. Sobre a razão, Castoriadis (1987, p.163), comenta que:

(...) o homem não é um ser “natural” – se bem que tampouco seja um animal “racional”. Para Hegel, o homem era “um animal doente”. Dever-se-ia dizer, antes, que o homem é um animal louco que, por meio de sua loucura, inventou a razão. Sendo um animal louco, ele naturalmente fez dessa sua invenção – a razão – o instrumento e a expressão mais metódica de sua loucura.

Voltando às reflexões de Giddens (2002), ele não nega a presença da crença no destino, preponderante nas tradições pré-modernas, mas destaca que:

(...) nas circunstâncias da modernidade, noções tradicionais de destino podem ainda existir, mas são em sua maioria inconsistentes com uma visão em que o risco se torna elemento fundamental (2002, p.33).

Na concepção giddensiana, a tradição, na modernidade, “é uma orientação para o passado de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente” (1997, p.80). Segundo o autor, as tradições modernas estão sempre se

transformando, desenvolvendo-se ou desaparecendo, conservando ou não sua integridade, ou seja, elas

(...) estão ligadas à memória, especificamente aquilo que Maurice Halbwachs denomina “memória coletiva”; envolvem rituais; estão ligadas ao que vamos chamar de noção formular de verdade; possuem “guardiões”; e, ao contrário dos costumes, têm força de união que combina conteúdo moral e emocional (Ibidem, 1997, p.81).

Ainda citando Halbwachs, Giddens (1997, p.81-82) reitera a ideia de que o passado é constantemente reconstruído, individual, social ou coletivamente, dando à tradição um caráter ativo e interpretativo. Os rituais, portanto, precisam ser interpretados, sendo que o poder de revelação da “verdade formular⁸” está restrito a algumas pessoas, os “guardiões”, especialistas ou sacerdotes. Estes:

(...) têm muita importância dentro da tradição porque se acredita que eles são os agentes, ou os mediadores essenciais, de seus poderes causais. Lidam com os mistérios, mas suas habilidades de arcanos provêm mais do seu envolvimento com o poder causal da tradição que do seu domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico (1997, p.83).

As disputas de poder e controle dos territórios ao longo da homogeneização do mundo pelo cristianismo destruíram a possibilidade de se construir um diálogo entre os diversos grupos sociais, étnicos e religiosos até recentemente, na história do homem ocidental. Apesar do simbolismo expressado pelo cristianismo, *a luz que elimina as trevas iniciando uma era das luzes*, essa racionalidade que poderíamos, forçadamente, chamar de moderna, ao gerar novas tradições a partir da apropriação das tradições pré-modernas, revelou mais e mais tensões. Logo, não foi suficiente para criar a tão sonhada harmonia diante das constantes disputas de poder.

Tendo como ponto de partida o fato de a umbanda ser fruto de (res)significações recursivas de práticas tradicionais pré-modernas africanas e

⁸ “A verdade formular é uma atribuição de eficácia causal ao ritual; os critérios de verdade são aplicados aos acontecimentos provocados, não ao conteúdo proposicional dos enunciados” (GIDDENS, 1997, p.83).

indígenas, no Brasil, pelo catolicismo⁹ e pelo espiritismo kardecista¹⁰ na modernidade, é relevante percebermos a aparente *destraditionalização* da sociedade e, concomitantemente, a criação de novos significados às tradições pré-modernas no país. A seguir, analisaremos como a Umbanda se constitui uma tradição da modernidade, a fim de vislumbrarmos, mais adiante, como essa religião pode se constituir em um instrumento de políticas públicas com sustentabilidades em busca de uma sociedade “pós-tradicional”, como apregoa Giddens (1997).

⁹ “**Catolicismo** (do grego *καθολικός*, translit.: *katholikos*; com o significado de "geral" ou "universal") é um termo amplo para o corpo da fé católica, a sua teologia, doutrinas, liturgia, princípios éticos, e características comportamentais, bem como um povo religioso como um todo. O termo catolicismo é "usado geralmente para uma experiência específica do cristianismo compartilhada por cristãos que vivem em comunhão com a Igreja de Roma." Muitos dos principais credos (definições de fé semelhantes a preces) cristãos, nomeadamente o Credo dos Apóstolos e o Credo Niceno utilizam este termo. No seu sentido mais estreito, o termo é usado para referir-se a Igreja Católica Romana, formada por 23 igrejas *sui iuris* que estão em comunhão total com o Papa, e possui mais de um bilhão de fiéis (ou seja, mais de um sexto da população mundial e mais da metade de todos os cristãos). As suas características distintivas são a aceitação da autoridade e primado do Papa, o Bispo de Roma. No entanto outras igrejas também afirmam ser "católicas", como a ortodoxa, e as igrejas não-calcedonianas, a Igreja Assíria do Oriente, a Velha Igreja Católica e as igrejas da Comunhão Anglicana. Sua relação com a Umbanda ocorre pelo sincretismo religioso dos Orixás africanos com os santos católicos, assim como no antigo Candomblé dos escravos, pois no início do século XX, quando a Umbanda foi oficialmente fundada, fazia-se necessário como uma forma de tornar aceito o culto afro-brasileiro sem que fosse visto como algo estranho e desconhecido, e, portanto, perseguido e combatido”. (pt.wikipedia.org/wiki/Catolicismo e pt.wikipedia.org?wiki?Umbanda, acessados em 25/01/2010)

¹⁰ “**Espiritismo** é o conjunto de crenças que consideram que a essência humana é baseada na existência de um espírito imortal, que pode estar entre os vivos ou não, admitindo vidas sucessivas (reencarnações) e a comunicação entre os vivos e os mortos, geralmente pelo intermédio de um médium, ou seja, um mediador. A expressão também designa a doutrina e práticas das pessoas que partilham esta crença. O termo *espiritismo* (do francês antigo "*spiritisme*", onde "*spirit*": espírito + "*isme*": doutrina) surgiu como um neologismo, mais precisamente uma palavra-valise, criada pelo pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail para nomear especificamente o corpo de ideias por ele sistematizadas em "O Livro dos Espíritos" (1857). O espiritismo, apesar das diversas variações, de um modo geral fundamenta-se nos seguintes pontos: O homem é um espírito temporariamente ligado a um corpo (para Kardec esta ligação é feita através de uma conexão que denomina de *perispirito*, um envoltório semimaterial que é o corpo espiritual); A alma, especificamente, é o espírito que encontra-se ligado, ou não, ao corpo (encarnado ou desencarnado); O espírito, compreendido como individualidade inteligente da Criação, é imortal; A reencarnação é o processo natural que permite vidas sucessivas (para Kardec com a função de permitir o aperfeiçoamento dos espíritos, ligado a uma "Lei de Causa e Efeito"); A Terra não é o único planeta com vida inteligente (pluralidade dos mundos habitados). A relação com a Umbanda se dá na crença em um único Criador, no embasamento moral deixado por Jesus Cristo, na reencarnação, na lei do karma, na evolução da alma e na comunicação dos espíritos através da mediunidade. No entanto, a Umbanda difere no ritualismo, na doutrinação do encarnado e na oralidade” (pt.wikipedia.org/wiki/Espiritismo e www.genuinaumbanda.com.br/sincretismo.htm, acessados em 25/01/2010).

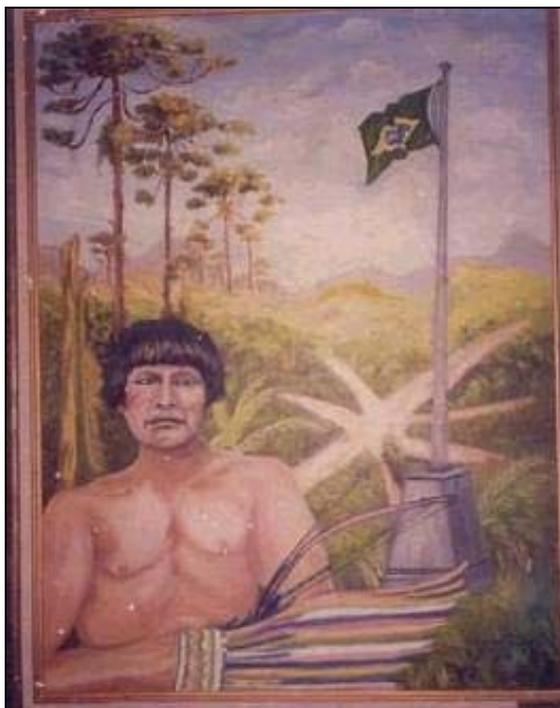
1.2. A umbanda como tradição da modernidade

A Umbanda conhecida atualmente tem sua origem tradicionalmente relacionada à manifestação, em um templo espírita kardecista, do “Caboclo das Sete Encruzilhadas” por Zélio Fernandino de Moraes, de família e fé católica, em 15 de novembro de 1908. Preocupados com o estado de saúde do até então menino de 17 anos, que assumia estranhas posturas corporais, seus familiares o levaram a um padre católico para um exorcismo. No entanto, o fracasso foi retumbante. Após terem recorrido a outros padres, que igualmente fracassaram, sua família o leva à presença de um médium na Federação Kardecista de Niterói. Lá, posto na presença de José de Souza, presidente da Federação, o menino causou um grande rebuliço, pois várias manifestações mediúnicas começaram a ocorrer à mesa, dizendo-se Caboclos e Pretos Velhos. Diante de uma manifestação espírita considerada inferior, o diretor da casa interpelou o jovem Zélio. No entanto, em resposta a outro médium com o dom da vidência, Zélio revela a presença de uma entidade incorporada denominada Caboclo das Sete Encruzilhadas, que seria, na verdade, a reencarnação do padre jesuíta Gabriel Malagrida¹¹ (TRINDADE, 1991, p.46-48). O simbolismo do número sete nos é revelado por Oliveira (2008, p.96-97), lembrando-nos os dons do Espírito Santo: “Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor” que fariam da encruzilhada o local de convergência dos sete caminhos que levam a Deus, materializado na localização habitual das igrejas do interior. Fica claro,

¹¹ **Padre Gabriel Malagrida** (Menaggio, 5 de Dezembro de 1689 — Lisboa, 21 de Setembro de 1761) foi um jesuíta italiano, missionário no Brasil e depois pregador em Lisboa, que depois de condenado por herege no âmbito do Processo dos Távoras foi garrotado e queimado na fogueira num auto-de-fé realizado no Rossio de Lisboa. Malagrida tornou-se jesuíta em 23 de Outubro de 1711, tendo partido para as missões no Brasil, em 1721. Chegou aqui e foi mandado, já ordenado padre, para Belém, a fim de aprender a língua indígena e trabalhar como padre na cidade. Somente em 1723 é enviado, pela primeira vez, como missionário ao meio dos índios Caicazes, ao longo do rio Itapicuru e Munim, no Maranhão. Desta nação indígena passará a outras: os Guanarés e os Barbados, no rio Mearlim, onde passará maus bocados, quer pela resistência dos feiticeiros da tribo, quer pela epidemia de peste que assolava os índios. Até o ano de 1727 ficará sempre entre índios, com aventuras apostólicas arriscadas e dignas de um romance. É retirado definitivamente da missão indígena por volta de 1729 para ensinar no Colégio de São Luís do Maranhão, a fim de preparar futuros missionários jesuítas, ensinado Filosofia e Teologia. A partir de 1735 inicia a segunda fase de "missionário apostólico" ou missionário popular, quando, ao sair de São Luís, se dirige ao sul, via Piauí, em direção a Bahia. Malagrida veio a Lisboa em 1750 e tendo aí assistido aos últimos momentos da vida do rei D. João V, permaneceu nessa cidade até 1751. Neste ano, regressou de novo ao Maranhão tendo aí estado até 1754, ano em que regressou definitivamente para Portugal a rogo de D. Mariana de Áustria (pt.wikipedia.org/wiki/Gabriel_Malagrida, acessado em 25/01/2010).

portanto, a presença do catolicismo na imagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas difundida pelo Brasil¹². (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.31-41).

Figura 1: Caboclo das Sete Encruzilhadas¹³.



A partir dessas manifestações espíritas passou-se a mesclar elementos das tradições religiosas de matrizes africanas e indígenas nas práticas kardecistas, professando-as e defendendo-as publicamente com o objetivo de torná-la uma religião. Os espíritos de Caboclos e Pretos Velhos representariam, para os

¹² O fato é bastante controverso, pois segundo Oliveira (2008, p.93-95), há divergências quanto às informações daquele evento, como o nome do presidente da Federação, José de Souza, já que o cargo era ocupado, segundo o Livro de Atas, por Eugênio Olímpio de Souza, assim como não seria possível, dada à localização da Federação na época (centro de Niterói), o menino Zélio ter ido buscar uma flor para enfeitar a mesa. Também é polêmico o “transtorno” causado pela manifestação do Caboclo, pois, segundo afirmam era considerado comum ocorrer a manifestação de *espíritos involuídos*. Além disso, a ausência de referência a Zélio de Moraes em obras de seus contemporâneos suscitou dúvidas, segundo Giumbelli, citado por Oliveira (2008, p. 98-102), na relevância do papel do médium na fundação da Umbanda. No entanto, segundo este último, o ostracismo se deveu a necessidade em manter, por parte dos intelectuais umbandistas, a legitimidade da religião nas mãos da federação, impedindo sua associação ao médium-profeta. Com o fortalecimento desta legitimidade religiosa nos anos 1970, Zélio de Moraes passou a ser reconhecido como o pioneiro da Umbanda no Brasil, reforçando, mais uma vez, a hierarquia umbandista institucionalizada.

¹³ Fonte: www.caminhodapaz.com.br/.../fotosdiversas.htm. Acessado em 24/07/2009.

segmentos marginalizados da sociedade, principalmente das favelas cariocas, espíritos mais eficientes no combate às mazelas físicas e espirituais, além de apresentarem maior identificação com a composição étnica da população brasileira, cuja representação é vital para a consolidação da identidade nacional.

