

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ANA CAROLINA DIAS CRUZ

QUANTAS CABEÇAS TEM EXU?

Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro

RIO DE JANEIRO

2013

Ana Carolina Dias Cruz

QUANTAS CABEÇAS TEM EXU?

Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia

Orientadora: Prof^ª. Dra. Angela Arruda

Rio de Janeiro

2013

C957 Cruz, Ana Carolina Dias
Quantas cabeças tem Exu? Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro / Ana Carolina Dias Cruz. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.
151 f.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2013.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Angela Arruda

1. Representação social. 2. Práticas religiosas. 3. Umbanda. 4. Exu. 5. Pombagira. I. Arruda, Angela. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

CDD: 305.672

Ana Carolina Dias Cruz

QUANTAS CABEÇAS TEM EXU?

Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia

Aprovada em

Prof^ª. Dra. Angela Arruda – Orientadora
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dra. Clarilza Prado de Sousa
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Prof^ª. Dra. Jane Correa
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luiz Fernando Rangel Tura
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof^ª. Dra. Olga Regina Frugoli Sodré
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

*A um Exu Marabô,
que num dia de trabalho de campo, sentou comigo em uma pedreira de Xangô e me explicou
paciente e sabiamente o que eu busquei entender durante anos de pesquisa.*

Agradecimentos

Aos meus pais, João e Judite, por terem estado comigo, incansáveis, amparando-me e buscando compreender-me, durante os momentos mais angustiantes desses quatro anos. A minha querida irmã, Maria Luísa, dirigente umbandista, que com seus amigos, suas conversas e sua fé, apresentou-me um tema de pesquisa relevante e instigante. Ao meu marido, Alexandre, pelo incentivo e compreensão nesses anos de comunhão. A ele, agradeço por todas as horas esperadas no carro nas muitas vezes demoradas sessões de Exu durante meu trabalho de campo, por ter montado um lindo escritório para que eu pudesse estudar e escrever, por ter escolhido seguir a vida ao meu lado, apesar de muitas vezes eu precisar dar mais atenção às minhas leituras do que a ele.

À Prof^a. Angela Arruda, por ter aceitado trilhar comigo um caminho desconhecido. Ao Prof. Luiz Fernando Rangel Tura, pelas valorosas e imprescindíveis contribuições em minha qualificação. À Prof^a. Olga Regina Frugoli Sodré, pela generosidade apesar do curto tempo e da distância.

Ao Sr. Armando Fernandes e a Sra. Maria Cristina Ferreira (dirigentes do Templo a Caminho da Paz - TCP), e aos demais dirigentes que me receberam (aqui preservados pelo anonimato), agradeço por me abrirem as portas das suas casas com gentileza e confiança. A eles e à Sra. Maria Amélia Martins, diretora de estudos e curimbeira do TCP, agradeço principalmente pela disponibilidade apesar de todos os afazeres religiosos diários.

A todos os participantes desta pesquisa, agradeço pela atenção e interesse. Aos entrevistados, em especial, por contarem-me suas visões de mundo e suas histórias, muitas vezes tocando em feridas ainda abertas e dolorosas, simplesmente para contribuir com uma pesquisa em que acreditaram.

Aos colegas Andréa Rodriguez Lannes Fernandes, Cristal Oliveira Moniz de Aragão, Marcela Oassé Silva Figueiredo, Rhaniele Sodré Ferreira de Lanteuil, Thiago Benedito Livramento Melício e Vannessa de Resende Cardoso Rabelo, agradeço por cada livro emprestado, cada dúvida compartilhada, cada “confronto” teórico, cada representação hegemônica desconstruída, cada palavra de incentivo e cada abraço acolhedor. A todos eles,

agradeço por cada vez que transformaram ansiedades em risos, paralisias em motivações, obstáculos em criatividades.

À Suzana Santos Libardi, Tatiana Gomes da Rocha e outros colegas do Boletim Janelas e da representação discente, por insistirem na necessidade de uma participação ativa e democrática estudantil, bem como na ética e no papel sociopolítico do pesquisador, apesar de todos os percalços encontrados.

Aos professores Paula Castro e Rodolfo Ribas, pela revisão atenciosa das questões do questionário aplicado. À Prof^a. Márcia de Assunção Ferreira pela delicadeza em me acompanhar durante a utilização do *software* ALCESTE. À Ana Cristina Brasil Arcos, secretária dos cursos de pós-graduação da UFRJ, pela prestabilidade constante.

À Cinthia Dutra Struchiner e Carolina B. F. da Costa, pela competência profissional que me possibilitou finalizar este trabalho. Às amigas Fernanda Assis de Oliveira, Marina Assis Fontanillas e Paula Xavier Quilelli Antunes, pela lembrança assídua e carinhosa em dias solitários de escrita e cálculos.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo apoio financeiro, sem o qual não seria possível a realização desta pesquisa.

E a todos aqueles que, de alguma maneira, ajudaram solidária e carinhosamente para o desenvolvimento desta pesquisa, apresentando-me dirigentes umbandistas, enviando textos, repassando questionários, etc. Dentre eles: Aline Corte Real, Arthur Guerra Miranda, Cristiane Ramos Figueiredo, Mãe Fátima Damas, Mãe Flávia Pinto, Jacqueline Priego-Hernández, João de Freitas da Encarnação Neto, Jorge Mattoso, Noêmia Maria Cruz Goulart, Patrícia Xavier Quilelli Antunes, Paula Grace Rezende da Costa, Priscila Coelho Dias, Rossana Pugliese, e Verônica Braga dos Santos.

Exu, tu tem duas cabeças

Você é um Exu de fé

Uma é Satanás do inferno

A outra é de Jesus Nazaré

(Ponto cantado umbandista)

RESUMO

CRUZ, Ana Carolina Dias. **Quantas cabeças tem Exu?** Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O objetivo desta pesquisa é analisar as visões circulantes em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro a respeito dos Exus e do chamado povo de rua, considerando a pluralidade própria da religião, mas buscando indícios do que unifica nessa diversidade. Para tal, utiliza como base a perspectiva processual da teoria das representações sociais e uma triangulação metodológica que inclui observações participantes, aplicações de questionários e realizações de entrevistas semi-estruturadas. Três das casas observadas, que possuem perfis e portes diversos, foram escolhidas para que estudos de casos fossem realizados. O processamento das entrevistas pelo *software* ALCESTE serviu para encadear os resultados dos outros métodos empregados, permitindo que se visualizasse mais claramente as estruturas das representações estudadas. Os resultados daí advindos mostram uma rede de representações em que a umbanda é vista como perfeita e o trabalhador umbandista como possível portador do erro, da imperfeição. Nesse sentido, os adeptos são entendidos como peritos, capazes de identificar os médiuns errôneos; e o desenvolvimento mediúnico como um processo de labor constante para se chegar a um estado de equilíbrio, um caminho para a perfeição. Os Exus são conceituados a partir da comparação com outras tipologias umbandistas, em especial, com os caboclos e pretos-velhos. Perpassa a visão de que os primeiros são menos evoluídos do que os segundos e, em algumas casas umbandistas, acredita-se na transformação dos primeiros nos segundos. O Exu é compreendido como a entidade umbandista de maior afinidade com os humanos encarnados e o contato com eles, através do trabalho para a caridade efetuado nas consultas públicas dos terreiros, é representado como o que permitirá sua transmutação, sua evolução. As premissas kardecistas da reencarnação e da evolução dos espíritos fazem da noção de movimento o princípio organizador da representação das tipologias umbandistas e do Exu o ícone do estado transitório do ser no caminho evolutivo. A cabeça ou cabeças de Exu, os sentimentos profanos que algumas casas entendem que ele ainda carrega, bem como sua possibilidade de evolução, tornam acessível aos adeptos o pensamento e o fazer doutrinário da umbanda, chamando-os à mudança e à evolução.

Palavras-chave: Representação social. Práticas religiosas. Umbanda. Exu. Pombagira.

ABSTRACT

CRUZ, Ana Carolina Dias. **Quantas cabeças tem Exu?** Representações sociais sobre o povo de rua em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

The objective of this research is to analyze the views circulating in *umbanda* temples from the city of Rio de Janeiro about the *Exus* and from the so called *povo de rua* (street people), considering the plurality of the religion itself, but seeking indications of what unify in this diversity. For that, uses as it is based on the procedural approach of the theory of social representation and on a methodological triangulation that includes participative observations, questionnaires and semi-structured interviews. Three of the observed temples, that have different profile and scale, were chosen so that case studies were realized. The processing of the interviews by the software ALCESTE helped to link the results of the other methods used, allowing the better visualization of the structures from the studied representations. The results from this articulation show a web of representations in which the *umbanda* is seen as perfect and the *umbanda* worker as a possible bearer of mistake, of imperfection. In this way, the adepts are taken as experts, capable of identifying the false mediums; and the medium development is considered to be as a constant labor process to get to an equilibrium state, a path to perfection. The definition of *Exus* comes from the comparison against other *umbanda* characters, in special, *caboclos* and *pretos-velhos*. The temples share the vision that *Exus* are less evolved than and, in some *umbanda* temples, are believed in the transformation of the first into the second. The *Exu* is understood as an *umbanda* worker entity of greatest affinity with incarnated humans and the contact with them, trough the work of charity achieved in the public consults in the temples, it is represented as the one that is going to allow your transmutation, your evolution. The kardecist premises of reincarnation and evolution of spirits make the notion of movement into the organizing principle of the representations of *umbanda* worker typology and from *Exu* the icon of the transitory state of the being in the evolutionary path. The head or heads of *Exu*, the profane feelings that some houses understand that he still carries, as well as his possibility of evolution, make accessible to the adepts the thought and the making doctrinaire of umbanda, calling them to the change and evolution.

Key Word: Social representation. Religious practices. Umbanda. Exu. Pombagira.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES E GRÁFICOS

Quadro 1 – Características dos Pretos-velhos e Caboclos segundo Maria Helena Concone ...	20
Quadro 2 – Características dos Exus segundo a bibliografia revisada	30
Quadro 3 – Características das casas umbandistas estudadas com relação a sua amplitude....	39
Quadro 4 – Distribuição do número de horas em campo em cada uma das casas umbandistas estudadas.....	39
Gráfico 1 – Distribuição dos respondentes dos questionários por terreiro de proveniência (N = 160).....	40
Quadro 5 – Dados de perfil dos entrevistados (I).....	43
Quadro 6 – Dados de perfil dos entrevistados (II)	44
Figura 1 – Esquema da escala evolutiva das tipologias umbandistas, segundo a casa “B”	65
Figura 2 – Triângulo equilátero: Objetivação da umbanda, segundo a casa “C”	73
Figura 3 – Triângulo equilátero invertido: Objetivação da quimbanda, segundo a casa “C” ..	75
Figura 4 – Hexagrama: Objetivação do Universo, segundo a casa “C”	78
Quadro 7 – Variáveis e categorias consideradas no processamento do ALCESTE	79
Figura 5 – Classificação hierárquica descendente global do <i>corpus</i> analisado pelo ALCESTE	80
Quadro 8 – Características semelhantes entre as classes 1 e 4.....	81
Quadro 9 – Léxicos e temas encontrados na classe 1 (“Conceituando a umbanda”).....	82
Quadro 10 – Léxicos e temas encontrados na classe 4 (“Conceituando o Exu”).....	84
Quadro 11 – Características semelhantes entre as classes 2 e 3	88
Quadro 12 – Léxicos e temas encontrados na classe 2 (“Experimentando o sagrado”).....	90
Quadro 13 – Léxicos e temas encontrados na classe 3 (“Conhecendo o sagrado”).....	92
Quadro 14 – Categorias temáticas obtidas a partir das associações livres referentes à palavra “umbanda”	96
Quadro 15 – Distribuição dos respondentes dos questionários por estereótipos atribuídos a Exu.....	103
Quadro 16 – Distribuição dos respondentes dos questionários por estereótipos atribuídos a Pomba-gira	104
Quadro 17 – Categorias temáticas obtidas a partir das justificativas dadas para a preferência pelos pontos cantados de Exus e Pomba-giras citados pelos respondentes dos questionários.....	109

Quadro 18 – Distribuição dos respondentes dos questionários pelas justificativas dadas para a preferência pelos pontos cantados de Exu citados por eles	110
Quadro 19 – Distribuição dos respondentes dos questionários pelas justificativas dadas para a preferência pelos pontos cantados de Pomba-gira citados por eles.....	110
Quadro 20 – Comparações entre as casas umbandistas estudadas com relação aos significados dos Exus.....	116

SUMÁRIO

1	Introdução.....	13
2	“In-corporando” as mazelas sociais: A umbanda e seu panteão religioso.....	19
3	Buscando o caminho do meio: A teoria das representações sociais como base para o estudo da umbanda.....	31
3.1	Construindo realidades mutáveis: Estabilidade e mudança na teoria.....	31
3.2	Compreendendo o humano: Coletividade e individualidade na teoria.....	33
3.3	Compartilhando representações sociais: Consenso e dissenso na teoria.....	35
3.4	Enredando representações sociais: Níveis micro e macro na teoria.....	35
4	Algumas considerações teórico-metodológicas.....	37
5	Observação participante.....	46
5.1	Numa casa umbandista	46
5.2	O encontro com os Exus.....	47
5.3	O encontro com os umbandistas.....	49
5.4	O encontro com as casas umbandistas.....	51
5.4.1	A casa umbandista “A” e suas teorias sobre Exus.....	53
5.4.2	A casa umbandista “B” e suas teorias sobre Exus	62
5.4.3	A casa umbandista “C” e suas teorias sobre Exus	71
6	Análise lexical das entrevistas	79
6.1	O eixo conceitual: definindo a umbanda e os Exus.....	80
6.2	O eixo vivencial: Convivendo com o sagrado.....	87

7	Encadeando resultados	94
7.1	Conceituando a umbanda.....	94
7.2	Conceituando o umbandista.....	99
7.3	Conceituando o Exu	102
7.4	Convivendo com o sagrado	106
8	Conclusão	112
	REFERÊNCIAS	119
	ANEXOS	126



1 Introdução¹

Eram cerca de dezessete horas na Av. Nossa Senhora de Copacabana, Posto Seis, perto da esquina da Francisco Sá, Copacabana, Zona Sul do Rio de Janeiro. O episódio se passa no final da década de 70, agosto de 1978, exatamente. Era um dia de semana. [...] Notei uma espécie de fila sendo organizada. No seu início, vi um senhor negro, forte, de uns sessenta e poucos anos, cabeça branca, com trajes modestos, sentado em um pequeno banco. Naquele momento, a fila tinha entre quinze e vinte pessoas, homens e mulheres, jovens, pessoas de meia-idade e mais velhas, brancos, negros e pardos. Um soldado da Polícia Militar ajudava a organizar a fila. [...] O senhor, foco das atenções, estava caminhando só e, aparentemente sem maiores preâmbulos, teria incorporado um “preto-velho”. [...] Os consulentes aproximavam-se em ordem, respeitosamente, e em voz mais baixa apresentavam suas questões e problemas ao “preto-velho” que os atendia, dando conselhos e orientação. A fila aumentou. (VELHO, 1994, p. 11-13).

Este curioso acontecimento, narrado pelo antropólogo Gilberto Velho, apresenta a umbanda e suas entidades como fenômenos que contêm, em seu cerne, simbolismos amplamente compartilhados pelos cariocas. O autor explica que dificilmente algum transeunte não saberia exatamente o que estava ocorrendo: a linguagem corporal do tronco curvado do homem é postura típica facilmente identificável como a manifestação de um “preto-velho”. Ele chama a atenção ainda para o fato de, apesar da provável multiplicidade de reações afetivas geradas, ter notado como majoritária a expressão de certa familiaridade, interesse e respeitabilidade, apresentada pelos presentes (VELHO, 1994).

¹ Todas as fotos apresentadas neste trabalho são consideradas de domínio público e podem ser encontradas no site do Templo a Caminho da Paz. Disponível em: <<http://www.caminhodapaz.com.br/index.php/menufotos>>. Acesso em: 28 mar. 2013.

Mas a crença difundida na umbanda, visualizada nesse exemplo, torna-se quase invisível em termos de identificação com a religião nas pesquisas quantitativas oficiais. No censo do ano 2010, apenas 0,3% da população brasileira declarou-se como praticante de alguma das chamadas “religiões afro-brasileiras”. Estima-se que, na prática, o número de frequentadores de casas umbandistas seja bem maior². É possível que o sincretismo encontrado em algumas das “religiões afro-brasileiras” com o espiritismo kardecista favoreça que praticantes de algumas dessas religiões, principalmente os umbandistas, digam-se espíritas. Além disso, para fugir da perseguição e do estigma religioso, os negros do início do século passado precisavam se denominar católicos (o que não chegava a ser uma inverdade, já que ao mesmo tempo em que mantinham algumas de suas crenças ancestrais, frequentavam os cultos católicos). É bem provável que esse costume tenha se mantido (PRANDI, 2004), até mesmo porque apesar de ter modificado seus agentes, a perseguição persiste. Sobre isso, em entrevista, Mattoso, secretário da Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), diz: “Por medo e discriminação, muitos praticantes preferem omitir a religião ou dizer que é católico para não se vincular” (CAMPANARIO, 2010)³.

Uma interpretação, no entanto, liga o amplo reconhecimento do simbolismo da religião de umbanda apresentado por Gilberto Velho com a resistência dos adeptos em se auto-denominar como umbandista apontada por Reginaldo Prandi: a perseguição às religiões afro-brasileiras demonstra a crença largamente disseminada na sua eficácia. Afinal, se persegue o que causa temor, no que se acredita. Maggie (1992) estudou profundamente como a repressão estatal aos cultos realizada no século passado se embasava no medo que a sociedade tinha da magia.

O Estado, no entanto, não é mais intimidador. Um novo fenômeno vem se ampliando e dando de forma peculiar à umbanda um novo perseguidor: a rápida difusão do neopentecostalismo⁴. O neopentecostalismo, em especial a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), vem incorporar as entidades umbandistas em seus preceitos, retirando-lhes a concepção de espíritos dos mortos em evolução e entendendo todas como uma manifestação demoníaca, conforme discorre Guareschi (1995):

² Pesquisa de Pierucci e Prandi (1996) mostra que o valor oficial do censo equivale apenas à metade dos que trabalham ou frequentam as casas umbandistas.

³ CAMPANÁRIO, Vanessa. Onde estão os terreiros? Disponível em: <<http://cloud.vivafavela.com.br>>. Acesso em: 24 set. 2012.

⁴ Para se ter uma ideia, os dados oficiais do censo de 2010 mostram que 1.873.243 brasileiros se denominaram adeptos da IURD enquanto apenas 407.331 se declararam umbandistas. Os evangélicos, em geral, já chegam a 22% dos brasileiros.

Pode-se encontrar aqui uma das mais inteligentes estratégias de penetração e propagação das igrejas neopentecostais: o recurso ao universo simbólico religioso do brasileiro comum, para afirmá-lo, negando-o. [...] Afirmam a existência dessas entidades, pelo fato de as colocarem como responsáveis pelos males todos, e ao mesmo tempo as negam, dizendo que são demônios, que devem ser exorcizados e renegados. Nada poderia atrair mais a essas pessoas, pois todas elas, de uma maneira ou de outra, acreditam nesses deuses (p. 219-220).

Birman (1997) mostra como a maior parte dos adeptos do neopentecostalismo converteu-se após serem frequentadores de templos umbandistas, candomblecistas ou kardecistas, e de como passaram a considerar os espíritos e divindades em que antes acreditavam através da dicotomia bem e mal, colocando-os como responsáveis por todos os males que os acometiam antes da entrada na nova religião e considerando-os um perigo eterno, que precisa ser combatido com constantes rituais de exorcismo e de purificação. Observa-se, assim, que mais uma vez perseguido e perseguidor bebem nas mesmas águas, já que o crescimento do neopentecostalismo encontra sua base na crença disseminada da existência das tipologias umbandistas. O neopentecostalismo, no entanto, diferentemente do encontrado no desenrolar da história da umbanda, encontra maneiras diversas de obter visibilidade e poder simbólico na atualidade: ganha as mídias, principalmente a televisiva, e elege políticos que atuam em seu nome.

Os jornais noticiam que, autodenominando-se como evangélicos, grupos de pessoas depredam casas umbandistas, bem como enunciam palavras públicas de intolerância e ameaças de agressão na Internet⁵. Tudo configura um quadro que indica que a experiência de Gilberto Velho, ocorrida no final dos anos 70, dificilmente se repetiria na atualidade. Nesse ínterim, em reação, surgem a Comissão contra Intolerância Religiosa, a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância, o Grupo de Trabalho de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa da Secretaria de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos,

⁵ Apenas alguns dos muitos exemplos podem ser encontrados nos seguintes artigos: TOGNOLLI, Claudio Julio. A nova cara da umbanda. **Galileu**, s.l., out. 2007. Disponível em: <<http://revistagalileu.globo.com/Revista/Galileu/0,,EDG79270-7942-195-1,00-A+NOVA+CARA+DA+UMBANDA.html>>. Acesso em: 28 mar. 2013. / AGÊNCIA BRASIL. Manifestação na Praia de Copacabana pede fim do preconceito contra religiões africanas. **O Globo**, Rio de Janeiro, 21 set. 2008. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/economia/manifestacao-na-praia-de-copacabana-pede-fim-do-preconceito-contrareligioes-africanas-3830240>>. Acesso em: 28 mar. 2013. / PIVA, Juliana dal; ALECRIM, Michel. O avanço da rivalidade religiosa. **Isto é**, s.l., 4 nov. 2011. 2013. Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/173822_O+AVANCO+DA+RIVALIDADE+RELIGIOSA>. Acesso em: 28 mar. 2013. / AGÊNCIA BRASIL. Denúncia de intolerância religiosa cresce mais de 600% em 2012. **O Globo**, Brasília, 21 jan. 2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/pais/denuncia-de-intolerancia-religiosa-cresce-mais-de-600-em-2012-7356954>>. Acesso em: 28 mar. 2013. / NETO, Lauro. Ensino religioso é obrigatório em 49% de escolas públicas, contra lei. **O Globo**, Rio de Janeiro, 23 mar. 2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/educacao/ensino-religioso-obrigatorio-em-49-de-escolas-publicas-contralei-7928028>>. Acesso em: 28 mar. 2013.

dentre outros. Política, cidadania e “religiões afro-brasileiras” começam a confluir, tornando-se pauta das conversas umbandistas. Entre santos e orixás, são pregados nas paredes dos terreiros quadros com a Lei nº 9.459/97⁶, que dispõe, dentre outros, sobre crimes resultantes de discriminação religiosa.

Em conjunto, surgem movimentos que buscam modificar visões correntes sobre algumas das tipologias umbandistas. A religião, que antes era basicamente de disseminação oral, dá enfoque a autores psicógrafos (em especial, Robson Pinheiro, Rivas Neto e Rubens Saraceni - bem como seu discípulo Alexandre Cumino), que são lidos e debatidos nos terreiros, todos mostrando novas representações sobre a religião. Os autores passam a militar por essa causa, dando cursos, disponibilizando textos *on line*, colocando-se a disposição dos adeptos para diálogos. Nesse ínterim, em 2004, é fundada a Faculdade de Teologia Umbandista, na cidade de São Paulo, autorizada pelo Ministério da Educação e Cultura.

Surgem ainda pesquisas como o “Mapeamento das casas de religiões de matriz africana do Estado do Rio de Janeiro” desenvolvido pelo Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (NIREMA/PUC-RJ) e pelo Núcleo Interdisciplinar de Meio Ambiente (NIMA/PUC-RJ)⁷, que busca quantificar e catalogar as casas umbandistas e candomblecistas do estado, disponibilizando um mapa *on line* com suas localizações e características, e objetivando contrapor os dados oficiais.

A Internet, aliás, com os sites e blogs de terreiros, os cursos já citados e a inserção das casas e seus adeptos nas redes sociais, promove um menor distanciamento entre os templos umbandistas e entre elas e seus frequentadores. Para localizar uma casa umbandista nos dias de hoje, por exemplo, não se depende mais do boca a boca. Boa parte delas pode ser facilmente encontrada por qualquer mecanismo de busca *on line*, bem como seus dias e horários de consultas e parte de suas visões através de sua apresentação, histórico e textos.

O alvo principal da procura por essas mudanças e do novo tipo de perseguição encontrado é uma tipologia bem particular do panteão umbandista, os Exus e Pomba-giras. É deles e de suas visões emergentes que trata essa pesquisa, cujo objetivo principal é analisar as visões circulantes em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro exatamente a respeito do chamado povo de rua, tendo como base a teoria das representações sociais (TRS), de Serge

⁶ BRASIL. Decreto nº 9.459, de 13 de maio de 1997. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, 13 maio 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19459.htm>. Acesso em: 24 set. 2012.

⁷ A pesquisa encontra-se em fase de finalização e terá seus resultados publicados em livro em 2013. Outros dados sobre o mapeamento podem ser encontrados no site da referida pesquisa. Disponível em: <<http://www.nima.puc-rio.br/mapeamento/>>. Acesso em: 13 dez. 2012.

Moscovici, e uma triangulação metodológica que envolve observações participantes, aplicação de questionários e efetuação de entrevistas semi-estruturadas. Não se desconsidera a importância dos estudos sobre a umbanda de base psicanalista, mas se empreende aqui uma pesquisa de outro enfoque, com perspectiva psicossocial, o que inclui seu entendimento sobre o transe mediúnico.

As entidades que se manifestam por meio do transe são consideradas “irreais” pelos pesquisadores, pautados no conhecimento científico, mas isso não pode ser entrave para que se possa estudar cientificamente tais manifestações em seu status de realidade dado pelo conhecimento religioso. Para os praticantes, essas entidades habitam entre os homens, influenciam suas vidas. Por isso, segundo Birman (2005, p. 404), “temos tudo a ganhar se adotarmos uma perspectiva analítica que não ‘desrealiza’ os efeitos da possessão para os seus praticantes mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades”.

Tais trabalhos seguem na contra-mão da constante relegação do estudo da religião na psicologia e do viés negativista, reduzindo-a à patologia⁸, que muitas vezes a experiência religiosa ganhou. Como explica Ávila (2007, p. 17), “os ritos podem estar cheios de expressividade, de conteúdos simbólicos, quando se entra na intencionalidade do que as realiza, mas o psicólogo pode esvaziá-los desse conteúdo, não compreendê-los em absoluto, considerando que são expressões absurdas ou doentias”. Está em curso, no entanto, um resgate de cunho psicossocial do estudo das religiões, marcado pelo novo contexto que a contemporaneidade traz às relações entre religião e sociedade. A TRS segue nesse caminho e um novo problema que alguns de seus pesquisadores começam a se colocar é o de como conhecimento religioso e comum se relacionam⁹.

Nesse contexto, já tendo introduzido os balizamentos da pesquisa, apresenta-se a estrutura do texto. O capítulo 2 faz uma breve revisão bibliográfica sobre a umbanda e os Exus e o capítulo 3 apresentará sucintamente a TRS, sendo que ambos ainda carecem de desenvolvimento. No capítulo 4, os princípios metodológicos são explicados, dando abertura para a apresentação dos resultados, encontrados nos capítulos 5, 6 e 7. O Capítulo 5 descreve

⁸ Uma importante contribuição para a psicologia da religião, que foge a essa tendência reducionista, pode ser vista no grupo de trabalho “Psicologia e Religião” da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPEPP), que desde 1998 vem produzindo e divulgando pesquisas na área.

⁹ Para se ter uma idéia, no ano de 2007, pela primeira vez, a Jornada internacional sobre representações sociais incluiu a “religiosidade” como uma área temática. Na mesma edição do evento, Denise Jodelet proferiu a conferência intitulada “Contribuição do estudo das representações sociais para uma psicossociologia do campo do religioso”, que veio a ser publicada dois anos depois (JODELET, 2009a). Seguindo por este caminho aberto, encontram-se nos últimos anos dissertações e teses, como por exemplo as de Albuquerque (2009) e de Araújo (2010).

as análises sobre as observações participantes realizadas; o 6, a análise das entrevistas efetuada pelo programa ALCESTE; e o 7 encadeia os resultados dos capítulos anteriores entre si e com aqueles dos questionários. Por fim, o capítulo 8 apresenta algumas conclusões.



2 “In-corporando” as mazelas sociais: A umbanda e seu panteão religioso

Religião múltipla e plástica, a umbanda é fruto de um constante processo de mescla de crenças, imagens, tipificações e influências religiosas. Em sua prática, a umbanda pauta-se na possessão, o que significa que o “processo de comunicação entre o sagrado e o profano se faz por meio do transe” (ORTIZ, 1977, p. 45). Destaca-se pela inter-relação direta que se estabelece entre as entidades (as manifestações ocorridas durante o transe, sempre nomeadas e tipificadas) e os “consulentes” que nelas procuram conselhos, consolos, respostas e soluções mágicas as suas mais diversas necessidades. Tais entidades são o que Birman (1995) chama de “ex-pessoas”, espíritos dos mortos que possuem biografias da sua vida na terra, um passado determinante para a forma que assumem no presente durante a chamada “incorporação”, isto é, a manifestação durante o transe.

Embora já se encontrassem rituais com manifestações, em transe, das entidades umbandistas típicas há mais tempo, a umbanda firmou-se enquanto reconhecida religião específica, com denominação única, nas décadas de 1920 e 1930 do século XX, no estado do Rio de Janeiro, e depois se expandiu para São Paulo e todo o resto do país. Seu mito de origem mais disseminado é o do seu surgimento no ano de 1908, por meio do transe de um adolescente, que em seu corpo deu voz ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciante de uma nova religião brasileira.

Ancorando-se numa memória social pungente e no culto aos antepassados, a religião tomou forma ao beber nas fontes do contexto político e intelectual das décadas que seguiram

seu evento mítico originário. Nos anos 1930, sob o impulso do governo Vargas, a construção da nação estabeleceu-se, utilizando a mestiçagem como elemento de qualificação e identificação do povo. A construção identitária nacional foi uma busca desde a instalação da República, que reforçou a necessidade, já apontada no Império, de estabelecer um sentimento de unidade entre os brasileiros que evitasse a eclosão de movimentos separatistas (CARVALHO, 1995). Nesse contexto, a umbanda fincou suas bases no mito das três raças, ou seja, na narrativa sobre o povo brasileiro como originário das raças branca, negra e indígena. Alguns praticantes umbandistas, inclusive, deram à umbanda veias nitidamente nacionalistas (BIRMAN, 1985; BROWN, 1977). E, até hoje, é comum sua referência pelos devotos como “a única religião verdadeiramente brasileira”.

Não é à toa que a umbanda tem como principais manifestações os “pretos-velhos”, entendidos como espíritos de negros escravos, e os “caboclos”, espíritos de guerreiros indígenas, entendidos representacionalmente como fundadores da brasilidade. Essas figuras míticas, tipificadas criativamente, seguem em geral (embora sempre haja escapes e mudanças) características que as distinguem, como ilustra o Quadro 1, que resume aquele proposto por Concone (2006):

Preto-velho	Caboclo
Velhice	Juventude
Fragilidade	Vigor e força
Calma	Agitação, movimento
Humildade	Liberdade
Prisão, reclusão	Altivez
Símbolo rural	Símbolo da mata, natureza
Trabalho braçal	Caça
Postura curvada	Postura ereta
Uso de bengala	Gestos simulando uso de arco e flecha

Quadro 1 – Características dos Pretos-velhos e Caboclos segundo Maria Helena Concone

O corpo, instrumento do transe, acompanha os contornos representacionais das tipologias. A fala traz as histórias imaginárias da escravidão e da vida tribal, formando entremeados de linguagens verbais e não verbais, que somadas a ritualísticas e simbologias próprias, reforçam a crença na eficácia das mudanças nas vidas dos consulentes. Cada tipologia tem uma forma típica e uma mensagem exemplar a transmitir: os pretos-velhos com a sabedoria dos anciãos, a compreensão e superação do sofrimento, o alento tranquilizador na voz e na lentidão do movimento; os caboclos, com a coragem dos guerreiros, a visão integradora com a natureza, a força dos que não se deixam escravizar. Pagliuso e Bairrão

(2010) servem de ilustração ao descrever a história contada por um preto-velho pesquisado em trabalho de campo, que contou ter tido parte de suas duas pernas arrancadas em vida e seus olhos comidos por formigas. Assim, cego e sem pernas, ele se apresentava sob o transe. Narrando essa história aos consulentes, mostrando oral e corporalmente seus ferimentos, era capaz de empaticamente mostrar a aquele que ali lhe mostrava seu sofrimento que podia apoiá-lo a curar suas feridas.

O transe dessas figuras emblemáticas, míticas e místicas, somava-se aos cultos às divindades africanas, sob a máscara sincrética dos santos católicos, e foram reinterpretados pela ótica kardecista, que ganhava força na classe média urbana dos anos 1930¹⁰ (SILVA, 2005; NEGRÃO, 1993; FRY, 1978; BROWN, 1977), conforme discorre Prandi (1996b, p. 69):

A umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazer das classes sociais, numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária; culturalmente europeia; que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente; que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral; e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da Igreja. [...] Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. Mantém-se o rito cantado e dançado dos candomblés, bem como um panteão simplificado dos orixás, já porém há muitos anos sincretizados com santos católicos, reproduzindo-se, portanto, um calendário litúrgico que segue o da Igreja Católica, publicizando-se as festas ao compasso desse calendário.

Já Ortiz (2005) explica a eclosão da umbanda como um duplo movimento de “embranquecimento” da cultura negra e de “empretecimento” da religião espírita. Por um lado, os negros passam a negar suas origens culturais como tentativa de reconhecimento e ascensão social; por outro, os intelectuais brancos passam a valorizar o negro, por meio da idéia de raça, embora o façam rejeitando os elementos culturais incompatíveis com seus valores dominantes. De qualquer forma, ambos expressam um apreço pela mestiçagem, uma tendência emergente na época.

De forma alguma, entretanto, a umbanda se homogeneizou. Heterogênea em suas práticas e concepções, ela “se atém a uma cosmologia altamente eclética, com tantas variações quantos são praticantes” (FRY, 1978, p. 26). Cada terreiro segue suas próprias

¹⁰ O kardecismo é uma doutrina religiosa fundada pelo francês Allan Kardec, que tem como um dos principais fundamentos a possibilidade de comunicação entre os espíritos dos mortos e os homens. Segundo os kardecistas, muitas vezes auto-intitulados espíritas, existe um patamar de perfeição intelectual e moral que é o objetivo último de todos os espíritos e que deve ser obtido por meio da reencarnação e da prática da caridade.

convicções e estipula seus alicerces, de acordo com sua história e contexto. Cada dirigente de casa umbandista acaba sendo a autoridade máxima em seu terreiro. Acima deles, acaba estando apenas o sagrado (que muitas vezes se impõe sobre a vontade profana).

Sob a auto-referência umbanda, encontra-se toda uma gama de terreiros diversificados em suas concepções e ritos. Uma tentativa de categorização dos terreiros diz que há aqueles sob forte influência da moral cristã e visão espírita, em que são frequentes as explicações pseudo-científicas dos ritos. Por exemplo,

fundamenta-se “cientificamente” o fato de os umbandistas dançarem descalços nos terreiros. Como o corpo humano é composto de fluidos bons e maus e sabendo-se que o sapato (sobretudo se for de sola de borracha) age como isolante, dançar de pés nus significa romper o isolamento corpo-terra, permitindo, assim, a descarga dos maus fluidos sobre o potencial zero que é a Terra” (ORTIZ, 1977, p. 48).

Seguindo essa teorização classificatória, Negrão (1993, p. 113) argumenta que, nesses terreiros,

extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodicéia reencarnacionista.

Em outros, o mundo mágico e a herança africana se fariam mais presentes, o que leva Negrão (1993) a dizer que a “morte branca do feiticeiro negro”, teorizada por Renato Ortiz (2005), nunca se concluiu de todo. Existe hoje, inclusive, a terminologia “umbandomblé” para designar os locais de culto onde há maior aproximação entre umbanda e candomblé, em parte devida à recente valorização do candomblé como autenticidade cultural (AUGRAS, 2001).

Além da diversidade, a umbanda é também marcada pela instabilidade. Novas tipologias vão surgindo nos terreiros a cada dia (AUGRAS, 2001; BIRMAN, 1985), desenhando um quadro em que tipos brasileiros convivem lado a lado com guerreiros romanos, índios ameríndios, indianos e ciganos de diversos países. Manifestam-se e interagem, dessa forma, crianças e velhos, médicos e boiadeiros, padres e prostitutas. As moradas das entidades podem ser os mares, cachoeiras, matas e pedreiras, como rege a tradição africana; mas também podem ser as igrejas e até as lixeiras. Os espaços tipicamente representados como as fragmentações simbólicas do território brasileiro, ou seja, o litoral, a floresta, o campo, o sertão e a cidade (CRUZ, 2006), têm todos seus representantes personificados na umbanda. Sereias, marinheiros, índios, boiadeiros, vaqueiros, cangaceiros e

malandros são personagens presentes. Utilizando as palavras de Paredes (2008, p. 85), “encantados”, “defuntos” e personagens “do imaginário e da memória do povo” coabitam esse mundo.

Embora alguns personagens que podem ser encontrados nas casas umbandistas, como padres, freiras e médicos, situem-se em outra ordem da dimensão imaginária, advinda diretamente dos centros kardecistas, em especial das chamadas “sessões de cura”¹¹, as tipologias tipicamente umbandistas são aquelas relacionadas à exclusão social em diversos tempos históricos. A umbanda explica-se pela sua referência como a religião que abarca todos. Como uma compensação *post mortem* das injustiças humanas (BAIRRÃO, 2002; BIRMAN, 1985; ORTIZ, 2005), na umbanda, os negros, os índios, os pobres, os marginalizados, todos ganham poder e importância:

A umbanda, ao ter como invenção brasileira, em especial carioca, a intenção da mestiçagem como conciliação étnica fundada em mito e rito religioso, não foi capaz de desprezar as mazelas dos pobres da cidade, seus marginais e seus problemas e foi obrigada a incorporá-los aos ritos (CASTRO, 2005, p. 73).

O símbolo máximo da incorporação dos excluídos socialmente no panteão umbandista encontra-se no chamado povo de rua, que conforme delinea a própria heterogeneidade umbandista, é entendido diferentemente em cada casa umbandista. O que dá liga ao seu entendimento é o fato de Exu e seu feminino, a Pomba-gira, comporem essa tipificação.

Na tradição africana, Exu é o orixá mensageiro, o que faz a ponte entre os homens e os outros orixás. Devem-se render oferendas a Exu antes de qualquer outro orixá, pois ele não faz nada sem receber sua paga e cobrará de quem esquecê-la. É considerado um orixá perigoso por ser extremamente vingativo quando esquecido. É também o responsável pela manutenção da vida, ao reger a sexualidade e a reprodução humana e, por isso, pode ser representado pelo ogó, escultura de madeira no formato de um pênis. Mas o fato de ser a garantia da continuidade da espécie não significa que mantenha a ordem; ao contrário, ele é o orixá transformador, o princípio do movimento, regente das mudanças. É o herói-trickster do panteão africano: malicioso, desafiador, que leva os homens a romper com as regras sociais vigentes (QUEIROZ, 1991). É temido, portanto, por não respeitar nenhum limite. Sendo assim, vingativo, interesseiro, instável e imprevisível, e ainda tendo como representação

¹¹ Uma figura emblemática do aparecimento desses personagens no kardecismo e na umbanda é Bezerra de Menezes. Médico, político abolicionista e escritor de obras que seguiam o pensamento de Allan Kardec, ele viveu entre os anos de 1831 e 1900. Conhecido por seu espírito caritativo em vida, após sua morte passou a ser considerado comandante de um grupo de espíritos de médicos que promovem a cura dos doentes em diversos centros do país.

material um símbolo fálico, Exu acabou sendo relacionado não com santos católicos (como os demais orixás), mas com o diabo (SILVA, 2005; PRANDI, 2005). De fato, esse sincretismo é tão forte que chega se objetivar, já que em algumas imagens de gesso usadas nos terreiros para simbolizar as entidades, Exu pode aparecer com a pele vermelha, chifres ou rabo.

Para formar a umbanda, a imagem sincrética Exu-diabo foi compreendida a partir da teorização kardecista. Segundo o kardecismo, os espíritos estão temporariamente presos a um ciclo reencarnatório na Terra, com fins de evolução moral e, conseqüentemente, espiritual. Tal concepção, na umbanda, traçou uma linha evolutiva. Numa ponta, encontram-se os orixás, espíritos de luz, “categoria mítica muito distante dos homens” (SILVA, 2005, p. 120), consideradas as entidades “de direita”. À “esquerda”, na outra ponta, está o Exu, que perde o status de orixá e se torna plural, passando a ser o chamado povo-de-rua, classe de espíritos pouco evoluídos, descritos pelos pesquisadores como de moral duvidosa, ligados ao sexo e vícios (PRANDI, 1996a; ORTIZ, 2005)¹². Comumente, são apontados como espíritos de marginais, criminosos, prostitutas, adúlteras, com histórias relacionadas, assim, “às tragédias humanas nas ruas das cidades” (CASTRO, 2005, p. 73).

A questão do simbolismo do espaço urbano na umbanda foi interpretada por Birman (1985) a partir da dualidade casa / rua, teorizada por DaMatta (1991). Segundo o autor, o brasileiro tem preferência pela casa, espaço do familiar, da singularidade, do afeto e da tranquilidade; ao mesmo tempo, teme a rua, espaço do trabalho, da igualdade, dos perigos e das tentações. Interligando espaço e tempo, concebe a casa como local onde a temporalidade é histórica e linear, onde reina o conhecido e o seguro; já a rua, com sua impessoalidade e instabilidade, é o lugar do “tempo imoral de mudanças” (DAMATTA, 1991, p. 66). Qual dos dois, então, seria o espaço mais propício aos Exus? Logicamente, a rua. Suas oferendas são muitas vezes deixadas nas esquinas (mais especificamente nas encruzilhadas) e é a eles que se deve pedir proteção nas ruas, porque é nelas que habitam. Eles são o avesso da moral instituída. Segundo Birman (1985), diferentemente dos pretos-velhos, entidades urbanas relativas a casa, paternais em sua conduta e rotineiramente chamados de avôs e tios, os Exus podem não ser sinceros, nem leais, nem afetuosos.

