

4-

Conclusão

Ao chegarmos ao término desta trajetória, depois de tantos contratempos, que diversas vezes nos tiraram da trilha de elaboração de nossa dissertação, sentimo-nos contentes em alcançar o destino, mesmo tendo ficado para trás parte da bagagem que trazíamos. Para este empreendimento, tínhamos a proposta de: 1) sugerir um enquadre histórico da umbanda, a partir da produção de autores das ciências sociais no Brasil; 2) demarcar o papel dos “pretos-velhos” e as dinâmicas de interação no interior desse campo, para então: 3) assinalar as nuances do imaginário brasileiro construído nos seios das comunidades umbandistas e o *habitus* proveniente da inserção nesse universo simbólico (Geertz, 1989; Bourdieu, 2004).

Ao adentrarmos o campo religioso da umbanda, a partir das conjecturas elaboradas nas produções acadêmicas que re-visitamos, percebemos o lugar secundário que fora atribuído a essa religião. A umbanda que se requer brasileira pode mesmo ser tomada como “retrato” da sociedade brasileira global. Seus personagens são “heróis” da resistência na história de nossa civilização. “Heróis” que têm atualizado, remanejado e reinventado seus papéis e funções para melhor atender à busca de sentido (Castoriadis, 1992) reclamada pelas comunidades umbandistas, que tantas vezes coincidem com as populações subalternas. São personagens que valorizam os negros, os índios, as crianças, os malandros, entre outros, como figuras que não só integram a sociedade, mas que também oferecem instrumentos para sua contínua construção e “elevação”. Essas parcelas rejeitadas de nossa população, no interior da umbanda, ganham voz e vez que denunciam a injustiça social, pondo em “xeque” o enunciado de nosso hino nacional: “Dos filhos deste solo é mãe gentil, pátria amada Brasil”. Pensamos que relegar a umbanda a um lugar de importância secundária tenha sido uma estratégia de calar a voz dos oprimidos. Nos estudos dedicados ao candomblé, nos quais o foco geralmente recai sobre os “elementos africanos” deste, o negro brasileiro é visto como “portador de cultura”, da cultura africana, resultando em suas contribuições serem interpretadas como folclore, de forma a esse ser transformado em nosso

“primitivo interno” (Dantas, 1988), diríamos “domesticado”. Mas como domesticar uma estrutura religiosa que apresenta a diversidade de elementos e a desigualdade no manejo dos recursos da nação, que se revelam nas personagens assumidas pelas próprias “entidades”? A tentativa, como assinalam Brown (1985) e Negrão (1993), foi inculcar, no pensamento umbandista, os ideais da sociedade abrangente. Assimilá-los representaria a aceitação global da religião, já que se pretendiam a religião nacional do Brasil; o que aconteceu em dada medida, haja vista a sua popularização. Contudo, por mais que essas personagens tenham valorizado os elementos dominantes, revela-se, na relação com a umbanda, como sugere Certeau (1994), um jogo de combate entre os “fortes” e os “fracos”. Os elementos “impostos” são reinterpretados e seus usos esboçam astúcias de interesses e de desejos diferentes. As estratégias como manipulações das relações de força, nas quais se reconhece um tipo de saber específico, sustentam e determinam para si um lugar próprio; do mesmo modo que as táticas se determinam por essa ausência do próprio, tentam circunscrever esse próprio em um mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do outro.

Esse “retrato” que a umbanda fornece da sociedade brasileira, podemos pensar nele como “pintado”. Não se trata da imagem estanque de um momento, como registrado na máquina fotográfica, mas é elaborado aos poucos, com uma diversidade de ingredientes e vários “pintores”. Nessa metáfora, queremos apontar os múltiplos fatores na constituição e formação da umbanda no campo religioso brasileiro: - as condições socioeconômicas surgidas no término da escravidão e na ascensão da indústria na região Sudeste como apontam Bastide (1971) e Ortiz (1975); - os interesses políticos que refletem a busca de poder, tanto por parte dos umbandistas quanto do Estado revelados por Brown (1985) e Negrão (1993); - as disputas no campo religioso, assinaladas por Brown (*idem*), que refletimos a partir da disputa no mercado de “bens simbólicos” postulados por Bourdieu (2004). Dentre esses ingredientes, Sanchis (2001) ainda aponta para a “vocação” à “porosidade” de nosso povo, que bem se expressa no cosmos umbandista. As hipóteses dos autores não são excludentes, mas complementares. A umbanda se caracteriza no entrecruzamento de complexas redes de relações endógenas e exógenas ao interior desse campo. Com suas entidades negras e mestiças, suas crenças católicas, espíritas e mágicas diversas, seus sabores, cores, cantos, danças etc. é que a umbanda revela a riqueza componente do imaginário social brasileiro.