Várias características do Kardecismo se tornaram extremamente importantes na formação da Umbanda. Baseada na lei do carma, a doutrina codificada por Alan Kardec prega o amor ao próximo, a não divindade de Jesus (um espírito evoluído, o “governador” do planeta), defende a comunicação dos espíritos e a existência da reencarnação para que o homem possa evoluir espiritualmente. Num planeta de expiação, a humanidade se apresenta em estágios evolutivos diversos frente às faltas cometidas nesta e em outras vidas, fazendo com que seja necessário, através da prática da caridade e do uso da mediunidade, resgatá-las (SILVA, 2005). Segundo Oliveira (2008, p.65), o Kardecismo no Brasil apresenta o domínio de “uma feição mística e religiosa”, ao contrário da francesa, em que prevaleceu a dimensão científica. Isso, segundo o autor, foi responsável pela adaptação das práticas do catolicismo popular e dos cultos de matrizes africana e indígena ao espiritismo.

O sincretismo dos santos católicos com os orixás e/ou divindades indígenas, tão presentes na Umbanda, tem sua origem no processo colonial. A Igreja precisava converter os indígenas e os negros ao catolicismo, primeiro para viabilizar o recrutamento de mão de obra para o processo de exploração colonial, segundo, enfraquecida pelas guerras de religião e pela Reforma Protestante, ela precisava de fiéis. Estes acreditavam estarem conseguindo a salvação através da aceitação da situação de escravo. A fim de garantir a vitória na “guerra santa” travada contra os pagãos indígenas, por exemplo, a Igreja utilizou as semelhanças entre algumas práticas, como a aspersão, o consumo ritual de alimentos e a confissão, para destruir aquilo que os padres consideravam demoníacos (OLIVEIRA, 2008).

No que tange aos negros, Oliveira (2008) revela que a magia africana era considerada demoníaca, principalmente durante o estado de transe ao longo do culto aos orixás. Como muitas vezes fazia vista grossa para as festas e danças, dada a necessidade de diversão para evitar revoltas, a Igreja acabou colaborando para o sincretismo entre os santos católicos e os orixás. Isso ocorreu também pela

semelhança entre as práticas católicas, que necessitavam de um intermediário a Deus, tão distante, superior e temido, e os rituais africanos, que viam nos orixás a ligação entre o homem e Olorum, o Criador. A partir daí, muitos africanos convertidos ao catolicismo passaram a cultuar santos católicos que, de alguma forma, apresentavam características ou histórias semelhantes aos orixás.

É esse processo de ressacralização e ressignificação crescente das práticas pré-modernas africanas e indígenas pelo catolicismo, vai configurar o amálgama que, com a entrada no Brasil do espiritismo kardecista, daria origem à Umbanda, que levou Oliveira, a partir do conceito de “religião endógena” desenvolvido por Ortiz (1999), entender a Umbanda como o fruto de:

(...) um sincretismo refletido das diversas religiões que se afrontaram no Brasil em mais de 400 anos de colonização. A nova religiosidade nasceria, portanto, do processo de bricolagem entre as manifestações religiosas das culturas ameríndias, mais a influência da catequese jesuítica, mais o contato com os cultos de matriz africana, mais a influência da doutrina kardecista (2008, p.20).

Ortiz (1999) destaca uma característica peculiar na Umbanda: é uma religião que, constituindo-se num mosaico de várias práticas, tenta se firmar como genuinamente brasileira no bojo das transformações socioespaciais que ocorrem no país a partir do início do século XX, em especial após a década de 1930. Na clássica obra *A morte branca do feiticeiro negro* (1999), Ortiz apresenta uma breve análise histórica contextualizando o surgimento oficial da Umbanda enquanto religião no Brasil.

A declaração de independência, o conflito entre a ordem escravocrata em declínio e a ordem capitalista que emerge, além da entrada significativa de imigrantes no final do século XIX provoca a desagregação da estrutura socioespacial dominante, gerando uma ruptura simbolizada pelo processo de industrialização, acompanhado pelo crescimento da urbanização da população brasileira. A base da pirâmide social do país revela a existência de uma grande massa de desfavorecidos, predominantemente formada por negros e imigrantes, que demonstra o papel preponderante dos brancos no controle das riquezas. Logo, segundo Ortiz (1999, p.33), “para subir individualmente na estrutura social, o negro não tem alternativa, ele precisa aceitar os valores impostos pelo mundo

branco”. A rejeição às próprias tradições é, portanto, calcada na questão social. Paralelamente ao que Ortiz chamou de “embranquecimento das culturas afro-indígenas” (1999, p.33), assistiu-se ao “empretecimento da cultura européia, a partir do consentimento da presença de elementos da macumba¹⁴ nas sessões kardecistas, desde que submetidos ao controle da cultura dominante” (OLIVEIRA, 2008, p.83). Segundo Oliveira (2008, p.77),

(...) a primitiva macumba, longe de ser um culto organizado, era um agregado de elementos da cabula, do candomblé, das tradições indígenas e do catolicismo popular, sem o suporte de uma doutrina capaz de integrar os diversos pedaços que lhe davam forma. É deste conjunto heterogêneo que nascerá a umbanda, a partir do encontro de representantes da classe média egressos do espiritismo kardecista. Foi este último grupo que se apropriou do ritual da macumba, impôs-lhe uma nova estrutura e, articulando um novo discurso, deu início ao processo de legitimação.

Analisada como um produto da ação de intelectuais, a Umbanda tem suas “práticas legitimadas pela presença do Kardecismo” (2008, p.84), “eliminando-se tudo o que chocava as mentalidades “esclarecidas”, como o sacrifício de animais, as oferendas de comida e bebida, o uso do fumo ou o emprego de instrumentos de percussão” (2008, p.81). Logo, podemos afirmar que, para o autor, a institucionalização da Umbanda foi realizada pela reestruturação da herança multicultural, refletindo, concomitantemente, o desejo, por parte de seus adeptos, de reconhecimento social (2008, p.21). Citando Hobsbawm, Giddens (1997, p.115-117) apregoa que as tradições inventadas pela modernidade concedem legitimidade aos sistemas de poder que emergem, conectando a verdade formular, representada pelo advento do espiritismo kardecista, às práticas rituais de matrizes africanas e indígenas, além de revelar a reivindicação da tradição, pela autoridade religiosa, no que diz respeito à geração / regeneração da identidade, pessoal e coletiva, da “comunidade” umbandista.

¹⁴ Da Cabula provavelmente provém a Macumba carioca. Ritualmente pobre e próximo da estrutura do culto banto na África, a Macumba era praticada em uma mesa e invocava os mortos e os antepassados tribais, seres do bem ou do mal. Acredita na transmigração das almas, no totemismo e na magia. O sacerdote da Macumba denominava-se umbanda, o invocador dos espíritos, sendo o feiticeiro adivinho e curandeiro, secundado pelo cambono. A reunião formava a engira. Com a difusão da eficiência das práticas da Macumba entre a população pobre na resolução de problemas econômicos, afetivos e de saúde, muitos brancos começam a aderir a elas. No entanto, é com a introdução de elementos do Kardecismo que a Macumba se desconfigura, pois a assimilação do culto aos orixás não lhe alterou as características fundantes (COSTA, 1983 *apud* ORTIZ, 1999, p.37).

O grande desafio seria como legitimar uma religião que emerge numa sociedade marcada pelas disparidades socioespaciais engendradas pelo processo de industrialização que se configura no carro chefe da modernização do país, diante da necessidade de se conciliar rituais mágicos e religiosos com a racionalidade científico-desenvolvimentista em voga no Brasil a partir dos anos 1930. O discurso umbandista, como apregoa Ortiz (1999, p.162), vai ser legitimado num contexto onde os valores de uma sociedade urbano-industrial “vão orientar a reinterpretação das práticas de origem afro-brasileiras”. Para isso, o discurso umbandista deveria:

(...) comprovar que a Umbanda era herdeira de uma tradição religiosa milenar; demonstrar a existência de uma doutrina filosófica que norteasse a conduta ética e moral dos adeptos; e buscar amparo na ciência para justificar (domesticar) as práticas mágico-litúrgicas (OLIVEIRA, 2008, p.103).

Essa preocupação com a legitimidade se revela nas inúmeras discussões entre intelectuais e praticantes da Umbanda ao longo da década de 1940. Diante do Estado Novo, os templos umbandistas eram geralmente denominados de tendas espíritas, dada a repressão do regime varguista. Contraditoriamente, muitos umbandistas foram simpatizantes do Governo Vargas, influenciados pelos discursos nacionalistas em prol de uma cultura nacional e pelas políticas assistencialistas do Estado. Como a Umbanda precisava se instituir como religião, os intelectuais umbandistas se aproximam dos ideais que norteavam as políticas públicas do Estado Novo, apresentando-a como representativa da miscigenação das práticas culturais das “três raças”, além de um discurso assistencialista diante dos segmentos desfavorecidos da sociedade. Assim sendo, esses intelectuais assumem o compromisso de, junto aos poderes públicos e à população, atuar na divulgação da religião, centralizando o poder a fim de homogeneizar as práticas nos terreiros, assim como ao criar um órgão responsável pela interlocução com o Estado, adquirindo força política.

Isso ficou evidente no 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941, que pretendeu racionalizar as práticas umbandistas a fim de lhe conceder um caráter nacional-desenvolvimentista à religião, aproximando-a dos setores mais conservadores ao afastá-la das práticas africanizadas e

transformando-a em expressão religiosa da evolução do povo brasileiro¹⁵ (OLIVEIRA, 2008, p.102-114; 139-140). Essa estratégia começa a ser contestada a partir dos anos 1950, quando praticantes da religião pertencentes aos estratos desfavorecidos da população começam a questionar o afastamento da Umbanda de suas raízes indígenas e africanas, um refazer das práticas umbandistas. No entanto, apesar do aparente retorno à identidade religiosa, Giddens questiona o fato de as escolhas serem, de fato, outorgadas, pois a imposição de estilos de vida¹⁶. Nas condições da alta modernidade é incompatível o que o autor chama de uma ordem pós-tradicional, já que no contexto tradicional no qual vivemos, “a seleção ou criação de estilos de vida é influenciada por pressões de grupo e pela visibilidade de modelos, assim como pelas circunstâncias socioeconômicas” (2002, p.810).

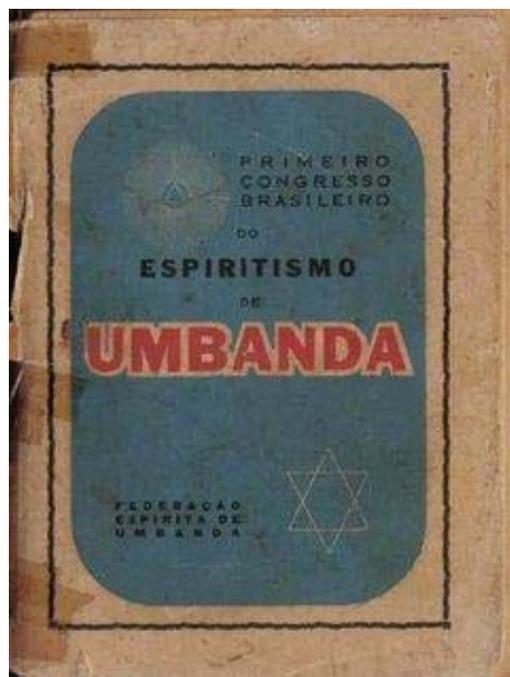
Aproveitando-se do conflito entre a Igreja Católica e a Ditadura Militar, a Umbanda cresceu expressivamente nos anos 1969 e 1970, ampliando sua organização, fato que já havia ficado claro no 2º Congresso de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro, em 1961 (SILVA, 2005, p.116). Foi inclusive a partir de suas orientações que os paulistas criaram o Supremo Órgão da Umbanda, com a finalidade de “centralizar o poder de decisão para melhor difundir a fé religiosa” (ORTIZ, 1999, p.189). Um exemplo disso foi a proclamação do Dia dos

¹⁵ Para a integração da Umbanda na sociedade brasileira, o 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda se dividiu em três grandes linhas: Antiguidade da Religião (Tradição), Discurso Científico (Ciência) e Discurso Cultivado (Doutrina). A primeira forma legitimadora parte de duas correntes: A Umbanda como originária da Índia (AUM-BANDHĀ = “Princípio Divino”), amparada nas leis do karma e na lenda do continente perdido da Lemúria, sendo trazida ao Brasil pelos escravos africanos que aprenderam a Umbanda no contato com os hindus. A segunda corrente defendeu uma origem africana, a partir de uma tribo banto, os luandasquiocos, situados ao sul de Angola, relacionando a antiguidade do homem, surgido na África à antiguidade da religião. Esta segunda corrente revalorizava a África e todo o seu panteão mitológico. Foi a primeira corrente, no entanto, que se tornou dominante no congresso, ressaltando o “embranquecimento” da Umbanda como condição para a religião ser aceita pela sociedade. A segunda linha de interpretação se baseava no Discurso Científico. A ciência, para os umbandistas, tornava-se um argumento da legitimação do sagrado, distinguindo a religião das práticas supersticiosas de africanas e indígenas, o que racionaliza o discurso à luz do espiritismo kardecista. A ciência passa, através da física, a explicar a importância do uso de pólvora, espadas, facas, charutos, cachimbos, até mesmo dos pés descalços. No caso do Discurso Doutrinário, a questão tornou-se mais complexa, dada as resistências encontradas por muitos de seus praticantes, que se negavam a aceitar o extermínio de qualquer prática oriunda do magicismo e do curandeirismo, e a padronização dos rituais com o uso de manuais. O fato é que os intelectuais umbandistas procuravam dar a Umbanda um caráter sincrético que fosse de fácil aceitação pelas diversas camadas da sociedade brasileira, a fim de legitimá-la frente ao Estado e aos valores dominantes na época. (ORTIZ, 1999 e OLIVEIRA, 2008)

¹⁶ Segundo Giddens (2002, p.80), “um estilo de vida envolve um conjunto de hábitos e orientações e, assim, tem certa unidade – importante para uma sensação da continuidade da segurança ontológica – que liga as opções num padrão mais ou menos ordenado.

Umbandistas em 31 de dezembro, quando muitos fiéis vão às praias levar presentes à Iemanjá.

Figura 2: Cartaz do 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda¹⁷.