O domínio dos Exus permite que a prática mágica mantenha-se na umbanda sem limitação ética, num contexto em que qualquer pedido dos consulentes pode ser realizado, inclusive aqueles considerados moralmente inadequados. A influência católica fez com que a

¹² É importante ter em mente que as análises de muitos pesquisadores, que apresentam a umbanda e o Exu de forma generalizada, não correspondem às diversas umbandas, encontradas em sua heterogeneidade e constante transformação.

umbanda trouxesse a dicotomia bem e mal às suas bases religiosas, mas tendo um mal não combatido, encarnado nos Exus. Assim, “tudo aquilo que os caboclos, pretos-velhos e outros guias do chamado panteão de direita se recusam a fazer, por razões morais, Exu faz sem pestanejar” (PRANDI, 2001, p. 53).

Essa característica dos Exus é capaz de lhes dar um poder ritual a mais. Eles conseguem lidar com temas em que outras entidades, mais afastadas evolutivamente do profano, não seriam consideradas tão bem sucedidas. São exímios em resolver problemas relativos a trabalho, e as Pomba-giras são as especialistas com relação ao amor e ao sexo (SILVA, 2005, PRANDI, 1996a). Mas, independente do assunto, o que determina se os Exus vão servir ao bem ou ao mal é quem pede seus favores (CASTRO, 2005). Os favores dos espíritos podem servir para melhoria financeira, conquistas amorosas, e tudo mais que se desejar. Isso pode significar uma guerra de forças, em que cada um, munido do auxílio dos espíritos, tenta manejar os acontecimentos o quanto lhe convier, numa constante “manipulação do mundo pela via ritual” (PRANDI, 1996b, p. 71). Como exemplifica Prandi (2001, p. 56):

Se uma mulher está apaixonada por um homem comprometido, por exemplo, e procura ajuda no terreiro, a única responsabilidade da sacerdotisa e da própria entidade invocada é a de atender à súplica. Se a outra mulher tiver que ser abandonada, a culpa é de seu descaso, por não ter procurado e propiciado as entidades que deveriam defendê-la. Se duas ou mais pessoas estão engajadas em pólos opostos de uma disputa, isto significa que há uma guerra entre os litigantes humanos que também envolve seus protetores espirituais, e nada se pode fazer senão tocar a luta adiante, e vencer. Para um praticante desse tipo de relação com o sobrenatural, distinguir entre as questões do bem e a do mal é irrelevante, é dúvida que não se aplica. Esse modo de pensar legitima a prática da magia em todas as suas formas.

A prática mágica efetuada pelos Exus envolve uma visão peculiar de justiça: a que se faz em prol dos excluídos numa sociedade capitalista, competitiva e desigual, numa espécie de “ética pragmática”, conforme denomina Negrão (1993). O campo dos Exus, portanto, é aquele que “denuncia o descaso do Estado e da sociedade para com os desfiliaados do sistema” (LAGES, 2012, p. 529).

Sob o transe, os Exus podem trazer uma postura animalizada ou que remete aos “monstros de histórias infantis ou aqueles homens enclausurados por feitiços destinados a dividir o mesmo corpo com uma besta” (BARBOSA; BAIRRÃO, 2008, p. 227). Muitas vezes trazem o tronco curvado e as mãos retorcidas, caindo de joelhos ou se movimentando próximo ao chão. Há tensão muscular no corpo do médium, que transparece esforço no movimento. Já as Pomba-giras, apresentam-se com uma postura sensualizada, mostrando o corpo pelos

movimentos da dança e apoiando as mãos sobre as ancas, com expressões faciais de alegria. (BARBOSA; BAIRRÃO, 2008). A gargalhada, em geral, é marca da tipologia.

Mas, se há características dos Exus como tipologia, há ainda as particularidades de cada um deles e de seu contato com os vivos. Os Exus, como todas as outras entidades umbandistas, são múltiplos. Agrupam-se sob um mesmo nome, sendo cada agrupamento referente a uma tipologia distinta, que carrega características e especialidades próprias. A estes agrupamentos, denomina-se “falange”. Entre as “falanges”, estão, por exemplo, a do Exu Rei das Sete Encruzilhadas, Exu Tranca Ruas, Exu Veludo e Exu Tiriri. Como são associados às trevas, os Exus também lidam com a morte, e podem associar-se aos cemitérios, como é o caso do Exu Caveira e do Exu Calunga (PRANDI, 1996a). Dessa forma, considera-se que o Exu Rei das Sete Encruzilhadas encontrado num terreiro sob o transe na pessoa X não é o mesmo Exu Rei das Sete Encruzilhadas encontrado num outro terreiro sob o transe na pessoa Y, embora ambos trabalhem num mesmo grupo e sob um mesmo comando de um Exu Rei das Sete Encruzilhadas que lhes dá o nome. Assim, cada tipologia umbandista, cada tipologia das falanges, bem como cada espírito isolado desse grupo, possui características próprias. Os chamados “chefes de falange” e os espíritos individualizados de seus agrupamentos possuem histórias, algumas contadas por eles mesmos sob o transe, outras psicografadas, e outras ainda de origens mais complexas.

Existem pesquisas acadêmicas sobre alguns dos Exus e Pomba-giras popularmente mais conhecidos. Dentre eles, é relevante citar o trabalho de Augras (2001) sobre a Pomba-gira Maria Padilha, para demonstrar como o imaginário umbandista se constrói a partir de fontes diversas e, muitas vezes, imprevisíveis. Existiu, no século XIV, uma mulher chamada Maria Padilha, membro da nobreza e amante favorita do rei Pedro I de Castilha. Quando Maria Padilha morreu, seu enterro ganhou honras reais e seus filhos foram legitimamente reconhecidos. Não é de se estranhar que, no papel de uma amante tão socialmente exposta, Maria Padilha tenha sido culpabilizada pela morte da rainha e pelos erros do rei, aparecendo vinculada à imagem de feiticeira. De alguma forma, essa imagem percorreu a história. No Brasil colonial, mulheres deportadas da Europa por feitiçaria invocavam “Maria Padilha e toda a sua quadrilha” ao lado de figuras demoníacas. Não se sabe como, mas de alguma forma essa personagem vem povoar hoje as entidades da umbanda carioca. As Pomba-giras são sempre ligadas ao desregramento sexual, à luxúria; são “mulheres de sete maridos”, como dizem seus pontos cantados (NASCIMENTO; SOUZA; TRINDADE, 2001). Mas algo distingue Pomba-gira Maria Padilha das outras: ela é peculiar por sua cultura e elegância. Um espírito feminino da falange de Maria Padilha pode até relatar ter sido uma prostituta em vida,

mas sua representação não é compatível com a de uma prostituta de rua. Sua imagem está muito mais relacionada à de uma cortesã.

Mas as classificações dos Exus e do povo de rua são ainda mais complexas. Existiriam os “Exus pagãos” e os “Exus batizados” (ORTIZ, 2005). Os “pagãos” seriam os que se encontram totalmente no mal, vivem nas trevas, e precisam ser combatidos ou, se possível, “batizados”. Os “batizados” estariam passos à frente no caminho da evolução: ainda possuem em si o mal, mas começam a atentar para o bem. A ancoragem no catolicismo é, portanto, clara. Esses pecadores em vida, que continuam pecando mesmo após a morte, possuem a oportunidade de serem batizados e, com isso, de darem o primeiro passo para renunciar ao mal (que pode significar a vingança, o vício, etc.).

Da tipologia de Exu surgiriam desdobramentos, também classificados como povos da rua, como a dos Malandros¹³. A malandragem, na sociedade brasileira, é entendida como “a arte de sobreviver nas situações mais difíceis” (DAMATTA, 1984, p.102). Por isso, na umbanda, os malandros são os Zés: chefiados por Zé Pelintra estão Zé Pretinho, Zé das Mulheres, Zé do Morro, dentre outros. O nome Zé não é aleatório: simboliza os pobres brasileiros, como mostra a expressão depreciativa encontrada na língua portuguesa no Brasil, o “zé-povinho” (AUGRAS, 1997). Mas, além de figuras populares, os Zés da umbanda são característicos da boemia: em vida, eram mulherengos, abominavam o trabalho e se dedicavam à jogatina. Como espíritos, habitam principalmente as ruas da Lapa, conhecida no Rio de Janeiro como o “reduto da malandragem”. E, sem dúvida, pode-se dizer que é Zé Pelintra a entidade mais assídua da Lapa; afinal, há uma imagem dele em quase todos os bares locais. Como dita o kardecismo, para evoluir espiritualmente, os espíritos precisam se dedicar à caridade. Por isso, como todas as outras entidades da umbanda, os Exus e os Malandros precisam trabalhar nos terreiros, por intermédio dos homens, auxiliando os que necessitam e sofrem. Após a morte, os Zés, que sempre odiaram trabalho, podem passar a trabalhar arduamente em favor do próximo – o que não significa, no entanto, que precisem abrir mão de todos os seus gozos (LIGIÉRO, 2004).

Outra importante tipologia, ainda insurgente, é a dos Exus Mirins, considerados como espíritos carentes e rebeldes das crianças de rua, que não tinham mãe nem pai e morreram precocemente. Boa parte dos terreiros nega-se a trabalhar com eles, por considerá-los difíceis de lidar e até perigosos. Suas histórias contadas sobre o motivo da morte são violentas e falam, por exemplo, de que foram assassinados a bala ou incendiados vivos. Suas histórias de

¹³ Em alguns terreiros os malandros são considerados Exus; em outros, formam uma classe distinta, embora estejam sempre considerados como bem próximos ao povo de rua.

vida falam de abandono, assaltos empreendidos, estupros sofridos e vício. Normalmente, dizem ter falecido recentemente, o que realça o caráter contemporâneo dessa tipologia. Pelo medo que ainda carregam da sua vivência encarnada, podem se tornar agressivos, tendo se acostumado a assustar e a ofender como forma de defesa. Sob o transe, sua postura é ágil: podem correr, fugir, se esconder ou até atacar. Não refletem a inocência e a pureza das chamadas crianças de direita, mas são alegres e brincalhões, o que ressalta como característica conceitual a capacidade de transformar em alegria o sofrimento¹⁴. Em geral, os Exus Mirins são meninos. As meninas de rua costumam ser caracterizadas como uma falange de Pomba-gira, a da Pomba-gira Menina, por já terem se iniciado sexualmente, mas seu aparecimento é raro nos terreiros (BAIRRÃO, 2004). Feridas abertas da sociedade que são transpostas para o ritual, mas não são fáceis de experienciar sob o transe. Conforme explica Bairrão (2004, p. 68) sobre a invisibilidade das meninas de rua nesse panteão:

Talvez assim se assinale uma maior dificuldade em assimilar e elaborar imaginalmente a menina de rua, por a sua exposição ao risco de violência e de exploração sexual implicarem presumivelmente condições de vida ainda mais duras e cruéis, e, portanto, em processos de identificação e de interpretação ritual na própria carne de extremos de horror ainda menos suportáveis.

Assim, o transe dos marginalizados e excluídos nem sempre é fácil. Pode-se sentir a dor social no próprio corpo, o que dá um sentido realmente afetivo à palavra “in-corporar”¹⁵. Como cada entidade é única, as experiências de cada médium de incorporação umbandista, em meio a tantas classificações e nuances, são peculiares. Afinal, lida-se com um espírito próprio, diferente de qualquer outro, que toma corpo a partir de pessoa igualmente única, que por sua vez traz representações da umbanda e de suas tipologias, bem como uma história de

¹⁴ Aqui, mais uma representação sobre o Brasil se entrecruza com a da tipologia umbandista. Carvalho (1999), ao analisar pesquisas de opinião sobre o Brasil e os brasileiros, respondidas em todo o país, expõe resultados que mostram uma preponderância da esfera privada sobre a pública. Respondendo sobre quais lideranças mereciam maior grau de confiabilidade, prevaleceram as respostas que positivam o doméstico: são os parentes, líderes religiosos, amigos e vizinhos. Das lideranças políticas, apenas o presidente da república é citado, indicando a persistência do paternalismo. A essa questão, o autor articula o fato dos brasileiros serem caracterizados, ao mesmo tempo, como trabalhadores, sofredores, conformados e alegres, sendo assim “felizes, apesar de...”: “O que [...] chama a atenção no conjunto das características mais votadas é a idéia de passividade: trabalho, sofrimento, conformismo. Pior ainda, tudo isto temperado pela alegria. Pode-se perguntar se não há contradição das pessoas que anotaram ao mesmo tempo sofrimento e alegria. Parece-me que não. Sofredor pode indicar a idéia de vítima do governo, das circunstâncias, do destino. A alegria seria a maneira de enfrentar a desgraça. O brasileiro seria um sofredor conformado e alegre. Descrição perfeita desta autopercepção é o nome de um bloco carnavalesco do Recife: ‘Nóis sofre mas nóis goza’. Isto do ponto de vista moral e psicológico não compromete, a não ser que se queira ver aí traços de masoquismo. Mas, do ponto de vista político e cívico, é a própria definição do não-cidadão, do súdito que sofre, conformado e alegre, as decisões do soberano. O povo se vê como vítima, como paciente e não como agente da história” (p. 36).

¹⁵ Sobre isso, diz Concone (2006, p. 3), tomando a perspectiva teatral para entender a umbanda, que “é no corpo e através do corpo do ator que falam os personagens (as entidades).

vida de inserções e vivências singulares. Nesse sentido, a possessão se localiza na interseção entre o coletivo e o individual:

[...] a possessão é um fenômeno coletivo, pois é um processo socialmente aceito, no qual as entidades que incorporam no médium fazem parte da mitologia e do sistema de representações do grupo. Mas ela é, ao mesmo tempo, a individualização desse coletivo, pois cada médium personifica uma ou várias dessas entidades, dando-lhes uma interpretação pessoal (MAGGIE, 2001, p. 84).

Nesse sentido, o contato do médium de incorporação com as entidades pode ser de antagonismo, como no caso contado por Hayes (2005), em que a possessão da Pomba-gira Maria Mulambo ocorria, sem o controle da médium, em situações-limite de violência e sofrimento, trazendo proteção das agressões masculinas e agressividade em casos de traições conjugais. Como explica a autora, “apelando à feminilidade transgressiva da Pomba Gira e ao seu poder místico, as mulheres obtêm a autoridade para agir de formas que contradizem seu papel subordinado e doméstico” (HAYES, 2005, p. 87). Pode ainda ser pacífico, de instrução doutrinária, como no caso descrito por Lages (2012), em que a tipologia que deveria ser doutrinada acaba por doutrinara, pois Pomba-gira das Rosas ensina sua médium a desvincular felicidade de status e poder econômico do mundo competitivo, ao mesmo tempo em que a motiva a se formar e a se incluir no mercado de trabalho. Pomba-gira das Rosas, assim, “inverte o texto da barbárie e constrói um outro, emancipatório” (LAGES, 2012, p. 233). No entanto, as duas experiências, vividas distintamente pelas médiuns e com consequências igualmente distintas, têm em comum a evidenciação da subalternidade da mulher na sociedade, assim como sua crítica e um fazer modificador do quadro, típicos da tipologia de Pomba-gira.

As interpretações conceituais sobre Exu também ganham reinterpretações individualizadas de acordo com o terreiro do qual participa o sujeito e de suas experiências particulares. Uma das principais pesquisas sobre o objeto em foco, a de Liana Trindade, apresentada em três livros (TRINDADE, 1985a, 1985b; TRINDADE; COELHO, 2006), foi realizada nos anos 1970 e entrevistou 50 trabalhadores, cada um de terreiro diverso da grande São Paulo, encontrando como resultado diferentes visões conceituais de Exu, dentre as principais: 60% deles entendiam os Exus como espíritos dos mortos, mas a influência das ancoragens nas interpretações sincréticas e dos mitos afro-brasileiros mostravam-se, já que 22% entendia-os como a própria manifestação demoníaca e uma minoria de 12% como orixá africano; 70% classificou-os como vingativos e o restante como dicotômico, capaz de fazer o mal dependendo do pedido do consulente; 16% via em suas características físicas um diabo

antropomorfizado e 12% como deformado; outras características comportamentais e morais citadas os qualificavam como ambíguo, bom, protetor, amigo e caridoso, tendo como poder a capacidade principal de oferecer auxílio material aos que lhes procuram (48%). Assim, apesar das divergências individuais, esse estudo acabou por desenhar em seus resultados um Exu ambíguo, bifronte, com duas cabeças: uma voltada para o mal e outra para o bem.

As pesquisas anteriores, portanto, traçam um perfil de Exu que pode ser visualizado no Quadro 2:

Exus
Amoral o subversor da moral instituída (BIRMAN, 1985; CASTRO, 2005; PRANDI, 2001)
Símbolo das ruas da cidade (BIRMAN, 1985; CASTRO, 2005)
Marginalidade ou prostituição (BAIRRÃO, 2004; CASTRO, 2005; LIGIÉRO, 2004)
Postura animalizada ou distorcida (Exu) ou sensual (Pomba-gira) (BARBOSA; BAIRRÃO, 2008)
Porte do tridente ¹⁶ (PRANDI, 1996b)

Quadro 2 – Características dos Exus segundo a bibliografia revisada

Se essas características correspondem a visão atual de alguns terreiros e umbandistas pesquisados numa das grandes metrópoles brasileiras é o objetivo do trabalho ora apresentado.

¹⁶ É importante ressaltar que o tridente, apesar de símbolo demoníaco católico, é também símbolo de poder em religiões e mitologias. Zeus, Netuno, Tritão, Shiva, etc., o portam.



3 Buscando o caminho do meio: A teoria das representações sociais como base para o estudo da umbanda

3.1 Construindo realidades mutáveis: Estabilidade e mudança na teoria

Moscovici, desde que propôs a teoria das representações sociais (TRS), nos anos 1960, tem focalizado cada vez mais na construção social do sentido e, conseqüentemente, da realidade (CASTRO, 2002), ideia já trazida no próprio conceito de representações sociais como “uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social”. (JODELET, 2001, p. 22). Nessa perspectiva, a realidade é sempre uma construção socialmente instituída e temporalmente situada. Todo o tempo, os homens criam, recriam e compartilham categorias para tentar explicar o que os rodeia. Cada novidade que surge e abala o estabelecido, demanda novas significações e, assim, os homens vão construindo um mundo em constante mudança. Destarte, a realidade é mutável e múltipla (JOVCHELOVITCH, 2008).

Equilibrando a balança, no entanto, Moscovici entende que essa realidade em constante mudança traz em seu âmago o fio condutor da estabilidade. A visão que compartilha Moscovici sobre a construção social da realidade difere daquela que nega a objetividade do mundo. “Sem a solidez do objeto, as representações seriam um jogo de significados errantes”, diz Jovchelovitch (2008, p. 188). Para Moscovici, o objeto-mundo é fruto da construção

social, mas uma vez instituído se apresenta ao próprio produtor de sentido como naturalizado, palpável, como realidade pré-existente. Desse modo, a cada abalo nas estruturas dos significados existentes ou a cada novidade que demande significação, se bebe nas fontes do conhecido, do instituído, para a partir dele criar o que Moscovici compara a uma obra de arte, ou seja, as representações sociais (MOSCOVICI, 2003a). A díade sujeito-grupo não cria a partir do nada; nenhuma novidade pode ser uma criação em todos os seus aspectos. O novo se trata sempre “de algo re-feito, re-construído e não de algo recém-criado, pois [...] a única realidade disponível é a que foi estruturada pelas gerações passadas ou por outro grupo” (MOSCOVICI, 2003a, p. 90). Com essa ideia, Moscovici apresenta um dos dois processos de formação das representações sociais: a ancoragem, que transforma o não-familiar em familiar, ao relacionar o que aparece de novo no universo conceitual e afetivo preexistente (MOSCOVICI, 1978).

Assim, no constante processo de criação e significação simbólica dos objetos sociais, vai se definindo “o conjunto de códigos simbólicos compartilhados que estabelecem o que nos parece real em um tempo e contexto determinado” (JOVCHELOVITCH, 2008, p. 73). Estabelecem-se repertórios simbólicos particulares a cada sociedade, que servem de base para as novas representações a serem criadas (ARRUDA, 2002a, 2002b). Para ancorar um objeto, é necessário classificá-lo de acordo com as categorias disponíveis, mesmo que seja preciso fazer recortes e ajustamentos para que essa empreitada possa ser bem-sucedida. A objetivação, segundo processo de formação das representações sociais, executa uma seleção dos significados que circulam sobre o objeto-alvo e os descontextualiza de seu enfoque original, esquematizando os recortes feitos e fazendo desse esquema naturalizado, visto como dotado de realidade, perceptível no mundo (MOSCOVICI, 1978).

Moscovici explicita ainda processos relevantes que podem estar envolvidos na objetivação dos objetos sociais (MOSCOVICI; HEWSTONE, 1984). O primeiro deles, a personificação, baseia-se num essencialismo psicológico e associa uma ideia a uma pessoa, podendo ser elaborado pela estipulação de exemplares e pela construção de um protótipo, (VALA, 2002; ORDAZ; VALA, 1998). Já o segundo, a figuração, consiste na tradução de conceitos em imagens, o que pode se dar por meio de “quase-metáforas, diagramas ou imagens sensoriais” (MOSCOVICI; HEWSTONE, 1984, p. 554, tradução nossa). Jodelet (2001) dá continuidade à categorização desses processos, dessa vez comparando a representação criada com seu referente (que se entende aqui poder ser a representação anterior que lhe dá vida): a subtração consistiria na supressão de atributos pertencentes ao objeto; a

distorção, na acentuação ou atenuação de seus atributos; e a suplementação, num acréscimo de significações que não são próprias do objeto.

O importante, aqui, é ter em vista o quanto o caminho do meio entre estabilidade e mudança traçado pela TRS favorece o estudo de uma religião como a umbanda, pois permite estudar suas ancoragens constantes sem se perder de vista o arcabouço imaginário que lhes dá elementos para reconstrução. Além disso, exatamente por ser uma religião marcada pela constante mudança, sem grandes cânones ou hierarquia única, a umbanda facilita também o estudo do caminho do meio entre o conhecimento religioso e o senso comum. Nesse ponto, persigo o ideal de Moscovici, embora indo de encontro às palavras do próprio autor. Ao apresentar a religião como meio instituído de prescrição moral, sinônimo de coerção social, que indica o que se deve e o que não se deve fazer (MOSCOVICI, 1990), Moscovici acaba apontando para uma supremacia dela sobre o conhecimento comum. Quando tratamos de uma religião como a umbanda, esta é uma ideia a ser repensada. A umbanda, em si, com sua constante integração de elementos advindos do senso comum, levanta a problematização da relação entre essas duas instâncias de saber. Elas devem aqui ser entendidas como uma via de mão dupla, em que as racionalidades se interpenetram, atribuindo também ao senso comum um caráter modificador do pensamento religioso.

3.2 Compreendendo o humano: Coletividade e individualidade na teoria

A possessão, prática ritual da umbanda, se localiza na interseção entre o coletivo e o individual (MAGGIE, 2001). Por isso, uma abordagem psicossociológica como a da TRS, que compreende o subjetivo como indissociável da instância intersubjetiva, o sujeito como indissociável do social, o *ego* como indissociável do *alter*, aparece como uma escolha teórica capaz de gerar bons frutos analíticos. Essa abordagem, assim, explica o humano como intrinsecamente social:

[O ser humano] carrega no seu pensar a marca dos grupos que incidem sobre a sua experiência, sobre a sua identidade, bem como a marca da história, da política, das divisões sociais e tantas outras, e isso não se configura como uma simples retradução na linguagem daquele grupo. A invenção do pensamento no dia a dia mistura, portanto, elementos que envolvem interesses, exercício do poder, desejo de aceitação, eventuais questões circunstanciais, compondo um novo desenho traçado pelos diversos atravessamentos do social – os mais próximos, os mais distantes – que vão da experiência vivida à necessidade de comunicação, de reconhecimento, passando pela presença ou pertença aos grupos sociais, valores e interesses do grupo, bem como pelo momento histórico, a posição sociocultural, geográfica,

étnica, religiosa, até a situação política mais próxima e mais geral – não obrigatoriamente nesta ordem (ARRUDA, 2009, p. 746-747).

Nesse sentido, Jodelet (2009b) diz que as representações sociais constroem-se na interseção de três esferas: a subjetiva, a intersubjetiva e a trans-subjetiva (JODELET, 2008). A esfera subjetiva refere-se aos processos cognitivos/afetivos (entendidos como imbricados) pelos quais os sujeitos constroem suas representações, incluindo “projeções fantasmáticas, investimentos pulsionais, identitários, motivações” (JODELET, 2001, p. 27). Os afetos “são o estopim do movimento [...] constitutivo da representação” (ARRUDA, 2011, p. 342). Eles estão nos seus motivos (necessidade de diminuir a tensão causada pelo estranho, necessidade de sentimento de aceitação do grupo), nos seus conteúdos (já que se pode ignorar ou rejeitar o que causa angústia, assim como destacar ou acrescentar o que causa agrado), na sua dinâmica (inclusive na mediação da interação coletiva) (ARRUDA, 2009; BANCHS, 1996; CAMPOS; ROUQUETTE, 2003).

Continuando, Jodelet (2009b) diz que a esfera intersubjetiva diz respeito às comunicações interpessoais que endossam o processo, englobando a transmissão de informações, a interpretação dialógica dos objetos durante a interação, a negociação de significações sociais. As representações sociais são sempre criadas na ação comunicativa:

[...] ao tornar-se interior, e para que seja interiorizado, o conhecimento penetra no “mundo da conversação”, prosseguindo as permutas verbais depois de certo tempo. Uma frase, um enigma, uma teoria, apanhados no ar, aguçam a curiosidade, prendem a atenção. Fragmentos de diálogo, leituras descontínuas, expressões ouvidas algures retornam ao espírito dos interlocutores, misturam-se às suas impressões; brotam recordações, as experiências comuns apossam-se delas. Graças a esses falatórios, não só as informações são transmitidas e os hábitos do grupo confirmados, mas cada um adquire uma competência enciclopédica acerca do que é objeto da discussão. À medida que a conversa coletiva progride, a elocução regulariza-se, as expressões ganham em precisão. As atitudes ordenam-se, os valores tomam seus lugares, a sociedade começa a ser habitada por novas frases e visões. E cada um fica ávido por transmitir o seu saber e conservar um lugar no círculo de atenção que rodeia aqueles que “estão ao corrente”, cada um documenta-se aqui e ali para continuar “no páreo” (MOSCOVICI, 1978, p. 53).

Já a esfera trans-subjetiva ultrapassa e perpassa a subjetiva e a intersubjetiva. Ela abarca as bases e contextos comuns a uma coletividade, que oferecem critérios de interpretação do mundo. É um conceito amplo, que remete as condições materiais de vida, as relações de poder existentes, aos sistemas de normas e valores vigentes, aos meios de comunicação de massa, aos funcionamentos institucionais, etc. (JODELET, 2009b).

3.3 Compartilhando representações sociais: Consenso e dissenso na teoria

Outra característica da umbanda que pode ser melhor entendida com a ajuda do estudo do senso comum feito pela TRS é a da pluralidade. Sendo a umbanda tão diversa, como entender o que perpassa os ritos e significados encontrados nos diferentes terreiros? Moscovici, ao analisar a problemática do dissenso/consenso com relação às representações sociais, coloca que não há em um grupo o compartilhamento de todos os elementos de uma representação (CASTRO, 2002). Conforme explica o próprio Moscovici (2003b, p. 209, grifo do autor), o que dá o caráter de compartilhamento às representações “não é o fato de elas serem *autônomas*, ou que elas sejam comuns, mas sim o fato de seus elementos terem sido construídos através da comunicação e estarem relacionados pela comunicação”. A formação das representações sociais visa à comunicação, à criação de um repertório comum e de uma lógica partilhada que possibilite que as pessoas harmonizem suas falas e atitudes com as do seu grupo. Criando modos particulares do grupo ver e agir no mundo, acabam por caracterizá-lo às vistas da sociedade, tendo assim também uma função identitária (BAUGNET, 1998). Mas o dissenso, nesse caso, vive no bojo do consenso, pois ao mesmo tempo em que as pessoas precisam acomodar suas falas, falar uma mesma língua, acabando por edificar identidades, possuem inserções múltiplas em outros grupos e têm histórias de vida peculiares. Além disso, a própria função comunicativa da representação leva a essa espécie de diversidade no consenso. Afinal, como questiona Castro (2002, p. 962), “que funcionalidade poderia ter a comunicação entre seres absolutamente idênticos?”. Assim, a controvérsia, a negociação e a fragmentação comporiam o campo no qual surgem e se inserem continuamente as representações sociais. É possível, portanto, buscar mais uma vez o caminho do meio na compreensão do fenômeno estudado ao ter como perspectiva que dissenso e consenso, multiplicidade e unidade, não precisam ser conceitos estanques.

3.4 Enredando representações sociais: Níveis micro e macro na teoria

Como já foi dito, representações sociais são fenômenos do senso comum, formas específicas de empreendimento coletivo, construídas e partilhadas por um grupo sobre um objeto social relevante para ele. Elas formam uma complexa rede de significados (cujos fios precisam ser decodificados pelo pesquisador), construída em torno de um núcleo imagético, figurativo (ARRUDA, 2011). Consistem em sistemas organizadores que envolvem diferentes

elementos que se interligam de acordo de forma mais ou menos frouxa com uma lógica própria (JODELET, 2001). São verdadeiras “teorias leigas”, que não apenas descrevem e classificam objetos, mas também os explicam (MOSCOVICI; HEWSTONE, 1984). Por isso, Andrade (1998, p.143) fala que “o que confere seu sentido à representação não é tanto seu conteúdo, os elementos que a formam, mas as relações entre estes elementos”.

Para além do nível micro do conteúdo e da estrutura da representação social de um objeto particular, é necessário compreender ainda que cada sociedade possui um modo singular de construir e perceber a realidade (ARRUDA, 2002b) um estilo próprio de criar suas redes de significados. Quanto a isso, Moscovici (2003c, p. 221) mostra que “as representações sociais, pelo fato de serem formas particulares [...], participam sempre da visão global que uma sociedade estabelece para si própria”. Por isso, os sentidos dados a algo, sendo sempre contextualizados e ancorados, “advêm das relações com representações de outros objetos que formam um campo da representação” (ANDRADE, 1998, p. 143). O conceito de campo da representação é apresentado por Moscovici, já no trabalho inaugural da TRS, como “uma unidade hierarquizada de elementos” (1978, p. 69), de todos os elementos que compõem uma representação e que a relaciona a outras. Em pesquisa, desenhar o campo da representação é como uma tentativa de radiografar a cognição de um grupo; ele é como uma fotografia que tenta captar a dinâmica da representação em um determinado momento. Como mostra Arruda (2002c, p. 153, tradução nossa) ao explicá-lo por meio da metáfora da encenação, é preciso entender como “o conjunto de personagens com sua posição, suas relações e suas ações revelam a organização interna do campo, que compreende seus componentes, seu princípio organizador e seus valores, todos articulados de modo a criar uma dinâmica”.

Pesquisar as representações circulantes sobre as entidades umbandistas demanda, portanto, que se considere o universo de significações que a circunda, as redes que são formadas interligando os conteúdos, os nós que mantêm a lógica das classificações. Representações do Brasil e do brasileiro, por exemplo, estão intrincadas com as significações que sustentam a umbanda desde o seu surgimento. Além disso, a TRS permite que se passe ao largo de toda a controvérsia sobre o conceito acadêmico de sincretismo¹⁷, entendendo-o como um processo de ancoragem e objetivação, em que novos conteúdos podem ganhar novos significados em congruência com o acervo conceitual/afetivo pré-existente e com o contexto que engloba o grupo em questão e podendo, nessa reinterpretação, modificar a própria realidade representada.

¹⁷ Sobre essa questão, ver: FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EdUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.



4 Algumas considerações teórico-metodológicas

Adota-se, nesta pesquisa, a chamada abordagem processual da teoria das representações sociais¹⁸, aquela mais próxima à visão que Serge Moscovici vem desenhando desde a publicação do livro inaugural. Ao contrapor esta abordagem à estrutural, Banchs (2000, p. 3.6, tradução nossa) diz que ela se focaliza “na análise das produções simbólicas, dos significados, da linguagem, através dos quais os seres humanos constroem o mundo em que vivem”. Comparativamente, caracteriza-se por não fugir da heterogeneidade, enfocando as múltiplas perspectivas de um grupo e suas contradições internas. Essas abordagens não são necessariamente divergentes e têm sido cada vez mais utilizadas conjuntamente em pesquisas (JODELET, 2011), mas suas marcas ainda se mantêm em boa parte delas. Colocar aqui que se segue a processual, e não a estrutural, serve apenas para explicitar que não se busca um núcleo central¹⁹ da representação sobre o Exu. Isso não implica necessariamente perder de vista a estrutura da representação: suas articulações semânticas, seu esquema figurativo, seu campo representacional, bem como as redes de significação que tece com outras representações, ancorando-se através delas na memória social e no imaginário coletivo.

¹⁸ Jodelet (2011) fala da emergente existência de mais duas “escolas” além das processual, estrutural e sociogenética – já explicadas em pormenores por Sá (1998): uma escola anglo-saxã, mais focada na dialogicidade; e outra francesa, mais simbólica e antropológica.

¹⁹ Referente a abordagem estrutural das representações sociais, a chamada teoria do núcleo central, proposta por Jean Claude Abric, propõe que existe um sistema central representacional, constituído pelo chamado núcleo central, homogêneo, estável e resistente à mudança, que estipula a organização de todos os outros elementos, considerados como periféricos, mais flexíveis e relacionados ao individual. Segundo Abric, esta estrutura deve existir em toda representação social, o que acaba por dar o nome da abordagem (SÁ, 1996).

Nesse sentido, esta pesquisa se utiliza de uma triangulação metodológica (APOSTOLIDIS, 2006), do uso de diferentes métodos para estudar o mesmo fenômeno, visando não somente uma maior validação das análises advindas de cada um deles, mas sobretudo um maior aprofundamento do estudo sobre os Exus, considerando as limitações e possibilidades que cada método empregado apresenta ao pesquisador. A triangulação facilita ainda a compreensão das representações sociais ao mesmo tempo como processo e conteúdo, ao permitir uma visão mais complexa do fenômeno (visto por diferentes ângulos, em diferentes contextos e a partir de diferentes níveis de aproximação).

Com esses objetivos, buscou-se encadear os resultados obtidos a partir de três métodos: observações participantes, aplicações de questionários e entrevistas individuais. O fundador da TRS, em 1984, já chamava a atenção dos pesquisadores para a necessidade de um retorno aos métodos de observação (MOSCOVICI, 2003a). Um estudo icônico de representações sociais que utilizou observações foi o de Jodelet (2005) sobre a loucura, que percebeu nas práticas diárias dos pesquisados o que não aparecia em seus discursos. As observações podem ser capazes, portanto, de entrar no domínio das práticas e de acessar o não dito, isto é, aquilo que fica estancado sob alguns outros métodos de pesquisa por não coincidir com as normas sociais vigentes ou por ameaçar o grupo de alguma forma.

Uma questão importante, no entanto, precisa ser levada em conta para a utilização de observações como método: quais são efetivamente as práticas de interesse? Afinal, conforme explicam Almeida, Santos e Trindade (2000, p. 264):

Mesmo considerando que o objeto de pesquisa é sempre um objeto construído, é importante para o pesquisador não perder de vista as possíveis articulações de diferentes práticas cotidianas na construção da representação do objeto a ser estudado. Não basta apoiar-se na descrição de práticas ou na inferência de articulações, mas construir instrumentos que permitam uma coleta mais próxima do contexto concreto em que elas se desenvolvem, permitindo compreender os significados que vão adquirindo em contextos diversos.

No estudo sobre as representações do Exu, entraves colocavam-se: o interdito da presença em alguns rituais, abertos apenas aos iniciados, membros da casa religiosa em questão ou explicitamente convidados²⁰. O próprio campo delimitava que não era possível estar presente nos diferentes contextos em que se apresentava Exu. A prática escolhida para observação foi, então, aquela aberta a todos: as sessões de consulta com o povo de rua.

²⁰ Com o passar do tempo em campo, os convites para as giras fechadas, festas do corpo mediúnico, etc., começaram a aparecer, mas pouco tempo disponível no cronograma de pesquisa houve para que se pudesse fazer presente nessas situações.

Observações participantes foram realizadas, então, a princípio, em giras de Exu de sete casas umbandistas. Esse período de imersão no meio, em que se buscou “transformar o exótico em familiar” (DAMATTA, 1978, p. 28), confirmou a pluralidade de visões e formas de praticar ritualisticamente os princípios religiosos. Desse momento, que durou cerca de um ano, surgiram algumas interpretações e questões mais abrangentes que são expostas nas três primeiras seções do capítulo 5. A partir das anotações de campo redigidas nessa fase, após a visita das sete casas já citadas, foram escolhidas três delas com perfis diversos, que se diferenciavam tanto no porte e na sua capacidade (ou não) de romper os muros de sua construção com suas ideias, quanto nas suas visões sobre os Exus, para que estudos de casos, mais aprofundados, fossem realizados (conforme apresentado na quarta seção do quinto capítulo). Tais casas, denominadas aqui de “A”, “B” e “C”, localizam-se em bairros da zona norte da cidade do Rio de Janeiro considerados pelo IBGE em 2010 como sendo de baixa renda *per capita* (com exceção de uma das filiais da casa “C”, que se situa no Méier, bairro de maior renda). Elas têm suas principais características com relação à amplitude listadas nos Quadros 3 e 4.

Casa	Porte	Número de trabalhadores
A	Pequeno	Cerca de 15
B	Médio	Cerca de 90
C	Grande	Cerca de 400

Quadro 3 – Características das casas umbandistas estudadas com relação a sua amplitude (I)

Casa	Número de consulentes por sessão	Número de sessões de consulta	Número de sessões de Exu
A	Cerca de 50	2 por mês	5 por ano
B	De 70 a 110	1 por semana	1 por mês
C	De 80 a 300	10 por semana	3 por semana

Quadro 4 – Características das casas umbandistas estudadas com relação a sua amplitude (II)

Nelas, entre o início do ano de 2010 e o princípio de 2012, estive presente. Assisti às sessões de Exu dessas casas, participei de seus cursos e palestras, entrevistei seus dirigentes, conversei informalmente com os membros dos corpos mediúnicos e entrei em contato com o material impresso veiculado por elas (como panfletos entregues para consulentes, cadernos de orações escritos à mão, apostilas e livros indicados).

Na estada em campo, apareceu uma exigência. A aplicação de questionários²¹, em parte, surgiu de uma demanda dos próprios dirigentes como uma forma de contrapartida de meu estudo. São dados de perfil que as congregações e federações de umbanda desconhecem e lhes serão úteis. Além de propiciar um mapeamento do campo pesquisado, o uso do questionário permitiu captar indícios das representações sobre a umbanda e os Exus, a partir de associações livres, questões abertas e outras perguntas pontuais que, entendidas em conjunto com os outros métodos, lançaram luz sobre as visões circulantes. Foi aplicado um total de 160 questionários, sendo a maior parte deles nas casas escolhidas para estudos de caso, como mostra o Gráfico 1.

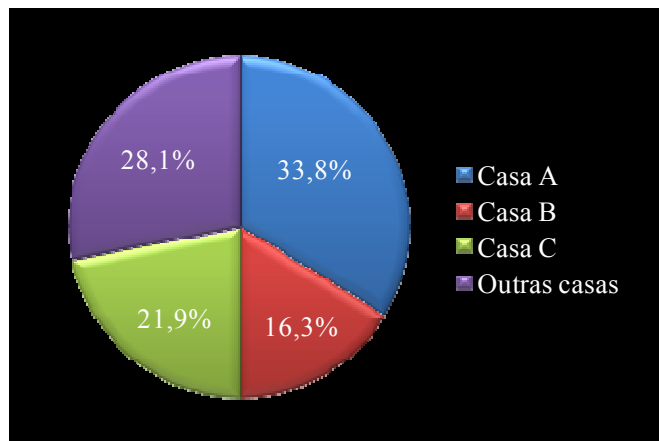


Gráfico 1 – Distribuição dos respondentes dos questionários por terreiro de proveniência (N = 160)

As três aplicações coletivas, realizadas nas casas “A”, “B” e “C”, deram-se no ano de 2011, antes da abertura das giras, a pedido dos dirigentes, para que os trabalhadores e consulentes não perdessem sua concentração durante os rituais. A pretensão inicial era obter um maior número de questionários respondidos, mas algumas dificuldades foram encontradas em função dessa exigência. Em geral, poucos eram os que podiam chegar às casas muito antes das aberturas. Quando o relógio começava a marcar cerca de 20 ou 15 minutos para o início da sessão, eles começavam a chegar em massa, mas a essa altura não dava mais tempo de preencherem os questionários, que costumavam tomar de 30 a 40 minutos dos respondentes. Além disso, muitos solicitavam auxílio para o preenchimento ou pediam mais informações sobre a pesquisa, o que não permitiu que mantivesse ao mesmo tempo mais de dez questionários sendo preenchidos. No entanto, poucos foram os que não aceitaram completar o questionário, e quando isso ocorreu, na maior parte dos casos, eram trabalhadores das casas

²¹ Cópia do questionário está disponibilizada no Anexo A.

que já se preparavam para o trabalho mediúnico. Após o encerramento das aplicações nessas três casas, buscando ter uma quarta amostra, múltipla, composta de outros terreiros (alocados em outros locais geográficos, e com outros perfis e visões da umbanda), foram enviados 45 questionários via e-mail (28% dos 160), para trabalhadores e frequentadores das demais casas pesquisadas, que por sua vez, encaminharam para alguns de seus conhecidos. Os resultados de perfil obtidos nessa amostra são disponibilizados no Anexo B.