Auxilia, em nossas considerações finais, Maurice Halbwachs¹ ({1968]1990), que postula a idéia de uma memória coletiva ou social que não se opõe, mas se inter-relaciona à memória individual. Cada memória individual é forjada pela influência de inúmeras outras memórias individuais com as quais co-existe. São essas diversas memórias que caracterizam a memória coletiva e que garantem ao indivíduo uma identidade, ou seja, a pertença a um grupo com o qual se identifique, seja ele familiar, religioso, político etc. A umbanda como grupo religioso se revela depositária de uma memória coletiva que tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo. Ela se reconhece no passado (ancestralidade), mas é também reconstruída em contato com o presente. A esse respeito, o autor diz:

Não é suficiente reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que essa reconstrução se opere a partir de dados ou noções comuns que se encontram tanto em nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte da mesma sociedade (1990, p.34).

A articulação entre essas memórias tem um caráter prático. Para fazer uma retomada do passado, uma memória individual se apóia em pontos de referência que estão fora dela, toma de empréstimo outras memórias: aquelas já fixadas pela sociedade. Nas religiões afro-brasileiras, o arcabouço dessa memória coletiva se constrói, sobretudo, pela oralidade, de modo que a cada novo integrante a história do grupo com suas crenças e hábitos é re-contada e re-atualizada de forma a ser incorporada como própria. Não se trata, portanto, de uma memória individual, mas de uma memória emprestada do grupo social. Assim, a história transmitida é tida como verdadeira, especialmente apoiada no relato dos ancestrais. Nessa perspectiva, o ancião ganha papel singular, *pois não é na história aprendida, é na história vivida que se apóia nossa memória* (idem, p.60). O idoso é aquele que viveu a história, está no centro do quadro que resume e condensa em seus depoimentos. Isso dá um colorido e vivacidade especial a quem os ouve. Na umbanda, o “preto-velho” corresponde a esse ancião que conta aos mais novos sobre o passado remoto em que viveu, desde os tempos da escravidão aos primórdios da religião que, no presente, congrega o grupo a um *ethos* e *habitus* relacionado a esse passado. Ressaltamos que os valores confessionais podem

¹ Contatamos a obra desse autor somente no desfecho deste nosso trabalho. Em virtude disso, julgamos melhor acrescentá-lo somente à conclusão.

revigorar os valores humanos e, como observa Geertz (1989), *as disposições e motivações que uma orientação religiosa produz lançam uma luz derivativa, lunar, sobre os aspectos sólidos da vida secular de um povo (idem, p.90).*

Halbwachs ainda assinala que a memória não se imobiliza, não é estática – ela evolui. À proporção que recua o passado, algumas impressões se apagam e outras se sobressaem; novas memórias juntam-se às antigas. A forma de recordar essas memórias também se baseia no “lugar” de onde nos relacionamos com elas e ainda com os períodos históricos de um cenário mais amplo. O passado se enfraquece lentamente, ao ponto de as novas imagens recobrirem as antigas. No quadro de constituição e desenvolvimento da umbanda, vemos demarcadas essas idas e vindas a momentos diversos do passado, também em contexto nacional, relacionando-os a outros do presente, o que observamos no surgimento de “novas” entidades, ritos e concepções do universo religioso no interior do grupo com o passar dos anos. A memória e o grupo não cessam de mudar. Entretanto, *a memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros (idem, p.88).*