Fica evidente que qualquer que seja a tendência religiosa, o tema da campanha umbandista será o da unificação. O papel dos intelectuais, diante da pulverização de seitas, é o de:

(...) edificação de uma religião universalizante, um único caminho: o da organização da religião em escala regional, estadual e nacional. Frente à multiplicidade de pequenas empresas do sagrado, a solução à concorrência religiosa se encontra na centralização da orientação clerical. Centralizando-se os grupos decisórios, administra-se o sagrado de forma mais eficaz no mercado concorrencial. (...) Na realidade, para que os umbandistas possam conquistar uma parte do mercado é necessário que eles homogeneizem seu produto religioso, para que se possa referir sem ambiguidades a uma marca umbandista. A padronização e codificação das normas que regem a fabricação do produto tornam-se então imprescindíveis para unificar o culto, a gerência do sagrado. Com efeito, esta necessidade interna de codificação aparece desde as origens da umbanda; ela domina as preocupações dos participantes do congresso de 1941, permanecendo ainda hoje um ideal a ser atingido (ORTIZ, 1999, p. 183).

¹⁷ Fonte: fraternidadeumbandistaluzdearuanda.blogspot.com/. Acessado em 24/07/2009.

Vinculado a uma racionalidade de origem urbana, esse processo de unificação religiosa e de sistematização do produto umbandista se manifesta com toda a força nas federações, já que a centralização das decisões torna-se indispensável, pois:

(...) a finalidade desses órgãos é centralizar e monopolizar o poder, transformando-se ao mesmo tempo nos únicos representantes legítimos, e até mesmo legais, da religião (ORTIZ, 1999, p.186).

Apesar de muitos membros das federações se colocarem como especialistas visando uma maior organização das práticas umbandistas, segundo Giddens (2002, p.104-105) estes seriam meros funcionários burocráticos, exclusivamente cumpridores dos deveres de sua função. Para o sociólogo, numa sociedade pós-tradicional, a especialização é descentralizadora, não está ligada à verdade formular, é gerada por processos intrínsecos de especialização e não por saberes esotéricos, assim como interage com a reflexividade institucional crescente, num processo constante de reapropriação do conhecimento.

Além das inúmeras federações e das lutas internas, nos deparamos também com o que Ortiz (1999, p.188-192) chama de atomização da comunidade religiosa. Partindo do Candomblé, cuja organização comunitária dos terreiros é independente, e calcado em relações de dominação que se baseiam na autoridade concedida ao pai ou mãe de santo pelas tradições, o autor defende a ideia de que a Umbanda, por romper com as relações comunitárias típicas do Candomblé, elimina os laços de parentesco, criando um sentimento de irmandade comparável a dos católicos. A escolha da casa se relaciona aos próprios anseios e desejos, o que faz da Umbanda uma religião com mobilidade maior¹⁸. O guardião¹⁹ da casa, para ser respeitado pelos praticantes, precisa mostrar não só seu carisma através de sua comunhão com o sagrado (o Axé da casa), mas sua capacidade de

¹⁸ Discutindo sobre o Ser ontologicamente seguro, na modernidade, Giddens (2002) defende que “a autonomia que os homens adquirem deriva de sua capacidade de expandir o âmbito da experiência mediada: ter familiaridade com propriedades de objetos e ventos fora das situações imediatas de envolvimento sensorial” (p.49-50).

¹⁹ “Os guardiães, sejam eles idosos, curandeiros, mágicos ou funcionários religiosos, têm muita importância dentro da tradição porque se acredita que eles são os agentes, ou os mediadores essenciais, de seus poderes causais. Lidam com os mistérios, mas suas habilidades de arcanos provêm mais do seu envolvimento com o poder causal da tradição que do seu domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico” (GIDDENS, 1997, p.83).

transmitir conhecimento, pois somente o misticismo não é suficiente diante do forte papel dos meios de comunicação na difusão das informações na alta modernidade. Mais flexível²⁰, a Umbanda parece se adaptar com maior facilidade às transformações impostas pela modernidade, pois segundo Giddens,

Em culturas pré-modernas, “pensar adiante” normalmente significa ou o uso indutivo da experiência acumulada, ou a consulta a adivinhos. As culturas têm que ser semeadas, por exemplo, antecipando as necessidades futuras e levando em consideração as mudanças de estação. Métodos tradicionalmente estabelecidos de cultivo, talvez acompanhados por conselhos mágicos especializados, seriam empregados para juntar a necessidade presente e os resultados futuros. Na vida social moderna, os indivíduos podem ser capazes de viver por longos períodos misturando hábitos estabelecidos com a consulta a especialistas específicos em “concertos gerais” e em contingências inesperadas (2002, p.35-36).

A seguir, Ortiz (1999) destaca o papel político que a Umbanda pode assumir como instrumento de transformação caso consiga superar as lutas intestinas entre as federações e o clientelismo, proporcionando a eleição de seus líderes políticos e configurando uma nova relação de forças religiosas. Apesar de considerarmos importante a representatividade dos umbandistas no aparelho de Estado, percebemos que, para uma real transformação socioespacial, seus adeptos deveriam criar mecanismos que possibilitassem maior participação na esfera política, pois “os guardiães e as próprias tradições”, segundo Giddens, “são chamadas para se explicar e se justificar” (p.129). Numa sociedade pós-tradicional, o “pluralismo cultural, quer isto envolva tradições criadas ou persistentes, não pode mais assumir a forma de centros distintos de poder enraizado” (GIDDENS, 1997, p.128). Para o autor, faz-se necessária uma democracia dialógica, onde:

^{20c}A Umbanda de certo modo rompe com a concepção kardecista do mundo: aqui não é mais uma terra de sofrimentos onde devemos ajustar contas por atos de nossas vidas anteriores. Trazendo do candomblé a ideia, ainda que desbotada, de que a experiência neste mundo implica a obrigação de gozá-lo, a ideia de que a realização do homem se expressa através da felicidade terrena que ele deve conquistar, a Umbanda retrabalha a noção culpada da evolução kármica kardecista, assim como, através da propiciação ritual, descobre a possibilidade de alteração da ordem. É necessário que cada um procure a sua realização plena, mesmo porque o mundo com o qual nos deparamos é um mundo que valoriza o individualismo, a criatividade, a expansão da capacidade de imaginação, a importância de subir na vida. Este pormenor é essencial. Por esta forma de ver o mundo, a umbanda se situa como uma religião que incentiva a mobilidade social, porém mais importante do que isto é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção; pobres de todas as origens, brancos pardos, negros, árabes... o status social não está mais impresso na origem familiar” (PRANDI, 1990, p.7).

(...) os elos sociais têm efetivamente de ser feitos, e não herdados do passado – nos âmbitos pessoal e coletivo este é um empreendimento pesado e difícil, mas também um empreendimento que contém a promessa de grandes recompensas. É descentralizado em termos de autoridades, mas recentralizado em termos de oportunidades e dilemas, porque está concentrado em novas formas de interdependência (1997, p.130).

Ortiz corrobora a análise do sociólogo inglês afirmando que, segundo seu ponto de vista, a Umbanda:

(...) se transforma numa instância legítima podendo desfrutar de uma posição equitativa junto às outras religiões dentro do mercado religioso. Entretanto, este resultado só é possível porque a Umbanda integra os valores dominantes da sociedade global; o caminho da integração redonda assim em sua legitimação social (1999, p.194).

Essa necessidade se faz cada vez mais urgente diante da realidade socioespacial vivida pela Região Metropolitana do Rio de Janeiro. Produto da cristianização das práticas religiosas africanas e indígenas, com o advento de uma ordem católica e, posteriormente, espírita, os umbandistas estão envoltos em brumas, desde o seu surgimento oficial, em 1908. Nesse início de século, assistimos ao aumento expressivo do preconceito e de pressões cada vez mais crescentes de grupos pentecostais²¹ e neopentecostais²², que invadem e depredam

²¹ Ramo das igrejas cristãs ocidentais, o movimento pentecostal nasceu nos Estados Unidos, em 1901, e crê que o Espírito Santo continua a se manifestar nos dias de hoje, da mesma forma que em Pentecostes, na narrativa do Novo Testamento (Atos 2). Nessa passagem, o Espírito Santo manifestou-se aos apóstolos por meio de línguas de fogo e fez com que eles pudessem falar em outros idiomas para serem entendidos pela multidão heterogênea que os ouvia. O pentecostalismo acredita nos dons da glossolalia (o de falar línguas desconhecidas), da cura e da profecia e chegou ao país em 1910, com a fundação da Congregação Cristã do Brasil, na Cidade de São Paulo. Atualmente, existem centenas de igrejas, e as principais, além da Congregação Cristã no Brasil, são: Assembléia de Deus (Pará, 1911), Evangelho Quadrangular (São Paulo, 1953), O Brasil para Cristo (São Paulo, 1955) e Deus é Amor (São Paulo, 1962). De acordo com o censo de 2000, os pentecostais representavam 10,4% da população brasileira. (Adaptado de www.pime.org.br. Acessado em 09 de abril de 2009).

²² Neopentecostalismo é o nome que se dá aos pentecostais da terceira geração (surgidos ao final dos anos de 1970). São assim chamados porque diferem muito dos pentecostais históricos e dos da segunda geração. Não se apegam à questão de roupas, de televisão, de costumes, e têm um jeito diferente de falar sobre Deus. Dualizam o mundo espiritual dividindo-o entre Deus e o Diabo e, para eles, o mundo está completamente tomado por demônios, sendo que a sua função é expulsá-los. Pregam a prosperidade como meio de vida, já que a pobreza é coisa de Satanás, assim como a doença, cuja origem é o demônio, só atingindo quem não acredita em Deus. Com cultos emotivos, os seus atores objetivam libertar os fiéis do mundo satânico, sem dor ou fraqueza. Seu crescimento deve-se muito aos programas de rádio e televisão, que divulgam, para uma população empobrecida

templos, e criam imagens da Umbanda relacionadas a práticas rituais demoníacas que constroem no imaginário social a ideia de que os seus cultos referendam um paganismo pré-moderno entrelaçado à bruxaria e aos espíritos atrasados. Os artefatos e os rituais são satanizados por fiéis “evangélicos” que defendem a Verdade²³, sendo as tradições umbandistas colocadas na clandestinidade como imagens de um Brasil atrasado, a partir da lógica desenvolvimentista da modernidade.

Logo, faz-se urgente a busca de reconhecimento político da religião, possibilitando uma maior representatividade junto aos órgãos governamentais. Diante do sancionamento da lei, de autoria do deputado Gilberto Palmares (PT), que declarou o Candomblé patrimônio imaterial do estado, em 18 de julho de 2009, abriram-se as portas para a Umbanda, cujo projeto de lei esperava a sanção do governador. Menos de uma semana depois, o governador Sérgio Cabral Filho confere à Umbanda o mesmo título, legitimando e preservando os aspectos culturais da religião, ao sancionar a lei de autoria de Palmares. Para este, a partir do momento em que os cultos viram patrimônio, eles passam a ser divulgados, diminuindo a intolerância e a violência (O Globo, 23 de Julho de 2009, p.21).

No entanto, se defendemos uma democracia dialógica, como apregoa Giddens, ou participativa (SOUZA, 2008), não basta a legitimação da religião perante o poder público, pois, apesar de ser um importante passo, não garante a diminuição da violência e do preconceito contra uma religião que, por ser moderna e brasileira, “conserva e transforma os elementos culturais afro-brasileiros” (ORTIZ, 1999, p.212), além das matrizes indígenas, constituindo-se

e doente, curas e milagres, O sistema de testemunho é forte, e isso certamente encoraja outros a tomar o mesmo caminho. No Brasil, a maior igreja neopentecostal é a Universal do Reino de Deus (IURD). Fundada pelo bispo Edir Macedo, em 1977, a igreja tem procurado estabelecer um sistema episcopal como o do católico, além de possuir um forte esquema de comunicação de massa, que é o fator de peso na divulgação e crescimento de seus trabalhos no Brasil e no mundo. (Adaptado de Gilberto Stefano. <http://www.solascriptura-tt.org>. Acessado em 08 de abril de 2009).

²³ Para o teólogo protestante Isaltino Gomes Coelho Filho, há dois sérios problemas para a análise do movimento neopentecostal: o primeiro é que vivemos numa época de *pós-modernidade*, em que tudo é certo e nada é errado, ou seja: se tudo é verdade, então nada é mentira. O segundo é que o espírito pragmático de um mundo amoral e *sem Deus* invadiu as igrejas, e *se alguma coisa deu certo, então é a verdade*, não podendo o movimento ser questionado. Com isto, sob uma lógica acrílica e copista, esse movimento adota métodos e técnicas de lavagem cerebral, promovendo a despersonalização e manipulação em nome da eficácia. Para o autor, há um enorme sacrifício da verdade cristológica no *altar de resultados*, e os malefícios que isto trará ainda não podem ser mensurados, apesar de o estrago ao cristianismo já ter sido notado com a crise do movimento evangélico tradicional no Brasil. (Adaptado de *Neopentecostalismo*. Conferência teológica apresentada à Faculdade Teológica Batista. Campinas, São Paulo. 12 de abril de 2004).

em elemento fundamental da formação identitária do morador da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

No que tange aos problemas ambientais, no contexto da alta modernidade, a Umbanda também pode ser vista como um instrumento de políticas públicas sustentáveis. Isso pode ser observado quando entendemos que matas, cachoeiras, mar, céu e rocha, por exemplo, além de serem acidentes geográficos, são, todavia, para os umbandistas, geossímbolos (BONNEMAISON, 2002), já que são sacralizados pelos praticantes como símbolos dos Orixás Oxossi, Oxum, Iemanjá, Oxalá e Xangô, respectivamente. Cabe ressaltar, contudo, que a equivalência entre tradições umbandistas e natureza não é tão extrema como pode parecer, pois o natural, nas sociedades modernas, é o que permanece fora da área de intervenção humana. Na modernidade, a natureza “natural”, independente do homem, não existe em si, já que sua apropriação pelo homem se faz sentir em todos os níveis, mesmo que a paisagem não revele, a olho nu, significativas transformações. Ao personalizar a natureza “natural” como orixás, a Umbanda revela que a natureza “é uma fonte de mudança e renovação separada da humanidade, mas com uma profunda influência sobre as vidas humanas” (GIDDENS, 1997, p.97).

Figura 3: Cartaz comemorativo dos cem anos da Umbanda²⁴.



²⁴ Fonte: tucab.blogspot.com/2008/09/boiadeiro-na-umban... Acessado em 24/07/2010.