Os questionários deveriam ter possibilitado ainda a escolha, partindo de aportes estatísticos, de quarenta pessoas para passarem por entrevistas em profundidade. Isso, no entanto, foi inviabilizado pelo próprio ritmo do campo. As primeiras entrevistas realizadas eram marcadas pelas ausências, silêncios, segredos, que desvelaram a própria característica mística e de mistério da religião, por um lado, mas também possivelmente estão relacionados ao contexto de intolerância religiosa que dificulta a abordagem de pontos sensíveis e em mutação, como é o caso da tipologia do povo de rua, que acabam por tornar as casas e seus adeptos vulneráveis frente a ataques de diversas formas. A questão da falta de confiança numa pessoa estranha, num contexto de perseguição religiosa e que portava apenas uma aprovação de um Comitê de Ética de origem acadêmica não era suficiente para que os pesquisados se despissem de seus medos e se apresentassem suas vidas, suas feridas guardadas, seu contato e visão do sagrado. A pesquisadora, assim, nos primeiros tempos de trabalho de campo, foi recebida e a ela foram contadas algumas nuances da religião, mas enquanto observava, também foi sendo observada. Somente após mais de um ano de frequência às giras, de convivência com aqueles grupos, uma consulente assídua disse uma frase bastante elucidativa: *“Quero conversar com você. Agora, você está pronta para entender!”*

É possível que o roteiro elaborado tenha dificultado a execução do planejamento inicial. Sobre isso, respondeu-me uma das entrevistadas, falando-me sobre o que tinha achado da entrevista que acabara de conceder:

Bem mais profundo do que eu imaginava! E é muito difícil você colher todos esses relatos das pessoas, né? Não deve ser muito fácil para as pessoas abrirem esse tipo de assunto. Você realmente escolheu um ponto muito delicado para trabalhar. As pessoas têm medo. Em muitas situações, para elas te responderem, têm que falar de um aspecto pessoal mesmo, que de repente a pessoa não está querendo falar sobre aquilo, ou ela pode achar que vai ser tomada como maluca.

No entanto, como será explicitado mais adiante, mesmo com quantidade reduzida de entrevistados, o fato de ter propiciado um desvelamento do encontro com o sagrado em suas contradições e afetos foi um ponto positivo do uso do roteiro. A exiguidade do efetivo de

entrevistados demanda que os resultados sejam lidos com cautela, dispensando qualquer forma de generalização. Esta é uma fragilidade em uma pesquisa sobre representações sociais que pretende avaliar o consenso ao estudar um objeto tão heterogêneo quanto a umbanda.

Nessa conjuntura, foram realizadas dez entrevistas semi-estruturadas, com roteiros organizados em três eixos: história de vida, visões sobre a umbanda e visões sobre os Exus²². Dentre os entrevistados, pessoas de diferentes faixas etárias e maioria do sexo feminino, em conformidade com o resultado geral obtido pela análise dos questionários²³. Cabe explicar mais detalhadamente a construção das categorias da variável “situação de trabalho na umbanda”. A palavra “médium” não foi utilizada como categoria de análise por conta da categoria nativa, do sentido que o grupo dá a esse significante. Ser médium, para o grupo, não é uma característica da essência do indivíduo, que o distingue dos demais desde o nascimento. O que a observação participante mostrou foi que todas as pessoas viventes são consideradas como médiuns pelos umbandistas, embora haja uma listagem longa e complexa dos tipos de mediunidade existentes. O que existe, para eles, é o que chamam de “missão”, ou seja, os espíritos dos vivos, antes de encarnar, comprometer-se-iam em desenvolver ou não formas específicas de mediunidade. Optou-se, portanto, por diferenciar os que “trabalhavam na umbanda no momento da entrevista ou que já haviam trabalhado anteriormente” dos que “nunca haviam trabalhado”. A demarcação de grupo, dessa maneira, refere-se ao fato do sujeito ter sido ou não iniciado no desenvolvimento mediúnico, independente da etapa em que estivesse neste processo ou que o tivesse abandonado. Foi preciso considerar, ainda, a categoria “dirigentes umbandistas”, ou seja, aqueles que se tornam lideranças espirituais após a obtenção de diferentes conhecimentos e passagens rituais. Essa, sim, seria uma categoria com um quê de essência, embora ainda englobe a mesma ideia da missão pré-encarne que envolve os demais. Qualquer um pode tomar parte no corpo mediúnico de uma casa, e mesmo que não se entre em transe, poderá fazer, por exemplo, a chamada “imposição de mãos”, que se entende ser capaz de curar e acalmar os consulentes. No entanto, são pouquíssimos os que podem ser preparados para o sacerdócio umbandista. De acordo com essas considerações, então, foram entrevistados dirigentes, pessoas que trabalham ou já trabalharam e os que nunca atuaram na umbanda, conforme apresentado no Quadro 5.

Sujeito	Sexo	Idade	Situação de trabalho na umbanda
01	Feminino	50-60 anos	Trabalha na umbanda

²² O roteiro de entrevista encontra-se no Anexo C.

²³ Para efeito de comparação, ver Anexo B.

Sujeito	Sexo	Idade	Situação de trabalho na umbanda
02	Feminino	50-60 anos	Dirigente umbandista
03	Feminino	30-40 anos	Nunca trabalhou na umbanda
04	Feminino	30-40 anos	Nunca trabalhou na umbanda
05	Masculino	50-60 anos	Dirigente umbandista
06	Feminino	18-30 anos	Trabalha na umbanda
07	Feminino	40-50 anos	Trabalha na umbanda
08	Feminino	18-30 anos	Já trabalhou na umbanda
09	Feminino	40-50 anos	Dirigente umbandista
10	Masculino	18-30 anos	Trabalha na umbanda

Quadro 5 – Dados de perfil dos entrevistados (I)

Com relação a alguns aspectos econômicos e culturais diversos, os entrevistados possuem diferentes níveis de escolaridade e rendas familiares mensais comparadas ao número de componentes da família. A maioria declarou-se como branca e todos os que trabalham atualmente na umbanda, incluindo os dirigentes, identificaram-se como umbandistas. Os que nunca trabalharam responderam ser espíritas e a única entrevistada que abandonou o trabalho mediúnico em terreiros considera-se como não seguindo no momento da entrevista nenhuma religião específica, como pode ser visto no Quadro 6.

Sujeito	Escolaridade	Renda familiar mensal²⁴	Auto-definição étnico-racial	Religião auto-atribuída
01	Ensino superior completo	Entre R\$1.3001,00 e R\$3.000,00 para 2 pessoas	Branca	Umbandista
02	Ensino superior completo	Mais de R\$5.001,00 para 5 ou mais pessoas	Branca	Umbandista
03	Ensino superior incompleto	Entre R\$1.3001,00 e R\$3.000,00 para 3 pessoas	Branca	Espírita
04	Pós-Graduação	Entre R\$3.001,00 e R\$5.000,00 para 4 pessoas	Branca	Espírita
05	Ensino fundamental, até a antiga 8ª série	Entre R\$1.3001,00 e R\$3.000,00 para 4 pessoas	Negro	Umbandista
06	Ensino médio completo	Entre R\$651,00 e R\$1.300,00 para 1 pessoa	Parda	Umbandista
07	Ensino fundamental, até a antiga 8ª série	Até 650,00 para 4 pessoas	Branca	Umbandista
08	Ensino superior incompleto	Entre R\$1.3001,00 e R\$3.000,00 para 1 pessoa	Branca	Sem religião

²⁴ Para efeito de comparação temporal, no período de aplicação dos questionários, o salário mínimo no Brasil era equivalente a R\$540,00.

Sujeito	Escolaridade	Renda familiar mensal ²⁴	Auto-definição étnico-racial	Religião auto-atribuída
09	Ensino médio completo	Entre R\$1.3001,00 e R\$3.000,00 para 5 ou mais pessoas	Branca	Umbandista
10	Ensino superior incompleto	Mais de R\$5.001,00 para 5 ou mais pessoas	Negro	Umbandista

Quadro 6 – Dados de perfil dos entrevistados (II)

A partir dessas entrevistas, formou-se um *corpus* textual que foi processado pelo *software* ALCESTE (Analyse Lexicale par Contexte d'un Ensemble de Segments de Texte), criado por Max Reinert. Este é um programa que, nos últimos anos, tem sido frequentemente utilizado em pesquisas sobre representações sociais, em especial pelas afinidades teóricas que existem entre os pressupostos de Reinert e de Moscovici (ALBA, 2004).

A pressuposição principal do ALCESTE é de que um discurso, seja ele qual for, é constituído por um sistema de mundos lexicais, ou seja, de grupos de léxicos articulados que expressam uma ideia. O programa, portanto, não estuda a sintaxe das palavras num discurso. Ele analisa e apresenta, a partir de vários critérios estatísticos, a co-ocorrência de léxicos no texto por ele processado. Para tal, fragmenta o texto em segmentos chamados de UCEs (Unidades de Contextos Elementares) para agrupá-los e compará-los, ilustrando quais mundos lexicais tomam corpo num discurso ou num grupo de discursos e como, em termos de co-ocorrência, eles se aproximam ou se afastam. Conforme explica Alba (2004, p. 14, tradução nossa, grifo da autora), a “ideia é que, ao utilizar um vocabulário determinado, o locutor convoca um ‘lugar’ de enunciação, que se define por oposição a outros lugares, de modo que um mundo lexical não se define em si mesmo, mas sim em relação aos outros.” E esse é, exatamente, um dos principais pontos de convergência entre Reinert e Moscovici: analogamente aos mundos lexicais de Reinert, que só podem ser entendidos em seu conjunto, as representações sociais de Moscovici só podem ser alcançadas ao se considerar uma espécie de rede representacional (ALBA, 2004).

A interpretação da análise que o programa ALCESTE realizou das entrevistas, enquanto um dos três vértices da triangulação aqui empreendida, serviu metodologicamente como base para encadear os resultados dos outros métodos empregados. Os mundos lexicais expostos deram a estrutura das redes de representações que envolvem os significados dados aos Exus, a umbanda, aos umbandistas, etc. O ALCESTE, portanto, serviu como ferramenta organizadora dos resultados, permitindo que se visualizasse mais claramente as estruturas das representações estudadas. Os resultados, apresentados a seguir, permitirão que se entenda

melhor esta questão. Quanto a eles, primeiramente, o leitor será levado ao campo, num capítulo sobre as observações participantes, que deixaram indícios dos processos envolvidos nas formações das representações. Após, uma breve descrição dos mundos lexicais e suas classificações ofertadas pelo ALCESTE e, por fim, as relações triangulares entre os resultados dos métodos, partindo do que foi dado pela análise das entrevistas, fará a inclusão de alguns dos resultados quali-quantitativos dos questionários aplicados. Como a aplicação dos questionários surgiu de uma demanda do grupo pesquisado, uma parte de seus resultados será apresentada apenas em anexo. Somente as questões que serviram de elucidação ao desvendamento das representações enquanto processo e produto serão colocadas no corpo deste trabalho, o que não significa que seus resultados anexados não possam ainda utilizados analiticamente para compreender a religião, em especial se apropriados por outros enfoques teórico-metodológicos.



5 Observação participante

5.1 Numa casa umbandista

Para o leitor que nunca esteve numa casa umbandista, cabe imaginar um ambiente altamente sensorial, tomado pelo atabaque cadenciado, pelos sons de choros, gargalhadas e brados, pelos perfumes de essências, ervas e defumadores, pelas cores diversas e jogos de luz e sombras das velas²⁵. Com as casas sempre muito cheias, muitos dos consulentes que lá vão precisam esperar de pé. Sentindo o tremor do chão, que vibra pelo batuque e palmas, sente-se ecoar o som pelo corpo. Os corpos e o ambiente, assim, parecem vibrar no mesmo ritmo, tornando-se unos.

A umbanda não é apenas um cenário, apartado e observado pelo consulente; ela o envolve e o joga em sua dinâmica. Nesse contexto, o observador, querendo ou não, já se tornou ator. O transe vai emergindo e pipoca também entre a assistência aqui e ali. Alguns dizem sentir um tremor, um calafrio, um mal estar, mesmo que pela primeira vez: sabem que

²⁵ Em concordância com a importância do perceptual na umbanda, dizem Pagliuso e Bairrão (2010, p. 214): “As qualidades perceptivas sensoriais das entidades e os efeitos que elas produzem, ao que tudo indica, são fatores importantes, valorizados e frequentemente estimulados na umbanda. Tanto assim, que há o uso profuso de banhos de ervas (a serem tomados em casa), a utilização de cores variadas (na vestimenta, apesar do branco usado pelo médium umbandista, há ‘guias’ – colares - e adereços coloridos, e no uso de velas coloridas nos ‘pontos riscados’), cheiros (de flores e de ervas, defumadas ou frescas)” e outras formas de estimulação sensorial, tais como a música, andar com os pés descalços, etc.” Cabe ressaltar que a esses significantes perceptuais podem ser atribuídos diferentes significados em cada casa umbandista.

é a chamada vibração das entidades da umbanda. Outros já vivenciaram os princípios do transe e aprenderam a não lhe abrir as portas: vão até a cantina, ao banheiro, a algum eventual bazar da casa. Afastando-se dos estímulos, os indícios do transe parecem se esvaír. Tudo isso descrevem ser acompanhados por sentimentos diversos: a experiência não se faz apenas de curiosidade e estranhamento ou de sensação de familiaridade; alegria, prazer, emoção, sofrimento, angústia, medo e outros sentimentos, não conhecidos, emergem.

Ao entrar no terreiro, para se consultar, dialogando com as entidades tipificadas da umbanda, o consulente tem uma forma diferenciada de se comportar dependendo do tipo de gira. Ao falar com um preto-velho, pede-lhe a benção e age com o respeito aos idosos e sábios. Ao falar com um ibeji, uma criança, é o consulente quem lhe dá a benção. Alguns beijam a face do médium incorporado, agindo como “tios” e “tias” (como lhes chamam as ibeijadas) carinhosos. Aos Exus e Pomba-giras, cumprimentam como antigos amigos: abraços e confidências são trocados. Durante as consultas, as sensações diversas persistem. Agora, o paladar também é ativado: beberica-se o vinho do preto-velho, delicia-se com um doce de ibeijada, prova-se um licor ou aguardente de Exu e Pomba-gira. As baforadas de charutos e cachimbos, o bater de arrudas pelo corpo, a lavagem das mãos com essências especiais: tudo parece propositadamente ativar os sentidos.

Se os ritos se modificam um pouco de uma casa para outra, se numas há quadros e imagens e noutras menos ou nada, se numas há atabaques e em outras apenas palmas, se numas o transe das entidades é mais expansivo que noutras, se numas as cores são intensas e noutras o branco predomina, pouco importa aqui. São apenas escalas em uma mesma composição. As concepções, os sentidos, estão o tempo todo lá, mas desfocados pelas sensações e emoções que assolam o sujeito, e parecem ir chegando como pano de fundo, frutos da memória social, de acervos sociocognitivos mais amplos, e vão se somando às falas das entidades, às apresentações dos dirigentes, aos livros com os quais pouco a pouco se entra em contato, aos cursos que se interessa em fazer. Tendo isso por introdução ao campo, pode-se partir, então, para esses significados que se formam, para as representações desvendadas no encontro com os terreiros de umbanda do Rio de Janeiro, suas entidades e seus adeptos.

5.2 O encontro com os Exus

Durante um ano de observação participante, busquei no encontro com os Exus das casas visitadas alguma explicação deles sobre seu mundo, algo que me ajudasse a entendê-los.

Em todos os terreiros, com todos os Exus com os quais me consultava, fazia o mesmo: explicava sobre o meu trabalho, dizia que estava ali para ouvi-los e aprender com eles. Em troca, sempre ganhava alguma espécie de amuleto (cartas de baralho, flores, patuás, pedras, etc.), que deveriam me proteger dos encarnados e dos espíritos mal intencionados e me ajudar intuitivamente na minha escrita. Um dia, uma Pomba-gira abraçou-me e perguntou se eu estava bem, ao que respondi de maneira afirmativa. *“Que bom ouvir alguém que está bem! Aqui as pessoas só vêm resolver problemas”*, ela pareceu estranhar. Naquele momento, entendi que, naquela abordagem, não entenderia realmente o que era uma consulta com Exu. O que aquela Pomba-gira me dizia era que os consulentes iam a sua busca para se consolar, se aconselhar e procurar soluções para seus problemas. Assim, seria uma estratégia viável que eu dissesse, como qualquer outra pessoa, que também estava passando por problemas. Seria preciso ser como os outros para saber o que falava Exu aos que o procuravam.

No entanto, obviamente, eu não era como os outros consulentes: era a pesquisadora dos Exus e as casas e seus corpos mediúnicos tinham essa informação. Isso também significava que eu visitava várias casas umbandistas no mesmo período de tempo. O fato de eu dizer que “não estava bem”, a partir daí, quase sempre passou a ser interpretado pelos Exus como advindos dessas idas e vindas constantes a outros terreiros. *“E está indo a vários lugares sem proteção, moça? É por isso que tem se sentido mal! Precisa fazer uma firmeza antes de sair de casa, quando for a qualquer terreiro.”*, disse-me, por exemplo, uma Pomba-gira. Frases como essas acompanharam meu trabalho de campo durante os anos seguintes.

A situação mais emblemática que passei em campo, nesse sentido, ocorreu durante o chamado “descarrego”, em que podem se manifestar os chamados Exus pagãos, os não doutrinados, como são compreendidos em algumas casas. Meu encontro com eles é narrado no episódio a seguir:

Era uma manhã ensolarada no Parque dos Orixás, numa gira fechada, para a qual fui convidada. Sentei-me na grama para conversar com um preto-velho, que me perguntou como eu estava. Falei a ele que não estivera bem nos últimos dias. O preto-velho chamou a cabocla chefe e avisou que iria resolver meu problema. Em alguns poucos instantes, o médium transfigurava-se da imagem pacata e curvada do preto-velho para uma postura afrontadora, de olhar raivoso. A princípio, não falava; fazia o ruído como o de um rosnado de cão nervoso. Uma assistente começou a sentir vibração e também incorporou um espírito parecido, transe que a cabocla logo tratou de interromper, com suas palavras e gestos característicos. Uma médium também manifestou, sob o transe, outro espírito com essas mesmas características. O espírito raivoso incorporado no médium puxou a médium pelos cabelos e o que ela manifestava também rosnou. A cabocla correu para soltá-lo e interromper o transe da médium. O espírito virou-se para mim e, rapidamente, um caboclo e mais dois pretos-velhos largaram seus afazeres e se colocaram entre nós, como se me defendessem de um possível ataque corporal ou talvez de um ataque de

outra ordem, invisível e mágico. A doutrina teve início e, enquanto o espírito me fazia ameaças de diversos tipos, os caboclos e pretos-velhos lhe diziam que ele precisava se desligar daquela forma e comportamento, buscando pela luz. O transe com o espírito enfurecido foi interrompido, não sem antes ele me ameaçar, dizendo que me buscaria para as trevas durante meu sono. Terminado o episódio, a cabocla chefe avisou às outras entidades que a doutrina não havia surtido êxito durante o chamado “descarrego” e que o encaminhamento do “obsessor” continuaria após o término da gira, no plano espiritual. Mais tarde, já ao entardecer, um Exu me pegou pela mão e me levou até uma grande pedra numa trilha da mata, um pouco mais afastada da clareira que servia de terreiro. Era um Exu de fundamento com Xangô, a divindade africana das pedreiras, e portanto aquele elemento da natureza lhe dava um significado mágico relevante. Tratou de explicar-me o ocorrido, enquanto fumava calmamente seu charuto, num daqueles momentos raros, em que se pode conversar com a entidade sem a pressa que a fila de consulentes em espera gera: “Seu trabalho interessa a nós, Exus de lei, que querem que nos desmistifiquem e nos expliquem, mas não interessa às trevas, aos Exus sem luz, aos que ainda não encontraram o conhecimento.” E me alertou: “Mas, mesmo entre nós, há uma vigia. Se você fala, em meu nome, algo que é uma inverdade, vamos nos entender. O mesmo ocorrerá com outros Exus de lei.” Pensei, para mim mesma: “De alguma forma, significa-se aqui que não sou uma qualquer para o mundo mágico. Minha pesquisa ganha relevância, então, nesse encontro ritual entre o profano e o divino.” Com a sabedoria própria do transe e a esperteza própria de Exu, ele complementou, interrompendo meu pensamento: “Mas não se ache especial. Se você não terminar seu trabalho ou não fizer bem, arrumaremos outro para isso!” Outros ensinamentos foram-me passados e perguntei se podia publicar o que ele havia me dito, ao que recebi uma resposta afirmativa.

Uma questão relevante advinda dessas observações é que meus supostos problemas, independente de ser considerada uma consulente diferenciada pelo meu papel em campo, foram sempre interpretados pelos Exus como relacionados ao mundo espiritual e mágico. Os chamados obsessores ou quiumbas parecem ser vistos, em geral, como a causa ou o reforço dos males humanos. Eles podem ser atraídos pela magia, causando transtornos ao vivente; ou ser atraídos pelos pensamentos pessimistas e maldosos do vivente, aumentando seus transtornos. O meu caso seria entendido como análogo ao comumente descrito nas casas como ocorrido com os médiuns bem intencionados em período de desenvolvimento mediúnico: por estarem trabalhando em algo que agrada a espiritualidade superior, afronta e se torna alvo de obsessores que tentam impedir a continuidade do seu labor. É uma guerra invisível entre os espíritos da umbanda e os espíritos da chamada quiumbanda, na qual todos os patuás ganhados deveriam servir de escudos.

5.3 O encontro com os umbandistas

Em algumas das casas pesquisadas, presenciei cisões: médiuns isolados que as deixaram por discordar de suas visões ou da conduta dos dirigentes ou grupos de médiuns que

partiam, por esses mesmos motivos, para iniciar a abertura de uma nova casa. As cisões presenciadas foram sempre sofridas para todos os envolvidos. Afinal, são filhos que partem e filhos que abandonam seus pais. O nome “filho de santo” ou “pai de santo” (ou “pai no santo”) não é considerado como adequado por muitos umbandistas e por suas casas, mas nesse caso, ele ilustra bem o trauma das rupturas. A cada nova casa aberta, novas buscas conceituais são empreendidas, muitas casas são visitadas, novas e peculiares visões se formam. Discípulos são poucos. Quase sempre há embates. Cada “pai” deixado para traz permanece um pouco em cada “filho” que segue, mas de maneira única e imprevisível.

As casas, entre elas, se comunicam, se conhecem, se visitam, mas não há uma representação de unidade, não apenas pela pluralidade, mas principalmente pela pouca confiabilidade. Existem sim as que dialogam mesmo na diferença, as que questionam o que elas mesmas chamam de “preconceito interno”, as que formam grupos de afinidade. Entretanto, mesmo dentro delas, a desconfiança resvala. Existe o medo do feitiço do outro. Alguns dirigentes, na contramão, tentam quebrar tais visões, mas elas estão arraigadas mesmo em seus médiuns e em seus transes.

Uma casa qualquer de umbanda, sem se saber qual, é perigosa em si para o umbandista, pois não se sabe quais tipos de espíritos a frequentam e que tipos de pedidos os consulentes fazem a eles. Essas casas podem ser consideradas por muitos como não sendo da verdadeira umbanda, mas dizem eles que por elas se autodenominarem assim, há de se ter cuidado com onde se pisa. Por minha pesquisa cobrar que eu andasse por diferentes casas, tornei-me um risco a mim mesma, segundo os Exus que me atendiam em suas consultas. Numa das casas visitadas, o dirigente ensinou-me que um consulente apenas é capaz de causar “*distúrbios para todos os que estiverem presentes*”, trabalhadores umbandistas ou não. Disso, pode-se rapidamente entender que eu também havia me tornado, na visão do grupo pesquisado, um risco para o corpo mediúnico e para o bom andamento das giras.

Assim, o medo do feitiço, embora não esteja no centro das falas e dos ensinamentos, encontra-se nas emoções e nos transes, nas conversas miúdas, nem sempre evidente à primeira escuta. A umbanda, em si, é sempre vista como confiável, benéfica, caridosa. “*A umbanda não tem problemas. Os problemas vêm de alguns umbandistas.*”, me disse uma médium. Como já foi dito, é no ser vivente que se encontra o risco: ele pode ser mal intencionado ou estar sobre ações de espíritos malignos por conta de desequilíbrios psicoespirituais ou de defeitos de ordem moral.

Uma vez constatado isso, parte-se para outra importante questão atual que envolve a religião: a perseguição. Pode-se questionar: ao se converterem a uma religião minoritária e se

tornarem discriminadas como os personagens brasileiros com os quais entrarão em contato ritualisticamente, não estão os umbandistas se igualando a eles, se aproximando emocionalmente deles por meio da própria perseguição que passarão a sofrer? Escolher estar próximo das minorias da memória social, mesmo que ritualisticamente, não os condena *per se* à discriminação?

Mas o que importa aqui é quem é o agente da perseguição e discriminação na atualidade, ou seja, o neopentecostalismo. É constante ainda a conversão do umbandista ao neopentecostalismo e ela é vivenciada pelos seus “irmãos” de religião quase que como um luto. Nesse caso, é um “irmão” que parte, mas numa ruptura ainda mais cruel. Um “filho” que funda uma casa ou um colega que passa a trabalhar em outra casa umbandista terá sempre acessível suas entidades. Por mais que haja desentendimentos entre os viventes, as entidades sempre receberão os homens com um abraço e uma palavra de carinho. Um “filho” ou um “irmão” que se converte ao neopentecostalismo torna inacessível aos umbandistas as entidades com quem costumavam conversar, confidenciar, pedir auxílio e proteção. Há uma morte simbólica, em que as entidades passam a poder ser acessadas apenas nas orações, como muitos fazem com seus familiares mortos.

Por parte do novo evangélico, cabe a novas pesquisas se perguntarem se, ao romperem com a umbanda de forma tão forte, passando a persegui-la, não se ancoram na própria desconfiança que circula entre os umbandistas, se ela apenas se radicaliza quando a umbanda passa a ser um Outro radical. Os umbandistas, que já tem medo do feitiço, que já desconfiam dos seus pares, ao se converterem, não estão apenas levando esse sentimento e recriando novas significações a partir das já existentes?²⁶

5.4 O encontro com as casas umbandistas

Como já foi explicado, das sete casas umbandistas em que realizei as observações participantes, concentrei-me para confeccionar esta seção no encontro com três delas. Foram aquelas em que mais estive presente, as que mais me abriram suas portas e suas concepções,

²⁶ Reflexão análoga já foi feita por Yvonne Maggie em seu *blog* “A vida como ela parece ser”, no *post* “O Brasil não é mais um país apenas católico?”, de 20 de julho de 2012. Nele, diz a pesquisadora: “A entrega a Jesus propugnada pelos evangélicos, pode ser vista como um rompimento com esta cosmologia do feitiço na qual as pessoas estão sempre tendo de se defender dos ataques místicos e, com isso, dependendo dos que têm esses poderes para livrá-los do mal.” Disponível em: <<http://g1.globo.com/platb/yvonnemaggie/2012/07/20/o-brasil-nao-e-mais-um-pais-apenas-catolico/>>. Acesso em: 28 mar. 2013.

mas também nas que mais investi, exatamente por serem tão contrastantes. O trabalho para esmiuçar suas concepções sobre umbanda e Exu serve apenas como indicativo da pluralidade umbandista. De forma alguma, entende-se aqui que a diversidade encerra-se nessas três visões. É possível que, se mais dez casas fossem analisadas em pormenores, mais dez visões diferentes fossem encontradas. Mas, obviamente, há algo que perpassa, algo que permite que todos se reconheçam como umbandistas, algo que integra essa amostra flutuante. Também do que unifica na diversidade se trata de começar a refletir neste capítulo, a partir dos estudos de caso mencionados e de outras questões de campo.

A tentativa de esmiuçar a visão dessas casas parte principalmente da fala dos seus porta-vozes, os dirigentes umbandistas ou pessoas por eles delegadas. O conflito e a negociação de visões entre eles e os membros dos corpos mediúnicos existe, o que se confirma pela ruptura repetidamente vista entre trabalhadores umbandistas e terreiros. No entanto, como já foi dito, quando a divergência parece forte demais para que se deixe de seguir os ritos da casa e propagar suas, os trabalhadores costumam seguir por outros caminhos, abandonando seus “pais” e partindo para novos terreiros ou fundando os seus próprios. Como me disse um homem em conversa informal sobre a discordância que tinha com relação às permissões e vetos das vestimentas dos Exus na casa onde trabalhava: *“Meu Exu quer uma capa, mas aqui não pode. Tem que seguir. Nem ele e nem eu queremos problema.”* Parece que o “não criar problema” ocorre também com relação às concepções mesmas que sustentam os ritos. Os trabalhadores e as entidades, sob o transe, dão conselhos e ensinamentos embasados na visão da casa. Os chamados comumente de “cursos para médiuns”, requisitos para se entrar para trabalhar numa casa, servem também para isso, para que se aprenda a visão específica do local e se opte ou não por segui-la, mesmo que haja desacordos sobre alguma delas. Uma vez ali, deve-se tornar parte daquele grupo, deve-se metonimicamente ser a própria casa. As dúvidas e negociações ficam submersas, inacessíveis aos de fora, aos observadores. São parte das conversas restritas, particulares ou em boca miúda. A autoridade máxima dos terreiros são seus dirigentes e as entidades tipificadas que neles incorporam. Por isso, falar das visões da casa tal é falar de suas visões.

Assim, os três textos seguintes, diferentemente dos demais, foram revisados pelos próprios dirigentes das casas umbandistas, para que as descrições de suas visões pudessem ser as mais fiéis possíveis aos seus princípios. Com essa postura, buscou-se empreender um processo dialógico de análise, em que pesquisadora e pesquisados pudessem abrir um espaço de diálogo, numa postura de pesquisa que se propôs eticamente a estudar os objetos com o grupo. Jovchelovitch (2008, p. 239-240) conceitua os encontros dialógicos como as situações

em que “os interlocutores se esforçam para levarem-se mutuamente em conta e alcançam uma compreensão mútua sobre a posição, perspectiva e a contribuição potencial que cada um pode trazer à situação específica”. Para que tal processo se desse, um ou mais encontros com os dirigentes ocorreram, nos quais nos debruçamos sobre o texto e as questões que ele levanta, numa postura dialógica, intrinsecamente ética, que ainda permitiu que alguns pontos obscuros fossem revelados. Nenhum dos dirigentes solicitou que trechos fossem retirados do texto, mas ocorreu de mais informações serem dadas ou livros e apostilas serem indicados.

Também não se perdeu de vista que o papel e postura dos dirigentes, porta-vozes desses textos, lideranças que devem ser respeitadas por seu corpo mediúnico e pelos que os procuram, construtores e propagadores de visões sobre a umbanda, mas que de forma alguma conseguem ser criadores de consenso dentro de suas próprias casas. Suas visões refletem a forma como a casa (o encontro ritual de dirigente, médiuns, consulentes e entidades) comporta-se como um todo holístico e complexo, mas não a forma como cada um, isoladamente e fora do contexto do rito, entende e se relaciona com o sagrado.

5.4.1 A casa umbandista “A” e suas teorias sobre Exus

Depois de quase doze horas de atendimento à assistência, enfim, os médiuns puderam sentar-se em frente à churrasqueira para degustar o churrasco que todos os consulentes já haviam comido durante o dia, muitas horas antes. Era tarde da noite, todos estavam cansados e a segunda parte da sessão, fechada somente ao corpo mediúnico, logo iria iniciar. Após, ainda havia a limpeza do terreiro para fazer. Muitos moravam longe e já comentavam que só chegariam em casa na alta madrugada. Mas era dia de festa, de festa de Exu, e em dia de festa só deve haver contentamento. Duas médiuns, incorporadas de suas Pomba-giras, ganhavam lugar de destaque entre os demais. Vestiam-se com suas roupas coloridas e bordadas de festa, bebiam e fumavam, enquanto igualmente aproveitavam a carne que saía da grelha. Falavam sobre o sucesso dos trabalhos realizados no dia. Uma delas gabou-se, orgulhosa, de todos terem saído satisfeitos do terreiro: “Eu sou muito boa!” E, ressoando sua risada característica, ironicamente complementou: “Muito boa no que faço!” Em resposta, sua colega de esquerda explicou: “Se tivéssemos sido muito boas quando vivas, não seríamos Pomba-giras hoje. Não é mesmo?”

Esse episódio, que mostra um cenário normalmente partilhado apenas pelo corpo mediúnico, mas no qual me foi permitido tomar parte, ilustra como as visões da casa “A”²⁷ sobre os Exus são passadas aos que se iniciam e reforçadas aos iniciados, isto é, no encontro

²⁷ A dirigente da casa “A” solicitou que seu nome e o da casa umbandista na qual atua como liderança não fossem divulgados em nenhum momento desta pesquisa. É importante ressaltar que, apesar de ter se tornado filiada, a casa permaneceu sem legalização, igualmente por carência financeira. O fato de ser uma casa pequena e com pouco respaldo legal possivelmente influenciou em tal decisão.

direto com o sagrado. Isso a distingue das demais estudadas em profundidade aqui e está ligado às suas particularidades diversas.

A casa “A” é bastante jovem: abriu suas portas em 2010, logo que comecei o trabalho de campo, e o fato de conhecer previamente seus fundadores permitiu que acompanhasse seus rumos desde seu início. Estive em campo nas cinco giras de Exu anuais, além de ter realizado entrevista formal com a mãe de santo e participado de conversas informais com ela e seus médiuns. Também tive acesso a duas apostilas: uma sobre a conduta e os fazeres umbandistas (entregue a todos os novos médiuns pela direção da casa, apesar de não ser estudada ou debatida junto a eles) e outra sobre doutrinação de espíritos obsessores (entregue apenas aos médiuns doutrinadores que a solicitassem explicitamente). Os registros desse trabalho serão analisados aqui, em confluência, na busca de traçar a visão da casa sobre a umbanda e o povo de rua.

Um ponto de distinção entre essa casa e as outras duas é que ela possui um quê de invisibilidade. Não tem telefone nem site, e pôde filiar-se a uma federação religiosa (no caso, a União Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros) apenas depois de dois anos de fundada, já no final de minha observação, por conta da falta de verbas. O espaço físico de seu terreiro é pequeno, mesmo para cerca de quinze pessoas que compõem seu corpo mediúnico. Um pequeno cartaz, quase invisível a quem passa na rua a pé, mostra seu nome e símbolo. Para um transeunte qualquer, que não conheça nenhum trabalhador ou frequentador da casa, a única forma de conseguir saber sobre o agendamento das giras é ter a sorte de encontrar alguém presente no espaço, fazendo alguma limpeza ou ritualística, e informar-se diretamente. Sua divulgação, então, consiste no boca a boca, e mesmo assim a assistência conta com uma média de 50 consulentes em cada uma das sessões realizadas quinzenalmente. A maior parte dos que lá vão para se consultar precisa ficar ao relento, no quintal da edificação, de onde não é possível assistir à sessão, por falta de espaço físico no interior. E eles esperam, sem reclamações, muitas vezes sob chuva ou sol forte, por até cerca de cinco horas. Mas poucas são as desistências e, quando ocorrem, costumam ser justificadas a um dos médiuns: não há mais ônibus disponível naquele horário, não se pode atrasar para o emprego, ou qualquer outra situação emergencial.

Tal demora para o atendimento deve-se a dois fatores principais. Primeiramente, as consultas, diferente das que ocorrem nas outras duas casas, não têm tempo contabilizado. Já as vi durar até duas horas, o que depende das questões trazidas pelo consulente e do estilo da entidade que o atende. Além disso, a casa realiza os chamados descarregos para quase todos os que se consultam, o que significa que os problemas que o consulente expressa são quase

sempre significados como sendo ocasionados pela presença de um espírito que o acompanha. Esse tipo de espírito, chamado de obsessor, pode causar malefícios ao consulente por maldade ou sofrimento. Ele é classificado em categorias diversas, numa taxonomia própria, explicada na “Apostila sobre doutrina” utilizada na casa (e nas giras de umbanda presenciei a manifestação pelo transe de praticamente todas elas):

- 1 – Espíritos adormecidos: podem ser várias as causas de estarem dormindo; poderão ter desencarnados inconscientes ou sobre o efeito de soníferos, etc.*
- 2 – Espíritos queixosos: queixam-se de dores, aflições, angústias, falta de ar, cegueira, paralisia, agitação e diversos outros sofrimentos inerentes apenas ao corpo físico; comumente, chegam chorando.*
- 3 – Espíritos zombeteiros: demonstram geralmente atitudes desrespeitosas e tomam ares de deboche, rindo cinicamente.*
- 4 – Espíritos ignorantes da própria situação.*
- 5 – Espíritos suicidas.*
- 6 – Espíritos mercenários: geralmente mandados por outros mais espertos, à custa de paga; geralmente pertencem a falanges.*
- 7 – Espíritos rebeldes: podem estar conscientes ou inconscientes da própria rebeldia.*
- 8 – Espíritos viciados: podem ser ex-alcoólatras, toxicômanos ou homossexuais.*
- 9 – Obsessão por grupo: são espíritos vingadores. Em geral são processos obsessivos de origem remota.*

Dependendo do tipo de espírito manifesto, o descarrego pode envolver a doutrina do obsessor ou o desmanche de feitiços. Em ambas as formas, é preciso invocar o obsessor. Dar a mão ao consulente ou ouvir a repetição de seu nome algumas vezes é o rito necessário para o transe, a partir do qual o espírito poderá expor o porquê do quadro de sofrimento psíquico do consulente. Dependendo do caso relatado e observado, as entidades umbandistas tomarão diferentes posturas: um médium doutrinador pode ser chamado a conversar e acalmar o espírito, uma contra-magia pode ser feita, preces e cânticos podem ser entoados por todos; e tudo isso se torna um ritual demorado.

O espírito obsessor que mais interessa neste capítulo é o chamado de tipo mercenário. A manifestação dele, através dos descarregos, constrói cenas emblemáticas das concepções de Exu que traz a casa. Essas concepções podem não ser ensinadas oralmente de maneira estruturada aos médiuns e à assistência, mas são facilmente captadas nas falas e nos gestuais dos que estão em possessão. Em geral, um chamado Exu pagão (“*aquele que não sabe distinguir o Bem do Mal*”) se apresenta sob transe e, na maior parte das vezes, ele se mostra taxonomicamente como um espírito mercenário. Ele pode explicar, por exemplo, ser escravo de algum espírito maldoso, que possua mais força energética do que ele, e estar perseguindo por seu comando o consulente ali presente; pode falar que trabalha em algum terreiro onde uma pessoa viva lhe solicitou, em troca de presentes como bebidas ou fumo, que fizesse mal

ao tal consulente; ou pode ainda dizer que simplesmente seguiu a pessoa por afinidade (que pode ser um sentimento vingativo em comum, o gosto por bebidas, etc.). O Exu pagão é sempre chamado pelas entidades de umbanda para uma conversa em que se ordena severamente que pare de atrapalhar o consulente e depois se convida amigavelmente para que passe a trabalhar para o bem, sob a ordem dos caboclos e pretos-velhos de umbanda, podendo assim passar para a categoria de Exu batizado (“*aquele que já conhece o Bem e o Mal, praticando os dois conscientemente; são os capangueiros ou empregados das entidades, a cujo serviço evoluem na prática do bem*”). Diz-se a ele que, caso aceite a oferta, será acompanhado ao mundo sagrado, sob a proteção e tutela dos Exus batizados da casa, para que seja aconselhado e orientado em seus novos deveres. Aos médiuns doutrinadores, ensina-se na apostila como devem tratar um Exu pagão que se vendeu ao mal:

Exortá-lo com doçura e carinhosamente a abandonar aquelas bugingangas que recebeu, e aceitar o jugo de Jesus que é doce e manso, incorporando-se às falanges do bem onde ele sentirá a gratificante ventura de fazer o bem ao invés do mal. Dizer-lhe que a paz e a felicidade só se conquista com a prática da caridade; que nós o convidamos a vir trabalhar conosco no socorro aos irmãos enfermos da alma; falar-lhe da necessidade de sua alta reforma para que os mensageiros possam melhorar o estado de perturbação e treva em que se encontra.

O ponto inicial da história da entrada de um Exu na umbanda se dá sempre como pagão, conforme dita a dirigente: “*Todos eles foram pagãos, aí um dia eles foram batizados.*” Nunca fui testemunha da narração completa da história de um Exu pagão durante um descarrego na casa “A”, e nem posso afirmar se realmente uma situação dessas ocorreria. Mas, nos descarregos que assisti, indícios são dados. Neles, alguns Exus pagãos mencionam vagamente sua história a partir do *post mortem*, contando sobre sua escravização por outros espíritos²⁸. O estado escravizado em que se encontram ao chegarem aos terreiros, sob o transe, é compreendido como consequência direta das leis kardecistas de causa e efeito (seu

²⁸ Alguns dos mais conhecidos livros umbandistas refazem em pormenores essas histórias, que são emblemáticas e podem servir como base para explicar a existência de quase todos os Exus pagãos, como são entendidos pela casa “A”. Em geral, começa-se por contar que os sentimentos negativos (como a soberba, a ganância, o ódio, etc.) ou os atos cometidos durante a vida humana (assassinatos, abortos, violências de vários tipos, etc.) levaram tal espírito às chamadas “zonas inferiores” após sua morte. O umbral, as sombras e as trevas são três dessas zonas, espécies de infernos temporários, onde os espíritos experimentariam diversos tipos de sofrimentos. É comum contarem que ficaram presos em seus caixões, sentindo as dores da causa-morte e vivenciando a deterioração do corpo, até serem encontrados por espíritos malignos que se aproveitariam de sua fraqueza, dor desespero para aprisioná-los e forçá-los a trabalhar para a magia negra. É relevante citar que um dos livros sobre Exus mais recomendados pelos terreiros estudados conta a história de um senhor de escravo que, após sua morte, é escravizado por um espírito maligno, ganhando correntes e sofrendo constantemente torturas, como açoitamento. Pode-se entender a história como mais uma das tantas compensações sociais *post mortem* que estão no seio das significações umbandistas. O livro, psicografado pelo chefe de falange Exu da Meia Noite, tem a seguinte referência: SARACENI, Rubens. **O guardião da Meia-noite**. São Paulo: Madras, 2007.

sofrimento é justificado pelos seus atos terrenos realizados em diferentes encarnações) e do livre arbítrio (o sofrimento que causam é explicado pela liberdade humana de optar por exercer o bem ou o mal).