Para esse autor, toda religião implica uma mobilização específica da memória coletiva. A umbanda “fundada” há menos de um século no interior da sociedade brasileira, que se identifica tradicionalmente (originalmente) católica, apóia-se na emergência de uma comunidade de fé, sendo ela mesma considerada como tal. O passado inaugurado pelo acontecimento histórico da fundação (mito de origem) pode ser assumido a todos os momentos como uma totalidade de significados, visto que é aceito pelo grupo que todo o significado da experiência do presente pode, ao menos potencialmente, estar contido no acontecimento fundado. Ligado constantemente a esse passado, tido como imutável, o grupo religioso se define objetiva e subjetivamente como uma “descendência de fé” que, inclusive entre os umbandistas é uma identificação manifesta, pois se denominam “filhos de fé”. Assim sendo, na base de toda crença religiosa, existe efetivamente a crença na continuidade da descendência de fé; o que significa que o grupo se organiza e se reproduz a partir de um trabalho de memória que alimenta essa autodefinição. É essencialmente no ato religioso que essa continuidade se

manifesta e é atestada, pois consiste em fazer memória desse passado que dá sentido ao presente e contém o futuro.

Halbwachs ainda pontua que não só no tempo se inscreve a memória coletiva, mas no espaço. A visão de certos lugares, localização e disposição de objetos entre outros, evoca as lembranças do grupo religioso. Nas “giras” de umbanda a que assistimos, é inevitável um retorno ao passado que se imbrica com o presente, baseado na memória social do grupo. Observamos uma reconstituição simbólica da imagem dos lugares nos quais ela se organizou de início (matas, senzalas etc.). A esse respeito, o autor comenta que *os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é baseado neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição, que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se eternizar e de durar: esta é realmente a condição da memória* (idem, p.159).

Considerando a diversidade que compõe a umbanda, teríamos a possibilidade de eleger qualquer um de seus elementos como nosso objeto de estudo, mas foram os “pretos-velhos” que se “ofereceram” a nós. Como mencionamos, encontramos a presença “latente” desses nas manifestações de religiosidade católica popular, pesquisadas por Augras (2004). A oportunidade se apresentou única e, assim, pudemos empreender esse estudo sistemático (quicá pioneiro) acerca deste elemento. Resolvido isso, pusemo-nos a traçar um esboço de identidade desse personagem em todas as suas nuances. No seio umbandista, os “pretos-velhos” gozam de grande prestígio, enquanto são “diminuídos” nas outras esferas religiosas, como no candomblé e no kardecismo. Já assinalamos que isso se dá em consequência do desejo de “legitimação” dessas religiões. As motivações, muitas vezes, perdem-se no “inconsciente coletivo”, mas permanecem como forças atuantes e determinantes, de tal modo que vemos perpetuada esta discordância. Enquanto para esses outros os “pretos-velhos” são “espíritos” de mortos ou sem “instrução”, para os umbandistas são “familiares” sábios, poderosos e especialmente amorosos. Essa situação, sem dúvida alguma, revela a tensão existente no campo religioso das religiões espiritualistas, particularmente as afro-brasileiras. É a disputa no mercado de “bens simbólicos” (Bourdieu 2004), que impele esse descrédito das religiões estabelecidas à nova religião e seus elementos.

Tendo o Brasil a segunda maior população negra do mundo, perdendo apenas para a Nigéria, era de se esperar a construção no imaginário de uma ancestralidade coletiva negra. Os “pretos-velhos” representam os ancestrais dessa enorme massa negra e mestiça que procura o “ambiente familiar” nos terreiros de umbanda, já que não encontram tal integração na sociedade mais ampla. São apresentados em etnias diversas, como foram diversas as etnias que aportaram aqui sob o jugo da escravidão. E, ainda hoje, a seus descendentes são impostas condições de vida subumanas, caracterizando-os em tipo de “escravos”, sendo igualmente oprimidos, faltando-lhes emprego, moradia, alimentação, saneamento, assistência médico-hospitalar, educação, lazer etc. Sabemos que a lista é grande. Guimarães (2001) já havia discutido pontualmente, em sua tese de doutorado, a situação de vulnerabilidade que marca os indivíduos afro-brasileiros (e as classes subalternas) pela falta de um meio ambiente adequado. Sua hipótese se baseia na evidência de que a sócio-cultura brasileira, hoje e ao longo de sua história, não se traduz num ambiente adequado, minimamente respeitoso, cuidadoso, tal como postulam os pressupostos winnicottianos, de forma a expor esses indivíduos a uma vulnerabilidade psíquica, psicossomática, psicossocial e até física. Na falha do ambiente cuidador, agora representado pela sócio-cultura, *tem início um processo de torpedeamento da possibilidade de acionamento do aspecto criativo do indivíduo, na medida em que o meio ambiente passa a não mais responder como um meio ambiente bom o bastante* (idem, p.46). Para esse autor, a inadequação no cuidado dispensado pelo ambiente aos indivíduos afro-brasileiros relaciona-se diretamente às contradições culturais que lhes são impostas em função da desigualdade, da discriminação, da intolerância, do racismo e do preconceito, tal como das condições de limite sócio-econômico a que já aludimos. Ele salienta que a impossibilidade de conviver em um ambiente sócio-cultural “suficientemente bom”, isto é, que permita minimamente o suporte, a estabilidade e a continuidade, pode provocar a incapacidade de acionar, entre os indivíduos afro-brasileiros, o seu potencial criativo, assim como acabar por provocar um esgarçamento no campo imaginário que é o “espaço potencial”. Essa situação de vulnerabilidade psíquica, produto da exposição desses indivíduos a situações psíquicas conflitantes, pode vir a criar o que esse autor chama de “carência continuada”.