Sendo portadores de uma história que valoriza os elementos naturais, as práticas sociais umbandistas, que se espacializam na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, local de grande concentração de templos/casas de Umbanda, necessitam da natureza, pois sem as energias ancestrais que movem os cultos e os rituais, a prática religiosa desapareceria. Sob esse prisma, a Umbanda pode vir a ser um importante viés na educação ambiental da região, tão agredida em seu quadro natural. Citando Rupert Sheldrake, Giddens (1997) percebe que, diante do crescente quadro de devastação ambiental do planeta e conseqüentemente da necessidade de se pensar a natureza como um ser vivente, o renascimento da tradição e do ritual seria “uma decisão de estilo de vida algo novo, apesar de não reintroduzir a natureza como ela era anteriormente” (GIDDENS, 1997, p.99).

1.3.

Os orixás na umbanda: ressignificações modernas de práticas culturais africanas e indígenas pelo catolicismo e kardecismo

Para a Umbanda, persiste o caráter divinizado dos elementos da natureza quando se cultua os Orixás, já que o importante é manter o contato mais próximo possível com a natureza, pois cada local representa um ponto de força que irradia a energia divina do Criador, magnetizando nossos corpos físico e espiritual. A partir dessa crença, podemos afirmar que as forças da natureza, materialização das energias que constituem o universo, são as manifestações da Divindade através dos Orixás, forças vibratórias que dão sustentação à criação. Esse culto às potencialidades naturais já ocorria dentro das comunidades ameríndias, assim como por muitos povos africanos. Todavia, mesmo que a concepção africana sobre os Orixás ainda permaneça latente entre os praticantes da religião, o sincretismo ocorrido através do advento do catolicismo deu novo significado aos orixás, transmutando-os com personalidades católicas num processo de ressignificação e ressacralização a ponto de se confundirem com os santos glorificados. Segundo Costa (1983, p.374), o Orixá,

(...) como “força da natureza”, é concebido com traços próprios, individuais e constantes, que o identificaram imediatamente. Num terreiro jamais se confundirá um Orixá com outro, ou com as Almas – (Pretos velhos, Caboclos, Crianças ou Exus) - entidades do terceiro escalão de seres cultuados nos terreiros de Umbanda. Os Orixás se apresentam com porte altivo, senhoril. Não se permitem intimidades (“não dá confiança a ninguém, “não é de dar muita confiança ao filho”, “não é de dar consulta”) isto é, não ficam à disposição dos filhos de santo e consulentes, escutando-lhes os problemas, resolvendo-os ao pé do ouvido, descansadamente, como o fazem os Pretos velhos, Caboclos, Crianças e Exus. Demoram-se pouco nos terreiros. São parcimoniosos nas palavras (“de pouca conversa”).

Para Verger (2002),

(...) a religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa., originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou ainda adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e sua utilização. O poder, *à se*, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (p.18).

Para o intelectual francês, essa passagem da condição humana para a de divindade se deu a partir de uma transformação provocada, segundo as lendas, por fortes emoções, que transmutaram a matéria em energia, em força imaterial (Axé) que se manifesta diante dos olhos humanos, nos momentos em que os Orixás incorporam seus descendentes, ou seja, àqueles que possuem as condições para se tornarem os veículos momentâneos de contato com a terra. Ao aproximar o mundo espiritual (Orun) do material (Aiyé), cada Orixá, que se manifesta com características próprias, traz o seu Axé para o crente, numa relação informal e, ao mesmo tempo, familiar (VERGER, 2002, p.18-19).

Esse caráter familiar (íntimo) do culto aos Orixás na África explicava a ausência de proselitismo, pois se o crente não possuía ligação com os ancestrais que se faziam presentes no terreiro, não poderia ser aceito no culto. Isso pareceria, para muitos, certo grau de intolerância para com os “estrangeiros”; no entanto tal ato demonstrava que, para ocorrer a filiação, o indivíduo precisava ser descendente da linhagem paterna, só sendo alterada a situação em decorrência de situações como doenças, ausência de herdeiros ou indicações do plano espiritual,

manifestadas principalmente em adivinhações. Era, portanto, inconcebível obrigar um forasteiro a participar do culto se ele não possuía essa ancestralidade, condição fundamental para a incorporação do Orixá (VERGER, 2002).

Como já vimos anteriormente, a Umbanda rompe com essa tradição familiar, tornando-se mais flexível hierarquicamente, tanto na relação dos médiuns com os Orixás, quanto nas questões de gênero, onde a mulher assume posições de destaque no terreiro, ao contrário do que ocorria nas tradições africanas. Ao mesmo tempo, a Umbanda tenta romper, numa sociedade que se urbaniza, com a dessacralização da natureza, fruto do domínio de uma racionalidade instrumental e economicista difundida pela modernidade. Isso reforça a importância do culto aos Orixás na Umbanda, pois ao resgatar a sacralidade do cosmos, “mediante o sincretismo, elevá-los a uma nova posição e conceituação no corpo doutrinário e no culto” (COSTA, 1983, p.102).

Ao agirem no plano astral em níveis elevados da espiritualidade, os Orixás se manifestam através de vibrações que vão tomando posse da matéria, ou seja, do corpo do médium, que passa a ser instrumento de atuação do Orixá, inicialmente *saravando*, ou seja, saudando os filhos-de-santo para, em seguida, iniciar os *trabalhos*, purificando as pessoas e o ambiente. Se há entre os médiuns e/ou consulentes da casa alguma carga negativa, densa, cabe ao Orixá limpar. Ele traz a ordem diante de um acontecimento desagradável. Esta atribuição do Orixá num terreiro de Umbanda é, segundo a análise de Costa (1983, p.377), consequência do sincretismo realizado com os santos católicos, argumentando que a forma como se dá a incorporação, “antropológica”, se contradiz com a crença nos Orixás como vibrações de forças da natureza.

Esse sincretismo, como já foi dito anteriormente, tem raízes históricas, pois o negro africano, diante da ordem católica dominante, se viu obrigado a traçar um paralelo entre os Orixás e alguns santos católicos com o intuito de fugir da punição do branco. Servindo-se do santo para antepará-lo o negro, diante da separação de sua família pela escravidão, dá ao Orixá uma feição mais individual, onde cada indivíduo deve garantir que as exigências do Orixá sejam atendidas (VERGER, 2002, p.33). Aparentemente, essas tradições pré-modernas africanas foram resignificadas diante do catolicismo apenas como uma estratégia de sobrevivência. No entanto, como afirma Costa (1983, p.381), “a aproximação

entre Orixás e Santos, na verdade, é mais profunda”, pois é difícil precisar se foram os negros convertidos ao catolicismo, através do sincretismo, ou se os negros simularam uma espécie de conversão para manter o culto aos Orixás sem o risco de proibição pela Igreja, que permitia festas e danças no intuito de evitar insatisfações e revoltas da população negra escrava.

A fim de esclarecermos como as práticas umbandistas podem ser relevantes na construção de políticas públicas sustentáveis, tanto na dimensão cultural quanto ambiental, faz-se necessária uma breve análise de como se deu esse processo de aproximação, a partir do sincretismo ocorrido entre os Orixás mais cultuados nas Sete Linhas da Umbanda²⁵ e o(os) respectivo(os) santo(os) católico(os).

²⁵ Uma das questões mais polêmicas envolve a codificação das Sete Linhas da Umbanda. Leal de Souza, em 1925, propôs uma classificação baseada em sete Orixás (Oxalá, Ogum, Euxoce, Shangô, Nhan-san e Amanjar) e As Almas, sendo aceita oficialmente pelo 1º Congresso do Espiritismo de Umbanda, em 1941. No entanto, as tendas umbandistas que surgiram a partir dessa codificação recebiam nomes de santos católicos, demonstrando a forte influência dessa religião na Umbanda. Uma nova proposta foi feita por Zélio de Moraes, a partir do crescimento do número de tendas umbandistas, originárias da Tenda Nossa Senhora da Piedade. O famoso médium defendia a ideia de sete linhas representadas por cores (amarelo-ouro (Inhaçã/Santa Bárbara), rosa (Ibeji/Cosme e Damião), azul (Yemanjá/Nossa Senhora da Glória, Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Guia – incluindo Oxum/Nossa Senhora da Conceição), verde (Oxossi/São Sebastião – se apropria das propriedades de Ossanha), vermelho (Ogum/São Jorge), marrom (Xangô/São Jerônimo), roxo (Nanã Buruquê/ Nossa Senhora Santana). Além disso, destacou as cores branco (presença de luz) e preto (ausência de luz), respectivamente, em Oxalá/Jesus Cristo e Obaluaê ou Omulu/São Lázaro (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.42-50). Para Lopes (2007), as Sete Linhas se baseiam na evolução do planeta Terra em seis fases ou reinos, a saber: Fogo, Terra, Ar, Água, Matas e Humanidade. Além dessas, acrescenta a dimensão espiritual, o Reino das Almas. A partir daí, associou-se cada reino a um Orixá: Fogo/Ogum (impulso inicial), Terra/Xangô (senhor das pedreiras), Ar/Iansã (rainha dos ventos), Água/Iemanjá (rainha das águas), Matas/Oxóssi (rei das matas), Humanidade/Oxalá (criador e responsável pela humanidade) e Almas/Omulu (senhor das almas). Matta e Silva (2007), citando as Sete Linhas criadas em 1956, divide-as em graus crescentes de iniciação (Almas, Xangô, Ogum, Iansã, Oxossi, Yemanjá e Oxalá). Estes sete reinos correspondem às Sete Linhas da Umbanda, numa sequência que apresenta a evolução da Terra personificando a natureza. Saraceni, em Código de Umbanda (2008) relaciona as Divindades Regentes da Natureza (Orixás) com sete essências originais (Cristalina, Mineral, Vegetal, Ígnea, Eólica, Telúrica e Aquática, respectivamente Fé, Amor, Conhecimento, Justiça, Lei, Evolução e Geração), e seus respectivos pólos magnéticos negativos (atratores) e positivos (irradiantes). As Sete Linhas, para o autor, seriam assim definidas: Cristalina (Oxalá e Oyá), Mineral (Oxum e Oxumaré), Vegetal (Oxossi e Obá), Ígnea (Xangô e Iansã), Eólica (Ogum e Egunitá), Telúrica (Obaluaê e Nanã) e Aquática (Iemanjá e Omulu).

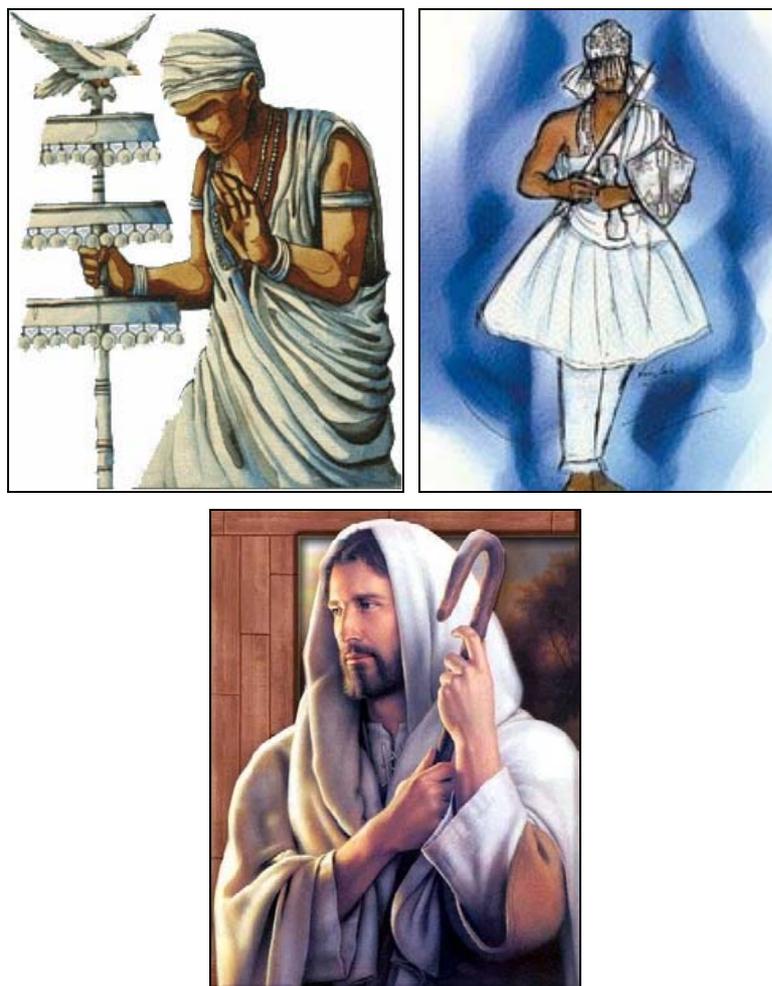
Figura. 4: Símbolos de Força da Umbanda²⁶.

OXALÁ

O Grande Orixá, ou Obatalá, Orixalá, Orixanlá ou simplesmente como é mais conhecido na Umbanda, Oxalá é a capacidade fecundadora (masculina) e geradora (feminina) da vida, sendo por isso, segundo Costa (1983, p.110), sexualmente ambivalente. Identificado, no Candomblé, com as figuras de Oxalufã (Orixá Velho) e Oxaguiã (Orixá Novo), na Umbanda sua representação é única e sua divindade é atribuída por sua majestade como Ser Superior.

²⁶ Fonte: zeboiadeiro.sites.uol.com.br/index1.jpg. Acessado em 25/01/2010.

Figuras. 5, 6 e 7: Oxalufã²⁷, Oxaguiã²⁸ e Jesus Cristo²⁹ – Símbolos máximos da humanidade.



Por essas características, apesar de não ser considerado mais poderoso do que os demais, Oxalá é o Orixá cultuado com maior veneração nos terreiros em sinal de respeito devido o seu caráter criador. Selecionar uma lenda sobre o “Rei do Pano Branco”, como Verger se refere a Oxalá, é uma tarefa difícil, pois são inúmeras.³⁰

²⁷ Oxalufã (cantodoaprendiz.files.wordpress.com/2008/08/o...). Acessado em 25/01/2010.

²⁸ Oxaguiã (bp1.blogger.com/.../S240/papi%5B1%5D.jpg). Acessado em 25/01/2010.

²⁹ Jesus Cristo (www.valedoamanhecer.com/.../JesusCristo100.jpg). Acessado em 25/01/2010.