Na doutrina dos Exus pagãos, é comum a leitura da chamada “Prece de Exu”²⁹, copiada do livro de orações escrito à mão pela dirigente e acessível apenas ao corpo mediúnico da casa, em que este tipo de Exu fala, em primeira pessoa: *“Sou usado como instrumento para aniquilar aqueles que são odiados, movido pela covardia e maldade humanas sem, contudo, poder negar-me ou recorrer.”* Essa prece, repetida por várias vezes em mesmas ocasiões, serve para reforçar a explicação do que são tais entidades: apenas executores, mãos que realizam os desejos humanos, sem poder de escolha; pois, como estão acorrentados, é como se perdessem temporariamente, como um castigo, a essência humana da liberdade. Ela trata da polaridade negativa humana e da permissão divina para que ela se expresse, através de seus agentes sagrados. Nesse sentido, os Exus pagãos também são a mão de Deus, no exercício da lei do livre-arbítrio dos vivos. A prece serve, ainda, como um marco de passagem, ao demarcar o ponto em que esses Exus recuperarão sua capacidade de escolha.

Os descarregos, portanto, são entendidos como a grande chance desses espíritos, como a possibilidade de concretização desse momento de passagem. Neles, os Exus batizados e as outras entidades umbandistas exigem sua libertação e os convidam a mudarem de polo, indo trabalhar na casa, para o bem, desmanchando os feitiços que causam doenças físicas e psíquicas nos consulentes. Uma ideia, inclusive, é a de que espíritos que tinham como função fazer magias para o mal são potenciais trabalhadores para atuar, desfazendo-as. Em troca, eles ganham as quebras de seus grilhões e um passo a mais no caminho evolutivo que acabará

²⁹ *“Sou EXU, Senhor. Pai, permite que assim te chame, pois, na realidade, Tu o és, como és meu criador. Formaste-me da poeira ástrica, mas como tudo que provém de Ti, sou real e eterno. Permite, Senhor, que eu possa servir-Te nas mais humildes e desprezíveis tarefas criadas pelos teus humanos filhos. Os homens me tratam de anjo decaído, de povo traidor, de rei das trevas, de gênio do mal e de tudo o mais em que encontram palavras para exprimir o seu desprezo por mim; no entanto, nem suspeitam que nada mais sou do que o reflexo deles mesmos. Não reclamo, não me queixo porque esta é a Tua Vontade. Sou escorraçado, sou condenado a habitar as profundezas escuras da terra e trafegar pelas sendas tortuosas da provação. Sou invocado pela inconsciência dos homens a prejudicar o seu semelhante. Sou usado como instrumento para aniquilar aqueles que são odiados, movido pela covardia e maldade humanas sem, contudo, poder negar-me ou recorrer. Pelo pensamento dos inconscientes, sou arrastado à exercer a descrença, a confusão e a ignomínia, pois esta é a condição que Tu me impuseste. Não reclamo, Senhor, mas fico triste por ver os teus filhos que criaste à Tua imagem e semelhança, serem envolvidos pelo turbilhão de iniquidades que eles mesmos criam e, eu, por Tua lei inflexível, delas tenho que participar. No entanto, Senhor, na minha infinita pequenez e miséria, como me sinto grande e feliz quando encontro nalgum coração, um oásis de amor e sou solicitado a ajudar na prestação de uma caridade. Aceito, sem queixumes, Senhor, a lei que, na Tua infinita sabedoria e justiça, me impuseste, a de executor das consciências, mas lamento e sofro mais porque os homens até hoje, não conseguiram compreender-me. Peço-Te, Pai infinito, que lhes perdoe. Peço-Te, não por mim, pois sei que tenho que completar o ciclo da minha provação, mas por eles, os teus humanos filhos. Perdoa-os, e torna-os bons, porque somente através da bondade do seu coração, poderei sentir a vibração do Teu amor e a graça do Teu perdão.”*

levando-os às zonas superiores, as chamadas *de luz*, onde os espíritos vivem em paz e equilíbrio.

Há casos, ainda, em que o espírito obsessor, no descarrego, diz ser um chefe, um escravizador, conhecedor mais profundo da malignidade, temido e reconhecido nas “zonas inferiores”. Ele pode falar, inclusive, que trabalha mediunicamente e dá consultas em algum terreiro anônimo de quiumbanda³⁰, agindo como um feiticeiro do mal. Nesses casos, a doutrina não difere muito; apenas seu êxito se torna mais difícil porque o obsessor não quer abrir mão do prestígio e poder que exerce entre os mortos das “zonas inferiores” e entre os vivos que os procuram para contratar seus serviços. Nem sempre, nesses casos, realmente, o trabalho dos doutrinadores obtém sucesso: quando isso ocorre, é cobrado apenas que o espírito desfaça a magia que levou o consulente ao terreiro e retorne ao seu afazer habitual, sem mais incomodá-lo. A visão é a de que a lei da evolução (todos os espíritos, encarnados ou desencarnados, tendem à evolução, à bondade e à perfeição), oriunda do kardecismo, assegurará que um dia esses espíritos se voltem para a outra polaridade.

Uma vez que esses Exus aceitem trabalhar na casa que os doutrinou, passarão a fazer parte de alguma falange de umbanda, ganhando um nome e tornando-se um Exu batizado. Deverão, a partir daí, passar a obedecer a hierarquia umbandista: qualquer Exu trabalhador da umbanda, recém-batizado ou batizado de longa data, subordina-se a um caboclo ou preto-velho, mais evoluídos do que ele e não mais suscetíveis aos desejos e sentimentos mundanos. Isso por que, mesmo batizados e atuando num polo, ainda contém em si a polaridade essencial humana. Ou seja, o bem é uma escolha deles, um estado, mas apenas uma face de sua essência. Por isso, continua a explicar a dirigente: *“Todos eles foram pagãos, aí um dia eles foram batizados. E quando ele é batizado, ele vai. Agora, não se iluda, porque ele pode estar trabalhando muito bem na caridade e um dia ele descer. Pode!”* Assim, os Exus batizados são livres para retornar ao mal e essa possibilidade sofre o controle da umbanda, enquanto uma espécie de instituição espiritual, com regras, punições, divisões, hierarquias. Enquanto

³⁰ O termo quiumbanda passou a ser usado em alguns terreiros (dentre eles, a casa “A”) para tentar fugir do estigma que o termo quimbanda trazia. Um livro, indicado pela casa “A” aos seus médiuns, explica melhor o uso emergente dessas terminologias. Segundo a obra, quimbanda “diz respeito à esfera que lida com processos de magia, de acordo com a terminologia própria dos cultos com alguma influência afro-brasileira. São chamados *quimbandeiros* os espíritos que detêm conhecimento de como reverter os efeitos daninhos da magia negra e da feitiçaria – e, para tanto, necessariamente, sabem como produzi-los. [...] De qualquer maneira, há que se ter um termo para se referir aos processos e centros onde se pratica a baixa feitiçaria e a magia negra, já que esses locais não se confundem com terreiros de umbanda nem barracões de candomblé, apesar de comumente os primeiros utilizarem tais nomes de modo irresponsável. Por derivação do vocábulo já dicionarizado *quimba* (espírito mal, marginal do plano astral, espírito obsessor), a alternativa natural é *quiumbanda*.” (PINHEIRO, 2006, p. 122-123, grifo do autor). O livro citado, psicografado pelo espírito Angelo Inácio, tem a seguinte referência: PINHEIRO, Robson. **Tambores de Angola**. Contagem: Casa dos Espíritos, 2006.

membros dessa espécie de instituição, eles não possuem ampla autonomia, estando cerceados por ordens dos seus superiores numa escala hierárquica evolutiva, conforme mostra a entrevista com a dirigente:

*Se é um caboclo, um preto-velho ou um Exu, aí está ligado a sua evolução. Porque hierarquicamente isso acompanha. [...] Os Exus são os menos evoluídos. Não que eles não sejam evoluídos. Eles são menos evoluídos, por isso entram nessa linhagem de Exu. Mas são evoluídos, quando praticam o bem, a caridade. Por isso eles seguem uma hierarquia. Senão eles não seguiriam, senão Exu comandaria, ele mandaria em toda uma situação. Se ele fosse tão evoluído hierarquicamente quanto o preto-velho ou o caboclo, ele mandaria em tudo também. Não seguiria ordens. [...] Não que ele não tenha o direito de falar. O Exu tem todo o direito de expor o seu ponto de vista, lógico que é válido. E ele tem o direito de se aborrecer também com determinadas ordens que ele recebe. Eu acho isso. Eu acho. Eu já pensei isso. Eu já me questionei muitas vezes: “Pô, será que a [Pomba-gira] aceita todas as ordens que o [caboclo] fala para ela?”³¹ Claro que não! Claro que não! Lógico que não! Muitas vezes ela deve: “Não, não era isso que eu queria.” Mas obedece quem tem juízo, né. Então vai seguir. Mas são espíritos, onde têm suas características, seus sentimentos, suas vontades, sua personalidade. Não é verdade? Do mesmo jeito na terra: o chefe manda no menor, não significa que o menor vai concordar com tudo que o maior está dizendo. Ele vai seguir. Não significa que ele precisa concordar. **E o que acontece se ele não seguir?** O Exu? Ele é repreendido, ele é repreendido. Ele não tem autonomia de descumprir uma situação. Ele pode não concordar. Aquilo que eu falei: “Não, [caboclo], eu não concordo.” **E ele pode dialogar, pode negociar?** [...] Ela [a Pomba-gira] tem autonomia? Sim, mas a autonomia dela tem uma barreira. Aí é que está o negócio: a autonomia dela não pode ultrapassar aquilo ali, a autonomia dela se fecha ali, no cerco³².*

Os Exus estão no primeiro passo rumo ao céu, à pureza e à bondade de sentimentos; e são os caboclos e os pretos-velhos que os guiam nesse caminho, para que não se desvirtuem de seu trabalho na umbanda. O contato com os vivos neste trabalho é necessário para que pratiquem a caridade, para que auxiliem ao próximo, o único caminho de continuarem nos rumos da evolução. Reafirmando, diz a dirigente: “Eles vão evoluindo conforme vão trabalhando. O trabalho é que vai fazer com que eles evoluam na espiritualidade. É um degrau. [...] Quanto mais ele trabalha, mais ele evolui.” Mas esse contato com os vivos é também a grande prova pela qual os Exus devem passar, pois os sentimentos dos consulentes e dos próprios médiuns podem tentá-los e fazer com que “desçam” (ou seja, que retornem degraus na escada evolutiva) ou que estagnem num mesmo degrau, conforme continua a explicar a dirigente:

Essas próprias pessoas [os consulente] que trazem o ódio, a inveja, a ganância, de repente podem tocar em um ponto, e aquilo brotar. Está muito bem, está

³¹ Os nomes das entidades umbandistas (no caso, a Pomba-gira e o caboclo) que se manifestam mediunicamente sob o transe, foram ocultados aqui e em outras passagens, para evitar a identificação das casas.

³² Em transcrições de entrevistas gravadas, como neste trecho, o negrito é a formatação usada para assinalar as perguntas feitas ao entrevistado pela pesquisadora.

maravilhoso, mas de repente tocou num ponto. A luxúria: “Ah, eu vou te dar isso, eu vou te dar aquilo, que você vai ganhar, que isso vai acontecer, que você vai não sei o quê.” Pode ver que ele vai largar tudo para lá! “Vou fazer essa merda então!” Ele vai pagar caro por isso, mas ele vai meter a cara. Quantas vezes você escuta o Exu dizendo: “Que se dane se eu descer. Se eu descer, não estou nem aí, mas eu vou fazer isso.” Então ele se propõe a aquilo, sabendo o risco que ele vai correr. Mas ele quer, é opção dele, é a autonomia que ele tem. A subida ou a caída é uma autonomia que é dada a ele, é o livre arbítrio. “Olha, a escolha é essa para você subir, mas você tem a autonomia de descer. Só vai caber a você.”

Um médium rancoroso, um médium invejoso, ele vai transmitir tudo aquilo para o Exu. [...] Ele não consegue caminhar, porque ele está preso ali. Orgulhoso, vaidoso, ele vai passar aquilo para o Exu, com certeza. E o Exu será isso: será vaidoso, orgulhoso, porque ele é e ele vai transmitir aquilo. Por mais que ele não queira, ele vai transmitir.

Nos descarregos que testemunhei, presenciei casos em que o obsessivo que atormentava o consulente era reconhecido como um Exu batizado. Nesses casos, o tratamento dado pelos caboclos ou pretos-velhos a essas entidades com o Exu era de repreensão, mas num tom mais respeitoso do que o habitual. Exigia-se que ele desfizesse a magia, reforçava-se a importância do trabalho para o bem e pedia-se que retornassem ao seu trabalho habitual, sob a tutela dos caboclos e preto-velhos por ele responsáveis, entendidos como de outra casa umbandista, uma casa anônima. O risco, ao que parece, é visto como de todas as casas, já que nas aberturas das sessões de Exu a dirigente costuma repetir à assistência: *“Muito cuidado com o que irão pedir aos Exus e Pomba-giras, pois se pedirem o mal, estarão atrasando a evolução deles.”*

O conceito de evolução, aqui, repetidamente objetivado na figura de uma escada, está ligado exatamente ao abandono da dicotomia de sentimentos: quanto mais evoluída, mais liberta dos sentimentos profanos e mais livre para agir é a tipologia da entidade umbandista. Surge, então, no discurso da dirigente, uma contraposição entre o denso e o sutil (ou entre o pesado e leve), a partir da qual os Exus passam a ser explicados. Segundo a dirigente, metaforicamente, o Exu é “carregado” de sentimentos negativos, tão “pesados” quanto o dos vivos.

*A área do Exu é mais ligada a demandas, a trabalho, a abrir caminhos para o trabalho, amor. Não que o preto-velho e o caboclo não atuem nessa área, mas como Exu é mais terra a terra, ele tem mais a liberdade de ação para manipular. Porque o sentimento da gente, a gente querendo ou não, é muito complicado, né, Carolina. É difícil o teu sentimento ser sutil, é muito difícil. O teu sentimento é bem carregado. O teu sentimento vem carregado de várias situações, e é onde o Exu consegue sentir mais aquilo, por ser mais terra a terra. O caboclo e o preto-velho já é mais sutil, uma coisa mais light, então para ele é mais difícil. **Ser mais terra a terra quer dizer que eles estão mais próximos da gente? Mas eles estão mesmo! O Exu está mais próximo, querendo ou não. Na camada da espiritualidade, o Exu está mais próximo. [...] Eu penso assim: o Exu lida com o quê? Com a inveja dos outros, com a raiva, com todos os sentimentos bárbaros, que ele tem que resolver diretamente. O caboclo e o preto-velho não. Por que eles não têm mais esses***

*sentimentos? O caboclo e o preto-velho, dificilmente ele vai lidar com ódio, com raiva. Não vai, ele não vai. Isso ele deixa para o Exu cuidar, porque o Exu consegue, justamente por isso, porque aquilo está ainda, muitos ainda trazem aquilo dentro deles: a raiva, o sentimento da inveja, o egoísmo. Enfim, os sete pecados capitais, vamos dizer assim. Eu acho que o Exu ainda traz muita carga disso. É verdade! Um Exu, ele se dói. Ele pode se doar de repente, de repente ele pode se doar. Você não vê isso num caboclo e num preto-velho, não vê, você não vê. Ele consegue, mesmo que aquilo doa nele, ele se libertou; o Exu não. O Exu tem ainda aquela ligação. Então aquilo toca ele. O sentimento, aquele sentimento, de repente, mesmo ele sendo uma entidade, consegue mexer com ele ainda.[...] **Então quando uma entidade deixa de ser Exu e passa a ser, por exemplo, um preto-velho, significa que ela se livrou do mal, que ela se livrou desses sentimentos que estão mais ligados ao mal? Que ela já conseguiu se libertar desse tipo de situação! A maldade, enfim, não vai fazer mais parte da personalidade dela, do eu dela.***

Isso faz com que, diferentemente dos caboclos e dos pretos velhos (de sentimento sutil, leve), os Exus vivam entre nós. Explica o porquê deles serem o povo das ruas, das cidades, das encruzilhadas. O paraíso umbandista, chamado Aruanda³³, é destinado aos de energia sutil, aos espíritos evoluídos, aos que são capazes de se elevar na sua fluidez. Para a dirigente, os Exus vivem num espaço “terra a terra”, ou seja, no planeta Terra, como nós viventes.

*Eles estão mais aqui, no seu dia a dia, então ele conhece mais os sentimentos, as vontades, do que o caboclo e o preto-velho, que estão mais além. Então o Exu, ele tem aquela facilidade de lida, porque ele está aí mesmo no dia a dia, ele está na rua, ele está andando, então ele tem aquela facilidade de conhecer o sentimento, o tóxico, a bebida, porque ele está ali, está presenciando tudo, ele está vendo aquilo tudo acontecer. Então foram espíritos que foram colocados para que tivessem mais facilidade para lidar com tipos de situações que o caboclo e o preto-velho, eu acho que teriam mais dificuldade. **Agora estou entendendo a sua visão. Quando fala que eles são mais terra a terra, não tem só a ver com a afinidade de sentimentos que nós encarnados temos com eles, mas com o próprio fato de eles andarem mais na Terra e circularem mais por aqui. Já os caboclos e os pretos-velhos não circulam? Não acontece. Não circulam tanto no espaço encarnado? Ao que me conste, Aruanda não é o lugar onde os Exus habitam. [risos] Eu nunca ouvi dizer que um Exu vai na Aruanda, na cidade Aruanda. Eu nunca escutei isso, que um Exu passou pela Aruanda. Você já escutou isso? É justamente por isso, porque ele está tão em contato com a gente, no nosso dia a dia, que ele tem condições de assimilar mais os sentimentos ligados a determinadas situações que seriam aquilo: “Eu estou com uma raiva filha da puta daquela pessoa!” Raiva, inveja, egoísmo, são***

³³ O kardecismo fala da pluralidade dos mundos habitados pelos espíritos. As chamadas colônias espirituais, popularizadas no Brasil pelo livro psicografado pelo espírito André Luiz (XAVIER, 1944), seriam espécies de cidades, sobre a Terra, onde moram parte dos espíritos após a morte. Aruanda, portanto, seria uma colônia espiritual onde vivem as entidades umbandistas. O livro “Tambores de Angola” (PINHEIRO, 2006, p. 244-245) a descreve da seguinte forma: “Era uma cidade de flores. Rios e cachoeiras estavam convivendo perfeitamente com as construções singelas, enfeitadas por trepadeiras e flores perfumosas. Era um vale profundo, rodeado de montanhas altaneiras e verdejantes. O ar trazia o perfume de rosas e alfazemas, balsamizando o ambiente espiritual, que estava cintilando com os reflexos de formoso arco-íris, que enfeitava o céu de um azul intenso. Tudo era harmonia. Tudo era belo. As construções pareciam haver sido estruturadas em material semelhante a cristal. E as cachoeiras e lagos pareciam refletir a beleza do Éden. Mas não era o Éden. Crianças de todas as raças corriam pelo vale em alegria indizível.” Os livros citados nesta nota possuem as seguintes referências: XAVIER, Francisco Cândido. **Nosso Lar**. Rio de Janeiro: FEB, 1944. / PINHEIRO, Robson. **Tambores de Angola**. Contagem: Casa dos Espíritos, 2006.

sentimentos que o Exu está acostumado a lidar, mole para ele, é mole para ele lidar com esse tipo de coisa. O vício, porque ele está ali, ele está presenciando aquilo ali, muitos viveram aquela situação ali. [...] Um exemplo: há um assalto no meio da rua, há um tiroteio. Um caboclo ou um preto-velho vão estar ali? Eu acho muito difícil, quase impossível, que um caboclo ou um preto-velho estejam na hora de um assassinato. Impossível não é, mas eu acho muito mais fácil um Exu estar presente naquela situação ali. Um Exu estaria muito mais presente numa situação dessas do que um Caboclo ou um preto-velho.

Assim, as dicotomias denso x sutil (ou pesado x leve) e terra x céu parecem demarcar a visão da dirigente casa sobre Exu “A” ao diferenciar Exu x caboclo/preto-velho. A escada objetivada segue a seta de uma polaridade a outra: do denso ao sutil, do pesado ao leve, da terra ao céu. Por isso, a dirigente explica que, no percurso evolutivo, a partir de um degrau determinado, os Exus podem vir a se tornar pretos-velhos ou caboclos. Muitos são os degraus entre essas duas tipologias e isso dá multiplicidade aos Exus. Sobre isso, explica a dirigente:

*Existem Exus muito mais evoluídos do que outros. Eu sempre comento, eu sempre falo: existem Exus que já justamente pela sua evolução, pelo seu trabalho... A [“minha” Pomba-gira] sempre diz que essa é a última encarnação dela como uma Pomba-gira, que ela não vai vir mais como Pomba-gira. [...] **E o que você acha que vai acontecer com ela no dia em que você falecer? Ela não trabalhará mais com a Pomba-gira nem no astral? Não, não trabalhará. O que acontecerá com ela? Ai eu já não sei. Ela poderia reencarnar, ela poderia entrar numa falange de preto-velho. Não sei o que ela vai fazer, eu não sei, porque ela não fala. Ela só diz que é a última encarnação dela como Pomba-gira. Ela já deve ter trabalhado muito, já deve ter alcançado, e agora acabou.***

Essa visão da casa, enquanto teoria intrincada, no entanto, ainda está sendo, pouco a pouco, comunicada aos médiuns em desenvolvimento verbalmente. No momento de fechamento do campo, as aulas mensais para o corpo mediúnico estavam apenas iniciando e não havia sequer programação dos temas que seriam abordados. A apostila que era entregue a cada um dos novatos tinha apenas meia página de suas 35 folhas destinada aos Exus. Mas os Exus estão presentes, todo o tempo, em todas as giras, nos descarregos, conversando entre si, se apresentando, às vezes contando um pouco de suas histórias, formando seus conceitos aos que se iniciam talvez mais através da experiência do encontro com o sagrado do que da comunicação interpessoal entre os iniciados e os que se iniciam.

5.4.2 A casa umbandista “B” e suas teorias sobre Exus

Comparativamente, das casas aqui estudadas, a “B”³⁴ pode ser considerada uma casa umbandista de médio porte: fundada em 2007, contava com cerca de 60 médiuns e recebia de 70 a 110 consulentes em cada sessão semanal no início da pesquisa de campo, em janeiro de 2011. Embora a quantidade de pessoas na assistência tenha se mantido com o tempo, novos médiuns foram se agregando (cerca de 10 a cada semestre) e a casa precisou passar por uma reforma ao começar 2012, dando mais espaço para o terreiro. Como outras, parece-me uma casa em crescimento, portanto.

Ela foi escolhida, dentre tantas encontradas no “mapeamento das casas de religiões de matriz africana do Estado do Rio de Janeiro”, por possuir recursos que lhe possibilitam uma maior visibilidade social e condição de atuação entre os umbandistas e a sociedade em geral: mantém um site atualizado e interativo, com respostas públicas às perguntas dos internautas, publicação mensal de jornalzinho *on line* interno, e utilização de outras mídias diversas para passar suas visões. Tal visibilidade se objetiva também na sua edificação: embora, como nas outras casas pesquisadas, a “B” traga seu nome e símbolo na parte frontal, eles não são de difícil leitura. Ao passar de ônibus ou carro pela via expressa em que se situa o terreiro, os transeuntes podem facilmente identificar e ler seu grande banner, que apresenta ainda os dias e horários de atendimento, bem como o telefone de contato e o endereço na Internet.

Desde o primeiro contato com os dirigentes e médiuns, a estada na casa deu-se de forma aberta e acolhedora. A apresentação como pesquisadora e a explicitação dos objetivos de pesquisa foram feitas no princípio, tendo como retorno a pronta aprovação e disponibilidade dos dirigentes. Uma característica da casa facilitou a pesquisa: a sessão de Exu era realizada pelo menos uma vez por mês. Além disso, como exige a Federação Brasileira de Umbanda, da qual a casa “B” é filiada, o acesso ao corpo mediúnico não se pode dar sem que antes se passe por uma espécie de pré-iniciação: um curso de cinco a seis meses, em que se aprende a visão e as normas da casa e, ao final, decide-se por ingressar no desenvolvimento ou não³⁵. Nem todos os alunos, no entanto, se inscrevem no curso objetivando tomar parte no trabalho da casa, como é o caso de algumas pessoas da assistência e médiuns de outras casas. De qualquer forma, é a partir dele e das palestras abertas ao

³⁴ Embora, num primeiro momento, os dirigentes tenham solicitado a divulgação do nome da instituição, após relerem o texto sobre a casa, também pediram que o anonimato fosse mantido.

³⁵ Conforme apresentado no Artigo 11 do Código Ético Litúrgico da Umbanda, da Federação Brasileira de Umbanda: “Os Cursos – Com a finalidade de atender o que dispõe este Código, devem os Templos manter um curso pré-iniciático para preparo dos integrantes da Corrente Mediúnica. a) O programa deve ser elaborado na conformidade dos fundamentos e crenças da Umbanda, cabendo ao Instrutor a orientação do Curso, com a aprovação da Diretoria de Culto; b) A iniciação em 1º e 2º Graus, feita no Templo, será aprovada pelo respectivo Órgão Federativo, ao qual compete o fornecimento do Certificado de Iniciação e/ou Conclusão de Obrigações Litúrgicas.” Disponível em: <<http://www.fbu.com.br/>>. Acesso em: 01 mar. 2012.

público que o ensino religioso, tradicionalmente oral, começa a ser desvelado aos adeptos: alguns ritos, alguns fundamentos, são pouco a pouco elucidados. Nesse espaço privilegiado do curso, começou-se a costurar, aos olhos e ouvidos da pesquisadora, os conhecimentos religiosos próprios dessa casa. Esse período de contato permitiu ainda uma postura dialógica com relação às impressões de campo: muitas vezes, em conversas informais, elas eram expostas aos umbandistas presentes, que concordavam ou não, contrapunham explicações, preenchiam alguns vazios, contribuía com informações preciosas que provavelmente não chegariam de outra maneira.

A partir de um ano de trabalho de campo na casa, realizado nesse curso, nas giras semanais e em algumas das palestras mensais, bem como de duas entrevistas formais feitas com o dirigente, buscou-se traçar a visão oficial da casa, aquela que é passada pelos dirigentes aos médiuns e consulentes, e que aparece nas falas das entidades durante as consultas espirituais. Nas giras de Exu da casa “B”, assim como nas demais pesquisadas, há sempre a preocupação de clarificar à assistência um pouco sobre essa visão. Nas aberturas, a parte da gira em que o dirigente toma voz, Exu é descrito como um *“incompreendido”* e *“injustiçado”* apesar de (*“nossos amigos em evolução, mesmo incompreendidos, nos dão força, direção e caminho nas encruzilhadas da vida”* / *“por mais que sejam injustiçados, eles nunca deixam de trabalhar por nós, de nos proteger e nos dar direção”* / *“falange que, mesmo mal compreendida, nos ampara, nos protege, nos dá luz e proteção em nosso caminho”*). Em resumo, como explicou o dirigente em entrevista: *“Os Exus e Pomba-giras são, sem dúvida nenhuma, o que mais desperta a curiosidade, o que mais desperta os preconceitos, o que mais desperta as visões deturpadas, ou seja, é a falange mais injustiçada.”*

A *“injustiça”* sofrida pelos Exus está relacionada ao local que ocupam na escala evolutiva. A umbanda, em si, é apresentada como *“evoluída”*, o que se expressa no discurso da casa como característica vinculada mais ao letramento e ao ensino formalizado do que a comunicação oral. Num meio em que conhecimentos religioso e comum sempre se entrelaçaram, a umbanda passa a ser representada como *“cultura”*, mais próxima ao saber acadêmico e formal, e conseqüentemente cada vez mais distanciada do saber popular: *“A umbanda se apresenta culta, evoluída, atual, superando os tabus e credências que marcaram seus primórdios. Não mais se pode aceitar Exus e Pomba-giras com aspectos aterrorizantes, fantasmagóricos ou imorais, muito pelo contrário.”* Nessa linha de pensamento, o estudo, a leitura de livros especializados (cada vez mais numerosos no mercado), a participação em cursos, a atualização constante por meio da Internet, passam a ser um dos principais requisitos básicos ao iniciado. Conforme reforça frase da própria divulgação do curso da casa: *“A*

intensidade do dom mediúnico está intimamente ligada à força espiritual do médium. Essa força resulta do aprendizado moral e principalmente intelectual. Assim, “estudo”, “reforma íntima” (emocional e espiritual) e a “prática” com relação ao transe passam a ser os três focos dos médiuns, nos quais eles devem se aperfeiçoar dia após dia, para melhor efetuarem seu trabalho mediúnico e para galgar degraus mais altos na evolução. Todos estão em evolução, médiuns e entidades, e é nesse encontro, ocorrido no transe, que ambas, pouco a pouco, se elevam.

Nessa escala evolutiva, o chamado astral inferior é formado por espíritos pouco evoluídos (maus, atormentadores, vingativos) enquanto o astral superior é composto pelos evoluídos (bondosos, caridosos, complacentes). Para a casa “B”, que é uma das que mais claramente deixa transparecer o caráter “doutrinário” pelo qual vem passando a religião nas últimas décadas, todas as entidades da umbanda, inclusive os Exus, estão mais próximos da ponta ascendente dessa escala, como mostra a Figura 1, encontrada na apostila do curso pré-iniciático frequentado:

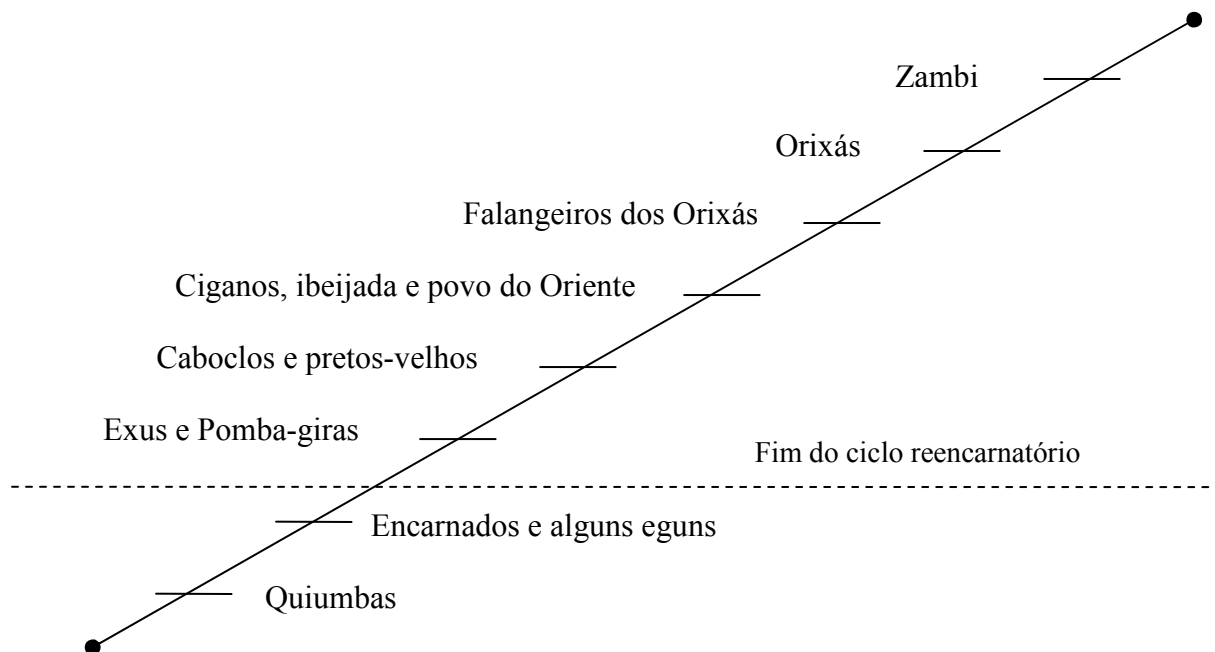


Figura 1 – Esquema da escala evolutiva das tipologias umbandistas, segundo a casa “B”

Tal Figura é explicada pelo próprio dirigente, nas seguintes palavras, que como na casa “A”, remetem à objetivação de uma escada por meio do uso da terminologia *degraus*:

Se nós começarmos a imaginar uma linha, nós poderíamos colocar essa linha como um divisor de águas entre o pólo positivo e o pólo negativo, o que é algo

absolutamente normal, comprovado pela própria ciência. O pólo negativo seriam, na hipótese, os nossos irmãos do baixo astral, popularmente conhecidos como quiumbas. Não confundir com eguns. Eguns são aqueles todos que estão desencarnados. Nessa faixa divisória entre o pólo positivo e negativo, estaria ali a vibração humana, vibrando com cerca de 500 vibrações por minuto. A partir dali, já não reencarnando mais, começa a primeira falange, que é a falange de Exus e Pomba-giras, aquela que dentro da visão umbandista, nós assumimos a partir do momento em que nós depuramos os nossos karmas. Então, suponhamos: um Chico Xavier, temos certeza que não reencarnaria mais, ele assumiria a primeira falange, que na visão umbandista, seria a dos nossos trabalhadores, são os Exus e Pomba-giras. Depois dessa falange, já vibrando a cerca de 2.500 vibrações por minuto, dentro do mesmo patamar, se encontram os caboclos e os pretos-velhos, vibrando na mesma base energética. Acima dos caboclos e pretos-velhos, nós já teríamos, aí sim, os nossos ciganos, a nossa ibejada e o povo do Oriente. E, acima deles, os falangeiros de Orixás. Porque, na umbanda que nós praticamos, nós não incorporamos os Orixás, nós incorporamos os falangeiros. Então, essa seria a escala hierárquica vibratória, e o primeiro degrau é exatamente os Exus, uma das razões pela qual eles sempre vêm primeiro em todos os trabalhos dentro da umbanda.

Dessa forma, a visão dos Exus e das Pomba-giras como espíritos em evolução permanece na casa “B”, mas cria-se nela um deslocamento do lugar do Exu na escala evolutiva. Habitualmente, o que se encontra é uma escala mais próxima àquela apresentada por Silva (2005, p. 120-123):

Os orixás, por exemplo, são entendidos e cultuados com outras características. Sendo considerados espíritos muito evoluídos, de luz, tornaram-se uma categoria mítica muito distante dos homens, só ocasionalmente descem à Terra e mesmo assim apenas na forma de ‘vibração’. [...] Abaixo dos orixás encontram-se os espíritos um pouco menos evoluídos, como os caboclos e os pretos velhos. [...] Abaixo desses espíritos intermediários estão os espíritos das trevas, entidades que, não podendo ser afastadas, devido ao ideal de caridade e ajuda da umbanda, incorporam nos médiuns para serem doutrinadas e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente. Neste caso estão os exus e pombagiras.³⁶

Mas se na explicação de Silva (2005), os Exus eram o ponto mais baixo dessa escala, na casa “B” eles passam a ser vistos como pertencentes ao polo positivo da vibração, destruindo a dualidade, histórica, com que têm sido vistos. Uma nova propriedade, ainda, lhes é somada: assim como as outras entidades da umbanda, o Exu já rompeu com o ciclo reencarnatório. Ser Exu, então, “*é uma condição, é um estágio da jornada espiritual*”, pelo qual todos os homens (independente de sua religião, etnia ou nacionalidade), uma vez mortos e tendo finalizado suas encarnações no planeta, terão que passar para continuar o caminho

³⁶ Como pode ser percebido, o autor não diferencia, em sua explicação, “Orixás” dos chamados “falangeiros de Orixás” ou “mensageiros dos Orixás”. Em todas as três casas umbandistas estudadas, os Orixás eram entendidos de forma mais próxima à visão candomblecista: como “*forças da natureza*”, “*energias*”, quase abstrações, divindades corporificadas no espaço físico terrestre. Já seus “*falangeiros ou mensageiros*” são apresentados nas casas exatamente pelo conceito trazido pelo autor, dos ex-vivos evolutivamente mais próximos das divindades. Nessas casas, quando coloquialmente se diz que se “*incorporou Ogum*”, por exemplo, se deve entender que um “*falangeiro de Ogum*” manifestou-se sob o transe mediúnico.

evolutivo. Após o fim do ciclo reencarnatório, não há possibilidade de involução. A evolução, daí em diante, segue uma a uma as tipologias dispostas na escala: ao atingir uma nova etapa evolutiva, os espíritos que atuavam como Exus, por exemplo, tomarão novos nomes, formas e características, ao ingressar numa das falanges de caboclos ou de pretos-velhos.

Dessa forma, o Exu está no primeiro estágio do “*pólo positivo da vibração*” e já purgou seus carmas, o que indica que sentimentos como ódio, rancor e inveja não mais o assolam. No entanto, na casa “B”, embora a bebida alcoólica seja considerada com componentes mágicos, nenhuma das entidades pode bebê-las, independente de sua tipologia e estágio evolutivo. Cuidados especiais também são tomados, principalmente quanto aos Exus, durante suas manifestações, com o intuito de controlar a incorporação dos médiuns. Aos Exus, é proibido ademais falar palavrões e dialogar com os consulentes sobre temas como crimes e traições, como estipula o dirigente:

são assuntos que eles não entram em diálogo com o consulente, que são questões atreladas a traição conjugal, questões atreladas a parte criminal. Então, são assuntos muito delicados e que, muitas vezes, ou na maioria das vezes, quando eles podem ajudar, eles o fazem lá pelo astral, muitas vezes sem que nós saibamos. [...] Dizendo que não se conhece a casa, vai se encontrar lá Exus e Pomba-giras falando palavrões, dizendo besteira, bebendo. E na verdade, não é nada disso. São entidades amplamente evoluídas, que continuam num processo evolutivo. Então, têm também a sua disciplina, sem dúvida nenhuma.

Uma contradição, então, apresenta-se: discursa-se que as entidades não necessitam e não julgam correto, por elas mesmas, agir de tal forma, mas mesmo assim o interdito se impõe nos ensinamentos aos iniciados. A casa explica a contradição ao retirar o erro (visto por eles como mundano em si) da entidade Exu e deslocá-lo para o ser vivente, ou seja, o médium. O erro do médium pode se manifestar de duas formas. Na primeira, por uma interferência inconsciente ou consciente durante o transe na atuação da entidade, conforme esclarece o dirigente: “*Então, quando se diz que o Exu é isso e é aquilo, na verdade, aquilo ali são condicionamentos típicos criados pela mente humana, que muitas vezes, através de uma manifestação estridente, tem a vontade de dar uma autenticidade a sua vibração, o que é, dentro da nossa visão, absolutamente um erro.*” A segunda possibilidade de erro é causada por um descuido no controle dos pensamentos e atos diários do médium, que precisam sempre se coadunar com as energias positivas com as quais ele entrará em contato no terreiro. Nesse último caso, pode ocorrer a chamada mistificação indireta, isto é, uma situação em que “*um espírito de pouca vibração se apresenta como alta entidade do astral, começa a dar conselhos errados, produzindo uma forma diferente da habitual.*” Assim, na visão da casa,

qualquer entidade que se denomine como Exu, mas que demonstre dualidade de sentimentos, passa a ser considerada como um quiumba, um espírito de baixa vibração que se passa por Exu para enganar e fazer o mal. Tal dualidade, ao que parece, fica como atributo dos encarnados e de alguns desencarnados que estão a espera de reencarnar, os chamados eguns.

Bem e mal, alta e baixa vibração, para a casa “B”, no entanto, são ambos de essência divina. A polaridade não é encontrada na individualidade das tipologias das entidades umbandistas, mas é estruturante de toda a visão da casa sobre Deus, a umbanda e os homens. A visão doutrinária da casa “B”, ao contrário daquela da “A”, é bem definida e disseminada entre seus adeptos. As entidades, durante o transe, a difundem igualmente. E, embora não seja possível garantir que os médiuns realmente se dediquem a todas as tais leituras, os dirigentes recomendam uma série de livros, alguns vendidos no próprio local, que embasam sua visão. “O Caibalion: Estudo da Filosofia hermética do Antigo Egito e da Grécia”³⁷ é o mais fortemente indicado e também o que melhor reflete a visão da casa. Supostamente baseado nos pensamentos do alquimista egípcio Hermes de Trimegisto, o livro propõe a existência de uma essência una e única, uma realidade substancial, a que chama de todo - “Infinito, Absoluto, Eterno e Imutável” (p. 39) -, do qual tudo o que existe é manifestação. Dessa forma, para a casa, todo o mundo profano e sagrado é parte do divino, é originário de Zambi, o Deus criador de qualquer coisa existente. A visão da casa, então, é que a umbanda é monoteísta, já que os Orixás são entendidos como manifestações diversas dessa energia divina suprema.

O ponto mais importante do livro para o que aqui se apresenta, no entanto, diz que o mundo manifestado pelo todo possui “dois lados, dois aspectos, dois pólos opostos, com muitos graus de diferenças entre os dois extremos” (p. 85). E, prossegue, esclarecendo a questão da dicotomia bem e mal:

Mesmo os termos *alto* e *baixo* (*inferiores* e *superiores*), que somos obrigados a usar, são unicamente pólos da mesma coisa; os termos são relativos. [...] O Bem e o Mal não são absolutos; chamamos uma extremidade da escala Bem e a outra Mal. Uma coisa é menos *boa*, que a coisa mais elevada na escala, mas esta coisa *menos boa*, por sua vez, é *mais boa* (*melhor*) que a coisa imediatamente inferior a ela; e assim por diante, o *mais* ou o *menos* sendo regulado pela posição na escala. (p. 86-87, grifo nosso)

Assim, o livro e, conseqüentemente a casa “B”, dá ao bem e ao mal a mesma origem e essência divina, como explica o dirigente:

³⁷ TRÊS INICIADOS. **O Caibalion**: Estudo da Filosofia hermética do Antigo Egito e da Grécia. São Paulo: Pensamento, [2010?].