O campo de atuação dos “pretos-velhos” se diversifica tanto quanto suas etnias. Eles são encontrados “em todos os cantos do mundo”, como informou um

sujeito. Destarte, pensamos na contínua possibilidade de amparo e cuidado que essas entidades oferecem aos seus. Os “pretos-velhos” são presentes nos lugares e na vida dos seus “descendentes”, seja onde estiverem, seja em qual situação for. Os seus nomes também são comuns, nomes iguais aos tantos que os procuram: José, Cipriano, Joaquim, Maria, Antônio, Luíza etc. Essa semelhança não deixa de suscitar um clima de “familiaridade” entre as “entidades” e os “crentes”. Também observamos que seus recursos sempre tão simples denotam a escassez de recursos que há em meio a essas populações para enfrentarem as adversidades da vida cotidiana. Tratar uma doença com uma “garrafada” ou uma “benzedura” não revela somente um conhecimento fitoterápico e/ou mágico-religioso eficaz das entidades e dos sacerdotes da religião, mas também, muitas vezes, recursos únicos dos “crentes” para tratarem seus males.

Contudo, o aspecto que mais se sobressaiu na identificação dos “pretos-velhos” foi o cuidado amoroso que esses dispensam aos “crentes”, tal como a mãe “suficientemente boa” o faz com seu bebê. Winnicott (1997) observa que o amor é condição primeira ao cuidado. Assinalamos que, referente aos “pretos-velhos”, é no ideal de amor cristão que encontram essa disposição inicial ao cuidado. Eles cuidam porque amam, de forma que estabelecem vínculos estreitos e, por vezes, duradouros com aqueles que os procuram. Considerando o “ambiente familiar” como o primeiro espaço de vivência do amor e do cuidado, essas entidades, como mencionamos, logo foram tomadas como figuras parentais, especialmente avunculares (como sugere o dito popular: *avós são pais duas vezes*), formando assim uma nova ordem familiar onde “espíritos” e humanos encontram-se e, íntima e carinhosamente, tratam-se como pais e filhos, avós e netos.

Os sentimentos suscitados na relação entre “pretos-velhos” e “crentes” são sempre de carinho, amor, consolo, solidariedade, orientação, proteção, cuidado, compreensão, consideração, identificação, familiaridade, continuidade e esperança. Nesse modo de relação, inscreve-se o que chamamos de “suporte social”, que implica padrões duradouros de vínculos que contribuem para a manutenção da integridade física e psicológica dos indivíduos. No entanto, essa não é uma relação unilateral; as “entidades” também se sentem cuidadas, como assinalou “pai Cipriano” ao comentar sentir-se “vivo” junto com os seus. A esse respeito, observamos que sempre há uma interdependência entre o provedor e o receptor do suporte, ao que diz Campos (2005): *por isso, o suporte será tão*

efetivo quanto mais ele puder considerar as necessidades do provedor e do receptor ao mesmo tempo (idem, p.79). Entendemos essa relação, portanto, como um “retorno” dos “pretos-velhos” e dos “crentes” ao “ambiente familiar”. Sendo assim, destacamos a “gira” dos “pretos-velhos” e o terreiro de umbanda, respectivamente, como tempo e espaço de “reabastecimento”, que possibilita a “atualização” do “holding”. Essa atualização que propõe uma “sustentação” afetiva visa ainda, como já mencionamos, à realimentação e manutenção do campo imaginário, restabelecendo a capacidade de “acreditar em...”, o que possibilita a construção de indivíduos mais integrados, criativos, cuidadosos consigo próprios e com seu coletivo.