³⁰ Se Exu é o princípio da vida, Oxalá é o princípio da morte. Equilíbrio positivo do universo é o pai da brancura, da paz, da união, da fraternidade entre os povos da Terra e do Cosmo. Pai dos Orixás é considerado o fim pacífico de todos os seres. Orixá da ventura, da compreensão, da amizade, do entendimento, do fim da confusão. Oxalá é o Orixá que vai determinar o fim da vida, o fim da estrada do ser humano. Oxalá é o fim da vida, é o momento de partir em paz, com a

Nas tradições africanas é o Orixá Obatalá o responsável (sob o comando de Olorum, o Senhor do Orun) pela criação do ser humano e de agir diante da humanidade, dada à superioridade de Olorum, que impede contatos mais próximos com a vida humana. No templo umbandista, Obatalá passa a ser associado a Deus, perdendo seu caráter de divindade africana, com a substituição das lendas africanas a respeito da criação humana pelo livro do Gênesis, da Bíblia Cristã. O sincretismo do Criador nas tradições católicas com Obatalá gerou alguns conflitos, pois o Orixá africano é visto como uma força cósmica e impessoal, o que vai de encontro à imagem do Deus católico, pessoal e eterno (COSTA, 1983, p.109-127).

A construção do nome Oxalá, segundo os estudos de Arthur Ramos, citado por Costa (1983), deve-se ao atributo (título) orixalá dado à Obatalá. A partir daí, o Orixá começa a ser chamado de Oxalá, criando um paralelo entre Obatalá, orixalá e Oxalá. A associação com Jesus Cristo se deu por conta do texto do Novo Testamento, que descreve a revelação de Deus na Santíssima Trindade, onde Pai, Filho e Espírito Santo eram unos e trinos, causando grande confusão entre os praticantes do Candomblé e, posteriormente, da Umbanda. Como meio de simplificação, os negros personificaram Oxalá com Jesus, através da imagem do Senhor do Bonfim na Bahia, diferenciando o Pai (Obatalá) do Filho (Oxalá), este passando a ser o próprio Jesus Cristo no Brasil.

Na Umbanda, além da influência católica, a presença do Kardecismo vai reforçar a identificação de Oxalá com o Cristo. No entanto, como para a doutrina espírita Jesus é um espírito iluminado que rege o planeta, ou como muitos acreditam o maior de todos os médiuns, a divindade do Cristo não existe, ao contrário do catolicismo, que vê Jesus como o Verbo de Deus. Entra em choque, também, a crença na ressurreição através de várias reencarnações, defendida pelo Kardecismo, com a doutrina católica que prega a ressurreição a partir de uma única vida. Em ambos os casos (espírito puro ou divindade) é inconcebível o Orixá incorporar em um filho de santo. Apesar das controvérsias, ocorre a manifestação da vibração de Oxalá/Jesus nos cultos umbandistas, sem, no entanto, ocorrer incorporação, pois seria incompatível com a densidade da matéria, que

certeza do dever cumprido Exu inicia, Oxalá termina. (<http://tabadeoxossi.tripod.com/id24.html>, cessado no dia 23/07/2009).

não suportaria o elevadíssimo nível espiritual do Orixá/ Filho de Deus/ Espírito Puro (COSTA, 1983, p.136-161).

IEMANJÁ

Na África, a “Mãe cujos filhos são peixes” era o Orixá dos Egbás, da região do Rio Yemoja, posteriormente obrigados a migrar, por conta das guerras, para um local onde existia o Rio Ogum, que passa a ser a nova morada de Iemanjá (VERGER, 2002, p.190). A maior parte das lendas associa o Orixá às águas, em especial do mar, como pode ser ilustrado no texto abaixo:

Iemanjá seria a filha de Olokum, deus (no Daomé, atual Benin) ou deusa (em Ifê) do mar. Em uma história de Ifê ela aparece casada pela primeira vez com Orunmilá, senhor das adivinhações, depois com Olofin, rei do Ifê, com o qual teve supostamente dez (10) filhos. Iemanjá, cansada de sua permanência em Ifê, foge mais tarde em direção ao oeste. Outrora, Olokum lhe havia dado, por medida de precaução, uma garrafa contendo um preparado (...) com a recomendação de quebrá-la no chão em caso de extremo perigo. E assim Iemanjá foi instalar-se no Entardecer da Terra, o Oeste. A lenda diz que Olofin, rei de Ifê, lançou o exercito à sua procura, o que fez Iemanjá, no esconderijo, quebrar a garrafa. Teria, então, na mesma hora, se formado um rio que a trouxe, levando-a para Okum, o oceano - morada de seu pai Olokum. (<http://br.geocities.com/umbandaracional/iemanja.html>, Acessado em 23/07/2009).

Como a figura de mãe, Iemanjá sempre foi muito forte entre os africanos, que a representam como uma “mulher de sua raça, de seios volumosos e um ventre desmesurado” (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.203). Ela foi sincretizada na Umbanda com Nossa Senhora, a Mãe de Deus, como acreditam os católicos, sendo associada, em especial, a Nossa Senhora dos Navegantes (Bahia) e Nossa Senhora da Glória (Rio de Janeiro). No entanto, diferentemente do sincretismo Oxalá/Jesus Cristo, a aproximação entre Iemanjá e Nossa Senhora na Umbanda não personificou a figura do Orixá em Maria. O que ocorreu foi uma transformação da imagem de Iemanjá sem, no entanto, anular sua identidade como a Senhora dos Mares, representação que será discutida com mais detalhes no capítulo 2.

OGUM

Ogum tem sua importância destacada pela ligação com os metais, principalmente o ferro, matéria-prima básica para os instrumentos utilizados por caçadores e agricultores. É associado atualmente à metalurgia e à siderurgia, representando, dentro do panteão africano, um símbolo da Revolução Industrial. Não é a toa que muitas das oferendas à Ogum são realizadas em ferrovias, simbolizando a abertura dos caminhos diante do elemento ferro. Por conta dos metais, Ogum passou a ser associado à guerra, desviando seu papel de comandante das atividades agrícolas para a atividade bélica e passando a ser o “Vencedor das demandas”.

Figuras. 11, 12 e 13: Ogum³⁴, Santo Antônio³⁵ e São Jorge³⁶ - senhores da guerra e protetores contra a maldade do Mundo.



O simbolismo de guerreiro acabou ocasionando a aproximação de Ogum com São Jorge (Rio de Janeiro) e Santo Antônio (Bahia). Em Salvador, durante as invasões holandesas, Santo Antônio foi visto como um “santo militar”, dada a popularidade de seus milagres. Para a população da cidade, o Santo foi responsável pela defesa e libertação da capital baiana, sendo associado ao Orixá guerreiro, Ogum. No caso do Rio de Janeiro, São Jorge, nascido na Capadócia (atualmente território turco), se aproxima do imaginário de Ogum pela qualidade de soldado montado em seu cavalo branco (símbolo da pureza), lutando contra um dragão (o mal, Satanás), representados comumente pelas imagens comercializadas

³⁴ Ogum (www.your-soul.com/archives/ogum-7.gif). Acessado em 25/01/2010.

³⁵ Santo Antônio (www.santoantoniopari.org.br/Imagens/santo%20...). Acessado em 25/01/2010.

³⁶ São Jorge (vivaverve.files.wordpress.com/2009/04/sao-jor...). Acessado em 25/01/2010.

nas casas de Umbanda (COSTA, 1983, p.208). A princesa que aparece nas telas européias, que poderia representar a Fé cristã ou a própria Igreja, não aparece nas representações do santo guerreiro (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.149-150).

Senhor da Guerra, indomável e imbatível defensor da lei e da ordem, Ogum assume de guardião cujo papel é de defensor dos fracos, protege as estradas e os que estão sob demanda. Esse atributo explica porque o Orixá é o padroeiro dos policiais, que usam suas armas para a proteção da população, e dos caminhoneiros. (<http://www.umbanda.etc.br/orixas/ogum.html>. Acessado em 24/07/2009).

OXOSSI

Orixá africano dos caçadores, irmão caçula de Ogum, Oxossi era também cultuado pela sua importância terapêutica, por conta de seu contato com as matas e, conseqüentemente, com o Orixá das folhas terapêuticas e litúrgicas, Ossain. Além disso, era o desbravador que, em busca da sobrevivência, descobria novos locais para a prática da agricultura e a instalação de aldeias, assim como funcionava como um guardião, já que aos caçadores era dada a atribuição de defesa por conta do uso de armas (arco e flecha, por exemplo). Essas atribuições de Oxossi podem ser percebidas em uma das lendas sobre o Orixá,

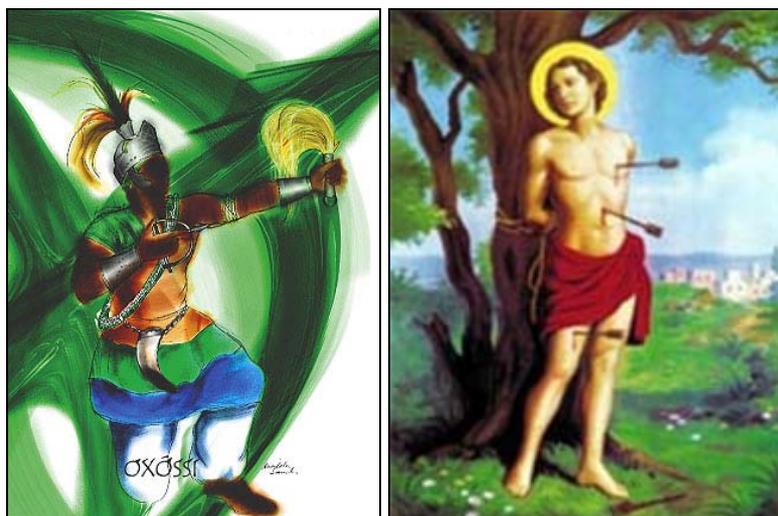
Suas habilidades de caçador, ou flecheiro atirador, aproximaram o Orixá das imagens romantizadas dos indígenas brasileiros, cujo estereótipo foi o do indígena “audaz, forte, guerreiro, altivo, indômito” (COSTA, 1983, p.230), incorporado pela Umbanda na figura do Caboclo. Nos cultos umbandistas, Oxossi se torna o Pai dos Caboclos, sendo estes que se manifestam nas giras, não o Orixá em si. Além dessa identificação de Orixá com os Caboclos, podemos perceber a apropriação, por parte de Oxossi, das qualidades inerentes à Ossain, o Orixá das folhas, ou seja, das ervas medicinais, cujas propriedades terapêuticas promovem a cura dos males físicos e espirituais. A mata, ambiente natural dos indígenas, se torna, no Brasil, o habitat de Oxossi, tornando o Orixá o protetor “oficial” das florestas e dos animais que ali habitam. Logo, de caçador, Oxossi se torna protetor

da caça, numa conversão do Orixá africano às características dos povos indígenas que habitavam em grande número o território brasileiro.

Na Umbanda, Oxossi também é sincretizado com São Sebastião³⁷, Santo padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. Isso se deve, provavelmente, à “figura do homem seminu (caboclo?) amarrado a um tronco de árvore (mata?) e crivado de flechas (índios?)” (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.173). Não obstante a semelhança com o indígena, São Sebastião se torna Oxossi para os umbandistas, pelo prestígio do Santo católico, protetor contra as pestes e as guerras. Todavia, nas giras nos terreiros de Umbanda, Oxossi é cultuado como Caboclo, não ocorrendo a incorporação por São Sebastião. Assim como ocorre com Ogum, a questão foi resolvida com a separação entre as manifestações vibratórias do Orixá/Santo e a incorporação dos Caboclos (COSTA, 1983, p.245).

³⁷ Sebastião, que foi convidado pelo imperador romano Diocleciano para fazer parte de sua guarda pessoal, era fervoroso defensor do Cristianismo. Denunciado por um cristão temeroso por sua vida, diante da repressão romana, Sebastião foi levado à presença do imperador, assumindo sua religião cristã. Condenado, sem direito a julgamento, Sebastião foi flechado e, apesar de muito ferido, não morreu. Em 20 de Janeiro, Sebastião confronta Diocleciano que, indignado, mandou espancar Sebastião até a morte, jogando-o em seguida no esgoto principal da cidade. Foi enterrado numa catacumba que ainda hoje conserva seu nome, na cidade de Roma (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.170-172).

Figuras 14, 15 e 16: Expressões Imagéticas de Oxossi: caçador³⁸, boiadeiro³⁹ e sincretizado como São Sebastião⁴⁰.



XANGÔ

Segundo a mitologia de Iemanjá, Xangô era o mais importante dos seus filhos. Originalmente Orixá dos raios e meteoritos, é viril, alegre e justiceiro, castigando os ladrões, corruptos e mentirosos, até mesmo usando a violência. Traz em suas mãos um machado de duas lâminas, neolítico, que lança pedras de raio e estiliza um personagem carregando o fogo sobre a cabeça. Essas pedras é que contém o Axé do Orixá (VERGER, 2002, p.134-135).

³⁸ Oxossi caçador (zepower.files.wordpress.com/2008/08/oxossi.jpg). Acessado em 25/01/2010.

³⁹ Oxóssi boiadeiro (ceiaot.com.br/images/OXOSSI2.JPG). Acessado em 25/01/2010.

⁴⁰ São Sebastião (www.vargemgrandepta.sp.gov.br/site/wp-content). Acessado em 25/01/2010.

O poder sobre os raios aproximaram, inicialmente, Xangô de Santa Bárbara, invocada pelos cristãos contra raios e tempestades. No entanto, não foi esse o sincretismo realizado pela Umbanda, que liga sua característica de justiceiro com São Jerônimo, santo católico que, sentado numa rocha (referência a solidão do deserto de Calcis, onde foi torturado), com o dorso nu, bate com a pedra em uma das mãos contra o peito (símbolo de sua conversão de uma vida repleta de pecados), enquanto um livro é segurado pela outra. Esse livro, que poderia corresponder ao Código Penal de hoje, foi inicialmente associado às Tábuas da Lei, através da qual Moisés fez justiça para o povo de Israel. Finalmente, aos pés do Santo dorme um leão, que simboliza os animais que lhe fizeram companhia. No entanto, os símbolos mais expressivos são a pedra em uma das mãos e a rocha onde se sentava, transformando Xangô em São Jerônimo, o Senhor da Justiça, cujos elementos são as pedreiras e as cachoeiras (COSTA, 1983, 249-262).

Figuras 17, 18, 19 e 20: Xangô⁴¹, na mitologia africana e nas suas representações sincréticas: São Pedro⁴², São João Batista⁴³ e São Jerônimo⁴⁴.