Se aqui em cima está Deus e aqui em baixo, entre aspas, está o Diabo, são dois extremos da mesma coisa. Só que esse aqui que vai variar para esse aqui, é a diferença em graus da vibração. Deus vibra infinitamente. O Diabo, que está aqui em baixo, que é o quiumba, o irmãozinho do baixo astral, ele vibra muito menos. Por quê? Porque ele ainda não se conscientizou ou não quer se conscientizar da lei suprema. Mas ele é a essência de Deus. Porque tudo faz parte da mesma essência, que é Zambi superior. Não há nada que esteja fora de Zambi, seja o que for. Quando a gente parte desse princípio, começa a entender que, entre aspas, o Diabo, que consideram ser o Exu aí na rua, esse Diabo seria também a origem de Deus, só que numa outra vibração, num outro pólo.

O princípio de que “onde encontrardes uma coisa encontrareis o seu oposto” (p. 87) reafirma, assim, que bem e mal não apenas coexistem, mas fazem parte da mesma substância. No caso, coexistem na plenitude do mundo e dos viventes criados pro Zambi. Os encarnados, os vivos, por serem polares, por possuírem o bem e o mal em si, por poderem atrair a baixa espiritualidade pelo mal de seus erros, precisam de auxílio constante para seguir seu caminho evolutivo ascendente. E o Exu, por ser um personagem sagrado quase limítrofe, o que se situa “numa faixa vibratória mais terra-a-terra”, o que está no degrau mais adiante ao dos seres viventes, é o mais habilitado para ajudar os encarnados nas suas dificuldades e para entrar em contato com o “pólo negativo da vibração”, como mostra a seguintes fala do dirigente:

[Exu é um] guardião, um amigo, aquele que realmente nos protege, nos orienta, nos dá luz, nos dá caminho e direção. [...] Constantemente, somos bombardeados pela baixa espiritualidade. E o Exu é aquele que, pelo fator vibracional, está mais junto de nós. A intensidade energética dele é muito próxima a nossa. Então, por essa razão, a sintonia mais facilitada com ele. Ele é realmente aquele que nos protege em relação a todas essas forças densas contrárias ao bem.

No mundo sagrado, cabe-lhe o importante papel de manter a ordem a partir da lei divina da causa e efeito. Os Exus são os “guardiões da Luz para as Sombras e das Sombras para as Trevas”, garantindo ao mesmo tempo em que o mundo dos maus não ataque o dos bons e que os maus permaneçam no ambiente a eles destinado por Zambi até purgarem alguns de seus karmas e possam evoluir, reencarnando ou adentrando num novo mundo. Sobre isso, um livro psicografado por um Exu³⁸, considerado pelo dirigente da casa como “o divisor de águas com relação ao seu aprendizado sobre Exus e Pomba-giras”, diz que se os espíritos estão nessas zonas, chamadas por ele de subcrostais (ou seja, as “Sombras” e as “Trevas”, espécies de infernos provisórios nos quais habitam os espíritos até alcançarem a bondade e a iluminação), “é porque ainda não aprenderam a conviver aqui em cima. Estão encarcerados no mal” (RIVAS NETO, 1993, p. 105). Ainda citando o livro, o dirigente explica que quando há

³⁸ RIVAS NETO, Francisco. **Exu, o grande arcano**: Obra mediúnica ilustrada contendo tabelas e ilustrações. São Paulo: Ícone, 1993.

o desencarne de uma pessoa, são os Exus que encaminham seus espíritos para os planos divinos devidos, de acordo com seus atos terrenos e seus sentimentos mais intrínsecos.

O encontro do dirigente com o livro de Rivas Neto (1993), aliás, é apresentado por ele como uma importante influência para a condensação da sua visão sobre os Exus. Os novos ensinamentos lidos encontraram ancoragem na visão vigente e a reforçaram. Assim, sobre a atuação dos Exus nas zonas subcrostais, diz o dirigente: *“Isso era algo que nós já sabíamos, mas eu não sabia explicar, detalhar, como era”*. Foi nesse encontro que mais explicações somaram-se à visão da casa e a tornaram uma teoria mais completa e intrincada.

Diz um Exu através da psicografia de Rivas Neto (1993, p. 74): *“As Entidades Superiores são como Legisladores, não executam, então quem faz a execução é Exu. O nome Exu foi mal interpretado, mal compreendido. Nós somos os Agentes da Execução Kármica.”* Os Exus, assim, agem como policiais e como juízes das zonas onde habitam os quiumbas. Eles apenas cumprem as leis divinas, e por isso seriam chamados por alguns de Exus de Lei. Por isso, o dirigente da casa “B” os objetiva ao dizer que são como o *“BOPE espiritual”*.

O alerta do Exu chefe da casa “B” à assistência da casa confirma tal visão: *“Caboclo faz a lei. Preto-velho faz a lei. Criança faz a lei. Cigano faz a lei. Orixá faz a lei. Exu faz cumprir a lei. Um compromisso só pode ser adiado e ele será cobrado. Pensem no que vierem a fazer neste plano!”* No outro plano, no do sagrado, estarão exatamente os Exus, para protegerem os bons, bloqueando os portões da Luz, mas exigindo que os maus retornem para as Trevas enquanto lá não pagarem por seus erros.

Aos maus, aos quiumbas, é permitido pela Lei subir até a terra dos vivos e interagir com os encarnados, como explica novamente um Exu no livro indicado (RIVAS NETO, 1993, p. 112):

Como esses kiumbas vêm lá de baixo para cima? Eu pergunto a vocês: como é que a Lua influencia as marés, tão distante que está? Isso chama-se gravidade, que é a Lei que faz com que dois corpos sofram atração [...]. Esses kiumbas são atraídos por seus iguais encarnados! A nossa maior preocupação [...] é evitar que vocês humanos, pelos sentimentos menos nobres, façam a atração desses kiumbas.

O dirigente da casa “B” explica, ainda, que para ajudar a orientar os viventes na direção do caminho do bem e da evolução, convocando-os ao perdão e aos bons pensamentos, que repelirão os espíritos advindos das zonas inferiores, os Exus têm suas artimanhas. *“A gira de Exu típica é uma gira alegre, na acepção da palavra, porém uma gira forte”*, como descreve o dirigente. Nelas, as gargalhadas, as cores, as danças, o rebolado, o atabaque incessante, convocam o consulente a um cenário quase hipnotizador. Alguns entram em transe

na assistência durante essas giras, mais do que em outras. Embora uns Exus sejam mais austeros, eles parecem seduzir com sua desenvoltura e sua alegria. As Pomba-giras, além disso, com sua sensualidade, como corrobora o dirigente: *“Pomba-gira [...] é sensual, sim, para que nós possamos nos encantar com todas as suas manifestações, e através dessas manifestações, assumir as suas virtudes, as virtudes que as Pomba-giras nos transmitem.”*

Dessa forma, a casa “B” apresenta a manifestação dos Exus nos terreiros como encanto e afabilidade, o que em nada se parece com as figuras umbandistas que não suscitavam familiaridade ou confiabilidade, encontradas nos estudos sobre a religião nos anos 1970 e 1980. Se eles fossem temidos – e não são –, seria apenas por exercerem o poder da lei divina, da “causa e efeito”, por serem a mão justa de Zambi.

Um ponto interessante é que essa teoria tão peculiar da casa é reconhecida por ela como apenas uma das verdades disponíveis. Ao considerar que o que distancia um pólo e outro de algo são degraus, a casa convoca à existência das múltiplas teorias sobre um mesmo objeto: as dicotomias intrínsecas às verdades do mundo dependem de quem vê e de onde vê, do degrau em que está o observador/criador do mundo. Por isso, para a casa, cada médium deve procurar um terreiro que mais se coadune com sua visão sobre a umbanda. Sobre isso, diz o dirigente da casa: *“Eu costumo dizer que cada um tem uma percepção sobre a umbanda. Por quê? Porque cada um está num momento evolutivo, cada um tem um histórico de vidas, cada um tem uma idade espiritual, portanto cada um tem um entendimento.”* Surge, então, um discurso sobre a maior necessidade de tolerância entre pares na religião umbandista, questionando que pouco se volta a atenção para ela, quando comparada ao perigo da intolerância externa, exercida pelo diferente. Entretanto, uma representação hierárquica se mantém explícita. Afinal, todas as umbandas e todas as religiões são manifestações de Zambi e dos Orixás, mas umas estão mais elevadas do que outras, umas estão mais próximas às divindades do que outras na escala das polaridades, como finaliza o dirigente: *“Todas as religiões têm sua função dentro da espiritualidade, em conformidade com o momento evolutivo de cada indivíduo.”*

5.4.3 A casa umbandista “C” e suas teorias sobre Exus

Em uma de minhas primeiras estadas na casa “C”³⁹, recebi um pedido da Pomba-gira que me atendeu, incorporada na dirigente do terreiro: *“Não se esqueça de nenhum dos Exus:*

³⁹ Ao contrário do que ocorreu com as demais casas, os dirigentes da “C”, Armando Fernandes e Maria Cristina Ferreira, solicitaram que seus nomes e o da instituição religiosa a que se vinculam fossem divulgados nesta

nem dos malandros, nem dos exus mirins e nem dos ciganos de esquerda.” Tal pedido reflete o principal diferencial da visão da casa, que viria a conhecer a partir de dois anos de trabalho de campo. O que ressalta na visão da casa “C” é a ideia central da compensação social *post mortem*, já tão citada pela bibliografia. Ela evidencia o termo globalizante do *povo de rua*, ou povo da rua, não apenas por esta ser a morada de uma tipologia especial de espíritos trabalhadores da umbanda, mas por englobar uma grande quantidade de tipos brasileiros urbanos comuns, transeuntes imaginários das ruas cariocas, em diferentes tempos. Após a morte, é como se eles continuassem circulando pelas ruas da cidade, numa memória social objetificada em personagens invisíveis aos olhos físicos da maioria dos crentes, mas perceptíveis por outras vias que a crença viabiliza. Nas ruas da Lapa e de Vila Isabel, por exemplo, os umbandistas podem não ver tais figuras, mas acreditam que entre eles e os outros serem viventes, deambulam, dançam, bebem e trabalham homens de ternos e cartolas brancas, bem como mulheres de navalhas na cintura.

Malandros, capoeiristas, marinheiros, trabalhadores diversos das ruas do centro do Rio e das redondezas do cais do porto, moradores das favelas dos morros da cidade, todos eles continuam com as roupas características de suas épocas andando pela cidade, num mundo paralelo ao dos vivos, mas acessível a eles. Pontes entre temporalidades, mantenedores da memória, vêm dizer com sua permanência no tempo que o povo pode ter divinos protetores advindos do próprio povo, que falam a sua linguagem e habitam seus espaços. E mais, vêm dizer que o povo de hoje será o futuro protetor divino do povo de amanhã. E, assim, todos os povos, de todos os tempos, encontrar-se-ão em trabalho e em festa no *post mortem*, talvez porque a diferença de gerações não os faça tão diferentes com relação às dificuldades que enfrentam: a pobreza, a desigualdade, o racismo, o machismo, etc., persistem. No *post mortem*, todos poderão se encontrar na rua que se converte no paraíso dos humildes, assim como nos terreiros que os recebem com alegria e gratidão. E, dessa forma, a cada novo tipo urbano que se torna emblemático, uma nova tipologia umbandista pode vir a ser somada, como explica a principal informante em campo: *“O povo da rua são as pessoas que ganham a vida na rua. Pensem nas pessoas que catam lixo na rua, que sofrem pressão corporal e discriminação. Elas podem ser futuras falanges de umbanda.”*

pesquisa e nas publicações dela geradas. Tal direito é assegurado no Artigo 16 do Código de Ética Profissional do Psicólogo: “O psicólogo, na realização de estudos, pesquisas [...] garantirá o anonimato das pessoas, grupos ou organizações, *salvo interesse manifesto destes*” (grifo nosso). Disponível em: <<http://www.site.cfp.org.br/>>. Acesso em: 13 dez. 2012. A casa em questão intitula-se Templo a Caminho da Paz e tem sua sede no Cantinho de Pai Cipriano, situado na Rua Pompílio de Albuquerque, nº 236, no bairro do Encantado. Outras três filiais da casa, a Casa de Zarithamy, a Casa do Caboclo 7 flechas e a Tsara Pablo Juan situam-se, respectivamente, nos bairros do Méier, de Vila Isabel, e do Cachambi. Mais informações sobre elas podem ser encontradas no site oficial: <<http://www.caminhodapaz.com.br/>>, acessado em 13 de dezembro de 2012.

Essa visão da casa se costura a sua postura de expansão: ela tende a se expandir cada vez mais para acolher os novos adeptos (médiums e consulentes) que a procuram. Contextualizando, “C” é uma das maiores casas umbandistas da cidade do Rio de Janeiro: conta com cerca de 400 pessoas em seu corpo mediúnico e recebe de 80 a 300 consulentes, dependendo do tipo de gira realizada. Sabia de sua existência antes do início de minha pesquisa e busquei-a exatamente por sua amplitude (que não a faz singular, mas que certamente a faz destacar-se). Para ilustrar, em seus onze anos de existência, a casa já realizou 25 turmas de curso presencial para médiums e, a cada uma, agrega ainda mais pessoas ao seu corpo mediúnico. Desde sua fundação, em 2001, três filiais da casa foram abertas, todas sob direção de culto dos mesmos dirigentes espirituais, que se mantêm presentes em todas as dez giras semanais. Tentei traçar sua visão com base em minhas idas às sessões, mas também no que aprendi participando do curso de médiums e de algumas palestras, ministrados pela diretora de estudos da casa. Isso porque, apesar do contato inicial e da aprovação dos dirigentes para minha pesquisa, a tarefa diária que tinham nas giras e em outras obrigações do terreiro fez da diretora de estudos a minha principal informante.

Foi ela quem me apresentou o conceito de umbanda para a casa, objetivado num triângulo equilátero, que simboliza em cada um dos seus vértices os chamados guias, ou seja, tipologias de espíritos fundadores da umbanda, mais evoluídos do que os encarnados, e que por isso os orientam, além de hierarquicamente comandarem as demais tipologias umbandistas (Figura 2).

Umbanda:

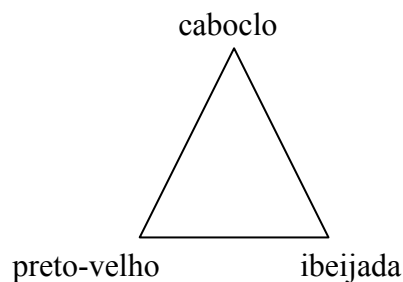


Figura 2 – Triângulo equilátero: Objetivação da umbanda, segundo a casa “C”⁴⁰

⁴⁰ As Figuras 2,3 e 4 foram desenhadas pela diretora de estudos da casa durante as aulas do curso e das palestras assistidas. Cabe explicitar que os triângulos apresentados pela casa como simbolizações da umbanda são citados por Ortiz (2005, p. 71): “Em princípio existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças – eles formam o que certos umbandistas chamam de ‘triângulo da Umbanda’; b) espírito das trevas – os Exus.”

Um desses tipos de guias, o caboclo, é representado no topo do triângulo, como homenagem ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado pela casa “C” e por muitas outras como o fundador da religião. Um adendo cabe ser feito aqui, por se referir a uma história contada e recontada pela própria diretora de culto, que mostra o mito de origem da umbanda, o Caboclo das Sete Encruzilhadas como uma espécie de herói mítico e a bandeira discriminizante levantada por ele. A história contada é a de que um jovem de 18 anos, estando gravemente adoentado, fora levado até a Federação Espírita de Niterói. Narrando esse princípio da religião, ganha voz o médium do referido Caboclo, em um livro indicado pela casa (MORAES apud CUMINO⁴¹, 2010, p. 124-125):

[...] verifiquei que os espíritos que se apresentavam aos videntes, como índios e pretos, eram convidados a se afastar. Foi então que, impelido por uma força estranha, levantei-me outra vez e perguntei por que não se podiam manifestar esses espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Estabeleceu-se um debate e um dos videntes, tomando a palavra, indagou:

- O irmão é um padre jesuíta. Por que fala dessa maneira e qual é o seu nome?

Respondi sem querer:

- Amanhã estarei na casa deste aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Minha família ficou apavorada. No dia seguinte, verdadeira romaria formou-se na Rua Floriano Peixoto, onde eu morava, no número 30. Parentes, desconhecidos, os tios, que eram sacerdotes católicos, e quase todos os membros da Federação Espírita, naturalmente, em busca de uma comprovação. O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se, dando-nos a primeira sessão de umbanda na forma em que, daí para frente, realizaria os seus trabalhos. Como primeira prova de sua presença, através do passe, curou um paralítico, entregando a conclusão da cura do Preto-Velho, Pai Antônio, que neste mesmo dia se apresentou. Estava criada a primeira Tenda de Umbanda, com o nome de Nossa Senhora da Piedade, porque assim como a imagem de Maria ampara em seus braços o filho, seria o amparo de todos os que a ela recorressem.

Aos índios e aos negros, apresentados já na história da origem da umbanda, soma-se ao triângulo que a objetiva a chamada ibeijada, ou seja, as crianças espirituais. Segundo a diretora de estudos, eles representam as três fases da vida do ser humano: criança (ibeijada), adulto (caboclo) e idoso (preto-velho). Eles também indicam características exemplares, que devem ser buscadas pelos umbandistas e são consideradas como ideais do polo ascendente. Tais características são tidas como expressão dos simples, dos sofredores, dos desprovidos de poder simbólico e financeiro: são eles que se tornam sagrados e embutem faces de perfeição divina. Tanto que a visão é a de que os que detinham o poder em vida, mas traziam

⁴¹ Esta entrevista foi publicada na reportagem de uma revista religiosa, cujo exemplar é hoje de raro acesso. Sua referência original é a seguinte: MORAES, Zélio de. [A Umbanda existe há 64 anos!]. Rio de Janeiro, 1972. Entrevista concedida a Lília Ribeiro, Lucy e Creuza. *Gira de Umbanda*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 1975.

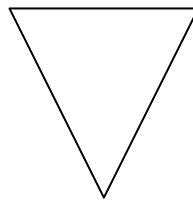
intrinsecamente as tais características ideais, transmutam-se no *post mortem* na imagem dos que foram subalternos aos seus grupos, conforme explica a diretora de estudos da casa:

Toda a umbanda é simbólica e simboliza arquétipos: o caboclo simboliza a simplicidade; o preto-velho, a humildade; e as crianças, a pureza. A umbanda é uma religião brasileira que buscou os discriminados da época de sua fundação para simbolizar a simplicidade e a humildade. Nem todo caboclo é um índio; ele pode ser um médico alemão. O que importa é a simbologia que ele representa. É o mental do espírito que faz a roupa fluidica dele, que pode se modificar de acordo com o momento.

A umbanda e seus guias, no entanto, representam apenas um polo do sagrado. O outro, objetivado num triângulo invertido, representa a quimbanda, correspondente aos Exus a aos outros protetores, ou seja, espíritos com nível evolutivo análogo ao dos encarnados, mas que os protegem e acompanham (Figura 3).

Quimbanda:

Protetores que estão no mesmo plano que
nós (encruzilhadas, cemitérios, etc.)



Protetores que estão no submundo
espiritual, freando o mal

Figura 3 – Triângulo equilátero invertido: Objetivação da quimbanda, segundo a casa “C”

Os protetores, em geral, foram seres vivos em tempos mais recentes do que os da escravidão indígena e africana. Novas tipologias classificadas como de espíritos protetores aparecem constantemente. Com a mesma ideia discriminizante com que Zélio de Moraes apresentava a umbanda em entrevista de 1972, a diretora de estudos explica seu desenrolar nos anos 2000: “A umbanda é universalista, ela agrega, ela é mãe. Se o espírito é discriminado, vem para cá. Não adianta vestir terno num matuto. A umbanda não obriga ninguém a vestir terno!” É emblemático, portanto, que um dos povos mais perseguidos da história, os ciganos, ganhe hoje destaque nos terreiros. Muitas casas já têm giras próprias para o chamado povo cigano e a casa “C” abriu uma tsara, ou seja, uma filial destinada a eles.

Nas casas umbandistas cariocas, o chamado povo da malandragem é bastante cultuado. A identificação com eles é socioeconômica e geográfica. Sua morada são as ruas do Centro da Cidade do Rio de Janeiro e dos seus bairros circunvizinhos e seu tempo o início do século XX. Nesse ínterim, a presença das mulheres chama a atenção. Desprovidas do suporte e da proteção do homem quando encarnadas, as protetoras amparam as mulheres do presente. Dentre as histórias contadas sobre as malandras, há a de Maria Homem, chefe de falange. Quando encarnada, Maria Homem teria sido uma moça muito bonita, mas sozinha no mundo, que trabalhava no cais carregando caixotes e sacos e que resolveu passar a se vestir como homem para esconder sua beleza e, assim, não ser tão assediada, nem sofrer abusos. Além dos malandros, outros personagens dessa época tornam-se tipologias do chamado povo de rua: *“Os marinheiros, que são os pescadores, os jangadeiros, etc., são protetores também.”*

As crianças da rua, os chamados de Exus Mirins, também ganham destaque na casa “C”. Antes do encerramento das giras de Exu da casa, eles são chamados ritualisticamente e, sob o transe, podem brincar, por exemplo, com diabinhos ou caveirinhas de brinquedo, dependendo de sua morada ser na encruzilhada ou no cemitério. A dirigente de estudos explica que eles são *“aquelas crianças que escondemos das visitas”* e que muitos terreiros negam sua existência ou se negam a trabalhar com eles por serem *“difíceis de conviver”*. Talvez porque, segundo a visão da casa, eles toquem em feridas sociais que suscitam, mesmo nos adeptos da religião que tende a abarcar a todos, uma postura de negação. Eles narram as histórias de abandono, agressão e abuso infantil (como, por exemplo, no ponto de Pomba-gira Menina, que conta sobre prostituição infantil: *“Pomba-gira Menina foi barrada no baile, na porta do cabaré / ‘Menina, volta para casa. Aqui não entra criança, aqui só entra mulher’ / Viva aleluia! Viva aleluia! / Para mostrar que ela é menina, mas também é mulher da rua”*). A casa “C” convoca a sua aceitação, a encarar as mazelas sociais obscurecidas e a, de alguma forma, mesmo no *post mortem*, a abraçar essas crianças e a compensar seus sofrimentos, dando-lhes uma casa, uma casa umbandista, onde eles receberão o carinho que não tiveram em sua vida encurtada pela pobreza e violência (e onde também poderão receber beijos no rosto como os ibejadas que chegam aos terreiros, mesmo que não sejam “educados” e peçam a benção aos seus “tios” encarnados):

As crianças da esquerda existem. Isso é um fato incontestável. São elas os incompreendidos e desprezados Exus Mirins. Os espíritos da corrente de Umbanda que foram rotulados e assumiram o arquétipo de “meninos maus”. Os degredados dos terreiros, isolados, condenados ao abandono, amaldiçoados. Crianças rebeldes que fumam, bebem e atazanam a vida de quem os contrariam. Crianças de quem ninguém assume a paternidade. Já é tempo de consertarmos essa grande injustiça.

A Umbanda, mãe amorosa que acolhe a todos sem distinção, amparando e guiando um número infinito de espíritos encarnados e desencarnados, não pode abandonar os Mirins a sua própria sorte, condenando ao exílio uma de suas linhas de trabalho mais aguerridas no combate a baixa espiritualidade.

Mas o povo de rua não é apenas o povo da cidade; ele é composto de personificações, de tipologias, de todo o povo brasileiro. Ele está também nos campos e nos sertões, como novamente explica a diretora de cultos: “*Os boiadeiros e os vaqueiros têm uma energia muito forte. Eles são espíritos sacrificados, de homens rudes, que são arrebanhados pelos caboclos, já que os índios são os desbravadores do sertão.*”

Todos os Exus e outros protetores da umbanda têm o papel de combater o mal, a chamada magia negra, e de proteger o povo, os desvalidos, os que procuram sua ajuda. São sobreviventes, combatentes, corajosos. Já foram testados e passaram no teste de não se deixar enredar pelos vícios e pela força de seus sentimentos profanos. Nesse sentido, os chamados Exus pagãos ganham na casa “C” um sentido diferente daquele da casa “A”:

Exus pagãos são espíritos que foram resgatados no baixo umbral por Exus batizados e passaram a atuar como ajudantes deles. Algumas pessoas os chamam de quiumbas doutrinados. Eles são espécies de aspirantes, como os cadetes militares, que ainda não são oficiais, que ainda não receberam patentes. Ainda não são Exus porque estão sendo observados para ver se poderão se deixar seduzir.

No entanto, como até os Exus batizados e os demais protetores estão no mesmo nível evolutivo dos encarnados, ainda trazem em si os sentimentos de raiva e rancor, e por isso, trabalham sob a ordem, tutela e doutrina dos caboclos e pretos-velhos. Todos eles, toda essa gama de protetores que compõem a quimbanda, junto à umbanda dos caboclos e pretos-velhos, formam imagetivamente um hexagrama, em equilíbrio, considerado como símbolo da perfeição divina (Figura 4)⁴².

⁴² O mesmo hexagrama formado pelo encontro da umbanda com a quimbanda é encontrado no livro de Rivas Neto (1993), mas os significados dados pelo autor à imagem não foram os mesmos passados pela dirigente de culto.

Umbanda + quimbanda = Equilíbrio do universo

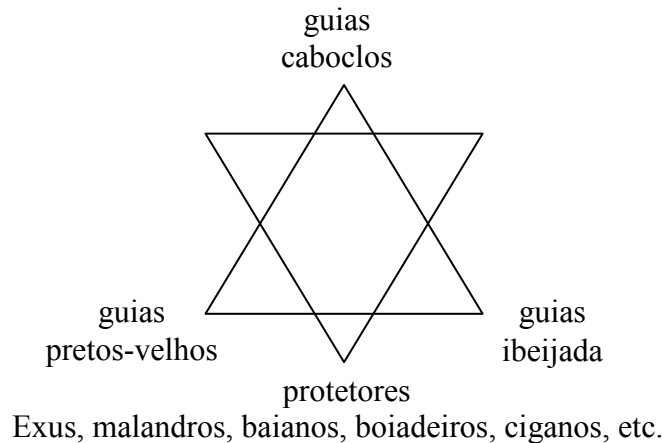


Figura 4 – Hexagrama: Objetivação do Universo, segundo a casa “C”

Umbanda e quimbanda, então, não são vistos como polos em contradição, mas sim em justaposição. Seus dois triângulos só podem ser entendidos como partes de uma totalidade, do universo, do todo divino em si. Esses polos refletem a lei da evolução, o caminho para a perfeição por meio do abandono dos sentimentos profanos, que só o tempo parece promover. Quanto mais afastados no tempo dos sofrimentos terrenos, mais parece estar próxima a evolução.

No entanto, as oposições umbanda x quimbanda, ascendente x descendente, positivo x negativo, luz x escuridão, guias x protetores, etc., que se direcionam às polaridades do mundo sagrado da umbanda, não correspondem a dicotomia bem x mal. Aqui, mais uma vez, o mal está no ser vivente, como explica mais uma vez a diretora de cultos:

O que faz o universo funcionar é a dualidade positivo x negativo. A luz precisa da escuridão. A quimbanda é o lado contrário da umbanda, mas não é magia negra. Ela é o universo onde estão nossos irmãos Exus. A quimbanda só faz o mal por conta da má-fé dos médiuns. A quimbanda solta (sem o comando caboclos e pretos-velhos) só faz besteira, porque o quiumba incorpora no médium e diz ser Exu, para fazer o mal. [...] Polaridade não é maniqueísmo. O negativo e o positivo não existem um sem o outro. A esquerda não é o mal. Se não houvesse Exus nas ruas, a espiritualidade já era!



6 Análise lexical das entrevistas

Como já foi explicado anteriormente, as dez entrevistas realizadas foram processadas pelo programa ALCESTE. Cada entrevista foi tratada como uma UCI (Unidade de Contexto Inicial), considerando para cada uma delas as seguintes variáveis:

Variável	Categoria 1	Categoria 2	Categoria 3	Categoria 4
Sexo	feminino	masculino	-	-
Idade	18 a 30 anos	30 a 40 anos	40 a 50 anos	50 a 60 anos
Situação de trabalho na umbanda	Dirigente umbandista	Trabalha ou já trabalhou na umbanda	Nunca trabalhou na umbanda	-

Quadro 7 – Variáveis e categorias consideradas no processamento do ALCESTE

Criou-se, portanto, um *corpus* com dez UCIs e quatro variáveis (as apresentadas na tabela somadas ao código do sujeito) que, após processamento computadorizado, culminaram em 2089 UCEs classificadas em quatro classes, o que teve equivalência ao aproveitamento de 75% do texto. O conjunto do *corpus* se dividiu inicialmente em dois eixos, cada um deles desdobrado em duas classes. A classificação hierárquica descendente global do *corpus* é apresentada na Figura 5 e será analisada em pormenores nas próximas seções.

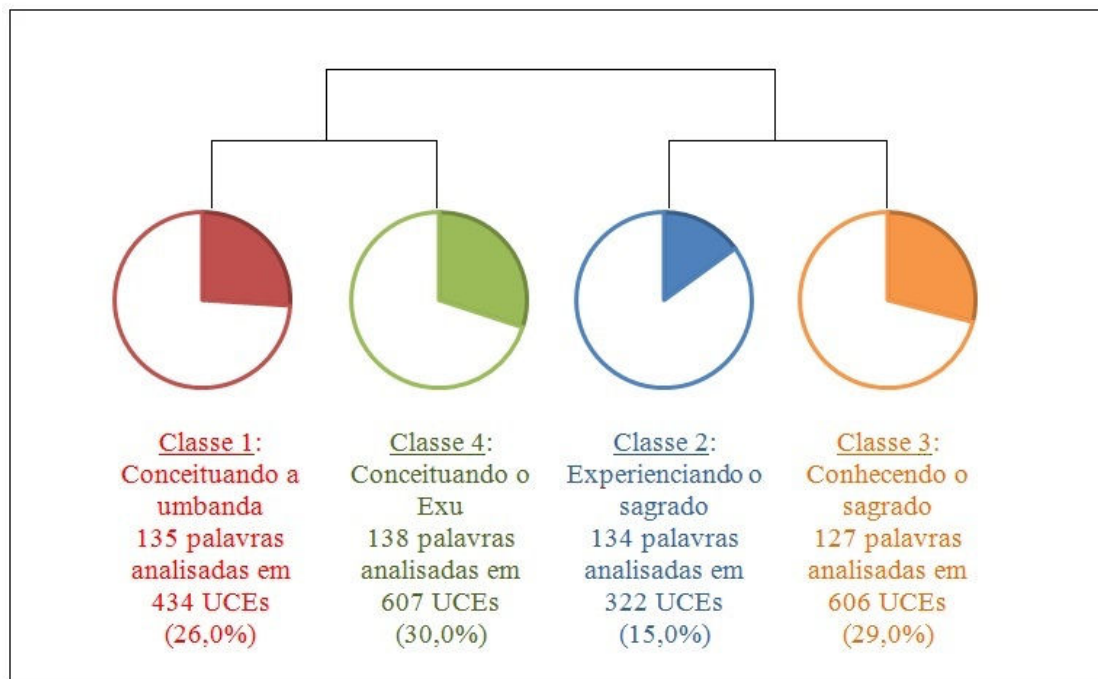


Figura 5 – Classificação hierárquica descendente global do *corpus* analisado pelo ALCESTE

6.1 O eixo conceitual: definindo a umbanda e os Exus

As classes 1 e 4, apresentadas iconicamente pelo programa como de maior proximidade na classificação hierárquica descendente dos léxicos, são intrinsecamente conceituais. Ambas conceituam seus léxicos mais representativos (a classe 1, a “umbanda”; e a 4, o “Exu”) a partir de relações entre significados: a classe 1 relaciona a “umbanda” principalmente ao “candomblé”, ao espiritismo “kardecista” e às religiões “evangélicas”; e a 2 compara o “Exu” a outras tipologias umbandistas, em especial, ao “Preto-velho” e ao “Caboclo”. Tais relações incluem em seus sentidos comparações, oposições e conflitos. Embora as relações estabelecidas entre as “religiões” da classe 1 e as “falanges” de “espíritos” da classe 2 sejam distintas de sujeito para sujeito, os discursos mais diversos ganham forma igualmente no íterim das analogias entre as mesmos significantes.

As duas classes assemelham-se também por outras características, conforme mostrado no Quadro 8.

	Classe 1	Classe 4
Sujeitos identificados como significativamente presentes para a categoria	. dirigentes umbandistas . trabalham ou já trabalharam na umbanda	. dirigentes umbandistas . trabalham ou já trabalharam na umbanda

	Classe 1	Classe 4
Sujeitos identificados como significativamente ausentes para a categoria	. nunca trabalharam na umbanda	. nunca trabalharam na umbanda
Sujeito chave presente nas frases contidas nas UCEs	. as religiões (“umbanda”, “candomblé”, etc.) . “as pessoas”	. as tipologias umbandistas (“Exu”, “Caboclo”, etc.) . “Ele (s)”
Sujeito chave significativamente ausente nas UCEs	. “eu” ($X^2 = -23$) . “ele” ($X^2 = -45$) . “Exu” ($X^2 = -106$), “Pombagira” ($X^2 = -26$), “Preto-velho” ($X^2 = -26$), “Caboclo” ($X^2 = -23$)	. “eu” ($X^2 = -118$) . “umbanda” ($X^2 = -38$)

Quadro 8 – Características semelhantes entre as classes 1 e 4

Como pode ser observado, tais classes são significativamente marcantes nos discursos dos iniciados na religião, ou seja, dos dirigentes e dos que atuam ou já atuaram como médiuns umbandistas. Complementarmente, a ausência delas se faz nas falas dos que nunca trabalharam na umbanda. Por serem conceituais, refletem as visões das casas por onde passaram os sujeitos, com seus diferentes ensinamentos. Por isso, são marcadas pela ausência da palavra “eu”, utilizando como sujeito chave nas frases contidas nas UCEs analisadas a terceira pessoa.

Na classe 1, denominada aqui como “Conceituando a umbanda”, os léxicos apresentados pelo processamento como mais representativos compõem as palavras “umbanda”, “religião”, “candomblé”, “pessoas”, “respeito”, “intolerância” e “kardecismo” (Quadro 9). Uma análise qualitativa das UCEs apresentadas pelo programa como exemplares da classe deu origem ao indicativo de quatro temas que explicam o que é a umbanda para os entrevistados.

Classe 1: Conceituando a umbanda			
Temas presentes nas UCEs da classe	Alguns léxicos mais representativos presentes no tema		
	Léxicos mais representativos	Palavras associadas	X²
1. Conceituando a umbanda a partir da comparação com outras religiões	<i>umband</i>	umbanda (s), umbandista (s)	237
	<i>relig</i>	religião, religiões, religiosa, religioso	172
	<i>candomblé</i>	-	60
2. Conceituando a umbanda a partir de suas qualidades:	<i>peosso</i>	peessoa (s), peessoal, peessoais	55

Classe 1: Conceituando a umbanda			
caridade e amor ao próximo	<i>respeit</i>	respeito, respeitar (e suas conjugações), respeitosa	55
3. Conceituando a umbanda a partir de seu problema: as pessoas	<i>intolerância</i>	-	55
	<i>kardec</i>	Kardec, kardecismo, kardecista (s)	50
4. A umbanda em conflito com a religião evangélica	Outros léxicos representativos	Palavras associadas	X²
	<i>ritu</i>	ritual, rituais	36
	<i>espiritual</i>	espiritual, espiritualismo, espiritualista (s)	35
	<i>evangel</i>	evangélica (s), evangélico (s)	30
	<i>espiritualidade</i>	-	29
	<i>doutrin</i>	doutrina (s), doutrinar (e suas conjugações), doutrinação	24
	<i>caridade</i>	-	24
	<i>amor</i>	amor, amoroso	23
	<i>paciência</i>	-	20

Quadro 9 – Léxicos e temas encontrados na classe 1 (“Conceituando a umbanda”)

Nos temas 1 e 2, identificados na classe 1, os entrevistados vão caracterizando a umbanda, muitas vezes, por meio da contraposição a pontos apresentados como atributos de outras religiões. As influências dos livros de Kardec e do panteão da mitologia africana na umbanda a faz se definir ao se diferenciar desses que contribuíram para que ela ganhasse corpo. Assim, quando uma médium diz que no kardecismo “não existe um ritual religioso”, afirma a umbanda como ritualística. Igualmente, quando uma consulente fala que o candomblé não é uma religião, “porque religião é doutrina”, coloca a umbanda como doutrinária. Atitudes contra e a favor das religiões tidas como útero da umbanda são o eixo a partir do qual ela toma forma nos discursos desses entrevistados significativos da classe 1.

É uma coisa muito abstrata. Mas é muito caridoso, e muito elucidativo. As sessões de mesa de kardecismo são muito caridosas, são muito elucidativas, mas não existe um ritual religioso. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Mas que eu tenho minhas sérias restrições com o candomblé, isso eu tenho. Até por conta dessa amiga mesmo. Eu não consigo aceitar que aquilo é uma religião, porque para mim religião é doutrina. Para mim aquilo é uma forma de seita, porque na seita você tem só aqueles encontros visando um propósito. (sujeito 08, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Outra oposição presente na fala de um dos sujeitos apresenta a umbanda em uma de suas principais qualificações. Umbanda, para eles, é sinônimo de amor ao próximo. Para

explicitar essa qualificação, tida como qualidade da religião, a médium critica o candomblé, dizendo que ele não pratica a caridade. Outros são os sujeitos que qualificam a umbanda, em especial pelas palavras “caridade”, “amor” e “paciência”.

Eu acho que toda religião deve praticar a caridade. O candomblé não pratica, no meu entender. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

É a caridade através das palavras dos guias, através do carinho dos guias. Isso é a caridade, independente de fazer trabalhos ou não para aquela pessoa. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

A umbanda tem uma visão mais de libertação, de mostrar para você que você tem que se liberar dessas coisas materiais e que você tem que focar mais nos aspectos espirituais, que são sim a caridade, a paciência. (sujeito 08, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Eu falo que umbanda, para mim, no momento, é tudo. Ela é o meu carinho, eu tenho o maior carinho por essa religião. É uma religião de amor ao próximo. Não tem essa coisa que as pessoas acham. (sujeito 07, sexo feminino, 40-50 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Como já havia sido compreendido no trabalho de campo, a umbanda aparece também nas entrevistas como sem problemas. As “pessoas”, palavras tão representativas da classe 1, aparecem nela como as beneficiárias dos tratamentos caritativos que o contato com as tipologias umbandistas proporcionam e ainda como as causadoras das mazelas da religião.

A umbanda tem problema, como em todo lugar. Eu não diria a umbanda, eu diria as pessoas que fazem a umbanda. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Porque as pessoas começam na religião de uma maneira e depois elas vão mudando. Você vê que e a maioria das pessoas, não e só na religião, é no trabalho, e tudo. (sujeito 07, sexo feminino, 40-50 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Eu acho que os principais são a vaidade dos médiuns, a dependência psicológica que as pessoas criam e a banalização desse contato com a espiritualidade que acaba acontecendo por parte da assistência, e muitas vezes por falta também de uma doutrina. (sujeito 08, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

A classe 1 contempla ainda a relação da umbanda com uma outra religião, a evangélica. Nesse caso, a relação é conflituosa e os evangélicos são apresentados como os componentes do único grupo perseguidor da umbanda e de outras religiões. Tal perseguição, nesse caso, aproxima a umbanda das religiões a ela comparadas anteriormente, como candomblé e o kardecismo.

Mas eu acho que virão mais leis. A criação dessa lei que punia a intolerância religiosa freou um pouco o grupo evangélico que estava entrando em terreiros, quebrando imagens. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Não, é macumbeiro. Eu acho que denigre um pouco a imagem da umbanda. Eu acho que a umbanda tem esse preconceito mais por culpa dos evangélicos. E a parte do candomblé também, para os evangélicos tudo é macumbeiro. Eu acho que o preconceito é mais dos evangélicos. (sujeito 05, sexo masculino, 50-60anos, dirigente umbandista)

É inegável que tem uma influencia religiosa muito grande nisso, que tem religiões que possuem uma natureza de intolerância muito grande, em especial os evangélicos. (sujeito 08, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Já a classe 4, “Conceituando o Exu”, teve como léxicos mais representativos os que compõem as palavras “Exu”, “evolução”, Preto-velho”, “Caboclo”, “falange”, “espíritos” e “Pomba-gira” (Quadro 10). A análise das UCEs exemplares apontou para dois temas que explicam o que é o Exu para os entrevistados.

Classe 4: Conceituando o Exu			
Temas presentes nas UCEs da classe	Alguns léxicos mais representativos presentes no tema		
	Léxicos mais representativos	Palavras associadas	X²
1. Conceituando o Exu a partir da comparação com outras tipologias umbandistas	<i>Exu</i>	Exu (s)	313
	<i>evolu</i>	evolução, evoluir (e suas conjugações)	157
	<i>Preto-velho</i>	-	131
	<i>Caboclo</i>	Caboclo (s)	129
	<i>falang</i>	falange (s), falangeiro (s)	91
	<i>espíritos</i>	-	57
	<i>Pomba-gira</i>	Pomba-gira (s)	48
2. Conceituando o Exu a partir da relação com os seres viventes	Outros léxicos representativos	Palavras associadas	X²
	<i>evoluid</i>	evoluída (s), evoluído (s)	42
	<i>ele</i>	-	34
	<i>afinidade</i>	-	30
	<i>trabalh</i>	trabalhar (e suas conjugações)	27
	<i>facilidade</i>	-	27
	<i>espirit</i>	espírito, espírita	26
	<i>eles</i>	-	23
	<i>terra a terra</i>	-	23
	<i>hierarqu</i>	hierarquia, hierárquico	22

Quadro 10 – Léxicos e temas encontrados na classe 4 (“Conceituando o Exu”)

O tema 1 da classe 4 (“Conceituando o Exu a partir da comparação com outras tipologias umbandistas”) caracteriza os Exus e as Pomba-giras a partir da comparação com outras figuras das tipologias umbandistas, em especial, o Preto-velho e o Caboclo. Duas visões diferentes se descortinam nessa comparação: uma que compreende tal relação pela ideia de evolução; e outra, pela de hierarquia. Assim, para alguns, os Exus são vistos como menos evoluídos espiritualmente que as demais entidades, fadados a galgar degraus ou patamares mais elevados para que um dia mudem sua roupagem durante o transe, passando a se apresentar como outros tipos de entidades umbandistas.