Guimarães (2005), seguindo o pensamento winicottiano, elabora o construto teórico de uma “rede de sustentação”, pensada como um meio ambiente “suficientemente bom” que cria um campo de transicionalidade, como é o “espaço potencial”. A “rede de sustentação”, apresentada como modelo de intervenção em saúde coletiva, é definida por ele *como um campo inter-relacional de suporte e acolhimento, que traz embutido no seu interior sistemas de limite-transicional – portanto, não invasor – que permita o estabelecimento de diferenciações, construindo e mantendo processos de continuidade da linha de vida* (idem, p.58). A proposta encaminhada no trabalho desse autor, ao lado de sua atuação clínica, constrói-se pela convivência com os afro-brasileiros, sobretudo no espaço das comunidades-terreiros, na qual identifica que as *dinâmicas relacionais a partir das quais se estruturam os rituais, práticas que estabelecem as formas de ser e de viver deste grupo de indivíduos, falam de uma psicologia do desenvolvimento que se processa através de formas de suporte/limite-transicional* (idem, p.54). Endossamos a compreensão desse autor, com base em nosso ingresso no universo umbandista, de que podemos identificar, na atuação da comunidade religiosa e, especialmente, na atuação dos “pretos-velhos”, a reedição desse “espaço potencial” que, através da dinâmica suporte/limite, permite aos indivíduos afro-brasileiros a re-construção continuada de um Eu criativo e inovador.

Falamos do “suporte social” oferecido nas relações grupais/comunitárias estabelecidas nos terreiros de umbanda. Conferimos que sua efetividade recai na qualidade dos relacionamentos vividos no interior desse campo, ou seja, essas relações grupais tendem a funcionar como extensão do relacionamento primário vivido no grupo original: bebê-mãe-pai. Contudo, esse “suporte social” também se

dá nas relações interpessoais, sobretudo naquelas travadas com as entidades. Observamos não ser raro alguns dos “crentes” se reportarem sempre às mesmas entidades para serem atendidos. Os “pretos-velhos”, em especial, mostram-se continuamente preocupados e comprometidos com as questões trazidas por cada um, escutam-nos com singularidade e desenvolvem algumas vezes um acompanhamento continuado numa dinâmica de suporte/limite. Dessa forma, em dado momento, transcendem a perspectiva comunitária e/ou familiar e, em um *setting* diferenciado, revelam-se como os “psicólogos da alma humana” – fala que se repetiu entre os sujeitos. Assinalamos que, nessa perspectiva de uma terapêutica psicológica, a personagem dos “pretos-velhos” se destaca por sua capacidade de escuta, não julgamento e interpretações que visam a um estar-no-mundo de forma mais autêntica, não alienada. Sendo assim, corroboramos as palavras de Campos (2005): *é lícito deduzir que o suporte social amplia o sentimento de auto-confiança e aumenta a capacidade discriminativa ou objetiva de perceber-enfrentar a realidade, ao constituir um “ambiente protetor” ao redor de quem o recebe (idem, p.82).*

Aprendemos com este trabalho que a expressividade da umbanda se estabelece por “retratar” a nossa sociedade global, enquanto sua negação nos reporta ao desejo de dissimular os aspectos de desigualdade social que traz em seu bojo. Entretanto, não podemos apresentar a umbanda como uma religião essencialmente de pobres, mesmo porque grande parcela dos umbandistas sai dos extratos médios de nossa sociedade. A demanda dos que chegam aos “pretos-velhos” não é só de caráter social, mas afetivo e também existencial, o que permite que a religião da qual são “donos” seja apreciada em extratos tão diversos. O aspecto multifacetado do campo religioso umbandista nos assinala a força do imaginário construído e reconstruído continuamente para dar conta dessas demandas. Um “dar conta” não só pelos aparatos simbólicos que oferecem, mas ainda, especialmente, na “sustentação” afetiva encontrada na personagem dos “pretos-velhos”.