⁴¹Xangô (babapaulodode.files.wordpress.com/.../xango.jpg. Acessado em 25/01/2010.

⁴² São Pedro (www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/junho/imag...). Acessado em 25/01/2010.

⁴³ São João Batista (jefferreira.blog.terra.com.br/files/2009/06/b...). Acessado em 25/01/2010.

⁴⁴ São Jerônimo (familiadenazare.com.br/.../2009/09/Jeronimo.jpg). Acessado em 25/01/2010.

Também é comum, no caso do Rio de Janeiro, a associação de Xangô com São João Batista. Ao batizar o Cristo com água, anunciava que Ele batizaria a todos com o fogo, elemento que simboliza, em muitas culturas, a inteligência, a criatividade e a ação. Daí nasce o sincretismo com o Orixá, que lança fogo a partir de sua cabeça e rege as pedras da cachoeira, numa alusão ao batismo de Jesus com água. O domínio da Lei também gerou a representação de Xangô através da imagem de São Pedro, pois este é quem herda as chaves do céu (Orum) e a Igreja do Cristo na Terra (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.253-254).

IANSÃ

Orixá do rio Níger (Oiá), irmã e, ao mesmo tempo, uma das esposas de Xangô. Temperamental, vaidosa, guerreira, amante e muito ciumenta, luta pelo que deseja e não se mantém fiel por muito tempo, dada a força da paixão que expressa sem reservas. Segundo as lendas, Iansã teria fugido com Xangô e abandonando Ogum, com quem vivia até então, que, enfurecido, foi em busca dos fugitivos, trocando golpes com a mulher infiel a ponto de dividi-la em nove partes, numa alusão aos nove braços do delta do Níger. Esse seu temperamento ardente e tempestuoso levou-a a desobedecer a Xangô, que a havia enviado em missão na terra dos baribas a fim de trazer um preparado que daria a Xangô o poder de lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Iansã, todavia, bebe do preparado e adquire o poder, compartilhando com o esposo o controle dos ventos e das tempestades (VERGER, 2002, p.168-169).

Na Umbanda, Iansã foi sincretizada com Santa Bárbara. Imortalizada por inúmeros artistas, dentre eles Rafael, a Santa se tornou muito popular em virtude de sua luta e coragem em defender sua fé em Cristo. Seu pai, Dióscoro, não tolerou a firmeza de Bárbara, entregando a própria filha ao Imperador. Condenada à morte, a moça foi executada por seu próprio pai, que lhe cortou a cabeça. Em seguida caiu uma tempestade e Dióscoro foi atingido por um raio (TRINDADE, LINARES e COSTA, 2008, p.91-92). A altivez e a coragem de Bárbara, associadas ao raio e à tempestade, fizeram com que os umbandistas ligassem Iansã à Santa Bárbara, invocada em casos de perigo de explosão e raios. Sua espada,

instrumento de sua morte, também aparece na imagem do Orixá, representando sua qualidade de guerreira. É importante destacar, contudo, que no ritual umbandista não há a incorporação de Santa Bárbara, existindo somente no comportamento dos médiuns incorporados os traços do Orixá africano.

Figuras 21, 22, e 23: Iansã⁴⁵, controlando as forças do ar (ventos e raios), e sincretizada na imagem de Santa Bárbara⁴⁶.



⁴⁵ Iansã e os ventos (viajoemmeuspensamentos.files.wordpress.com/20...) e Iansã e os raios (1.bp.blogspot.com/.../s1600/oyá-iansã.jpg). Acessados em 25/01/2010.

⁴⁶ Santa Bárbara (4.bp.blogspot.com/.../s400/santa_barbara.jpg). Acessado em 25/01/2010.

Outra atribuição de Iansã é o controle dos eguns, ou seja, os espíritos desencarnados, função atribuída também a Nanã Buruquê. Dada a influência kardecista na Umbanda, os eguns se transformaram em espíritos obsessores (COSTA, p.1083), que sugam as energias vitais dos seres humanos encarnados, já que apresentam pouca ou nenhuma luz. Como “vampiros”, aos eguns são atribuídos problemas materiais e espirituais, que atrasam a evolução do crente. É comum, entre os umbandistas, o uso de um cordão de palha, o contra-egun, que pode ser atado ao braço ou à cintura e, quando se rompe, cabe ao mentor espiritual da casa providenciar outro. É rotineiro, em casos de manifestações de eguns no terreiro, Iansã ser convocada para limpar o ambiente das vibrações negativas.

OXUM

Para Verger (2002, p.174), Oxum é “a divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. Era, segundo as lendas, a segunda mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orunmilá e Oxossi”.

Diz uma lenda que Oxum passeava na floresta brincando os animais, que são seus amigos, desfilando seu ar coquete e sensual. Foi assim que Ogum - homem rude, bruto e violento - a avistou. Diante da beleza e graça de Oxum, Ogum sentiu que se apaixonava por ela e correu em sua direção, declarando, desejando e implorando seu amor. Mas ela só tinha olhos para Xangô, por quem estava enamorada. Assustada com a atitude de Ogum, Oxum começou a correr pela mata, fugindo de seu pretendente que a seguia de perto. Desesperada se atirou nas águas de um rio, cuja corrente a arrastou rapidamente para bem longe de Ogum, mas ameaçava afogá-la. Levada pela correnteza chegou até a desembocadura, onde encontrou Iemanjá. Compadecida, a senhora mãe das águas a protegeu e presenteou Oxum com aquele rio para ela pudesse viver. Ainda lhe presenteou com corais, jóias e cauris. Assim, Oxum encantou o seu amado Xangô com a sua riqueza e beleza e passou a viver no rio, que hoje leva o seu nome, tornando-se amiga inseparável de Iemanjá (<http://www.oxum.com.br/site/orixa9.asp>, acessado em 23/07/2009).

Oxum é dentre os Orixás femininos, o que se manifesta de maneira mais doce e tranquila, gostando de se enfeitar e cultivar a beleza e um charme juvenis. Ao contrário de Iansã, representa a tranquilidade do matrimônio e, enquanto princípio da fecundidade se difere de Iemanjá, a mãe madura. Sendo assim, as

mulheres que querem ter filhos dirigem-se a Oxum. Sobre esse dom, reza a lenda que:

(...) quando todos os orixás chegaram a terra, organizaram reuniões onde as mulheres não eram admitidas. Oxum ficou aborrecida por ser posta de lado e não poder participar de todas as deliberações. Para se vingar, tornou as mulheres estéreis e impediu que as atividades desenvolvidas pelos deuses chegassem a resultados favoráveis. Desesperados, os orixás dirigiram-se a Olodumaré e explicaram-lhe que as coisas iam mal sobre a terra, apesar das decisões que tomavam nas assembléias. Olodumaré perguntou se Oxum participava das reuniões e os orixás responderam que não. Olodumaré explicou-lhe então que, sem a presença de Oxum e de seu poder sobre a fecundidade, nenhum de seus empreendimentos poderia dar certo. De volta a terra, os orixás convidaram Oxum para participar de seus trabalhos, o que acabou por aceitar depois de muito lhe rogarem. Em seguida, as mulheres tornaram-se fecundas e todos os projetos obtiveram felizes resultados (VERGER, 2002, p.174).

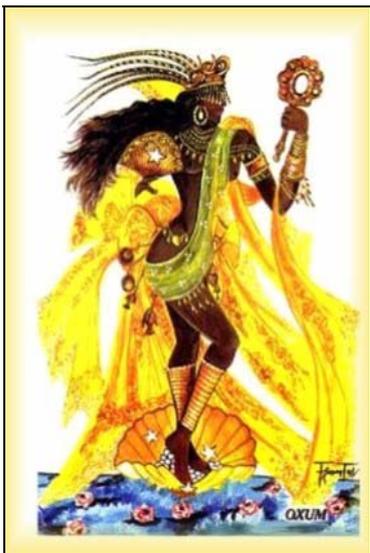
Apesar do ar quase angelical, a patroa dos rios, riachos, lagos e cachoeiras se revelou na mitologia motivo de contendas entre os Orixás dado o seu poder de sedução e vontade de ser o centro das atenções. Também há contendas envolvendo o orixá Exu⁴⁷ de quem ela arranca o segredo dos búzios, assim como pivô da briga entre Xangô e Ogum, por ela ter cedido aos galanteios do segundo.

Em relação ao sincretismo umbandista, Oxum foi aproximada à Nossa Senhora, por conta da fecundidade, especificamente Nossa Senhora da Conceição, que O teria concebido pela atuação do próprio Espírito Santo. Esse atributo segue

⁴⁷ Èsù (Exu) é um Orixá africano, também conhecido como: Exu, Esu, Eshu, Bara, Ibarabo, Legbá, Elegbara, Eleggua, Akéсан, Igèlù, Yangí, Ònan, Lállú, Tiriri, Ijèlú,. Algumas cidades onde se cultua o Exu são: Ondo, Ilesa, Ijebu, Abeokuta, Ekiti, Lagos. Exu é o orixá da comunicação. É o guardião das aldeias, cidades, casas e do axé, das coisas que são feitas e do comportamento humano. A palavra Èsù em yorubá significa “esfera” e, na verdade, Exu é o orixá do movimento. Ele é quem deve receber as oferendas em primeiro lugar a fim de assegurar que tudo corra bem e de garantir que sua função de mensageiro entre o Orun e o Aiye, mundo material e espiritual, seja plenamente realizada. Na África na época das colonizações, o Exu foi sincretizado erroneamente com o diabo cristão pelos colonizadores, devido ao seu estilo irreverente, brincalhão e a forma como é representado no culto africano, um falo humano ereto, simbolizando a fertilidade. Por ser provocador, indecente, astucioso e sensual é comumente confundido com a figura de Satanás, o que é um absurdo dentro da construção teológica yorubá, posto que não está em oposição a Deus, muito menos é considerado uma personificação do Mal. Mesmo porque nesta religião não existem diabos ou mesmo entidades encarregadas única e exclusivamente por coisas ruins como fazem as religiões cristãs, estas pregam que tudo o que acontece de errado é culpa de um único ser que foi expulso, pelo contrário na mitologia yoruba, bem como no candomblé cada uma das entidades (Orixás) tem sua porção positiva e negativa assim como nós mesmos. De caráter irascível, ele se satisfaz em provocar disputas e calamidades àquelas pessoas que estão em falta com ele. No entanto, como tudo no universo, possui de um modo geral dois lados, ou seja: positivo e negativo. Exu também funciona de forma positiva quando é bem tratado. Daí ser Exu considerado o mais humano dos orixás, pois o seu caráter lembra o do ser humano que é de um modo geral muito mutante em suas ações e atitudes. O Exu Orixá não incorpora em ninguém para dar consultas como fazem os Exus de Umbanda ([http://pt.wikipedia.org/wiki/Exu_\(orix%C3%A1\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Exu_(orix%C3%A1)). Acessado em 24/07/2009)

a lógica dos cursos d'água que irrigam e fertilizam a terra, renovando e perpetuando a vida. Se tal fertilização não ocorresse, não existiriam os vegetais e, conseqüentemente, os animais que se alimentam das plantas, assim como o próprio homem. Daí ser frequente o atributo de Mamãe Oxum à geração da cadeia alimentar. (Adaptado de <http://www.mulhernatural.hpg.ig.com.br/trablux/oxum.htm>. Acessado em 25 / 07 / 2009). Assim como no caso de Iansã, a manifestação de Oxum no ritual umbandista é a vibração do Orixá, não havendo incorporações da Santíssima Virgem nos terreiros.

Figuras 24, 25 e 26: Representações da Mamãe Oxum⁴⁸: da vaidade dos espelhos à ternura da Imaculada Maria⁴⁹. Mãe, protetora e fecunda.



⁴⁸ Oxum na cachoeira (jpg - www.yorubana.com.br/orixas/orixasimg/oxum.jpg e Oxum (dofonodelogum.sites.uol.com.br/.../oxum.jpg). Acessados em 25/01/2010.

⁴⁹ Maria Imaculada (www.xamanismo.com.br/twiki/pub/Lua/SubLua1196). Acessado em 25/01/2010.

IBEJI

A palavra Ibeji significa “gêmeos”, o princípio de dualidade de todo ser humano. O nascimento de gêmeos, na região africana do Golfo da Guiné, sempre foi motivo de comemoração, pois se um nascimento já anunciava bons fluidos e a certeza da continuidade para o futuro, imagine um nascimento duplo. Associado à criança, rege a fertilidade, trazendo boas colheitas, abundância de água, assim como a brincadeira, alegria e inocência. Ibeji, na Nação Ketu, ou Vungi, na Nação Angola, é o Orixá criança (Erê). (...)

Essas características remontam à mitologia africana, podendo ser identificadas em duas lendas colocadas a seguir:

Existiam num reino dois pequenos príncipes gêmeos que traziam sorte a todos. Os problemas mais difíceis eram resolvidos por eles; em troca, pediam doces balas e brinquedos. Esses meninos faziam muitas traquinagens e, um dia, brincando próximos a uma cachoeira um deles caiu no rio e morreu afogado. Todos do reino ficaram muito tristes pela morte do príncipe. O gêmeo que sobreviveu não tinha mais vontade de comer e vivia chorando de saudades do seu irmão, pedia sempre a Orunmilá que o levasse para perto do irmão. Sensibilizado pelo pedido, Orunmilá resolveu levá-lo para se encontrar com o irmão no céu, deixando na terra duas imagens de barro. Desde então, todos que precisam de ajuda deixam oferendas aos pés dessas imagens para ter seus pedidos atendidos.

Iansã e Xangô tiveram dois filhos gêmeos. Só que, quando eles ainda eram pequenos, houve uma epidemia que matou muitas crianças do povo, e um dos gêmeos morreu. Os pais ficaram desesperados e Iansã, como é amiga dos Eguns, resolveu pedir sua ajuda. Esculpiu um boneco de madeira igual ao filho que havia morrido, vestiu-o e enfeitou-o como se fosse para uma festa e colocou-o no lugar de honra da casa. Todos os dias ela colocava uma oferenda aos pés da imagem e conversava com ela como se fosse seu filho vivo. Comovidos com seu amor pela criança, os Orixás fizeram a estátua viver e Iansã voltou a ter seus dois filhos (<http://guardioesdaluz.com.br/ibeji.htm>. Acessado em 24/07/2009).