Através de livros, de leituras, foi assim que eu aprendi, que o espírito que vem para trabalhar na umbanda, ele pode se apresentar na forma de Exu e Pomba-gira ou de Caboclo e Preto-velho, de acordo com a evolução dele. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Evolução porque para mim é o caminho. Todo Exu e Pomba-gira tem todo um caminho de evolução ate atingir um patamar maior, deixar de ser um Exu e uma Pomba-gira, e passar a ser um Caboclo, um Preto-velho. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Povo do Oriente, Caboclo, Preto-velho. Depois, sim, vêm os Exus. Abaixo dos Exus, estão os eguns, os eguns do bem. Abaixo deles, estão os quimbandas, que são os eguns lá do baixo astral. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Isso é muito relativo, isso é muito particular. Porque existe uma corrente que crê que existe a evolução das entidades. Então hoje ele é Exu, amanhã vai ser Preto-velho, vai ser Caboclo, e a historia da última vida dele vai ser a mesma. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

O sujeito 09, no entanto, expõe uma visão diferenciada. Para essa dirigente, continua havendo uma escala que dispõe as variadas figuras da tipologia umbandista, mas não seria uma escala evolutiva, e sim hierárquica somente. Ser Exu, nessa visão, seria uma escolha e não uma condição imposta por leis divinas evolutivas. Um Exu, nesse caso, se submeteria às entidades hierarquicamente superiores, mas poderia ser mais evoluído do que elas. É interessante observar que, para essa participante, o Exu permanece conceituado a partir da relação com outrem. Permanece, também, a figura da escada, ou linha ascendente, ou de degraus, ou patamares, que vem embasar a relação, bem como a mesma localização de cada tipologia nessa gradação. Aqui também, o que modifica de entrevistado para entrevistado é o significado dessa escada e o porquê de cada entidade ocupar determinado degrau (ou patamar).

Um e mais evoluído do que o outro? Não. Cada um tem uma bagagem diferente. O evoluído vai estar por conta do que ele apresenta. Todos os espíritos vão ser

evoluídos a partir do momento em que eles vão prestar caridade e não vão fazer o mal a ninguém, mas eles vão demonstrar um tipo de conhecimento diferente, dependendo da bagagem que eles tragam. (sujeito 09, sexo feminino, 30-40 anos, dirigente umbandista)

Você tem uma hierarquia. O Exu, ele vem abaixo do Caboclo. E de repente, esse Exu vai te dar muito mais ensinamento e conhecimentos do que aquele Caboclo. (sujeito 09, sexo feminino, 30-40 anos, dirigente umbandista)

E existe essa diferença, principalmente do Exu para o Preto-velho e para o Caboclo. Eu não considero que, por essa hierarquia, um Exu ele vai ser menos evoluído do que o Caboclo ou Preto-velho. (sujeito 09, sexo feminino, 30-40 anos, dirigente umbandista)

Esse resultado serve como alerta para o uso do programa ALCESTE, assim como de outros métodos de análise que partem dos significantes. Estudar um léxico ou uma palavra apartados do contexto semântico do discurso e do meio social em que são produzidos recai sobre os riscos sinalizados por Madeira (2005, p. 204-205):

Tais referentes nos levam a questionar a postura subjacente à consideração de palavra ou da frase isoladas, desvinculadas dos contextos que as sustentam e articulam, ainda que sejam tomados como indicadores a frequência, o somatório, o desvio, etc. A questão não está nestes últimos recursos, mas na especificidade do material sobre o qual os mesmos vão operar: palavras existem em frases e frases na diversidade de contextos que se atualizam no discurso, mesmo que deles restem apenas indícios, sinais eficazes e efetivos do que se aprendeu a calar, a rejeitar ou a recalcar. Indícios e sinais que são marcas de um social em sua diversidade e pluralidade. Poderiam as representações sociais de um objeto ser apreendidas na fragmentação?

Por isso, a análise lexical das entrevistas é entendida nesta pesquisa como possibilidade de alcance de indícios de temas que, mais adiante, comparados a outros resultados a apresentação de um mergulho mais aprofundado nos discursos dos sujeitos apresentados como significativos pelas classes, permitirão uma visão mais ampla e complexa das questões levantadas a partir das UCEs mostradas como exemplos das classes.

Por enquanto, dando continuidade a explicitação dos dados obtidos pelo ALCESTE, o tema 1 da classe 4 (“Conceituando o Exu a partir da comparação com outras tipologias umbandistas”) faz ainda uma analogia entre os Exus e as Pomba-giras, considerando que os dois possuem as mesmas características básicas e se diferenciam apenas pela questão do gênero.

Da mesma forma que o Exu. Eu acho que eles são um par, de mãos dadas. Onde tem um, tem o outro. Da mesma forma que o Exu, a Pomba-gira é um espírito que trabalha para a sua evolução. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Para mim, e a mesma coisa. Porque a diferença de Exu para Pomba-gira é do espírito se apresentar como macho ou fêmea, mas a linhagem de trabalho é a mesma. (sujeito 09, sexo feminino, 30-40 anos, dirigente umbandista)

Já o tema 2 dessa mesma classe (“Conceituando o Exu a partir da relação com os seres viventes”) revela uma relação representada de proximidade entre os Exus e os homens. As palavras-chave deste tema são “proximidade” e “afinidade” e um termo nativo que o ilustra bem é o que adjetiva o Exu como “terra a terra”. A terra, ou Terra, no caso, objetivariam o espaço profano, em contraposição ao céu, espaço do sagrado. Ser terra a terra, portanto, significaria que os Exus estão mais próximos do mundo profano e, portanto, dos viventes. Por isso, teriam mais “facilidade” em conversar com os consulentes que procuram nos terreiros aconselhamentos sobre seus problemas diários.

São espíritos que também possuem afinidade com você, sem duvida nenhuma; por uma razão kármica, tem uma ligação com você, como o Caboclo e o Preto-velho. E são espíritos que vêm para atender, de uma maneira bem sutil, muito mais compreensível na fala do que um Caboclo ou um Preto-velho. (sujeito 02, sexo feminino, 50-60 anos, dirigente umbandista)

Para atender as pessoas em situações ligadas muito mais a campos em que um Caboclo ou Preto-velho dificilmente vão atuar. Ele pode até atuar, mas não tanto, com tanta facilidade e com tanta destreza quanto o Exu. Porque é terra-a-terra, como a gente fala. (sujeito 02, sexo feminino, 50-60 anos, dirigente umbandista)

Mas são espíritos que, claro, também tem total ligação com você, óbvio. Mas são espíritos que têm muito mais facilidade de lidar com o povo do que um Caboclo e um Preto-velho. (sujeito 02, sexo feminino, 50-60 anos, dirigente umbandista)

Mas que não vai ser nunca cem por cento bom, e nem cem por cento ruim. Mas que seriam os espíritos mais próximos da nossa realidade. E que, por ele ter uma quantidade significativa de energia densa, muitas vezes eles se tornam os mensageiros perfeitos para algumas missões. (sujeito 08, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

6.2 O eixo vivencial: Convivendo com o sagrado

As classes 2 e 3, exibidas pelo programa como de maior proximidade, distinguem-se das demais por não serem intrinsecamente conceituais e estarem, comparativamente, mais ligadas a ordem da experiência e da memória, compondo um eixo de narrativas sobre o sagrado que o coloca na vida de cada um, no passado e no presente. Elas descrevem os encontros particulares dos umbandistas com o sagrado, os contatos com os Exus que se dão no seio familiar e no íntimo do participante, sem relação a uma casa umbandista específica que faça a mediação com o sagrado por uma visão conceitual própria. São as narrativas de

descrições de situações ocorridas durante o próprio transe ou o transe de familiares, bem como as visões, sensações durante as orações e outras experiências místicas e míticas.

Ambas são classes que se referem ao passado, mas enquanto a 2 narra um momento específico, uma “hora” importante, a 3 remete a fases da vida do sujeito, a uma “época” em especial, principalmente àquelas ligadas a sua infância e adolescência. São as classes relatadas em primeira pessoa, em que a vivência e o afeto do “eu” são mais nitidamente explicitados (Quadro 10).

Apesar do roteiro de entrevista ser o mesmo para os diferentes subgrupos pesquisados, os sacerdotes umbandistas não são significativamente identificados pelo programa nas classes 2 e 3 (Quadro 11). Isso distingue tais classes das 1 e 4, já que os dirigentes falam menos de si mesmos do que de seus conhecimentos, e os que nunca trabalharam na umbanda retratam mais suas vidas em suas falas.

	Classe 2	Classe 3
Sujeitos identificados como significativamente presentes para a categoria	-	. nunca trabalharam na umbanda
Sujeitos identificados como significativamente ausentes para a categoria	. dirigentes umbandistas	. dirigentes umbandistas
Sujeito chave presente nas frases contidas nas UCEs	. “eu”	. “eu”
Sujeito chave significativamente ausente nas UCEs	. “umbanda” ($X^2 = -28$) . “Caboclo” ($X^2 = -17$), “Preto-velho” ($X^2 = -8$)	. “umbanda” ($X^2 = -19$) . “Exu” ($X^2 = -37$), “Pombagira” ($X^2 = -19$), “Preto-velho” ($X^2 = -18$), “Caboclo” ($X^2 = -12$)

Quadro 11 – Características semelhantes entre as classes 2 e 3

Como já foi dito sobre as observações participantes, o fato de nunca terem trabalhado antes não significa que não tenham acesso a boa parte dos conhecimentos sobre a religião, pois os cursos pré-iniciáticos são abertos a todos e a literatura umbandista está em processo de constante propagação. Os próprios entrevistados que nunca tomaram parte no corpo mediúnico de uma casa listam em suas entrevistas os livros e autores lidos, bem como os cursos e grupos de estudos dos quais já participaram. O que parece estar em questão aqui é uma necessidade do manejo do conhecimento através da experiência. Não basta, por exemplo, aprender o que é um Exu sem que a iniciação religiosa ancore tal conhecimento na experiência e dê maior relevância afetiva a ele no dia a dia do sujeito. Por outro lado, as

peessoas que já alcançaram determinada fase na iniciação, como aquelas cujas entidades umbandistas dão consultas à assistência através do transe mediúnico, precisam passar a manter em segredo boa parte de suas experiências místicas. A observação participante mostrou-me que os comumente chamados de “médiums prontos” e mesmo os dirigentes umbandistas não deixam de ter suas dúvidas religiosas, mas isso é conversado sempre particularmente. Manter alguns tipos de experiências em segredo diminui a possibilidade de contestação sobre a veracidade destas. Como será explicado adiante, os umbandistas costumam agir como espécies de peritos uns diante dos outros, classificando como verdadeiras ou falsas as manifestações mediúnicas. É importante reforçar que não se refere aqui ao chamado segredo ritual, o que está vinculado exatamente aos conhecimentos religiosos, aos chamados fundamentos da religião; mas sim ao que se lembra durante o transe, às chamadas visões, audiências ou intuições, isto é, ao encontro com as entidades umbandistas que ocorre num nível que não há como ser testemunhado por outrem e que, ao mesmo tempo, tem como único relator um ser vivente (já explicado, anteriormente, que é visto como falho por si só). O segredo, nesses casos, mantém o poder de influência do médium e a crença na eficácia das curas, aconselhamentos e feitiços passíveis de serem feitos através de sua incorporação.

Aprofundando as questões, apresentam-se agora os detalhamentos das classes. A classe 2, “Experienciando o sagrado”, teve como léxicos mais representativos os que formam as palavras “hora”, “olhar”, “estranho”, “eu”, “fechar”, “ônibus” e “favela” (Quadro 12). A análise das UCEs exemplares apontou para dois temas que refletem como se dá o encontro particular entre os entrevistados e o mundo sagrado.

Classe 2: Experienciando o sagrado			
Temas presentes nas UCEs da classe	Alguns léxicos mais representativos presentes no tema		
	Léxicos mais representativos	Palavras associadas	X²
1. Sentindo o sagrado por meio do próprio corpo 2. Reconhecendo o sagrado em situações de perigo	<i>hora</i>	hora (s)	131
	<i>olh</i>	olho, olhar (e suas conjugações)	124
	<i>estranh</i>	estranha (s), estranho	64
	<i>eu</i>	-	61
	<i>fech</i>	fechar (e suas conjugações)	58
	<i>ônibus</i>	-	55
	<i>fav</i>	favela	53

Classe 2: Experienciando o sagrado			
	Outros léxicos representativos	Palavras associadas	X²
	<i>nervos</i>	nervosa, nervoso	49
	<i>voz</i>	voz, vozes	48
	<i>fal</i>	falar (e suas conjugações)	44
	<i>incorpor</i>	incorporação, incorporar (e suas conjugações)	38
	<i>sensac</i>	sensação, sensações	36
	<i>rindo</i>	-	33
	<i>sentindo</i>	-	33
	<i>presença</i>	-	27
	<i>chor</i>	chorar (e suas conjugações)	26
	<i>vibrac</i>	vibração, vibrações	26
	<i>calm</i>	calma, calmo	23
	<i>assalt</i>	assalto, assaltada	21
	<i>impressão</i>	-	21

Quadro 12 – Léxicos e temas encontrados na classe 2 (“Experienciando o sagrado”)

No tema 1 da classe 2 (“Sentindo o sagrado por meio do próprio corpo”) os entrevistados contam histórias de momentos em que estiveram em uma espécie de contato direto com o mundo sagrado, numa vivência em que os sentidos e as sensações corpóreas são marcantes. Ouvir “vozes”, ver imagens e sentir “vibrações” físicas que se entende indicar a “presença” do sagrado são as experiências que marcam esse tema. É o defronte ao “estranho”, o que não costuma habitar as vias do sentido.

Quando eu levantei, eu vi tudo rodando. Eu achei estranho. Eu falei: “O que é isso?” Continuei, deitei de novo, e continuei boiando, boiando. Quando eu levantava, tudo rodando. “Vou sair daqui.” Comecei a sair. Mas eu não pensei em nenhum momento que fosse vibração não, porque nunca tinha acontecido isso comigo. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Aconteceu isso no mar. Quando eu levantei, demorei a ficar em pé. Quando eu levantei, fui ver que realmente estava acontecendo alguma coisa de estranho. E quando abriu a sessão, eu estava sentindo tudo rodando. A Cigana veio, trabalhou. Na hora em que ela foi embora, eu continuei sentindo que estava tudo rodando. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Porque o cachorro que eu vi tinha os olhos vermelhos. Eu falei: “Estou com alucinação!” Fechei os olhos com medo, pensei que ele ia me avançar. Quando eu abri, ele ainda estava lá parado, ficou parado. (sujeito 03, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

E também aquele negócio: “Você tem que ficar com medo. Estão querendo te derrubar.” Eu ficava: “Não, não tenho medo. Não tenho medo.” Primeiro começaram essas vozes, sempre de noite. A minha mãe fica com medo às vezes,

porque é como se eu fizesse meio que uma sessão particular em casa. (sujeito 08, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

No tema 2 da classe 2 (“Reconhecendo o sagrado em situações de perigo”) os léxicos que compõem, por exemplo, as palavras “ônibus”, “favela” e “assalto” se fazem significativamente presentes. Referem-se às experiências em que o sujeito se sente em risco iminente e recorre, em oração, a um pedido de ajuda às entidades umbandistas. Tais situações são vistas como tendo um desfecho positivo graças a intervenção do sagrado.

E ele lá balançando para frente e para trás. Eu fechei meus olhos, fingi que eu estava dormindo, e comecei a conversar com Exu e Pomba-gira: “Por favor, acalma esse cara, porque ele está muito nervoso. Ele não está normal”. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Eu falei: “Ele vai levantar e vai fazer alguma coisa.” Eu continuei conversando: “Faça com que se acalme, que ele não faça nada, porque ele vai se arrepender.” Comecei a conversar. O cara levantou, foi lá para trás, desceu do ônibus. Eu só senti quando ele levantou. Eu não tive coragem de abrir os olhos. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

Já a classe 3, “Conhecendo o sagrado”, teve como léxicos mais representativos os que formam as palavras “mãe”, “minha”, “centro”, “ano”, “eu”, “frequentar” e “meu”. Outros léxicos de qui-quadrado acima de 20 se remetem a palavras que designam familiares, como “irmão”, “pai” e “tios” (Quadro 13). A análise das UCEs exemplares mostra que os primeiros encontros com o sagrado e que as épocas consideradas importantes nesse sentido são compartilhadas e/ou negociadas com a família de diversas formas.

Classe 3: Conhecendo o sagrado			
Temas presentes nas UCEs da classe	Alguns léxicos mais representativos presentes no tema		
	Léxicos mais representativos	Palavras associadas	X²
1. Conhecendo o sagrado por meio de familiares	<i>mãe</i>	-	119
	<i>minha</i>	-	106
	<i>centro</i>	centro (s)	106
	<i>ano</i>	ano (s)	91
	<i>eu</i>	-	85
2. Conhecendo outro sagrado, apesar dos familiares	<i>frequent</i>	frequentar (e suas conjugações)	85
	<i>meu</i>	-	79
	Outros léxicos representativos	Palavras associadas	X²
	<i>cas</i>	casa (s), casinha	67
	<i>irm</i>	irmã, irmão, irmãos	58

Classe 3: Conhecendo o sagrado			
	<i>gost</i>	gostar (e suas conjugações)	50
	<i>pai</i>	pai (s)	46
	<i>mor</i>	morar (e suas conjugações)	45
	<i>termin</i>	terminar (e suas conjugações)	42
	<i>tia</i>	tia (s)	39
	<i>época</i>	época (s)	33
	<i>quando</i>	-	24
	<i>igreja</i>	igreja (s)	23
	<i>tio</i>	tio (s)	22
	<i>namor</i>	namorado, namoro, namorar (e suas conjugações)	20

Quadro 13 – Léxicos e temas encontrados na classe 3 (“Conhecendo o sagrado”)

O tema 1 da classe 3 (“Conhecendo o sagrado por meio de familiares”) mostra como a crença na existência dos espíritos e da possibilidade do contato com eles através da incorporação ou dos métodos adivinhatórios existe na memória dos umbandistas e sofre influência familiar. A família também se faz presente quando temas dessa ordem tornam-se foco nas vidas dos sujeitos, controlando, incentivando ou indicando caminhos, mas sempre possibilitado pelo compartilhamento da mesma crença base. É relevante perceber ainda o quanto a palavra “casa” pode designar, ao mesmo tempo, o local de moradia do sujeito e seu templo religioso. Apesar de não aparecer tal similitude na análise levada a cabo pelo ALCESTE, o uso de palavras e termos que denotam familiaridade na umbanda são recorrentes (como “mãe” ou “pai” de santo, por exemplo). Aqui, a palavra “casa” parece ser emblemática ao manter a mesma função.

Só que eu tinha, por exemplo, um tio que no final do ano, todo Ano Novo, que passava toda a família junto, ele ia fazer uma fila, recebia a entidade dele. (sujeito 04, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

A minha mãe sempre frequentava cartomante, de vez em quando. Teve uma época em que ela entrou em um grupo de estudo esotérico, que até na época do grupo de estudo, eu quis entrar, porque já estava adolescente. (sujeito 04, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

E eu fui no centro de uma amiga, que é lá perto de casa, mas minha mãe foi comigo. Não deixou eu ir sozinha. Era festa de Criança. Então, eu não tinha liberdade. Eu podia conversar com minha amiga, mas frequentar o centro sozinha, ou sair e levantar a hora que eu quisesse, falar com quem eu quisesse, eu não tinha essa liberdade. (sujeito 04, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

Mas esse meu tio era o único então, porque lá em Búzios realmente é só igreja. Não

tem centro, lá não existe centro. Era só uma casinha no campo em que o meu tio manifestava, na casa dessa senhora, dessa curandeira, Eu não sei se por que os guias maltratava muito o corpo dele, fumava, bebia, e ele não gostava disso [...] (sujeito 03, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

Eu não conheci, porque ele morreu na Bolívia. Na época ele morava lá e foi enterrado em La Paz. Ele morreu aos quarenta e dois anos, com diabetes. Eu não sei explicar isso, não sei se é uma coincidência ou não. A minha mãe, quando estava grávida de mim, sonhou com ele falando que ele ia me proteger, ia me guardar. (sujeito 03, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

O que será que vai acontecer comigo? Eu moro sozinha. Eu fiquei com medo, te juro que fiquei com medo. Eu virei: “O que eu vou ter que fazer?” Meu irmão falou: “Procura uma casa, porque lá você vai ter instrução.” Eu já tinha pesquisado há um tempo atrás sobre umas casas de umbanda. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

O tema 2 da classe 3 (“Conhecendo outro sagrado, apesar dos familiares”) mostra o dissenso nas relações familiares com relação à escolha religiosa do sujeito. O catolicismo aparece como a religião para a qual algum membro da família levou pela mão o sujeito entrevistado quando criança e/ou adolescente. A palavra “comunhão”, referente ao sacramento católico que atua como ritual de passagem a partir do qual o crente passa a poder ritualisticamente introjetar a divindade pela ingestão da hóstia, obtém qui-quadrado de 17 e aparece nas entrevistas como um ícone da escolha pessoal do sujeito, que optou por outra religião apesar do encaminhamento familiar. É importante perceber que esses são os mesmos sujeitos que configuram o tema anterior, mostrando que a pluralidade de escolhas religiosas possíveis que a pluralidade de seus membros familiares lhes concedeu.

Fui batizada, fiz a primeira comunhão e fui crismada em igreja católica. Mas como eu sempre vi, nem precisava ficar no terreiro. Como eu tinha contato com entidades, feito crianças, então por que eu ia negar o centro espírita. (sujeito 03, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

No dia em que a gente fez a ritualística para entrar para casa, eu lembrei das quatro vezes que eu entrei para a primeira comunhão e não consegui terminar. (sujeito 06, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)



7 Encadeando resultados

A análise empreendida pelo *software* ALCESTE levantou questões centrais que perpassaram também os resultados das outras metodologias utilizadas na pesquisa (observação participante e questionários). Os temas identificados no capítulo anterior, portanto, servirão de base para encadear os resultados obtidos através dessas metodologias diversas. O levantamento de perfil dos respondentes dos questionários e suas respostas às perguntas fechadas nele contidas estão disponibilizados em anexo (Anexos 2 e 4, respectivamente) e serão analisados neste capítulo em conjunto com outros dados.

7.1 Conceituando a umbanda

A análise das dez entrevistas empreendida pelo ALCESTE mostrou que a umbanda é conceituada a partir de uma qualidade tida como primordial: a caridade e amor ao próximo. Essa qualificação da umbanda, que serve à sua conceituação, é reforçada pelo resultado da concordância à frase “O principal objetivo da umbanda é a caridade”, encontrada na questão nº 12 do questionário. A relação entre umbanda e caridade, nessa questão, mostrou-se elevadamente alta, obtendo a concordância total ou em parte por 93,1% dos 160 respondentes (Gráfico 12 do Anexo D).

Resultado análogo foi encontrado na análise de conteúdo temática (BARDIN, 2003)⁴³ das palavras associadas ao estímulo indutor “umbanda” pelos 160 respondentes do questionário. O teste de associação livre de palavras, originalmente uma técnica projetiva utilizada na prática clínica, foi adaptado pelos psicólogos sociais e é bastante utilizado nas pesquisas sobre representações sociais. Nessas pesquisas, o objetivo do teste é fazer emergir os conteúdos das representações sobre o objeto analisado, conforme explicam Nóbrega e Coutinho (2003, p. 68):

[...] os pesquisadores em representações sociais visam identificar as dimensões latentes nas representações sociais, através da configuração dos elementos que constituem a trama ou rede associativa dos conteúdos evocados em relação a cada estímulo indutor. [...] Trata-se de um instrumento que se apoia sobre um repertório conceitual no que concerne ao tipo de investigação aberta que permite evidenciar universos semânticos e que colocam em evidência os universos comuns de palavras face aos diferentes estímulos e sujeitos ou grupos.

O conteúdo mais significativo encontrado nessas associações foi exatamente o referente à categoria temática “caridade e amor ao próximo” (Quadro 14 – 67,5% dos 160 respondentes). Cabe detalhar que estudo de correlação mostrou que 49 respondentes (30,63% dos 160) citaram as duas palavras dentre as três solicitadas.

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Caridade e amor ao próximo	108	67,5	83	76,9	24	47,1
Orixás, entidades e rituais	61	38,1	38	35,2	22	43,1
Religiosidade e fé	39	24,4	21	9,4	18	35,3
Humildade e simplicidade	27	16,9	13	12,0	14	27,5
Paz e equilíbrio	25	15,6	24	22,2	1	2,0
Dedicação	16	10,0	16	4,8	0	0,0
Fraternidade	14	8,8	9	8,3	5	9,8
Tratamento espiritual	12	7,5	2	1,9	10	19,6
Espiritismo	9	5,6	6	5,6	3	5,9
Preconceito	6	3,8	3	2,8	3	5,9
Outras respostas	6	3,8	1	0,9	5	9,8

⁴³ Bardin (2003, p.245, tradução nossa) conceitua a análise de conteúdo como “uma metodologia – apoiada em um conjunto de técnicas complementares ou independentes – que consiste em simplificar, explicitar, sistematizar, eventualmente transformar em números e, por consequência, descrever e interpretar uma ou várias comunicações.” No caso das associações livres, uma análise de conteúdo temática consiste na categorização das palavras evocadas a partir de seu registro semântico.

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Sem resposta	23	14,4	17	5,7	5	9,8

Quadro 14 – Categorias temáticas obtidas a partir das associações livres referentes à palavra “umbanda”

Todo o objetivo da umbanda visa o atendimento ao público, e “não cobrar” pelas consultas é uma das estipulações do Caboclo das Sete Encruzilhadas, um consenso entre todas as casas às quais visitei⁴⁴. Sobre isso, encontra-se na apresentação do *site* oficial⁴⁵ da casa “C”: “*A Umbanda é a manifestação do espírito para a caridade. Nossa religião tem como propósito divino: [...] 4-Praticar a caridade, em nome de Jesus, sem receber nada em troca.*” Confirmando a ideia, diz uma entrevistada:

A caridade é exatamente esse trabalho que a Umbanda faz, de receber pessoas carregadas de problema e, através das entidades de Umbanda, que podem ser Exus e Pomba-giras, Caboclos ou Pretos-velhos, qualquer que sejam elas, trazer ensinamento, esclarecimento, paz. (sujeito 01, sexo feminino, 50-60 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

A caridade e o amor ao próximo são, na umbanda, “ao mesmo tempo a finalidade do culto e sua instância legitimadora” (NEGRÃO, 1993, p. 116). Eles são influência direta do kardecismo e marca das religiões moralizadas, devendo levar não apenas ao bem do próximo, como a modificação do agente (NEGRÃO, 1993). Este é o caso dos trabalhadores umbandistas, que como já foi explicado nas observações, são capazes de galgar degraus mais altos na evolução junto às entidades que os acompanham através do trabalho caritativo.

A umbanda também é proeminentemente associada nos questionários aos “Orixás, entidades e rituais” (Quadro 14 – 38,1%), ou seja, às figuras das tipologias umbandistas e a descrição dos cenários das giras. O apelo perceptual, já descrito no capítulo sobre as observações participantes, é presente nessa categoria, refletindo-se em palavras como “defumador”, “charuto”, “cachimbo”, “tambor”, “atabaque”, “pontos”, “hino”, “movimento”, etc. Elas possivelmente sinalizam objetivações presentes no campo representacional da umbanda.

Dois grupos dentre os 160 respondentes, caracterizados pelos 108 que trabalham ou já trabalharam anteriormente na umbanda, por um lado, e pelos 51 que nunca trabalharam, por

⁴⁴ Embora, em algumas poucas casas em que estive, as giras de Exu (e apenas elas) fossem restritas aos sócios pagantes de mensalidades.

⁴⁵ Disponível em: <http://www.caminhodapaz.com.br/index.php/apresentacao>. Acesso em: 13 dez.2012.

outro⁴⁶, fizeram diferentes associações para a mesma palavra, “umbanda”. Os que já tomaram parte no corpo mediúnico de alguma casa umbandista têm como categorias específicas “paz e equilíbrio” e “dedicação” (Quadro 14 – 22,2% e 4,8% dos 108, respectivamente). Essas categorias, portanto, parecem descrever sentimentos e comportamentos que o desenvolvimento mediúnico promove. Assim, a terceira categoria mais citada por eles fala em “paz”, “equilíbrio”, “pureza de energia”, etc. Mais do que benesses obtidas pelo contato com as entidades umbandistas através da mediunidade dos respondentes, essas parecem ser espécies de qualidades obtidas através de um contato constante com as divindades, que deve ser buscado pelos que se propõe a trabalhar na religião de umbanda. Essa questão é recorrente no trabalho de campo e nas entrevistas e está relacionada à categoria “dedicação”.

As giras em que os médiuns devem estar presentes costumam ocorrer todas as semanas, e às vezes mais de uma vez por semana, mesmo sem a presença da assistência, para que eles possam aprender a exercitar o transe mediúnico, para que se façam ritualísticas diversas necessárias ao desenrolar dos trabalhos e para que estudem e tirem dúvidas sobre questões que envolvem a prática da religião. Antes de cada uma dessas giras, há uma preparação anterior, que varia de casa para casa, mas que pode envolver alimentação regrada, abstinência de bebidas e sexo, distância de locais como bares ou até festas profanas, exercícios de respiração e meditação, etc. Tudo isso pode chegar a tomar cinco dias da semana do médium, incluindo os de folga, nos fins de semana, o que provavelmente está relacionado às menções à “dedicação ao espiritual”, “responsabilidade”, “disciplina”, “seriedade”, etc. Representacionalmente, é com labor e esforço que se chega a um estado de “equilíbrio” e “tranquilidade”. A fala abaixo, de uma das dirigentes entrevistadas, é bem elucidativa sobre essa questão:

*Atrapalha porque se você tem médiuns que não são bem preparados, se você coloca em terra entidades de médiuns que não são bem preparados, essas orientações podem não ser as melhores orientações para as pessoas. Quero colocar as coisas de uma forma bem tranquila, sem acusações ou julgamentos. Mas um trabalho espiritual, seja ele qual for, numa casa espiritual que ele não seja feito com... Pode até ser feita com muita seriedade, mas que ele não seja feito com muito preparo, e que você não tenha pessoas muito bem preparadas para isso, para que realmente as entidades estejam ali firmes, incorporadas, sabendo o que estão fazendo, e esses médiuns conscientes do papel deles ali, pode ser passado para um consulente uma coisa que acabe com a vida de uma pessoa. Então é um trabalho muito sério. Você tem que ter um médium com muita disciplina, muito conhecimento, muito estudo, muita concentração, o equilíbrio emocional, mental, muito grande, para que as entidades possam realmente estar ali auxiliando os consulentes da melhor forma possível. **O mal trabalho de umbanda é sempre responsabilidade do médium? Eu***

⁴⁶ O somatório entre os dois grupos não é igual ao total de 160 porque um dos participantes não respondeu à pergunta referente no questionário. Visualização detalhada desses grupos é encontrada no Gráfico 5 do Anexo D.

vejo dessa forma sim. Porque eu acredito, pelas coisas que eu assisto, que a espiritualidade, grosseiramente falando, é perfeita. Quando eles vêm a Terra numa missão de um trabalho, eles já trazem aquilo tudo muito bem estruturado, muito bem preparado, muito bem orientado, já sabendo o que vão fazer, já sabendo a quem vão atender. Então se a coisa não transcorre exatamente do jeito que tem que ser, é porque aqui eles não encontraram um meio para isso. Nós, como seres humanos, somos muito falhos, temos muitos problemas, temos vidas muito complexas, muito complicadas, e qualquer coisa que você deixa atrapalhar o seu trabalho espiritual, você está atrapalhando uma gira, e você atrapalhando uma gira, está atrapalhando o atendimento desses espíritos, e conseqüentemente a ajuda à situação dada aos consulentes. (sujeito 09, sexo feminino, 30-40 anos, dirigente umbandista)

Mais uma vez, portanto, a ideia da falha humana é retomada. A umbanda envolveria “disciplina” e “equilíbrio”. Correlativamente, trabalhador umbandista “indisciplinado” e “desequilibrado” seria um mal umbandista, um risco aos trabalhos e aos consulentes.

Como categorias comparativamente marcantes dentre aqueles que nunca trabalharam na umbanda estão “religiosidade e fé” e “humildade e simplicidade” (Quadro 14 – 35,3% e 27,5% dos 51, respectivamente). As menções a “religiosidade e fé”, que inclui a palavra “Deus”, pode ser uma hipótese de que os consulentes buscam em suas consultas não apenas conselhos e resoluções de seus problemas, mas também a ideia de *religare* com o divino, que é reforçada pelos resultados da escala de Likert elaborada na questão nº 7 do questionário (ver Gráfico 8 do Anexo D). Já a categoria “humildade e simplicidade” engloba apenas essas duas palavras e está relacionada a ideia já amplamente discorrida anteriormente sobre a umbanda como religião que abarca a todos, sejam eles espíritos ou viventes. Sobre isso, explicou uma trabalhadora mediúnica, com renda familiar mensal na faixa de até um salário mínimo para uma família de 4 pessoas e ensino fundamental completo, sobre sua chegada na casa em que trabalha: *“A humildade é porque têm pessoas com mais escolaridade, que se propõem melhor em tudo. Mas aqui todo mundo é igual. Entendeu? Isso para mim foi fundamental!”* (sujeito 07, sexo feminino, 40-50 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda). A presença majoritária dessa categoria entre os que nunca trabalharam na umbanda possivelmente revela a forma como se sentem ao adentrar no território ritual: necessitados de ajuda e desvalidos, se reconfortando com a acolhida atenciosa dos trabalhadores da casa e das entidades umbandistas.

A sétima categoria mais citada, “fraternidade” (Quadro 14 – 8,8% dos 160), inclui as palavras “família”, “irmandade”, “união”, “harmonia”, “comunhão”, etc. Ela está ligada a um dado de campo: é frequente as casas umbandistas se denominarem como famílias. Por exemplo, os adeptos da casa umbandista “B”, costumam se identificar como “família ‘B’”. Apesar das existentes cisões que ocorrem nas casas, essa forma de identificação parece

buscar, no interior de cada uma, um sentimento de pertença e confiabilidade inexistente na religião como um todo.

“Tratamento espiritual” é a oitava categoria mais citada e é majoritária entre os que nunca trabalharam na umbanda (Quadro 14 – 19,6% dos 51), já que apenas dois trabalhadores umbandistas remetem-se a esse conjunto de palavras. Ela engloba diversas palavras que se remetem ao que é buscado e obtido durante as consultas espirituais com as entidades umbandistas, como “conforto”, “cura”, “orientação”, etc. As duas categorias minoritárias, “espiritismo” e “preconceito” (Quadro 14 – 7,5% e 5,6% dos 160, respectivamente), foram incluídas por sua importância qualitativa, por se relacionarem a questões já levantadas anteriormente.

7.2 Conceituando o umbandista

Uma das consulentes entrevistadas, ao discorrer sobre a “humildade”, encadeia uma fala de contraposições:

Acho que é a humildade, porque você não tem que estar com roupa legal, essas coisas, já não tem. Mas eu vejo, por exemplo, se eu estou numa igreja de chinelo, não vai ser legal. Mas os terreiros... Eu não fui de chinelo, nesse que eu frequento, mas eu posso ir, eu sei que eu posso. Tem gente de chinelo ali. Eu vou com o meu melhor chinelo, mas eu posso ir de chinelo, eu posso, não tem essa comparação. Às vezes tem. O que eu gosto na umbanda é a humildade: usar o branco, roupa simples. Na verdade, todas as religiões vão trabalhar e vão falar da humildade, mas na prática você não vai ver muito. Até na umbanda, você pode até deixar de ser humilde. Porque lá nesse centro em que eu fui, eu via uma parte que eu questionei. Na gira de Exu, tinha Pomba-gira que estava, tinha cavalo de uniforme, e tinha cavalo que tirou o uniforme e botou roupa de cor. E eu questionei depois: “Por que uns sim e outros não? Por que uma Pomba-gira tem que estar com a roupa bordada de cristais e a outra tem que estar de uniforme?” A resposta da médium, evoluída, foi: “Ela está de uniforme porque ela não tem roupa.” Aquilo não é resposta. Eu acho que todo mundo tinha que estar de uniforme. Não é o padrão uniformizar? Então, mesmo entre eles, isso não é desse centro, tem em vários, vai arranjar uma brecha, porque é do ser humano, para botar mais guia, para botar roupa mais bordada, isso é do ser humano. Mas o que eu vejo em livros, independente dos autores, mais de um fala nisso, eu vejo que é a humildade. (sujeito 04, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

Aqui, o duplo sentido da palavra “humildade” sobressai, designando ao mesmo tempo a virtude da modéstia, pregada e prezada pelas religiões, e a escassez de recursos financeiros, a falta de posses materiais. Assim, a ideia doutrinária que parece funcionar como pano de fundo é a de que se não se é humilde na segunda acepção do termo, é preciso aprender a ser

na primeira acepção. Este trecho também retrata uma questão já repetidamente abordada neste trabalho: o contorno representacional umbanda-perfeição e umbandista-imperfeição.

Uma outra caracterização do adepto à religião enreda-se nessa representação: a do consulente como perito. Maggie (1992), em pesquisa sobre os julgamentos de feitiçaria e de charlatanismo que se baseavam no Código Penal de 1890, apresenta a figura do perito, pessoas sem formação médica, mas considerados especialistas em periciar e emitir laudos sobre as acusações de três tipos de crimes: prática ilegal da medicina, prática de magia e prática de curandeirismo. Os laudos e relatos dos julgamentos, no entanto, demonstram que os peritos compartilhavam da crença na magia e que os mecanismos regulatórios do Estado não buscavam eliminar a crença, mas sim identificar e combater os considerados feiticeiros.

As dicotomias das visões encontradas nos laudos dos peritos são muitas. Uma clara distinção entre alto e baixo espiritismo transparece, como ilustra o seguinte trecho da resposta de um perito à pergunta do delegado sobre “*O que é macumba?*”, em meados dos anos 30:

Macumba é a reunião espírita sob o rito africano, onde protetores enviados de santos se manifestam invocados por pontos cantados ou sambados, por sinais cabalísticos no chão feitos com traços de pomba e onde os espíritos manifestados em sua maioria de caboclos e de africanos, bebem, fumam, sambam, cantam, efetuando nessas ocasiões os seus trabalhos, aconselhando com banhos de ervas tizonas, de fumaça e fazendo passes. Ao contrário do alto espiritismo, considerado magia branca, em cujas sessões, segundo os preceitos de Allan Kardec, só se manifestam espíritos brancos atraídos por concentração dos médiuns e preces (MAGGIE, 1992, p. 157).

Na mesma situação, segue o diálogo entre delegado e perito. O perito, então, continua, respondendo à pergunta “*Podem ser considerados de falso espiritismo as sessões de magia negra?*”:

Não. As sessões de magia negra dirigidas por “pai-de-santo” ou “mãe-de-santo” são sessões espíritas, como são as de magia branca dirigidas pelos presidentes, é apenas questão de rito. Em ambas predominam o intuito caridoso, o bem ao próximo, embora existam em ambas muitos charlatães e exploradores (MAGGIE, 1992, p. 158).

Duas oposições se colocam a partir desses documentos: uma, que diferencia magia maléfica e magia benéfica; e outra, que estipula o verdadeiro e o falso espiritismo. É importante observar que ambas dicotomias já eram encontradas nos terreiros da época e o são até hoje. Na década de 30, aparece também nos discursos dos peritos a figura do mistificador, do que finge o transe, do charlatão (MAGGIE, 1992).

São a partir dessas dicotomias, encontradas nesses discursos peculiares porque jurídicos, mas que também exatamente por isso demonstram a crença disseminada na magia,

que se pensa na pesquisa ora apresentada a ideia do julgamento feito pelos adeptos a trabalhador mediúnico. O erro não está na religião e nem parece estar nas casas religiosas. Não há erro na doutrina; o erro é do sujeito, e não do grupo. Aqui, acusam-se não apenas os que fingem o transe, mas os já citados na análise da observação participante como não preparados. Em geral, se o erro está na pessoa e não na religião, se o religioso é imperfeito e deve buscar o caminho da perfeição, ancorando-se na crença da evolução dos espíritos, o importante é avaliar cada uma e a partir daí dar um parecer sobre se ele apresenta ou não um transe confiável. Um médium que busca o subir as escadas da evolução será um bom comunicador com os espíritos do “alto”, com os evoluídos. Nesse sentido, duas das entrevistadas explicam como fazem as suas avaliações positivas ou negativas de um transe:

Em muitos dos centros, é muito difícil encontrar médiuns que trabalhem com sinceridade, muitos. Eu estou cansada, eu já conheço mais de 100 centros; não é que eu frequente, eu visito. Então é muito difícil você parar num centro, porque muitas vezes é tudo fingimento. [...] Então, mesmo que o centro seja ruim, todo ele, mas tenha um médium bom, vou me consultar com aquele médium bom, mesmo que os outros não me interessem, porque eu não vou me consultar mesmo. Então é muito difícil encontrar um centro realmente em que você mentalize naquela pessoa que você está falando, com sinceridade, que está perto, está convicta de que você está falando seus problemas, suas dúvidas, suas angústias, seus receios, para uma entidade que você tenha certeza que está te orientando em alguma coisa, e não te dando uma falsa esperança ou um conselho errado. Então é muito difícil você encontrar um centro realmente que inspire uma entidade de confiança. [...] No primeiro dia em que eu vou no centro, geralmente eu não me consulto com ninguém, eu observo, eu gosto de observar quem é cada médium, como que se trabalha as entidades. Ai na próxima gira, eu me consulto, porque aí eu já tenho um parecer de cada pessoa que está trabalhando ali. Eu não conheço, mas alguma coisa me dá uma intuição para falar com a pessoa tal. (sujeito 03, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

Eu fui nesse centro em que eu gosto de ir para caramba, dessa última vez, com a minha tia, e deu tudo errado! [...] Já que não tinha nenhuma entidade que eu gostasse de falar lá, que eu não falasse com ninguém. Ai eu fui falar com uma, que eu acho que nem entidade era. Porque sabe aquele textinho pronto que todo mundo que não tem nada para te dizer diz? [ironicamente] “Você é médium. Sabia disso? É, você é médium. Você não vai colocar roupa branca não? É, tem que colocar roupa branca! É porque todas as coisas não acontecem por acaso. Tudo tem um motivo para acontecer.” Que papinho mais furado! Eu fico revoltada com esse tipo de coisa! Eu sou abusada, e eu questiono mesmo: “É isso que você tem para dizer?” “É, porque qualquer dúvida que você tiver, você faz o seguinte: você faz o descarrego, por que deve ser...” Deve ser?! Já começa estranho por aí! Deve ser?! Isso é chute! “Deve ser negatividade que está impedindo de você enxergar o que está acontecendo de verdade, né? Mas, então, você faz o descarrego, que com o tempo você vai conseguir ver o que está querendo ver.” Ai eu falei: “Você está de sacanagem com a minha cara! Então a sua grande consulta é me dizer que eu tenho que fazer um descarrego?! Para fazer um descarrego, eu ia fazer, e não precisava passar por você!” [...] Na boa, não tinha entidade! Não tinha! E essas coisas é que prejudicam tanto a religião! Porque às vezes você tem um médium que simplesmente não está firme coisa nenhuma ali! Ele fala um monte de frasezinhas prontas, dá aquela consultinha mais ridícula do mundo, e você não recebe orientação nenhuma. Qualquer babaca pode falar isso: “Você tem mediunidade, tá? Tem que colocar roupa branca. Nada acontece por acaso no mundo. E faz um

descarrego.” O que é isso?! Agora, no mesmo centro, você pega, senta com uma entidade, que vira e fala para você as palavras que você falou enquanto fazia uma oração à noite sozinha. Você vai aos extremos! Não tem como você querer padronizar! (sujeito 08, sexo feminino, 18-30 anos, trabalha ou já trabalhou na umbanda)

7.3 Conceituando o Exu

A análise das entrevistas pelo ALCESTE mostrou os Exus e as Pomba-giras como análogos em sua conceituação, distinguindo-se apenas pela questão de gênero. Ambos foram apresentados pela metáfora “terra a terra”, ou seja, como os mais próximos da terra, ou Terra, e conseqüentemente, dos encarnados. Vistos pela ótica da evolução dos espíritos, necessitam trabalhar nos terreiros para poder evoluir e, assim, alcançar menor proximidade com a terra.

As respostas dadas às questões nº 13 e 14 do questionário são capazes de desenvolver a conceituação dessas entidades feitas pelos pesquisados. A elaboração delas remete aos estereótipos, componentes heurísticos das representações sociais, que podem ser considerados como “uma forma reduzida de representação” (ARRUDA; GONÇALVES; MULULO, 2008, p. 504). Os estereótipos são uns dos principais meios de comparação entre objetos, equiparando-os ou distinguindo-os.

Tais questões foram elaboradas a partir das adjetivações sobre Exu e Pomba-gira encontradas na bibliografia vigente sobre o tema, em especial na trilogia de Trindade (2006, 1985a, 1985b). Algumas palavras, como “rigoroso”, foram inseridas após pré-teste, por terem sido escritas diretamente pelos respondentes. As respostas afirmam a ausência do pólo negativo de Exu, de suas duas cabeças. Para mais da metade dos respondentes, Exu é “trabalhador”, “amigo”, “sincero”, “confiável”, “poderoso” e caridoso” (Quadro 15 - 80,0%, 76,9%, 70,6%, 53,8%, 53,8% e 53,8%, respectivamente). As adjetivações atribuídas a Pomba-gira são bem próximas àquelas de Exu, com exceção a classificação dela como “sedutora” e “bonita”. Assim, para mais da metade dos respondentes, Pomba-gira é “trabalhadora”, “amiga”, “sincera”, “sedutora”, “confiável”, “bonita”, “poderosa” e caridosa” (Quadro 16 - 80,6%, 79,4%, 71,3%, 63,8%, 58,1%, 57,5%, 56,9% e 56,3%, respectivamente).

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Trabalhador	128	80,0	100	92,6	27	52,9
Amigo	123	76,9	89	82,4	34	66,7

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Sincero	113	70,6	81	75,0	32	62,7
Confiável	86	53,8	66	61,1	21	41,2
Poderoso	86	53,8	59	54,6	27	52,9
Caridoso	86	53,8	64	59,3	22	43,1
Riguroso	76	47,5	54	50,0	22	43,1
Sério	74	46,3	59	54,6	15	29,4
Esperto	73	45,6	49	45,4	24	47,1
Brincalhão	72	45,0	52	48,1	20	39,2
Sedutor	68	42,5	49	45,4	20	39,2
Misterioso	68	42,5	46	42,6	19	37,3
Evoluído	65	40,6	49	45,4	19	37,3
Bondoso	54	33,8	40	37,0	14	27,5
Humilde	53	33,1	38	35,2	15	29,4
Boêmio	46	28,8	32	29,6	14	27,5
Um Orixá	29	18,1	22	20,4	7	13,7
Sofrido	29	18,1	21	19,4	9	17,6
Perigoso	25	15,6	18	16,7	7	13,7
Vingativo	14	8,8	7	6,5	7	13,7
Pecador	7	4,4	4	3,7	3	5,9
Ignorante	3	1,9	2	1,9	1	2,0
Mau	2	1,3	2	1,9	0	0,0
Demoníaco	2	1,3	1	0,9	1	2,0

Quadro 15 – Distribuição dos respondentes dos questionários por estereótipos atribuídos a Exu

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Trabalhadora	129	80,6	99	91,7	37	72,5
Amiga	127	79,4	90	83,3	29	56,9
Sincera	114	71,3	82	75,9	31	60,8
Sedutora	102	63,8	67	62,0	36	70,6
Confiável	93	58,1	70	64,8	24	47,1
Bonita	92	57,5	61	56,5	32	62,7
Poderosa	91	56,9	62	57,4	29	56,9
Caridosa	90	56,3	66	61,1	24	47,1
Esperta	84	52,5	56	51,9	28	54,9
Misteriosa	80	50,0	56	51,9	25	49,0
Brincalhona	73	45,6	52	48,1	22	43,1
Rigurosa	70	43,8	51	47,2	16	31,4
Séria	69	43,1	53	49,1	19	37,3
Evoluída	64	40,0	45	41,7	19	37,3
Bondosa	62	38,8	42	38,9	21	41,2
Boêmia	50	31,3	35	32,4	16	31,4

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Humilde	47	29,4	37	34,3	10	19,6
Sofrida	33	20,6	25	23,1	9	17,6
Perigosa	25	15,6	18	16,7	7	13,7
Vingativa	11	6,9	6	5,6	5	9,8
Pecadora	7	4,4	4	3,7	3	5,9
Má	4	2,5	3	2,8	1	2,0
Ignorante	2	1,3	1	0,9	1	2,0
Demoníaca	2	1,3	2	1,9	0	0,0

Quadro 16 – Distribuição dos respondentes dos questionários por estereótipos atribuídos a Pomba-gira

À classificação da Pomba-gira como “sedutora” e “bonita” cabem alguns comentários. Uma informante, em campo, disse-me que havia na casa uma “*senhora que fica com uma beleza exuberante quando incorpora Pomba-gira*”. Nos terreiros, as Pomba-giras dançam, balançam as ancas, gargalham, falam sobre amor e sexo abertamente com seus consulentes⁴⁷. Saraceni (2007)⁴⁸, em livro vendido em alguns dos terreiros visitados, traz uma interessante análise sobre essa tipologia, associando seu aparecimento nos terreiros a uma estratégia espiritual de libertação feminina da repressão:

Na verdade, num tempo em que as mulheres eram tratadas como inferiores aos homens e eram vítimas de maus tratos por parte dos seus companheiros, que só as queriam para lavar, passar, cozinhar e cuidar dos filhos, eis que uma entidade feminina baixava e extravasava o 'eu interior' feminino reprimido à força e dava vazão à sensualidade e à feminilidade subjugadoras do machismo, até dos mais inveterados machistas. [...] A espiritualidade superior que arquitetou a Umbanda sinalizou a todos que não estava fechada para ninguém e que, tal como Cristo havia feito, também acolheria a mulher infiel, mal amada, frustrada e decepcionada com o sexo oposto e não encobriria com uma suposta religiosidade a hipocrisia das pessoas que, "por baixo dos panos", o que gostam mesmo é de tudo o que a Pomba-gira representa com seu poderoso arquétipo (p. 129-131).

No entanto, em parte dos terreiros que visitei em meu trabalho de campo, uma questão frequentemente comentada entre as pessoas e ensinada pelos dirigentes aos médiuns era a da adjetivação de Pomba-gira como sensual, mas não como vulgar, o que dá um viés positivo à feminilidade da entidade. A frase que diz que “*Pomba-gira é sensual, mas não vulgar*” é frequente e serve também como uma forma de induzir o médium ao controle do transe

⁴⁷ Um comentário importante a ser feito é o fato de, embora se considerar que homens e mulheres possuem obrigatoriamente Exus e Pomba-giras como protetores, costumeiramente as mulheres incorporam Exus, mas homens dificilmente incorporam Pomba-giras. Quando isso ocorre, habitualmente, são situações isoladas na história do médium, a não ser no caso de homens homossexuais.

⁴⁸ SARACENI, Rubens. **Os arquétipos da Umbanda**: As hierarquias espirituais dos Orixás. São Paulo: Madras, 2007.

mediúnic. Faz-se, assim, com que, dentro dos padrões atuais de representação do feminino, a Pomba-gira seduza, mas não assuste.

Outro ponto importante a ser considerado é a descrição da dualidade do Exu nas entrevistas de alguns dos que apresentaram apenas adjetivações positivas no questionário. Uma dirigente, por exemplo, caracterizou Pomba-gira como “amiga”, “boêmia”, “brincalhona”, “sedutora”, “sincera”, “evoluída”, “confiável”, “bonita”, “misteriosa”, “poderosa” e “trabalhadora”. No entanto, a história que conta em sua entrevista sobre como foi seu encontro com Pomba-gira, explica essas características como refletoras de um momento atual, em que já decorreram anos de sua primeira aparição sob o transe. O princípio do trabalho da Pomba-gira é descrito como difícil e a relação, nada amistosa.

*Como foi seu primeiro contato com sua Pomba-gira? Bem difícil! Esse foi difícil mesmo! Porque hoje, quando eu digo “amiga” nas características, eu posso dizer assim, que é isso aí, que é aquela amiga que me defende até de mim mesma. Mas justamente por quê? Todas as nossas entidades, todos os espíritos que fazem parte do nosso ori, eles tiveram um contato de situações encarnatórias com a gente, fizeram parte em algum momento da nossa vida em outras encarnações. E fazem parte do nosso carma, seja ele bom ou ruim. Então, com alguns, você tem muita afinidade, porque fizeram parte de uma forma mais forte, outros menos, alguns de situações muito ruins, e outros de situações muito boas. E ela, sem dúvida, foi de situações muito ruins que eu passei... Quer dizer, que passamos juntas, né? E foi uma questão de carma, no sentido assim: agora temos que purgar isso juntas, ali trabalhando. Mas, assim mesmo, ela teve muitos problemas em lidar com isso e aceitar a coisa. Então fez parte de uma doutrina e evolução, tanto para mim, quanto para ela. Então o início foi muito difícil, porque ela não aceitava essa situação, por estar envolvida em outras situações comigo. Mas hoje é assim: meu braço direito e esquerdo. Entendeu? Eu costume dizer que é a única mulher que eu não vivo sem. Porque quando precisa, tirando o guia espiritual, é o meu caminho realmente. É meu caminho, minha guarda, minha segurança. E, quando eu preciso, é a ela que eu grito mesmo. **Como foi essa dificuldade? Ela se mostrava no seu desenvolvimento, no seu dia a dia...?** No desenvolvimento não, porque eu já trabalhava. Eu já tinha outra Pomba-gira que trabalhava. E justamente pela falta, entre aspas, de evolução que ela tinha, pelo o que ela precisava mudar e aceitar, ela levou muitos anos para vir. Então ela começou a se apresentar depois já de anos de trabalho, mas criando determinados embaraços na minha vida e no meio do trabalho espiritual. E tinham que ser feitas muitas e muitas puxadas, desobsessões, para trazer; e quando ela vinha, a não aceitação e a raiva dela, nos problemas pessoais comigo eram tão grandes, que ela queria me bater. (sujeito 09, sexo feminino, 30-40 anos, dirigente umbandista)*

Tendo sido mostrada a ela a aparente contradição existente entre os resultados do questionário e da entrevista, a entrevistada respondeu -me, já com o gravador desligado, que no questionário referiu-se ao Exu e Pomba-gira típicos, aos que já trabalham na umbanda, dando consultas. Um momento do movimento que Exu faz a caminho da evolução, portanto, parece ser fotografado no questionário dessa respondente, momento que ele é apenas positivado. É provável que enfoques ou recortes análogos tenham sido feitos para que uma

das cabeças de Exu tenha sido inexistente nos resultados totais das questões nº 13 e 14 dos questionários, mesmo nos daqueles respondentes que acreditam em sua dualidade, como os trabalhadores da casa “A”. O que se torna relevante aqui é perceber que apesar de alguns terreiros e umbandistas realmente subtraírem uma das duas cabeças de Exu, o seu pólo negativo, outros parecem apenas tentar negá-la perante a pesquisadora, embora acreditem em sua existência. A cabeça negativa, assim, metodologicamente não apareceria nas perguntas que levam a caracterizar o Exu diretamente, mas as histórias de vida e o trabalho de campo evidenciam-na. O não dito faz-se, então, presente (se por medo de Exu, dos que o perseguem, ou se por censura diante da figura da pesquisadora, não pôde ser respondido aqui).

7.4 Convivendo com o sagrado

A análise que o ALCESTE fez do *corpus* criado pelas entrevistas mostrou a importância da relação entre os trabalhadores e frequentadores umbandistas com as entidades que se dá sem a intermediação de uma casa específica, o que se pode realizar por diversas vias. As entrevistas contam histórias, por exemplo, de como essas experiências místicas, como as “vozes”, as “visões” e as “vibrações” conseguem manter presentes uma entidade que foi importante na história de vida do entrevistado, mas que a ausência do médium que a “incorporava” torna impossível seu contato pelo intermédio do transe mediúnico. Sobre isso, contou um dirigente, que explicou ter se curado do alcoolismo e de um quadro depressivo a partir do contato com um preto-velho pelo transe de sua ex-esposa, hoje moradora de outro país:

Aí a relação não estava muito boa. Foi quando Velho falou para mim: “Se você não quer ficar junto, não sou eu que vou fazer. Se vocês quiserem ficar junto, mas se vocês não querem...” *Aí falou para mim: “Olha, você vai, que vou te dar toda a proteção, não precisa se preocupar”* *Eu me separei, vim embora para cá, ela ficou lá, está lá até hoje.[...]* *Aí fui seguindo o meu dia a dia normal, até que eu mandei fazer um quadro, que vou te mostrar aqui. Está vendo? Só você mesmo, hein. [Abre sua carteira e me mostra a foto do quadro, com uma imagem de preto-velho, emocionando-se.]* *Aí eu mandei fazer um quadro. Meio preconceito, eu mandei fazer assim meio corpo, né, mas tirei as guias. Ai fiz, está lá em casa, até hoje está lá. Ai um dia, como sempre, eu saí para a rua e falei: “Benção, Vô”. Isso é o normal, não dá nem para explicar. Ai um dia fiz assim, pisquei, e ele piscou também. Ai falei: “Caraca, eu estou ficando maluco!”* *Ai eu fiquei: “Pô, não pode ser.”* *Ai eu pisquei de novo, aí ele piscou também. Falei: “Não pode ser!”* (sujeito 05, sexo masculino, 50-60anos, dirigente umbandista)

Tais experiências parecem manter presente o ausente, seja entidade umbandista ou espírito desencarnado, principalmente em momentos de sofrimento psíquico. Mantêm

presentes os antepassados, sejam eles parentes mortos ou tipologias nacionais. São experiências místicas, com capacidade de modificar o desenrolar das escolhas dos que por ela passam, como no caso do avô não conhecido em vida que aparece em “visão” para a neta em vias de cometer suicídio:

Mas a última foi a mais impressionante, isso foi em 99, a última vez que eu tentei suicídio com veneno, remédios e álcool. Quem apareceu foi o meu avô paterno, já morto há muitos e muitos anos. Eu não conheci, porque ele morreu na Bolívia, na época ele morava lá, e foi enterrado em La Paz. Ele morreu aos quarenta e dois anos, com diabetes. Eu não sei explicar isso, não sei se é uma coincidência ou não: a minha mãe, quando estava grávida de mim, sonhou com ele falando que ele ia me proteger, ia me guardar. Aí nesse dia do suicídio, quando eu ia tentar, ele apareceu, todo cheio de luz e falando para não fazer aquilo. Aí me explicou tudo o que aconteceria se eu fosse cometer o suicídio, falou do umbral⁴⁹, falou de várias coisas, que o suicida fica lá perambulando e tal, e aí fiquei com medo, realmente fiquei com medo, e de lá para cá nunca mais tentei suicídio. Eu penso, penso em suicídio, às vezes eu não quero mais viver, mas assim eu penso no que ele me falou, e vai ser pior ainda se eu tiver lá no umbral. Se eu for aqui terminar os meus problemas, mas lá é eterno, vou ficar com os meus problemas eternamente. Aí nunca mais pensei em me matar, justamente por causa da visão desse meu avô. (sujeito 03, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

Em outro caso, uma consulente narra uma “visão” do amigo morto e demonstra que ela a fez relembrar de outro momento de sofrimento, o da morte de uma parenta suicida:

Teve um amigo meu que faleceu, da minha idade, e eu não sabia que ele tinha morrido. Acordei de noite, fui beber água. Na minha casa, tem um corredor. Da cozinha, eu olhei para o corredor, e eu vi uma pessoa em pé, de camiseta, com os ombros largos. Eu tenho uma prima que ela era altona, do ombro largo, quando ela morreu, quando ela se suicidou. Então eu achei que era ela, mas eu não me assustei. E eu vi nitidamente a camiseta e o ombro largo de uma pessoa alta, forte. Como ela era meio gordinha assim, eu achei que ela era, e não comentei nada. No dia seguinte, assim que eu acordei, minha mãe veio me chamar, me deu café, falou que tinha uma notícia ruim, e falou que o meu amigo tinha morrido. Na época, eu levei aquele susto e tudo. (sujeito 04, sexo feminino, 30-40 anos, nunca trabalhou na umbanda)

Em geral, essas experiências parecem tornar concreto, acessível aos sentidos, o que é inatingível sem a intermediação do transe nos terreiros e ininteligível sem as conceituações que as casas ensinam: a dizer, a morte e os espíritos. A ordem dos afetos (a gratidão, o medo, o sofrimento, a saudade, etc.) com um outro que só se pode, a princípio, acessar pela via ritual, faz com que ele se objetifique, principalmente em situações-limite. Suas menções nas

⁴⁹ O umbral é um conceito kardecista, que designa uma espécie de inferno transitório, no qual os espíritos que estão presos às paixões e culpas ficam em estado de sofrimento. No livro psicografado por Chico Xavier, é descrito como “uma espécie de zona purgatorial, onde se queima a prestações o material deteriorado das ilusões que a criatura adquiriu por atacado, menosprezando o sublime ensejo de uma existência terrena” (XAVIER, 1944, p. 71). A referência completa do livro é a seguinte: XAVIER, Francisco Cândido. **Nosso Lar**. Rio de Janeiro: FEB, 1944.

entrevistas evidenciam, ainda, um caráter do panteão umbandista já abordado: como os familiares mortos, as entidades tipificadas são espíritos, ex-vivos, e não divindades.

O caráter afetivo e sensorial é também evidenciado nas respostas às perguntas nº 19 e 22 do questionário, em que se pede que os respondentes expliquem o porquê do ponto cantado preferido. Pontos cantados são canções entoadas, durante todo o culto de umbanda, consideradas com propriedades mágicas, que podem servir, por exemplo, para invocar, homenagear ou despedir-se dos espíritos, mas também tem o objetivo de identificá-los em suas letras. As justificativas dadas para tais preferências dos respondentes passaram por análise de conteúdo temática (BARDIN, 2003), tendo sido obtidas as categorias temáticas do Quadro 17 e os resultados dos Quadros 18 e 19:

Categorias temáticas		Explicação	Exemplo
Sobre o ponto em si	Relação com a entidade Exu ou com a entidade Pomba-gira	Explicam a preferência pelo ponto pela relação espiritual que possuem com a entidade nele tematizada.	Pelo grande respeito a Exu Tranca Ruas das Almas, chefe da porteira desse terreiro, e a seus grandes ensinamentos para a reforma íntima de nós, médiuns que trabalhamos na sua seara de Amor.
			Porque é o ponto do meu Exu.
			Porque é a Pomba-gira da minha mãe.
	Efeito mágico do ponto	Explicam a preferência pelo ponto pelo efeito que ele suscita em seus corpos e estados psíquicos, bem como na gira em geral.	Porque eu sinto muita vibração quando ele é cantado.
			Canto para abrir os caminhos e nos livrar do mal.
			Sinto força, energia renovada. Não sei explicar direito, mas sinto uma energia muito positiva.
	Experiência estética / emocional	Explicam a preferência pelo ponto por considerá-lo belo.	Por ser um ponto bonito.
			O ritmo do atabaque me agrada.
			Porque sua linha melódica é agradável.
	Identificação com a mensagem	Explicam a preferência pelo ponto por concordarem ou se identificarem com a mensagem explícita na letra.	Porque retrata um pouco a minha personalidade.
			Porque parece comigo.
			Acho que é como se eu lembrasse de uma outra vida minha.
	Facilidade de memorização	Explicam que se remeteram ao ponto porque foi o único que lembraram ou porque ele é de fácil memorização.	Gosto de vários, mas esse foi o que veio em minha cabeça no momento.
			Ouvi num programa de rádio e foi fácil decorá-lo.
			Porque é fácil de cantá-lo.

Categorias temáticas		Explicação	Exemplo
Sobre as entidades tematizadas nos pontos	Síntese do Exu ou de Pomba-gira	Explicam a preferência pelo ponto por considerarem que ele sintetiza o que é um Exu.	Porque esse ponto diz exatamente o que representa um Exu na umbanda.
			Por representar o que realmente é uma Pomba-gira.
			Gosto desse ponto porque representa o verdadeiro sentido do povo de esquerda!
	Positivção do Exu ou da Pomba-gira	Explicam a preferência pelo ponto por considerarem que ele auxilia para a dissolução da negativização do Exu e do preconceito contra ele e a umbanda.	Acho que este ponto define o que é realmente um Exu, já que este sofre com a difamação e preconceito.
			Mostra que apesar dos preconceitos, Exu pode ser evoluído, justo, amigo, leal, honesto e grande trabalhador da caridade.
			Gosto desse ponto porque representa o verdadeiro sentido do povo de esquerda! Nossos Exus são muito mal vistos por outras religiões, como sendo propagadores do mal. Enquanto só fazem o bem e nos ajudam a encontrar o mal que está em nossos corações e enfrentá-lo para podermos vencê-lo.
	Características do Exu ou da Pomba-gira	Explicam a preferência pelo ponto por ele citar explícita ou implicitamente as qualidades funcionais ou de personalidade dos Exus.	Ele fala sobre a dualidade da personalidade do Exu (bem x mal) e como ele transita de acordo com a necessidade e evolução entre as altas e baixas energias.
			Porque mostra a força e o poder de todas as pomba-giras.
			Pomba-gira é uma flor de pessoa, que sofreu muito e ganhou força.

Quadro 17 – Categorias temáticas obtidas a partir das justificativas dadas para a preferência pelos pontos cantados de Exus e Pomba-giras citados pelos respondentes dos questionários

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Não sabe ou não respondeu	64	40,0	37	34,3	26	51,0
Efeito mágico do ponto	33	20,6	25	23,1	8	15,7
Relação com a entidade Exu	32	20,0	25	23,1	7	13,7
Características do Exu	25	15,6	20	18,5	5	9,8
Experiência estética / emocional	10	6,3	8	7,4	2	3,9
Positivção do Exu	6	3,8	6	5,6	0	0,0
Síntese do Exu	5	3,1	5	4,6	0	0,0

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Facilidade de memorização	4	2,5	1	0,9	3	5,9
Identificação com a mensagem	3	1,9	2	1,9	1	2,0

Quadro 18 – Distribuição dos respondentes dos questionários pelas justificativas dadas para a preferência pelos pontos cantados de Exu citados por eles

Categorias temáticas	Total (N=160)		Trabalham ou já trabalharam na umbanda (N=108)		Nunca trabalharam na umbanda (N=51)	
	n	%	n	%	n	%
Não sabe ou não respondeu	84	52,5	51	47,2	32	62,7
Relação com a entidade Pomba-gira	27	16,9	23	21,3	4	7,8
Características de Pomba-gira	25	15,6	17	15,7	8	15,7
Efeito mágico do ponto	18	11,3	12	11,1	6	11,8
Experiência estética / emocional	9	5,6	4	3,7	5	9,8
Identificação com a mensagem	5	3,1	4	3,7	1	2,0
Síntese de Pomba-gira	4	2,5	4	3,7	0	0,0
Positivização de Pomba-gira	2	1,3	2	1,9	0	0,0
Facilidade de memorização	2	1,3	1	0,9	1	2,0

Quadro 19 – Distribuição dos respondentes dos questionários pelas justificativas dadas para a preferência pelos pontos cantados de Pomba-gira citados por eles

As justificativas dadas são, majoritariamente, de ordem emotiva e não conceitual ou descritiva, principalmente para os trabalhadores umbandistas, que foram a maior parte dos que responderam a essa questão. O “efeito mágico dos pontos” de Exus (Quadro 18 – 20,6%) e de Pomba-giras (Quadro 19 – 11,3%) inclui seu caráter de indutor ao transe, que aparece aqui como prazeroso por viabilizar o contato direto e peculiar com o sagrado. A “relação com as entidades” personagens dos pontos, Exu (Quadro 18 – 20,0%) e Pomba-gira (Quadro 19 – 16,9%), mostra-se como afetuosa. A “experiência estética/emocional” que os pontos, como quaisquer melodias, são capazes de atingir nos ouvintes (Quadros 18 e 19 – 6,3% e 5,6%, respectivamente), embora minoritária, é também mencionada.

Sobre as visões trazidas com relação às entidades tematizadas nos pontos, a categoria “características de Exu” (Quadro 18 – 15,6%) e de “Pomba-gira” (Quadro 19 – 15,6%) comentam sobre a personalidade dessas tipologias apresentada nas letras dos pontos. Uma categoria minoritária, mas qualitativamente relevante, é a que traz “positivação de Exu e Pomba-gira” (Quadros 18 e 19 – 3,8% e 1,3%, respectivamente), por considerarem as letras

dos pontos como meios de combate ao preconceito religioso sofrido pela umbanda e que atinge representacionalmente, em foco, tais entidades.

O importante a perceber aqui é que, apesar dos pontos cantados serem parte de uma ritualística que exige conhecimento (é preciso conhecer suas letras e melodias e, de fato, existem centenas de pontos), o que explica o número maior de respondentes trabalhadores do que apenas frequentadores, eles são exemplares de como a umbanda é inundada por rituais, tidos como de caráter mágico, que levam ao contato com o sagrado pelas vias do sensório e do afeto. O objetivo dos pontos cantados, por exemplo, é a indução ao transe, e seu acompanhamento pelas palmas e atabaques parece realmente ter um quê de hipnotizador, já que são eles que fazem pipocar as incorporações na assistência, mesmo pelos que nunca tiveram antes tais experiências, como já foi explicado nas observações.

Cabe ressaltar que, para boa parte dos respondentes, esses ritos já habitam suas memórias desde a infância, já que 69,4% dos 160 afirma ter tido o primeiro contato com a umbanda antes da vida adulta (Questão nº 1 do questionário – Gráfico 1 do Anexo D) e 68,1% deles dizem que seus familiares frequentavam ou trabalhavam na umbanda nesse período de suas vidas (Questão nº21 do questionário – Gráficos 2 e 3 do Anexo D).



8 Conclusão

Esta pesquisa se propunha a analisar as visões circulantes em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro a respeito dos Exus e do chamado povo de rua, considerando a pluralidade própria da religião, mas buscando indícios do que unifica nessa diversidade. Para isso, teve como base a teoria das representações sociais e utilizou-se de uma triangulação metodológica que incluiu observações participantes, aplicações de questionários e realizações de entrevistas semi-estruturadas. A partir dos resultados analisados, foram identificadas estruturas chave nas redes de significados que dão corpo a tais representações sociais, bem como ancoragens e objetivações importantes enredadas no processo de suas formações, embora ainda haja a necessidade de se aprofundar no estudo do desenho dessa rede.

Por ser uma religião marcada pela constante mudança, devoradora do mundo ao seu redor, a umbanda facilita o estudo do caminho do meio entre o conhecimento religioso e o senso comum. A umbanda, em si, com sua repetida integração de elementos advindos do senso comum, levanta a problematização da relação entre essas duas instâncias de saber. Ela se torna um caso em que tais instâncias precisam ser entendidas em via de mão dupla, como racionalidades que se interpenetram. Mais ainda, apresenta-se como um caso em que os processos envolvidos na formação do conhecimento religioso são similares aqueles das representações sociais: objetivação, ancoragem, campo, núcleo figurativo, etc., são conceitos que servem para entendê-la.

O principal recurso encadeador dos sentidos da religião umbandista é a configuração mítica. Segundo Jovchelovitch (2008, p. 185), os mitos “são sistemas de conhecer o mundo que explicam a gênese, o desenvolvimento e as características” das instâncias psicossociais. O mito “aparece sob a forma de um relato arquetípico, discurso carregado de lembranças a respeito da história do grupo” (KALAMPALIKIS, 2009, p. 88), fundando-se assim nas raízes da memória social. Re-trabalhando conceitos criativamente, ele tem a “capacidade de oferecer lentes para compreender e manter dimensões da vida humana não facilmente apreendidas por outros sistemas de conhecimento, de uma maneira que conforta, tranquiliza e liberta imaginativamente” (JOVCHELOVITCH, 2008, p. 186). O mito, assim, agiria como um bálsamo que tenta cicatrizar as feridas da memória, acalmando as dores (CRUZ et. al., 2011). Como bem explica Bosi (1992, p. 180, grifo do autor): “O mito é uma instância mediadora, uma cabeça bifronte. Na face que olha para a História, o mito reflete contradições reais, mas de modo a convertê-las e a resolvê-las em figuras que perfaçam, em si, a *coincidentia oppositorum*”.

Por isso, ao representar-se como uma religião brasileira, a umbanda foi construindo criativamente um panteão singular. Os deuses do panteão africano persistem na religião, mas tem subtraídas sua humanização e suas lendas. Os umbandistas não apenas não as conhecem, como consideram as histórias mitológicas africanas como invenções dos antigos; e, assim, elas se “des-realizaram”. Por sua vez, todos os orixás, na umbanda, passaram por um processo de “des-personificação”, passando a ser entendidos como energias da natureza. Ou seja, não são mais vistos como seus regentes, como mãos que esculpem o mundo, criadoras e modificadoras, mas sim como a natureza em si.

As representações hegemônicas sobre o Brasil, que edenizam a natureza e demonizam o humano (ARRUDA, 1998), são colocadas em jogo. A religião do país representado como de natureza exuberante, colocou todo o foco sobre a morada dos orixás e os transformou em elementos naturais. Com isso, a umbanda cria um panteão próprio, formulado a partir do que é escolhido e recortado de um imaginário pulsante sobre o povo. Os personagens umbandistas míticos, brasileiros tipificados, no entanto, tem modificada a dimensão da atitude em suas reinterpretações religiosas: de demonizados passam a ser dúbios ou plenamente positivados. Tais personagens ganham nomes e histórias imbuídos de significações, e com isso, existência mítica e mística. Um exemplo claro é o de Zé Pelintra, descrito na revisão bibliográfica. Na formação desse panteão, em constante abertura e re-criação, tudo o que pode ser

antropofagicamente absorvido é feito sem entraves. Sambas de Bezerra da Silva⁵⁰ e de Silas de Oliveira⁵¹, por exemplo, tornaram-se pontos cantados do povo da malandragem de umbanda.

Birman (1985, p. 81) explica que as influências do senso comum não são simplesmente “engolidas” pela umbanda, mas sim “digeridas”, adaptadas ao simbolismo instituído. Isso equivale a dizer que elas precisam também encontrar pontos de ancoragem. Sereias e marinheiros, por exemplo, são entidades consideradas como regidas por Iemanjá. Ciganos e malandros, como já foi visto, são considerados em algumas casas como parte da categoria povo de rua. Na casa “C”, foi-me ensinado que os seres elementais, como as salamandras, as sílfides, os gnomos, etc., auxiliam nos trabalhos dos chamados falangeiros dos orixás. A mesma ideia é encontrada em um dos livros psicografados por Robson Pinheiro, que dá continuidade ao já referido “Tambores de Angola”, indicado pelas três casas estudadas. No enredo do livro, um preto-velho explica a um espírito iniciante nos domínios da umbanda que “em sua grande maioria, as lendas e histórias consideradas como folclore apenas encobertam uma realidade do mundo astral, com maior ou menor grau de fidelidade”. (PINHEIRO, 2004, p. 107)⁵². Um caso exemplar sobre o que não pôde ser ancorado foi encontrado em meu trabalho de campo. Uma senhora em transe dizia estar incorporada de um alienígena, o que causou reações de descrédito e desconfiança nos demais. Alienígenas não têm lugar na taxonomia umbandista, não se ancoram no imaginário brasileiro.

A contradição social é o sentido central dessa representação religiosa. Ancoram-se as feridas sociais abertas, o que dói e/ou incomoda no imaginário e memória brasileiros, criando-se a partir da compensação *post mortem*, bem como da evidenciação e crítica sobre a desigualdade social, uma nova história sobre o país que se expressa pela via religiosa ritualizada. Conforme discorre Bairrão (2002, p. 56): “O complexo semiótico umbandista pode ser tratado como uma coleção de enunciações, cálculos, reflexões, memórias e críticas

⁵⁰ “Malandro é o cara que sabe das coisas / Malandro é aquele que sabe o que quer / Malandro é o cara que está com dinheiro / E não se compara com um Zé Mané / Malandro de fato é um cara maneiro / Que não se amarra em uma só mulher / Malandro é malandro / Mané é Mané / Podes crer que é / Já o Mané, ele tem sua meta / Não pode ver nada que ele cagueta / Mané é um homem que moral não tem / Vai pro samba, paquera, e não ganha ninguém / Está sempre duro, é um cara azarado / E também puxa o saco para sobreviver / Mané é um homem desconsiderado / E da vida ele tem muito que aprender / E malandro é malandro / Mané é Mané / Podes crer que é”. Gravação: SILVA, Bezerra da. Malandro é Malandro e Mané é Mané (O poeta falou). Intérprete: Bezerra da Silva. In: **Malandro é Malandro e Mané é Mané**. São Paulo: Atracção, 2000.

⁵¹ Ao tornar-se sagrada, a música foi recortada e são entoados nos terreiros hoje apenas os seguintes versos: “Se a rádio patrulha / Chegasse aqui agora / Seria uma grande vitória / Ninguém poderia correr / Agora é que eu quero ver / Quem é malandro não pode correr”. Gravação: RAMOS, Marcelino; DIAS, J.; OLIVEIRA, Silas de; LUISINHO. Rádio patrulha. Intérprete: Heleninha Costa. São Paulo: Copacabana, 1956. 78 rpm.

⁵² O livro, também psicografado pelo espírito Angelo Inácio, tem a seguinte referência: PINHEIRO, Robson. **Aruanda**. Contagem: Casa dos Espíritos, 2004.

que perpetuam e re-produzem tradições e identidades (populares), boa parte delas recalçadas, reprimidas.” Assim, não se deixa morrer, se incorpora e corporifica o que se considera injusto, não apenas expondo feridas, mas dando voz aos excluídos socialmente do passado e do presente. Uma situação emblemática das possibilidades do desenrolar desse processo ocorreu em final de 2012, ano do caso Guarani Kaiowa⁵³, em que um conflito fundiário trouxe mais uma vez à tona a situação de ausência de cumprimento dos direitos dos indígenas no Brasil. Uma carta escrita por um membro da tribo declarava a morte de seu povo caso não houvesse o restabelecimento das terras, o que foi interpretado por alguns como uma ameaça de suicídio em massa, mas explicado posteriormente pela própria tribo como risco de extermínio do povo pelos fazendeiros locais. Nas semanas de maior repercussão, uma mensagem passou a circular entre e-mails e redes sociais de umbandistas das sete casas pesquisadas, com o seguinte pedido atribuído a um caboclo de médium e terreiro anônimos: “*A Aruanda dos Caboclos pede para seus filhos de Terra que ajudem seus irmãos de Terra*”. Acompanhando-a, pedidos de assinatura de petição *on line* ou convites para a participação em passeatas. Assim, o sagrado, interferindo no profano coletivo, clama por mobilização social.

Um caso a parte na re-significação pela religião é exatamente o de Exu, que é praticamente apagado do culto aos orixás na umbanda. Discordâncias, atualmente, tentam reimplantá-lo à religião, como é o caso do autor Rubens Saraceni⁵⁴. No entanto, nos terreiros do Rio de Janeiro pesquisados e na fala dos entrevistados, o Exu se resume a um espírito desencarnado, não ganhando o caráter de “energia” dado ao restante do panteão africano.

Algumas considerações transversais sobre os estudos de caso empreendidos nas observações participantes descortinam as visões do exu como entidade e são reforçadas pelos resultados da análise das entrevistas empreendido pelo programa ALCESTE, que reuniu as palavras “Exu”, “evolução”, “Preto-velho”, “Caboclo”, “falange”, “espíritos”, “Pomba-gira”, “afinidade” e “trabalho” como um mesmo núcleo léxico.

Uma análise comparativa entre os resultados obtidos nas observações efetuadas nas casas “A”, “B” e “C” mostra organizadores de sentidos centrais na produção das representações sobre o Exu em sua articulação com as representações sobre a umbanda, como por exemplo, a origem, caracterização e caminhos possíveis para a evolução do Exu. O Quadro 20 mostra o que converge e diverge dentre esses sentidos.

⁵³ Sobre o caso, ver: NOBREGA, Camila; CARVALHO, Cleide; VOITCH, Guilherme. Luta dos guaranis caiovás chega à Justiça e ganha projeção internacional O Globo, Rio de Janeiro, 6 nov. 2012. Disponível em <<http://oglobo.globo.com/pais/luta-dos-guaranis-caiovas-chega-justica-ganha-projecao-internacional-6642326#ixzz2JaWZLOLq>>. Acesso em: 31 jan. 2013.

⁵⁴ SARACENI, Rubens. **Livro de Exu: O mistério revelado**. São Paulo: Madras, 2010.

	Casa A	Casa B	Casa C
Origem do Exu	Doutrina do Exu pagão, do obsessivo, que a partir daí passa a distinguir o bem do mal e a trabalhar na umbanda.	Finalização do ciclo reencarnatório.	Desencarne de espíritos de pessoas comuns, de tipos emblemáticos brasileiros, que rompem com a desigualdade social <i>no post mortem</i> .
Caracterização do Exu (bifronte ou não)	Bifronte, possui a dicotomia afetiva em si, podendo escolher agir para o bem ou mal de outrem.	Não possui dualidade e atua somente para o bem.	Faz somente o bem, mas ainda possui sentimentos profanos.
Evolução do Exu	Dá-se por meio do trabalho para a caridade e/ou da reencarnação.	Dá-se por meio do trabalho para a caridade.	Dá-se por meio do trabalho para a caridade e/ou da reencarnação.
Relação do Exu com o ser vivo	Entidade umbandista mais próxima aos humanos por possuir a dicotomia em si e por habitar na terra, ou Terra.	Entidade umbandista mais próxima aos humanos por ter acabado de romper com o ciclo reencarnatório.	Entidade umbandista mais próxima aos humanos por ter comparativamente desencarnado há pouco tempo e possuir ainda sentimentos profanos.
Objetivação da sua articulação com as outras entidades umbandistas	Escada ou escala	Escada ou escala	Hexagrama
Lugar do Exu na figura objetivada	Inferior da escada, próximo aos encarnados.	Inferior da escada, próximo aos encarnados.	Triângulo invertido, apontando para a terra, ou Terra.
Possibilidade de movimento do Exu na figura objetivada	Ascendente ou descendente, havendo possibilidade de involução, caso o Exu opte por fazer o mal.	Apenas ascendente, fadada à evolução espiritual.	Ascendente, sem possibilidade de involução, pois já tiveram sua face profana testada e não praticam mais o mal.
Presença do mal e do erro	Nos Exus, nos encarnados e nos quiumbas.	Nos encarnados e nos quiumbas.	Nos encarnados e nos quiumbas.