Na Umbanda, o Orixá foi sincretizado, principalmente, com São Cosme e São Damião⁵⁰. Apesar da aparência jovem, a imagem de São Cosme e São

⁵⁰ São Cosme e Damião, os santos gêmeos, nasceram na Arábia, no século III, filhos de uma família nobre. Estudaram medicina na Síria e depois foram praticá-la em Egéia. Circunstancialmente entraram em contato com o Cristianismo, tornando-se fervorosos seguidores do cristianismo. Confiando sempre no poder da oração e na confiança da providência divina usaram sua arte médica para curar os necessitados. Não cobravam por seus serviços médicos, e por esse motivo eram chamados de "anárquios", ou seja, aqueles que "não são comprados por dinheiro". O seu objetivo principal era a conversão dos pagãos à fé cristã, o que

Damião não retrata crianças. Contudo, a forma de vestimenta quase que juvenil deve ter feito o africano associar os gêmeos à imagem de Ibeji.

Uma característica marcante na Umbanda e no Candomblé em relação às representações de São Cosme e São Damião é que junto aos dois santos católicos aparece uma criancinha vestida igual a eles. Essa criança é chamada de Doúm ou Idowu, que personifica as crianças com idade de até sete (7) anos de idade, sendo ele o protetor das crianças nessa faixa de idade. Junto com o caruru são servidas também as comidas de cada orixá, e enquanto as crianças se deliciam com a iguaria sagrada, à sua volta, os adultos cantam cânticos sagrados (oríns) aos orixás (<http://www.uniafro.com.br/saocosmeedamiao.htm>. Acessado em 24/07/2009).

bem faziam através da prática da medicina. Desta forma, conseguiram plantar em terra fértil a semente cristã em muitos corações, sendo numerosas as conversões. Cosme e Damião viveram alguns anos como médicos e missionários na Ásia Menor. As atividades cristãs dos médicos gêmeos chamaram a atenção das autoridades locais da época, justamente quando o Imperador romano, Diocleciano, autoriza a perseguição aos cristãos, por volta do ano 300. Por pregarem o cristianismo em detrimento dos deuses pagãos, foram presos e levados a tribunal e acusados de se entregarem à prática de feitiçarias e de usar meios diabólicos para disfarçar as curas que realizavam. Ao serem questionados quanto as suas atividades, São Cosme e São Damião responderam: "Nós curamos as doenças em nome de Jesus Cristo e pelo seu poder". Recusando-se adorar os deuses pagãos, apesar das ameaças de serem torturados, disseram ao governador que os seus deuses pagãos não tinham poder algum sobre eles e que eles só adorariam o Deus Único, Criador do Céu e da Terra. Por não renunciarem aos princípios religiosos cristãos sofreram terríveis torturas; porém, elas foram inúteis contra os santos gêmeos, e, em 303, o Imperador decretou que fossem decapitados. Cosme e Damião foram martirizados no ano de 303, na Egéia. Seus restos mortais foram transportados para a cidade de Cira, na Síria, e depositados numa igreja a eles consagrada. No século VI uma parte das relíquias foi levada para Roma e depositada na igreja que adotou o nome dos santos. Outra parte dela foi guardada no altar-mor da igreja de São Miguel, em Munique, na Baviera. Os santos gêmeos são cultuados em toda a Europa, especialmente Itália, França, Espanha e Portugal. Em 1530, na cidade de Igarapé, em Pernambuco, foi construída uma igreja em sua homenagem. São Cosme e Damião são venerados como padroeiros dos médicos e farmacêuticos, e por causa da sua simplicidade e inocência também são invocados como protetores das crianças. Como acontece com tantos outros santos, a vida dos santos gêmeos está mergulhada em lendas misturadas à história real. Segundo algumas fontes eles eram árabes e viveram na Sílicia, às margens do Mediterrâneo, por volta do ano 283. Praticavam a medicina e curavam pessoas e animais, sem nunca cobrar nada. O culto aos dois irmãos é muito antigo, havendo registros sobre eles desde o século 5, que relatam a existência, em certas igrejas, de um óleo santo, que lhes levava o nome, que tinha o poder de curar doenças e dar filhos às mulheres estéreis (<http://www.uniafro.com.br/saocosmeedamiao.htm>. Acessado em 24/07/2009).

Figuras 27, 28, 29 e 30: Ibeji⁵¹ e suas representações sincréticas: São Cosme e São Damião⁵², São Crispim e São Crispiniano⁵³ e Doum⁵⁴.



O Orixá Ibeji também aparece sincretizado a São Crispim e São Crispiniano, irmãos sapateiros, de origem romana, que se converteram ao Cristianismo na adolescência. Refugiados na Gália, atual França, por conta da perseguição imposta aos cristãos pelo imperador Diocleciano, Crispim e Crispiniano trabalhavam arduamente para a sobrevivência e caridade aos pobres. Quando a perseguição chegou à Gália, foram presos, torturados e, a seguir, degolados por não negarem a fé cristã.

Nos terreiros de Umbanda, o culto a Ibeji se dá através das giras de erês, que incorporam nos médiuns fazendo-os agir como se fossem crianças. Brincalhonas e barulhentas, o que pode provocar tumulto nos trabalhos, esses espíritos dão

⁵¹ Ibeji (ilarioba.tripod.com/images/ibeji.jpg). Acessado em 25/01/2010.

⁵² Cosme e Damião (reinodeoxum.files.wordpress.com/2008/10/cosme...). Acessado em 25/01/2010.

⁵³ S. Crispim e S. Crispiniano (www.imagensbahia.com.br/CATALOGO/images/produ...). Acessado em 25/01/2010.

⁵⁴ Doum (4.bp.blogspot.com/.../s320/cosme-damiao.jpg). Acessado em 25/01/2010.

assistência aos consulentes de forma direta, numa linguagem simples e objetiva, sem pudores ou receios de estarem sendo inconvenientes. Chamados também para a limpeza dos participantes para o encerramento da gira, só podem se manifestar e falar com a permissão da autoridade maior do terreiro, geralmente um Preto velho ou uma Preta velha.

OMULU/OBALUAÊ

Filho de Nanã Buruquê, mas criado por Iemanjá, é um Orixá temido e muito respeitado na África. Obaluaê (Obá=rei, Oluwô=senhor, Ayiê=terra) é o “Rei, Senhor da Terra” ou Omulu (Omo=filho, Oluwô=senhor), “Filho do Senhor”, o que rege as doenças contagiosas e o caminho dos espíritos desencarnados. Essas atribuições levam muitas pessoas a associarem Obaluaê com a propagação de enfermidades e a morte, quando, na verdade, o Orixá rege a saúde, os órgãos e o funcionamento destes, dividindo com Iansã a tarefa de guiar os espíritos desencarnados para o mundo dos mortos. Daí também ser o regente dos cemitérios. Sua força natural, portanto, está presente na cura diante de situações de deficiências físicas e espirituais que afligem o ser humano.

Oriundo da cultura Jêje, Obaluaê é um Orixá que, como toda divindade daomeana, se apresenta austero, pois nessa cultura quando um Orixá se aproxima demais dos humanos é porque intempéries irão ocorrer ao contrário das tradições iorubas que apresentam Orixás mais extrovertidos. Sua aparência, com o rosto e o corpo cobertos de palha, por conta das marcas da varíola (doença que vitimou muitos africanos), reforçou a visão mítica de Orixá do castigo e da morte. Isso também pode ser observado na manifestação de Obaluaê, nos terreiros ser mais austera e grave do que a dos outros Orixás. Mas apesar dos iorubás relacionarem o Orixá ao perigo e à desgraça, Obaluaê é o médico dos pobres, aquele que estabelece o cordão energético que une o espírito, guiado por sua mãe Nanã, ao corpo que será recebido no útero materno, que expulsa o mal e a peste dos vivos e protege os que estão prestes a desencarnar dos espíritos negativos(<http://www.maemartadeoba.com.br/a%20umbanda/Obaluae/Obaluae.htm>, acessado em 24/07/2009).

Na Umbanda, Obaluaê é associado a São Lázaro e São Roque. O primeiro, considerado um dos maiores amigos de Jesus Cristo. Segundo as escrituras cristãs,

(...) Lázaro adoeceu gravemente e duas de suas irmãs, Marta e Maria, enviaram com urgência um mensageiro ao lugar onde se encontrava Jesus com a seguinte mensagem: "Aquele a quem Você ama, está doente". Muito belo modo de dizer com poucas palavras muitas coisas. Se o amar, estamos seguros de que virá, e se vier, livrar-se-á da morte. O santo falece ao quarto dia chegou o Senhor. As duas irmãs saem ao encontro de Jesus em meio de lágrimas e soluços lhe dizendo: "Oh, Senhor se tivesse estado aqui! Se tivesse ouvido como te chamava Lázaro! Só uma palavra tinha em seus lábios: 'Jesus'. Não tinha outra palavra em sua boca. Chamava-te em sua agonia. Desejava tanto ver-te! Oh Senhor: se tivesse estado aqui não haveria morrido nosso irmão". Jesus responde: - "Eu sou a Ressurreição e a Vida. Os que acreditam em Mim, não morrerão para sempre". Jesus, ao vê-las chorar se comoveu e também chorou. O nosso Redentor, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sentiu também a dor diante da morte de um ser querido. Os judeus que estavam ali em grande número, exclamaram: "Olhem quanto o amava!". Jesus disse: Lázaro, eu te mando, saia! E Lázaro se levantou. Depois de quatro dias morto, foi ressuscitado milagrosamente e visto pela multidão que contemplou o fato (<http://www.acidigital.com/santos/santo.php?n=359>. Acessado em 24/07/2009).

Figuras 31, 32 e 33: São Lázaro⁵⁵ e São Roque⁵⁶ como referências sincréticas do Orixá Obaluaê⁵⁷.



Provavelmente, foi a figura do leproso que provocou a associação de São Lázaro com Obaluaê, já que este possuía o corpo e o rosto cobertos pelas marcas da varíola, doença que se tornou o símbolo das pestes transmissíveis. No caso do sincretismo do Orixá com São Roque, este também apresentava feridas pelo corpo em virtude da contaminação contraída durante o auxílio que dava às pessoas que tinham contraído a peste que assolava a Europa no século XIV. Provavelmente,

⁵⁵ São Lázaro (lh5.ggpht.com/.../ORAÇÃO+À+SÃO+LÁZARO.jpg). Acessado em 25/01/2010.

⁵⁶ São Roque (spb.fotolog.com/.../oracoes/1218868204281_f.jpg). Acessado em 25/01/2010.

⁵⁷ Obaluaê (cantodoaprendiz.files.wordpress.com/2008/08/o...). Acessado em 25/01/2010.

sua qualidade de médico dos pobres, aliado à famosa ferida na perna, o aproximou do Orixá Obaluaê.

Nos terreiros de Umbanda, como já foi descrito anteriormente, sua manifestação é muito séria, sendo que não há a incorporação dos médiuns por São Roque e São Lázaro, apesar de suas imagens representarem o Orixá no gongá. O que ocorre, como em inúmeros casos aqui analisados, é a presença vibratória do Orixá africano.

OXUMARÊ

Orixá da riqueza, irmão de Omulu, é a serpente arco íris que se enrosca e morde a própria cauda. Simbolizando os movimentos contínuos de rotação e translação da Terra (que se cessassem bruscamente, poderiam levar o planeta a se desagregar), Oxumarê traz a presença do arco íris que finaliza a chuva e traz bom tempo, a beleza das cores e das luzes como sinal de bonança, prosperidade e atividade. Tal circunstância está presente na Bíblia cristã quando Deus anuncia a Noé que o arco íris seria o sinal do fim do dilúvio. Oxumarê controla também o cordão umbilical, como símbolo da continuidade e da permanência (VERGER, 2002, p.206).

A cor vermelha (feminino) e azul (masculino), que encerram o arco íris, revela a dupla sexualidade de Oxumarê. Não se pode afirmar que seja um Orixá masculino ou feminino, já que a dualidade é um traço marcante desse Orixá. Nesse sentido, Oxumarê simboliza os dualismos inerentes à vida na Terra como o bem e o mal, dia e noite, macho e fêmea, etc. Segundo algumas lendas,

Nos seis meses em que é uma divindade masculina, é representado pelo arco íris que, segundo algumas lendas é a ponte que possibilita que as águas de Oxum sejam levadas ao castelo no céu de Xangô. Por essa lenda, é atribuído a Oxumarê o poder de regular as chuvas e as secas, já que, enquanto o arco íris brilha, não pode chover. Ao mesmo tempo, a própria existência do arco íris é a prova de que a água está sendo *levada* para os céus em forma de vapor, onde então se aglutinará em forma de nuvem, passará por nova transformação química recuperando o estado líquido e voltará a terra sob essa forma, recomeçando o ciclo: a evaporação da água, novas nuvens, novas chuvas, ou seja, ele rege o ciclo das águas. Nos seis meses subsequentes, o Orixá assume forma feminina e se aproxima de todos os

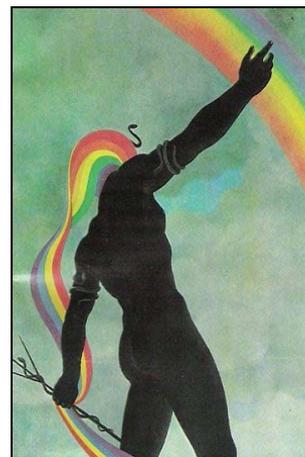
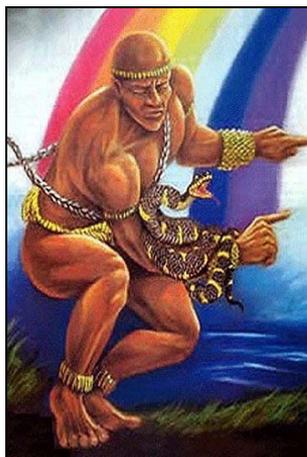
opostos do que representou no semestre anterior. É então uma cobra, sendo obrigado a se arrastar agilmente tanto na terra como na água, deixando as alturas para viver sempre junto ao chão, perdendo em transcendência e ganhando em materialismo. Sob essa forma, segundo alguns mitos, Oxumarê encarna sua figura mais negativa, provocando tudo que é mau e perigoso (<http://br.geocities.com/umbandaracional/oxumare.html>. Acessado em 24/07/2009).

É importante não perdermos de vista a interpretação dada pelos colonizadores cristãos na África sobre os mitos que narram as origens de Oxumarê, pois a mulher e a serpente, como foi destacado no item 1.1, foram associadas ao pecado. O ato de serpentear na terra, para muitos dos cristãos, é sinônimo de inferioridade, negando o movimento de percorrer entre um caminho e outro em busca da prosperidade.

Na Umbanda, apesar de cada vez menos cultuado e ser constantemente confundido com o Orixá Oxum, Oxumarê é sincretizado com São Bartolomeu⁵⁸, que comanda os tufões, furacões e tempestades. Esse pode ter sido um dos motivos da aproximação do santo católico com Oxumarê, pois é considerado o padroeiro dos padeiros, alfaiates, sapateiros e mercadores, ou seja, assim como Oxumarê traz a bonança e a fartura através do arco íris, após momentos difíceis (tempestades), São Bartolomeu protege a prosperidade dos comerciantes. (Adaptado de http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Bartolomeu. Acessado em 24/07/2009).

⁵⁸ São Bartolomeu Apóstolo. Seu nome vem do aramaico, com uma referência patronímica: Bar Talmay - filho de Talmay. Foi um dos apóstolos de Jesus Cristo. Nenhuma narração bíblica lhe enfoca especialmente e seu nome consta apenas nas listas dos doze. No entanto, segundo a tradição, ele é o Natanael de que falam outras passagens, e isso fica evidente através da comparação entre os quatro Evangelhos. Natanael significa "Deus deu" - o significado desse nome fica claro levando-se em conta que ele vinha de Caná, onde deve ter testemunhado a ação de Jesus nas Bodas de Caná (Jo 2, 1-11). Como narra a Bíblia, São Filipe comunicou a Natanael (São Bartolomeu) que havia encontrado o Messias, e que esse provinha de Nazaré, ao que Natanael responde dura e preconceituosamente: "De Nazaré pode vir alguma coisa boa?" (Jo 1, 46a). Essa observação é importante indicador das expectativas judaicas quanto à vinda do Messias, então tidas. No seu primeiro encontro com Jesus, recebe um elogio: "Aqui está um verdadeiro Israelita, em quem não há fingimento" (Jo 1, 47), ao qual o apóstolo responde: "Como me conheces?". Jesus responde de forma que não podemos compreender claramente somente através das Escrituras: "Antes que Filipe te chamasse, eu te vi quando estavas sob a figueira". Com certeza se tratava de um momento crítico e decisivo na vida de Natanael. Após essa revelação de Jesus, Natanael faz a sua adesão ao Mestre com a seguinte profissão de fé: "Rabi, tu és o filho de Deus, tu és o Rei de Israel". Segundo fontes históricas, São Bartolomeu teria pregado o cristianismo até na Índia. Outra tradição diz que o apóstolo morreu por esfolamento em Albanópolis, atual Derbent, Cáucaso, a mando do governador, tanto que na Capela Sistina ele é pintado segurando a própria pele na mão esquerda e na outra o instrumento de seu suplício, um alfange. Mais tarde suas relíquias foram levadas para a Europa e jazem em Roma, na Igreja a ele dedicada (http://pt.wikipedia.org/wiki/S%C3%A3o_Bartolomeu. Acessado em 24/07/2009).

Figuras 34, 35, 36 e 37: São Bartolomeu⁵⁹, que foi martirizado por esfolamento e sincretizado com o Orixá Oxumarê⁶⁰.



NANÃ BURUQUÊ

Esposa mais velha de Oxalá, mãe de Obaluaê e Oxumarê, é uma divindade muito antiga, ancestral feminina de todos os Orixás aquáticos. O termo Nanã é muito utilizado para pessoas idosas e respeitáveis, significando mãe. Rege os pântanos e a lama, mistura de solo e água, simbolizando o contato entre o céu (chuva) e a terra (solo), gerador do húmus (homem), ou seja, a fertilidade. Logo, podemos afirmar que Nanã é o Orixá da chuva, que irriga o solo trazendo boas colheitas e a subsistência. Segunda a lenda, retirada da obra de Prandi (2001),

⁵⁹ São Bartolomeu (www.toscanaderiachogrande.com.br/Images/Sao%2...). Acessado em 25/01/2010.

⁶⁰ Oxumarê com a serpente (extra.globo.com/.../17_MVG_extra_oxumare17.jpg); Oxumarê (extra.globo.com/fotos/2008/12/15/15_MVG_iris.jpg); Serpente (povodearuanda.files.wordpress.com/2008/05/oxu...). Acessados em 25/01/2010.

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o Orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de madeira, mas a criatura ficou dura. De pedra, mas a tentativa foi pior ainda. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho de palma, e nada. Foi então que Nanã veio em seu socorro e deu a Oxalá a lama, o barro do fundo da lagoa onde ela morava, a lama sob as águas, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum ele caminhou. Com a ajuda dos Orixás povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem tem que morrer. O seu corpo tem que voltar a terra, voltar à natureza de Nanã. Nanã deu a matéria no começo, mas quer de volta no final tudo o que é seu (<http://guardioesdaluz.sites.uol.com.br/nanaafro.htm>. Acessado em 25/07/2009).

Como senhora da passagem para o mundo dos mortos, Nanã forma com Obaluaê a linha da Evolução na Umbanda, pois enquanto seu filho atua no plano da encarnação, ela atua na desencarnação. Focando as suas ações em pólos opostos do processo de evolução dos seres, Nanã e Obaluaê adquiriram importância fundamental, pois enquanto ele reduz o espírito ao tamanho do corpo material, no momento da fecundação do óvulo, Nanã envolve o espírito que está prestes a desencarnar, adormecendo sua memória a fim de que ele possa reencarnar sem lembranças de suas vidas passadas. Responsável pela memória dos seres humanos, Nanã Buruquê se tornou o Orixá da velhice, muitas vezes associada à senilidade e a doenças degenerativas do cérebro, em que as pessoas esquecem muitas coisas que vivenciou na sua vida carnal (Adaptado de <http://www.guardioesdaluz.com.br/umbandamaenana.htm>. Acessado em 25/07/2009).

De temperamento calmo e amoroso, Nanã é também ponderada e intransigente quando tenta submetê-la, como foi o caso da disputa com Ogum⁶¹, que era tido como o Orixá mais poderoso por conta do uso de metais. Desafiando-o, Nanã torce com as próprias mãos os animais destinados ao sacrifício, desprezando o uso de instrumentos de metal.

⁶¹ Há muitas lendas sobre o início dos conflitos de Nanã Buruquê (orixá feminino) com Ogum (símbolo máximo da masculinidade dos orixás), na mitologia africana. Todavia, em todas, observa-se a quebra da confiança de Nanã no masculino, a partir da articulação dos orixás *homens* para reduzir o poder do orixá feminino. Em uma das lendas sobre os conflitos entre Nanã e o Ogum, *a imitação dos trejeitos de Nanã por Oxalá – inclusive no uso das vestimentas* – para enganá-la depois de a mesma ter sido enfeitada por um chá (com o apoio do seu próprio marido) custou o seu enfraquecimento frente aos instrumentos de punição dos homens. O uso de artifícios, enganações, feitiçaria e encantamentos pelos orixás masculinos mostram a articulação deles contra o poder feminino, até mesmo no panteão de divindades, notadamente quando o tema se refere à ambição deles sobre a supremacia dos aspectos políticos e decisórios controlados por elas (MORAIS e SILVA, 2009, p.16).

Os filhos de Nanã eram caçadores. Para matar um animal eles passaram a se servir de um pedaço de pau, afiado em forma de faca, para esquarterá-lo. Os animais oferecidos a Nanã são mortos e decepados com instrumentos de madeira. Não se pode utilizar faca de metal para cortar a carne oferecida ao Orixá, por causa da disputa que a opôs, desde aquele dia, a Ogum (VERGER, 1997, p.62-64).

Figuras 38, 39, 40 e 41: Nossa Senhora Santana⁶², a avó dos católicos, e sincretizada com a figura do suporte genético e espiritual da humanidade, a raiz da árvore genealógica dos homens, Nanã Buruquê⁶³.



Por ser o mais velho Orixá feminino, Nanã foi sincretizada, na Umbanda, com Santana, mãe de Maria e avó de Jesus Cristo⁶⁴, ou seja, a que gerou a Mãe do Salvador, sendo, portanto, a Mãe maior, a avó de todos.

⁶² Santana (www.carotenutosas.com/.../SantAnna98cm.jpg). Acessado em 25/01/2010.

⁶³ Imagens de Nanã (www.umbandamp3.com/images/exemplos/nana002.jpg). Acessado em 25/01/2010.

⁶⁴ Os dados biográficos que sabemos sobre os pais de Maria foram legados pelo Proto-Evangelho de Tiago, obra citada em diversos estudos dos padres da Igreja Oriental, como Epifânio e Gregório de Nissa. Sant'Ana, cujo nome em hebraico significa graça, pertencia à família do sacerdote Aarão

Figura 42: A relação de Nanã Buruquê com o meio gerador da vida: a água e o lodo, a origem da vida na Terra.



Fonte: http://www.jornalagaxeta.com.br/pimpim/pimpim_37/lodo%202.jpg

A sociedade na modernidade (GIDDENS, 1997), discutida na primeira parte do capítulo, é calcada numa lógica materialista ocidental que fundamenta grande parte dos projetos desenvolvimentistas. Tal condição desconsidera, segundo Rua (2007), outros tipos de culturas e, conseqüentemente, modelos que levem em conta as necessidades materiais e imateriais dos indivíduos.

e seu marido, São Joaquim pertencia à família real de Davi. Seu marido, São Joaquim, homem pio fora censurado pelo sacerdote Rúben por não ter filhos. Mas Sant'Ana já era idosa e estéril. Confiando no poder divino, São Joaquim retirou-se ao deserto para rezar e fazer penitência. Ali um anjo do Senhor lhe apareceu, dizendo que Deus havia ouvido suas preces. Tendo voltado ao lar, algum tempo depois Sant'Ana ficou grávida. A paciência e a resignação com que sofriam a esterilidade levaram-lhes ao prêmio de ter por filha aquela que havia de ser a Mãe de Jesus. Eram residentes em Jerusalém, ao lado da piscina de Betesda, onde hoje se ergue a Basílica de Santana; e aí, num sábado, 8 de setembro do ano 20 a.C., nasceu-lhes uma filha que recebeu o nome de *Miriam*, que em hebraico significa "Senhora da Luz", passado para o latim como *Maria*. Maria foi oferecida ao Templo de Jerusalém aos três anos, tendo lá permanecido até os doze anos. A devoção aos pais de Maria é muito antiga no Oriente, onde foram cultuados desde os primeiros séculos de nossa era, atingindo sua plenitude no século VI. Já no ocidente, o culto de Santana remonta ao século VIII, quando, no ano de 710, suas relíquias foram levadas da Terra Santa para Constantinopla, donde foram distribuídas para muitas igrejas do ocidente, estando a maior delas na igreja de Sant'Ana, em Düren, Renânia, Alemanha. Seu culto foi tornando-se muito popular na Idade Média, especialmente na Alemanha. Em 1378, o Papa Urbano IV oficializou seu culto. Em 1584, o Papa Gregório XIII fixou a data da festa de Sant'Ana em 26 de Julho, e o Papa Leão XIII a estendeu para toda a Igreja, em 1879. Em França, o culto da Mãe de Maria teve um impulso extraordinário depois das aparições da santa em Auray, em 1623. Tendo sido São Joaquim comemorado, inicialmente, em dia diverso ao de Sant'Ana, o Papa Paulo VI associou num único dia, 26 de julho, a celebração dos pais de Maria Santíssima (http://pt.wikipedia.org/wiki/Santa_Ana, acessado em 25/07/2009).

Dada a conexão entre as práticas culturais cotidianas inerentes às vivências, comportamentos, identidades e subjetividades dos indivíduos, e uma maior eficácia das políticas públicas na organização do espaço da metrópole carioca, continuaremos a análise teórica sobre as contradições desse espaço a partir do estudo das representações criadas essencialmente pela mídia.

Na intenção de teorizar sobre a relevância das representações socioculturais no espaço metropolitano, recuperaremos as proposições de autores como Jodelet (2001), Costa (2007), Castoriadis (1982), Lefèbvre (1983, 1991), Rua (2007), Freire-Medeiros (2008), Legros (2008), Biazzo (2008), Barbosa e Corrêa (2001), Bonnemaison (2002) e Corrêa (2004, 2006, 2008) para apresentar outra forma de análise do espaço metropolitano: a cultural. Nossa preocupação é destacar a relevância do conhecimento das representações culturais por parte dos gestores no momento em que forem planejar projetos de desenvolvimento socioespacial do espaço metropolitano. Tal relevância poderia eliminar as barreiras que dificultam gestões eficazes e integradas entre os municípios como, por exemplo, a redução dos interesses clientelistas e a desnaturalização do atraso e da pobreza em algumas regiões da metrópole.

O conhecimento dos Orixás como forças da natureza (sincretizados por questões históricas com santos católicos e influenciados pela doutrina espírita), assim como de outras entidades umbandistas, que serão analisadas no próximo capítulo, tornam-se relevantes para a análise do espaço da metrópole, pois estão presentes no imaginário social em festas ao longo de todo o ano, cujo calendário de homenagens acompanha o calendário litúrgico, no folclore, no carnaval, na música e em muitas outras práticas culturais. O reconhecimento do poder público, em 2009, com o título de patrimônio imaterial do estado do Rio de Janeiro, deixa claro a importância sociocultural das práticas umbandistas, assim como a relação entre as divindades e os elementos da natureza pode se constituir num viés de educação ambiental que proporcione mudanças qualitativas das políticas públicas ao se apropriarem, democraticamente, das idiosincrasias da população que ocupa esse espaço.

A religião assume, portanto, um papel importante na produção do espaço urbano da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, pois o resgate das práticas religiosas, como por exemplo, as umbandistas, e de suas múltiplas

territorialidades (HAESBAERT, 2003, 2006, 2007, 2008; SACK, 1986; SOUZA, 1996, 2000, 2003, 2008; SAQUET, 2007; CRUZ, 2007), pode proporcionar a conquista de novos direitos articulando os desejos do lugar à busca de qualidade de vida com justiça social (RUA, 2007, SOUZA, 2008).