Quadro 20 – Comparações entre as casas umbandistas estudadas com relação aos significados dos Exus

Apesar dos porquês divergentes, convergem as idéias de que o Exu é a entidade umbandista de maior afinidade com os humanos encarnados e a mais próxima deles, além de que é nesse contato, através do trabalho para a caridade efetuado nas consultas públicas dos terreiros, que permitirá sua transmutação, sua evolução. A descrição de campo mostra que, apesar da existência das outras tipologias, a dicotomia entre Exus/povo de rua e pretos-velhos/caboclos é marcante. Perpassa a visão de que os primeiros são menos evoluídos do que os segundos e, em parte das casas, acredita-se na transformação dos primeiros nos segundos. O Exu, assim, muda, e isso é consensual. Frequentemente apresentados como “*espíritos em evolução*”, eles são emblemáticos desse sentido de mudança. Mudança que também reflete a própria sensibilidade da umbanda, aberta às modificações de contexto, acompanhando e participando do movimento de transformações culturais que acompanham os tempos históricos.

A umbanda, assim, desenha um panteão dinâmico (composto por tipologias brasileiras que são divinizadas), dotado de movimento, que parte das premissas kardecistas da reencarnação e da evolução dos espíritos. Contudo, ele não se restringe a elas, transmutando-se também em compasso com o que sucede na sociedade. O movimento, enquanto princípio organizador da representação da umbanda e de suas tipologias, parece ser o que unifica, na diversidade de visões.

Duas objetivações do movimento são encontradas nos estudos de caso pesquisados: uma, da escada ou escala; outra, do hexagrama. Na escada ou escala, para uns, o movimento é somente ascendente; para outros, as duas direções são possíveis. No hexagrama, o movimento, não tão explícito visualmente, segue do triângulo invertido para o de vértice para o alto. Tanto a escada ou escala quanto o hexagrama parecem se localizar metaforicamente entre as dicotomias terra e céu, profano e sagrado. O hexagrama, por exemplo, tem o vértice do triângulo em inversão apontando para a terra, ou Terra, para os que nela viveram, aproximados dos ainda vivos pelo tempo histórico; já seu vértice ascendente aponta para o céu, para os locais onde habitam os espíritos dos que faleceram há mais tempo e já alcançaram evolução maior, também partes da memória dos vivos, mas que representacionalmente não encontram mais iguais circulando pelos espaços brasileiros, como os negros escravos e os indígenas. Ambas as objetivações, portanto, simbolizam a possibilidade da mudança de lugar e o Exu como ícone do estado transitório do ser no caminho evolutivo.

Se o Exu é mais próximo dos vivos, e é passível de mudança, a umbanda explica através de suas representações a possibilidade dos encarnados em se aprimorar ética e

moralmente, a caminho da evolução. Ela alerta, também, em algumas casas, para o risco da involução, da descida de degraus, e de suas consequências trazidas pelo divino, como o sofrimento. A sexualidade, a sensualidade, a alegria profana e alguns desejos mundanos são aprovados por meio da figura do Exu; mas os perigos da vaidade, do ódio e da vingança são igualmente expostos através dele. A cabeça ou cabeças do Exu, a presença ou não de sua dicotomia representada, como explica Bairrão (2002, p. 63), espelha as trevas humanas: “Praticamente todas as qualidades negativas do humano podem dignificar-se a ser refletidas existencialmente, personificando-se em metáforas deste segmento subterrâneo do panteão umbandista”. A umbanda, diferentemente de religiões como a católica, por exemplo, parece exercer menos sua doutrina e eficácia pela palavra escrita ou falada do que por um conjunto de elementos ligados ao perceptual, pela força do transe, pelos rituais, pelos simbolismos implícitos. Assim, o contato sagrado com o Exu, sua capacidade de movimentar-se nas objetivações da evolução, os esquemas figurativos da escada e do hexagrama, análogos por trazerem o mesmo significado central, que sintetizam o âmago da doutrina, com caráter heurístico, tornam acessível aos adeptos o pensamento e o fazer doutrinário da umbanda.

Por fim, evidencia-se que este trabalho, no entanto, com seu material vasto, que de forma alguma foi explorado exaustivamente, traz muitas questões e deixa ainda muitas outras em suspenso para um desenvolvimento futuro. Desse modo, uma continuação da exploração analítica do material e da discussão teórica tornam-se indispensáveis.

REFERÊNCIAS

ALBA, Martha de. El método ALCESTE y su aplicación al estudio de las representaciones sociales del espacio urbano: El caso de la Ciudad de México. **Papers on Social Representations**, Linz, v.13, p. 1.1-1.20, 2004.

ALBUQUERQUE, Tiago Paz e. **A representação social de perfeição na memória das personalidades do Espiritismo**. 135f. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

ALMEIDA, Angela Maria de Oliveira; SANTOS, Maria de Fátima de Souza; TRINDADE, Zeidi Araújo. Representações e práticas sociais: Contribuições teóricas e dificuldades metodológicas. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v.8, n.3, p. 257-267, 2000.

ANDRADE, Maria Antônia Alonso de. A identidade como representação e a representação da identidade. In: MOREIRA, Antônia Silva Paredes; OLIVEIRA, Denise Cristina de (Orgs.). **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia: AB, 1998. p.141-149.

APOSTOLIDIS, Thémis. Representations sociales et triangulation: Une application em Psychologie Sociale de la sante. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v.22, n.2, p. 211-226, maio/ago. 2006.

ARAÚJO, Maria Clara Rebel. **“Salve a luz e salve a força”**: Dimensões psicossociais na doutrina do santo Daime. 251f. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

ARRUDA, Angela. Representações sociais: Dinâmicas e redes. In: ALMEIDA, Angela Maria de Oliveira; SANTOS, Maria de Fátima de Souza; TRINDADE, Zeidi Araújo. **Teoria das representações sociais: 50 anos**. Brasília: Technopolitik, 2011. p. 335-369.

ARRUDA, Angela. Meandros da teoria: A dimensão afetiva das representações sociais. In: ALMEIDA, Angela Maria de; JODELET, Denise (Orgs.). **Representações sociais: Interdisciplinaridade e diversidade de paradigmas**. Brasília: Thesaurus, 2009. p. 83-102.

ARRUDA, Angela. Subjetividade, mudança e representações sociais. In: FURTADO, Odair (Org.). **Por uma epistemologia da subjetividade**: Um debate entre a teoria sócio-histórica e a teoria das representações sociais. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002a. p. 65-76.

ARRUDA, Angela. Qu’est-ce qui fait du Brésil lê Brésil? Imaginaire, croyances et représentations sociales. **Psychologie & Société**, n. 5, p. 43-60, 2002b.

ARRUDA, Angela. La presse écologiste et la préservation ambientale: le champ de la représentation sociale. **Psicologia da Educação**: Revista do Programa de Estudos Pós-graduados da PUC-SP, São Paulo, n.14/15, p.115-142, 2002c.

ARRUDA, Angela. O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro: Negociando a diferença. In: ____ (Org.). **Representando a alteridade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. p. 17-46.

ARRUDA, Angela; GONÇALVES, Luana Pedrosa Vital; MULULO, Sara Costa Cabral. Viajando com jovens universitários pelas diversas brasileirices: Representações sociais e estereótipos. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 13, n. 13, p. 503-511, set. 2008.

AUGRAS, Monique. Maria Padilla, reina de la magia. **Revista Española de Antropología Americana**, Madrid, v. 31, p. 293-319, 2001.

AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, patrono da malandragem. **Revista do Patrimônio Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 25, p. 43-49, 1997.

ÁVILA, Antonio. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Subterrâneos da submissão: Sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 2, p. 55-67, 2002.

BARDIN, Laurence. L'analyse de contenu et de la forme des communications. In : MOSCOVICI, Serge ; BUSCHINI, Fabrice (Orgs.). **Leméthodes des sciences humaines**. Paris : PUF, 2003. p. 243-270.

BOSI, Alfredo. (1992). **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: Criança, sagrado e rua. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 17, n. 1, p. 61-73, 2004.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Subterrâneos da submissão: Sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 2, p. 55-67, 2002.

BANCHS, Maria Auxiliadora. Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales. **Papers on Social Representations**, Linz, v.9, p. 3.1-3.15, 2000.

BANCHS, Maria Auxiliadora. El papel de la emoción en la construcción de representaciones sociales: invitación para una reflexión teórica. **Textes sur les représentations sociales**, v. 5, n. 2, p. 113-125, 1996.

BARBOSA, Marielle Kellermann; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Análise do movimento em rituais umbandistas. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 24, n. 2, p. 225-233, 2008.

BAUGNET, Lucy. **L'identité sociale**. Paris: Dunod, 1998.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: Sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 403-414, maio/ago. 2005.

BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, 1997. p. 62-80.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros**: Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos, 34).

BROWN, Diana. Umbanda e classes sociais. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 31-42, maio 1977.

CAMPOS, Pedro Humberto Faria; ROUQUETTE, Michel-Louis. Abordagem estrutural e componente afetivo das representações sociais. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 16, n. 3, p. 435-445, 2003.

CARVALHO, José Murilo de. O motivo edênico no imaginário social brasileiro. In: PANDOLFI, Dulce Chaves et. al. (Orgs.). **Cidadania, justiça e violência**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p.19-43.

CARVALHO, José Murilo de. Brasil: nações imaginadas. **Antropolítica**: Revista de Antropologia e Ciência Política, v. 1, n. 1, p. 7-36, 1995.

CASTRO, Paula. Notas para uma leitura da teoria das representações sociais em S. Moscovici. **Análise Social**, Lisboa, v. 37, n. 164, p. 949-979, 2002.

CASTRO, Ricardo Vieiralves de. Mandingas neopentecostais: Ensaio sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. In: VILHENA, Junia de; CASTRO, Ricardo Vieiralves de; ZAMORA, Maria Helena (Orgs.). **A cidade e as formas de viver**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 57-81.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. O ator e seu personagem. **Nures**: Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade, São Paulo, n. 4, p. 1-33, 2006.

CRUZ, Ana Carolina Dias. Construindo uma história brasileira: o passado do Brasil para universitários brasileiros. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v. 19, n. 1, jun. 2011.

CRUZ, Ana Carolina Dias. **Representações sociais de universitários do Rio de Janeiro sobre o Brasil**. 2006. 128 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2010.

DAMATTA, Roberto. Casa, rua e outro mundo: O caso do Brasil. In: _____. A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991. p. 33-70.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter “Antropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**: Objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. cap. 1, p. 23-35.

FRY, Peter. Manchester e São Paulo: Industrialização e religiosidade popular. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 25-52, out. 1978.

GUARESCHI, Pedrinho A. “Sem dinheiro não há salvação”: Ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 191-225.

HAYES, Kelly. Fogos cruzados: A traição e os limites da possessão pela Pomba Gira. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 82-101, 2005.

JODELET, Denise. Ponto de vista: Sobre o movimento das representações sociais na comunidade científica brasileira. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, v.19, n.1, p. 19-26, jun. 2011.

JODELET, Denise. Contribuição do estudo das representações sociais para uma psicossociologia do campo religioso. In: ALMEIDA, Angela Maria de; JODELET, Denise (Orgs.). **Representações sociais**: Interdisciplinaridade e diversidade de paradigmas. Brasília: Thesaurus, 2009a. p. 203-223.

JODELET, Denise. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, set./dez. 2009b.

JODELET, Denise. **Loucuras e representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: _____. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, p. 17-44.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber**: Representações, comunidade e cultura. Petrópolis: Vozes, 2008.

KALAMPALIKIS, Nikos. Mitos e representações sociais. In: PAREDES, Eugênea Coelho; JODELET, Denise (Orgs.). **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: UFMT, 2009. p. 85-121. (Coleção Educação e Psicologia, 13).

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Possessão e inversão da subalternidade: Com a palavra, Pombagira das Rosas. **Psicologia & Sociedade**, Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 527-535, 2012.

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

MADEIRA, Margot Campos. Os processos de objetivação e de ancoragem no estudo das representações sociais de escola. In: MENIN, Maria Suzana de Stefano; SHIMIZU, Alessandra de Moraes (Orgs.). **Experiência e representação social**: Questões teóricas e metodológicas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. p. 201-210.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá**: Um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

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

MOSCOVICI, Serge. O fenômeno das representações sociais. In: _____. **Representações sociais**: Investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003a. p. 29-109.

MOSCOVICI, Serge. A história e a atualidade das representações sociais. In: _____. **Representações sociais**: Investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003b. p. 167-214.

MOSCOVICI, Serge. O conceito de themata. In: _____. **Representações sociais**: Investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2003c. p. 215-250.

MOSCOVICI, Serge. **A máquina de fazer deuses**: sociologia e psicologia. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MOSCOVICI, Serge. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MOSCOVICI, Serge ; HEWSTONE, Miles. De la science au sens commun. In: MOSCOVICI, Serge. (Org.) **Psychologie sociale**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984. p. 539-566.

NASCIMENTO, Adriano R. A. do; SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeidi A. Exus e pombagiras: O masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 6, n. 2, p. 107-113, jul./dez. 2001.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: Entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 113-122, 1993.

NÓBREGA, Sheva Maia da; COUTINHO, Maria da Penha de Lima. O teste de associação livre de palavras. In: COUTINHO, Maria da Penha Lima et. al. (Orgs.). **Representações sociais: Abordagem interdisciplinar**. João Pessoa: UFPB, 2003. p. 67-77.

ORDAZ, Olga; VALA, Jorge. Objectivação e ancoragem das representações sociais do suicídio na imprensa escrita. In: Moreira, Antônia Silva Paredes; Oliveira, Denize. Cristina (Org.). **Estudos interdisciplinares de representação social**. Goiânia: AB Editora, 1998, p. 87-114.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 43-50, maio 1977.

PAGLIUSO, Ligia; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Luz no caminho: Corpo, gesto e ato na umbanda. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 42, p. 195-225, 2010.

PAREDES, Eugênia Coelho. **Laroiê Exu: Notas de estudo sobre a umbanda e a quimbanda em Cuiabá**. Cuiabá: EdUFMT: FAPEMAT, 2008. (Coleção Educação e Psicologia, 12).

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: Candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-63, jun./ago. 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996a.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, v. 28, p. 64-83, dez./fev. 1996b.

QUEIROZ, Renato da Silva. O herói-trapaceiro: Reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social**, São Paulo, v. 3, n. 1-2, p. 93-107, 1991.

SÁ, Celso Pereira de. Representações sociais: Teoria e pesquisa do núcleo central. **Temas em Psicologia**, Ribeirão Preto, n.3, p. 19-33, 1996.

SÁ, Celso Pereira de. **A Construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: Caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TRINDADE, Liana Salvia; COELHO, Lucia. **O homem e o mito: estudo de antropologia psicológica sobre o mito de Exu**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

TRINDADE, Liana Salvia. **Exu: símbolo e função**. São Paulo: FFLCH/USP, 1985a. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 2).

TRINDADE, Liana Salvia. **Exu: poder e perigo**. São Paulo: Ícone, 1985b.

VALA, Jorge. Representações sociais e psicologia social do conhecimento cotidiano. In: VALA, Jorge; MONTEIRO, Maria Benedicta (Org.). **Psicologia Social**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 457-502.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ANEXOS

ANEXO A - QUESTIONÁRIO APLICADO

QUESTIONÁRIO

1

Está sendo realizada, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, uma pesquisa sobre os Exus e o universo da umbanda. Você está sendo convidado a participar dela, preenchendo este questionário. Sua participação é voluntária, isto é, a qualquer momento você pode recusar-se a responder qualquer pergunta ou desistir de participar; e também anônima, isto é, seu nome não será divulgado em nenhuma fase do estudo. Você não terá nenhum custo ou quaisquer compensações financeiras nesta participação. Também não haverá riscos de qualquer natureza relacionada à ela.

Sua participação ajudará na melhoria do conhecimento científico sobre o tema, da mesma forma que auxiliará aos sacerdotes da umbanda a conhecerem melhor as pessoas atendidas em seus terreiros.

Antes de qualquer coisa, pedimos que leia e, caso concorde, assine as duas vias do chamado "Termo de Consentimento Livre e Esclarecido". Este termo é obrigatório para pesquisas realizadas na área e, sem sua assinatura, as respostas de seu questionário não poderão ser utilizadas. Uma via desse termo deverá ser entregue junto ao questionário e a outra é sua. Nela você encontrará endereços de contato para, caso queira, tirar dúvidas sobre a pesquisa em qualquer momento ou, mais tarde, saber seus resultados.

Desde já, agradecemos.

a. Quando você ouve a palavra "praia" é provável que a palavra "sol" ou "mar" venha a sua cabeça. Quando você ouve a palavra "umbanda", quais são as três primeiras palavras que vêm a sua cabeça? Escreva imediatamente essas três palavras abaixo.

1. _____
2. _____
3. _____

b. Quando você ouve a palavra "Exu", quais são as três primeiras palavras que vêm a sua cabeça? Escreva imediatamente essas três palavras abaixo.

1. _____
2. _____
3. _____

c. Quando você ouve a palavra "Pomba-gira", quais são as três primeiras palavras que vêm a sua cabeça? Escreva imediatamente essas três palavras abaixo.

1. _____
2. _____
3. _____

1. Quando foi seu primeiro contato com entidades da umbanda? Na infância Na idade adulta
 Na adolescência

2. Na sua infância ou adolescência, seus familiares freqüentavam ou trabalhavam na umbanda? Não. Sim, meu avô ou avó.
 Sim, meu pai ou mãe. Sim, tio(s).
 Outros parentes. Quem?

	Não motivou nada	Motivou muito pouco	Motivou mais ou menos	Motivou muito	Motivou extremamente
3. O que motivou seu primeiro contato com a umbanda?					
Curiosidade	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Busca religiosa	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Problemas com mediunidade	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Problemas de saúde	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Problemas familiares	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Problemas amorosos ou sexuais	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Problemas financeiros	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Se houver outro motivo, qual?					

Obs: Responda a todas as opções, indicando o quanto cada uma delas o motivou.

QUESTIONÁRIO

2

4. Quem acompanhou você em seu primeiro contato com a umbanda?	<input type="checkbox"/> Fui na companhia de pais ou parentes <input type="checkbox"/> Fui na companhia de amigos <input type="checkbox"/> Fui sozinho <input type="checkbox"/> Fui na companhia de outras pessoas. Quem?
--	--

5. Você trabalha ou já trabalhou na umbanda?	<input type="checkbox"/> Trabalho aqui mesmo neste terreiro <input type="checkbox"/> Trabalho, mas em outro terreiro <input type="checkbox"/> Já trabalhei na umbanda, mas não pretendo voltar <input type="checkbox"/> Já trabalhei na umbanda e pretendo voltar <input type="checkbox"/> Nunca trabalhei
--	--

6. Você frequenta giras de umbanda com que frequência?	<input type="checkbox"/> Todas as semanas <input type="checkbox"/> Uma ou duas vezes por mês <input type="checkbox"/> Algumas vezes por ano <input type="checkbox"/> Estive em giras poucas vezes durante minha vida <input type="checkbox"/> É a primeira vez que venho a uma gira
--	---

7. O que você costuma buscar quando frequenta giras de umbanda?	Nunca busco	Busco raramente	Busco às vezes	Busco repetidamente	Busco sempre	
Obs: Responda a todas as opções, indicando o quanto costuma buscar cada uma delas.	Energização e passes	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Conversas e conselhos dos guias	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Feitiços	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Resolver problemas do dia a dia	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Se busca outra coisa, o quê?					

8. Você considera que tem pouca ou muita informação sobre a umbanda?	<input type="checkbox"/> Tenho pouca informação e busco poucas coisas sobre o tema <input type="checkbox"/> Tenho pouca informação, mas pergunto a outras pessoas quando tenho dúvidas <input type="checkbox"/> Tenho pouca informação, mas busco saber mais em livros, revistas ou na Internet <input type="checkbox"/> Tenho muita informação, mas acho que ainda tenho o que aprender sobre o tema <input type="checkbox"/> Tenho muita informação e acho que já sei o suficiente para minha vida religiosa
--	--

9. Como você soube da existência deste terreiro?	<input type="checkbox"/> Por amigos ou parentes que trabalham aqui <input type="checkbox"/> Por amigos ou parentes que frequentam o lugar <input type="checkbox"/> Por jornais religiosos, folhetos ou programas de rádio <input type="checkbox"/> Por ter visto o terreiro na rua <input type="checkbox"/> De outra maneira. Qual?
--	---

10. Quais tipos de giras de umbanda você gosta?	Não gosto	Gosto muito pouco	Gosto mais ou menos	Gosto muito	Gosto extremamente	
Obs: Responda a todas as opções, indicando o quanto gosta de cada uma delas.	Gira de preto-velho	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Gira de caboclo	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Gira de criança	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Gira de Oriente	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Gira de povo-de-rua (Exu)	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Giras de Malandros	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Giras festivas em geral	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
	Se gosta de outro tipo de gira, qual é?					

QUESTIONÁRIO

3

	Nunca frequentei	Freqüentemente raramente	Freqüento às vezes	Freqüento repetidamente	Freqüento sempre
11. Você freqüenta outras religiões ou cultos além da umbanda?					
Igrejas católicas	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Templos evangélicos	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Centros kardecistas	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Terreiros candomblecistas	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Templos budistas ou orientais	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Sinagogas	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Cultos esotéricos	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Se freqüenta outra religião, qual é?					

	Discordo totalmente	Discordo em parte	Não concordo nem discordo	Concordo em parte	Concordo totalmente
12. Leia as frases abaixo e marque uma das opções ao lado delas, indicando o quanto concorda ou discorda de cada.					
A umbanda é a única religião verdadeiramente brasileira.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
O principal objetivo da umbanda é a caridade.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Os terreiros de umbanda são parecidos entre si.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Os umbandistas têm uma forma parecida de entender o mundo.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Os umbandistas são unidos e lutam pelos seus interesses.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Os umbandistas sofrem preconceito em seu dia a dia.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Os "trabalhos" passados pelas entidades da umbanda funcionam.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
A umbanda só faz "trabalhos" para o bem.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Sinto-me bem durante as giras de umbanda que freqüento.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Saio das giras de umbanda que freqüento me sentindo melhor do que quando cheguei.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Tenho o direito de buscar minha felicidade e dos que amo por meio de magia.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Se alguém me faz o mal, tenho o direito de pagar na mesma moeda.	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)

13. Na sua opinião, Exu é: (Pode responder mais de uma opção)	() humilde	() bondoso	() vingativo
	() ignorante	() evoluído	() esperto
	() amigo	() mau	() poderoso
	() boêmio	() confiável	() sofrido
	() perigoso	() um Orixá	() sério
	() brincalhão	() pecador	() caridoso
	() sedutor	() demoníaco	() trabalhador
	() sincero	() misterioso	() rigoroso
	() outra coisa. O quê?		

14. Na sua opinião, Pomba-gira é: (Pode responder mais de uma opção)	() humilde	() bondosa	() vingativa
	() ignorante	() evoluída	() esperta
	() amiga	() má	() poderosa
	() boêmia	() confiável	() sofrida
	() perigosa	() bonita	() séria
	() brincalhona	() pecadora	() caridosa
	() sedutora	() demoníaca	() trabalhadora
	() sincera	() misteriosa	() rigorosa
	() outra coisa. O quê?		

QUESTIONÁRIO

4

15. Você conhece algum ponto cantado de Exu ?	<input type="checkbox"/> Sim, apenas um ponto.
	<input type="checkbox"/> Sim, mais ou menos de dois a cinco pontos.
	<input type="checkbox"/> Sim, mais ou menos de cinco a dez pontos.
	<input type="checkbox"/> Sim, pouco mais de dez pontos.
	<input type="checkbox"/> Sim, conheço dezenas de pontos.
	<input type="checkbox"/> Não conheço nenhum ponto.
	<input type="checkbox"/> Não sei o que é um ponto cantado.

16. Você conhece algum ponto cantado de Pomba-gira ?	<input type="checkbox"/> Sim, apenas um ponto.
	<input type="checkbox"/> Sim, mais ou menos de dois a cinco pontos.
	<input type="checkbox"/> Sim, mais ou menos de cinco a dez pontos.
	<input type="checkbox"/> Sim, pouco mais de dez pontos.
	<input type="checkbox"/> Sim, conheço dezenas de pontos.
	<input type="checkbox"/> Não conheço nenhum ponto.
	<input type="checkbox"/> Não sei o que é um ponto cantado.

17. Existe algum ponto cantado de Exu que você goste mais?	<input type="checkbox"/> Sim.
	<input type="checkbox"/> Não.

18. Se você respondeu "sim" à pergunta nº 17, escreva a letra do ponto de **Exu** que mais goste. Não se preocupe se a letra não estiver totalmente correta.

19. Se você respondeu "sim" à pergunta nº 17, explique por que gosta desse ponto cantado de **Exu**.

20. Existe algum ponto cantado de Pomba-gira que você goste mais?	<input type="checkbox"/> Sim.
	<input type="checkbox"/> Não.

21. Se você respondeu "sim" à pergunta nº 20, escreva a letra do ponto de **Pomba-gira** que mais goste. Não se preocupe se a letra não estiver totalmente correta.

22. Se você respondeu "sim" à pergunta nº 20, explique por que gosta desse ponto cantado de **Pomba-gira**.

QUESTIONÁRIO

5

I. Você é do sexo: Masculino Feminino

II. Qual é a sua idade? De 18 a 30 anos De 50 a 60 anos
 De 30 a 40 anos De 60 a 70 anos
 De 40 a 50 anos Mais de 70 anos

III. Você se considera: Branco Amarelo
 Pardo Indígena
 Negro Outro. Qual?

IV. Qual é o seu estado civil? Solteiro (a) Divorciado (a)
 Casado (a) Viúvo (a)
 Em união estável

V. Se você não é casado ou vive em união estável, tem namorado (a)? Sim Não

VI. Onde você mora? Bairro: _____
Município: _____
Estado: _____

VII. Contando com você, quantas pessoas moram na sua casa? Somente uma pessoa, pois moro sozinho (a).
 Duas pessoas Quatro pessoas
 Três pessoas Cinco ou mais pessoas

VIII. Quem mora com você: Esposo (a) ou companheiro (a) Pai e/ou mãe
(Pode responder mais de uma opção) Filhos Avós
 Irmãos Amigos (as)
 Outras pessoas. Quem?

IX. Qual é o ganho mensal da sua família? Até R\$ 650,00 De R\$ 3001,00 até R\$ 5000,00
 De R\$ 651,00 até R\$ 1300,00 Mais de R\$ 5000,00
 De R\$ 1301,00 até R\$ 2000,00 Não sei
 De R\$ 2001,00 até R\$ 3000,00

X. Qual é sua situação de trabalho hoje? Trabalhador formal (com carteira assinada, como os empregados de empresas, domésticas, etc.)
 Trabalhador autônomo (prestadores de serviço sem carteira assinada, como médicos, pedreiros, advogados, diaristas, etc.)
 Trabalhador informal (sem carteira assinada nem formalização)
 Aposentado (a) ou pensionista Estudante e/ou estagiário
 Dona de casa Desempregado (a)

XI. Qual é a sua escolaridade? Nunca frequentei a escola
 Ensino fundamental (1º grau) até a 4ª série
 Ensino fundamental (1º grau) até a 8ª série
 Ensino médio (2º grau) incompleto
 Ensino médio (2º grau) completo Superior completo
 Superior incompleto Pós-graduação

XII. Você tem religião? Não
 Sim. Qual?

Você aceitaria dar uma entrevista mais detalhada sobre a umbanda e os Exus? **Se aceitar**, deixe seu nome e telefone de contato, por favor.
Nome: _____
Telefone: () _____

ANEXO B – RESULTADOS DOS DADOS DE PERFIL DOS RESPONDENTES DOS QUESTIONÁRIOS

a) Distribuição dos respondentes por sexo:

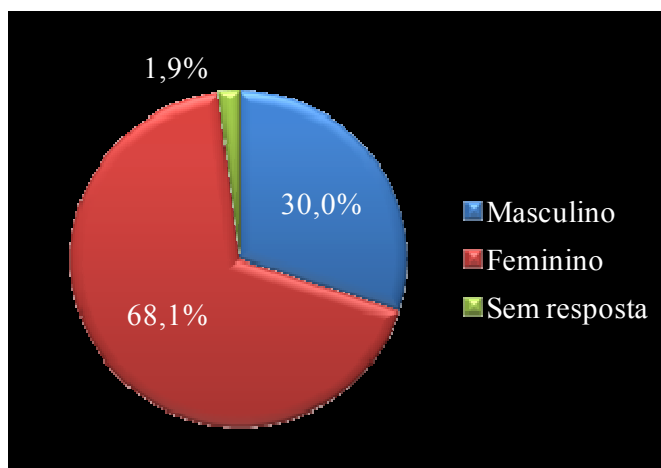


Gráfico 1 - Distribuição dos respondentes dos questionários por sexo (N = 160)

A quantificação da amostra analisada afirma predominância do sexo feminino (68,1%) dentre os trabalhadores e consulentes das casas pesquisadas. Essa discrepância entre sexos é superior à encontrada no censo oficial do IBGE de 2010, que obteve um total de 55,3% de mulheres e 44,7% de homens dentre os 407.331 umbandistas brasileiros⁵⁵. Como a

maior parte dos respondentes trabalha ou já trabalhou na umbanda (Gráfico 5 do Anexo D), essa maior quantitativo feminino pode estar relacionado a afirmação de Hayes (2005) de que a maior parte dos médiuns, em diferentes culturas e países, é constituída por mulheres.

b) Distribuição dos respondentes por idade:

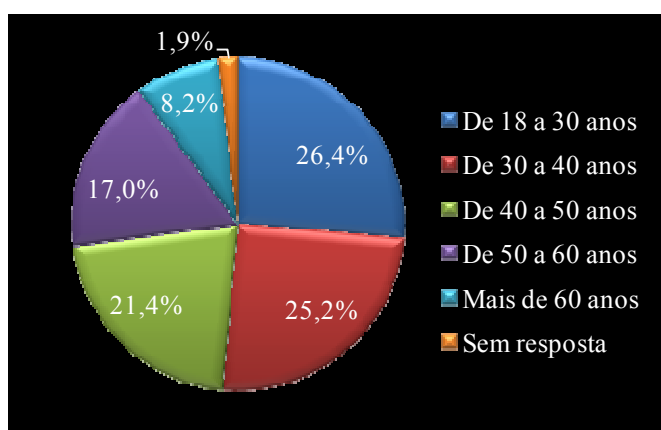


Gráfico 2 - Distribuição dos respondentes dos questionários por idade (N = 160)

Com relação à idade, a amostra analisada apresenta as mais diferentes faixas etárias. Uma dificuldade, no entanto, precisa ser explicitada: no campo, encontrava-se uma diversidade ainda maior, com adolescentes e idosos assíduos.

Os adolescentes, entretanto, não puderam ser pesquisados por conta da exigência feita pelo Comitê

de Ética da assinatura do Termo de Assentimento Informado pelos seus pais. Muitas vezes, os adolescentes frequentavam as casas umbandistas em grupos, sem a presença de responsável. A escolha por delimitar 18 anos como a idade mínima para participação na pesquisa foi

⁵⁵ Todos os dados oficiais apresentados estão disponíveis em <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em 25 jan. 2013.

devida a questões éticas, portanto. Mas é importante que futuros estudos pesquisem a participação de adolescentes e de crianças nas chamadas religiões afro-brasileiras. Uma das casas umbandistas visitadas, por exemplo, tinha vários adolescentes em seu corpo mediúnico e uma criança de oito anos como aprendiz de ogã⁵⁶. Outras casas, como a “B” e a “C”, oferecem a chamada “evangelização infantil”, que apresenta os princípios morais e conceituais da umbanda às crianças enquanto seus pais são atendidos pelas entidades.

Quanto aos idosos, pareciam estar presentes na mesma proporção que os demais, mas repetidamente negavam-se a responder o questionário, alegando dificuldade para enxergá-lo. Essa foi uma dificuldade não prevista, mas que precisa ser apontada.

Infelizmente, a comparação desses resultados com os do censo brasileiro não são tão passíveis, pois a umbanda é considerada como religião isolada nas publicações apenas no quantitativo da população total, da distribuição por sexo e por estado conjugal. Com relação às demais variáveis, o censo considera o somatório de umbandistas, candomblecistas e adeptos de outras “religiões afro-brasileiras”. Mas, considerando o total dos 588.797 brasileiros que se declararam de “religiões afro-brasileiras”, a distribuição por faixas etárias é similar a dessa pesquisa. No censo, 21,5% tem até 18 anos; 22,3% entre 18 e 29 anos; 19,1% entre 30 e 39 anos; 16,0% entre 40 e 49 anos; 11,7% entre 50 e 59 anos; e 9,4% mais de 60.

c) Distribuição dos respondentes por auto-definição étnico-racial:

Mais da metade dos respondentes se declarou branca; e, apenas uma minoria, negra (66,3% e 9,4%, respectivamente). O que chama atenção nesse resultado é sua confluência com o ouvido durante o trabalho de campo. No grupo pesquisado, não parece haver, necessariamente, uma identificação representacional com descendência africana e escrava, mas sim um sentimento de compensação histórica e manutenção da memória social, como pode ser percebido na fala de um dos dirigentes das casas estudadas durante a abertura de uma gira festiva de preto-velho, sempre realizada no dia da abolição da escravatura: “*A humanidade tem uma dívida eterna com os nossos irmãos de pele escura, com esse povo*

⁵⁶ Sobre o pequeno ogã, diz o relatório de campo desta pesquisa: “Quando terminaram seus atendimentos, a Pomba-gira foi até os ogãs e começou a puxar os pontos, dançando e dando bebida aos que a cercavam. Parava para conversar com um ou outro, e voltava a cantar. Chamaram minha atenção suas constantes referências a palavras demoníacas, o que não ouvi de nenhum outro Exu. ‘*Eu quero colocar fogo no inferno*’, dizia, alegre, rindo. ‘*Ela é uma peste*’, comentou uma moça da assistência. Enquanto isso, a Pomba-gira cantava: ‘*Quem mexer com Exu, está mexendo com o Diabo*’. Os pontos-cantados na casa, aliás, não eram os chamados ‘doutrinados’, pois falavam em Satanás e em demônios. Fiquei curiosa para entender melhor como a criança-ogã via o que se passava a sua volta. Ele cantava, sorridente, músicas protagonizadas pelo Diabo e que continham temas considerados adultos pela maior parte da nossa sociedade, como sexo, bebida, bigamia e assassinato (‘*Pomba-gira é mulher de sete maridos*’ / ‘*Se quiser matar, me mata, porque beber eu bebo mesmo*’ / ‘*Na encruzilhada, eu amei seu Tranca-Rua*’).”

sofrido. Hoje, eles já ultrapassaram toda a dor e trazem-nos seus ensinamentos de amor de forma simples e humilde. Cabe a nós, encarnados, que os erros do passado não sejam esquecidos!”

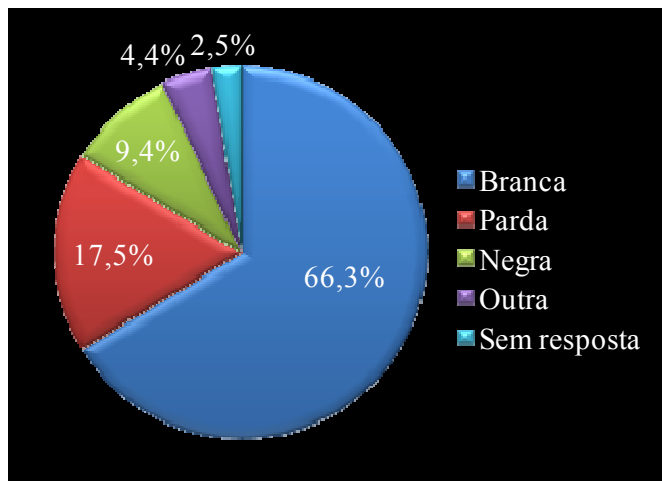


Gráfico 3 - Distribuição dos respondentes dos questionários por auto-definição étnico-racial (N = 160)

Esse resultado distancia-se daquele do censo sobre a umbanda e o candomblé. Dos 588.797, 47,1% se declarou branco; 30,8%, pardo; 21,1%, negro; e 1,0% amarelo ou indígena. O número de auto-declarantes como pardos e negros é bem maior nos dados oficiais com relação ao país, portanto.

d) Distribuição dos respondentes por estado conjugal:

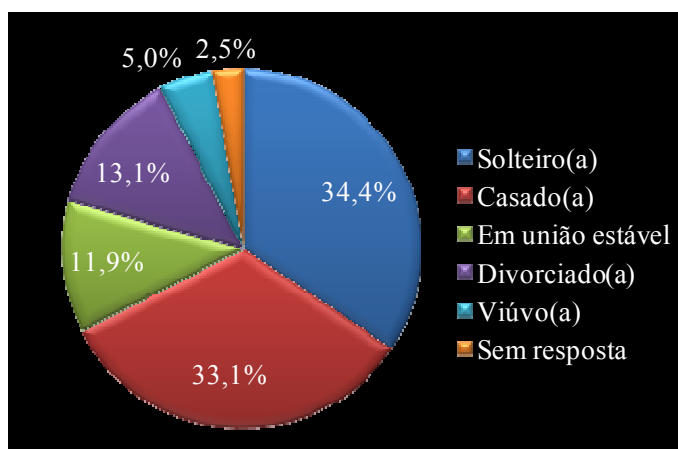


Gráfico 4 - Distribuição dos respondentes dos questionários por estado civil (N = 160)

Quanto ao estado civil dos respondentes, a amostra mostrou-se equilibrada: enquanto 34,4% se declarou solteira, 45% se declarou casada ou em união estável.

Uma informação relevante, obtida durante a aplicação dos questionários e o trabalho de campo, é que, apesar de não haver o quantitativo exato de quantos se

enquadram nesse perfil, parte dos que se declararam em união estável referem-se a uniões homoafetivas. Mais uma vez, a religião representacionalmente conhecida por “abarcara todos”, acolhe as minorias qualitativas sem preconceito. Nas casas visitadas, principalmente em seu corpo mediúnico, há casais homoafetivos que demonstram sua condição publicamente.

Nos dados oficiais, considerando que as uniões estáveis não são levadas em conta na quantificação, há resultado análogo: dos 361.831 umbandistas brasileiros maiores de 10 anos, 58,7% é solteiro; 26,3% é casado; 8,9% é divorciado, desquitado ou separado judicialmente; e 6,1% é viúvo.

e) Distribuição dos respondentes por renda familiar mensal e número de pessoas por moradia:

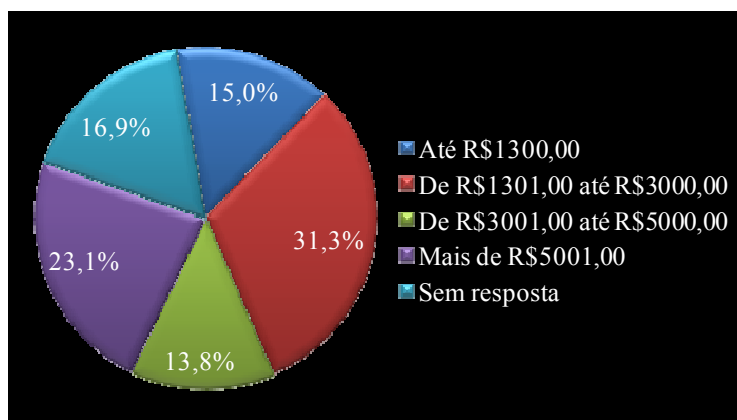


Gráfico 5 - Distribuição dos respondentes dos questionários por renda familiar mensal (N = 160)

Considerando o valor do salário mínimo no ano de 2011, quando foram aplicados os questionários, vê-se que a maior parte dos respondentes possui renda familiar mensal superior a 2 salários. Esse é um resultado discrepante dos dados do censo, que diz que 70,2% dos umbandistas, candomblecistas e adeptos de outras “religiões afro-brasileiras” tem em mãos até 2 salários mínimos como sustento da família⁵⁷. Os demais dados oficiais assinalam que 18,6% tem renda familiar de 2 a 5 salários; 7,0% de mais de 5 salários; e 4,2% não possui rendimentos ou recebem somente benefícios. Tal diferença marca uma provável peculiaridade da amostra estudada. Possivelmente, essa discrepância se evidencia quando se observa que cerca de 60% dos que declaram receber menos de R\$1300,00 no momento do preenchimento do questionário, têm famílias de até duas pessoas apenas.

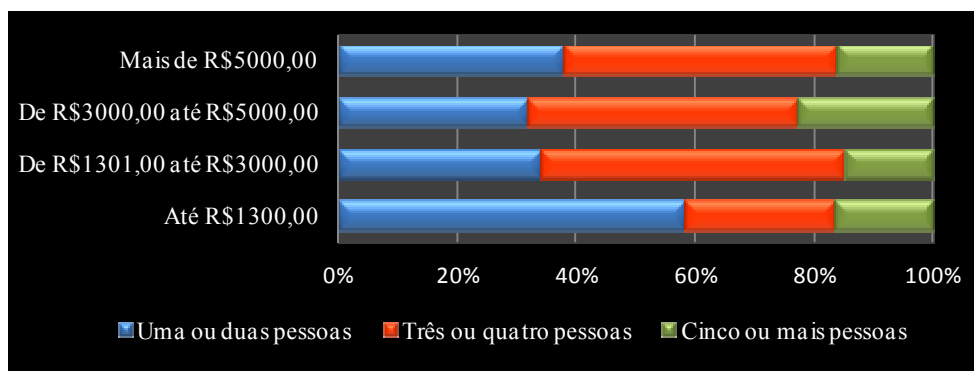


Gráfico 6 - Distribuição dos respondentes dos questionários por renda familiar mensal x número de pessoas por moradia (N = 160)

f) Distribuição dos respondentes por local de moradia:

Mais da metade dos respondentes é moradora da zona norte da cidade do Rio de Janeiro (65,0%), sendo que 7,5% mora nos bairros de maior renda *per capita* dessa áreas segundo levantamento do IBGE no ano 2010 (Grajaú, Maracanã, Méier e Tijuca) e 57,5% são moradores dos demais bairros, os de menor renda *per capita*. É muito provável que isso se

⁵⁷ Em 2011, o salário mínimo equivalia a R\$540,00; enquanto em 2010, ano de realização do censo, equivalia a R\$510,00.

deva ao fato das três casas estudadas situarem-se exatamente em alguns dos bairros de menor renda da zona norte.

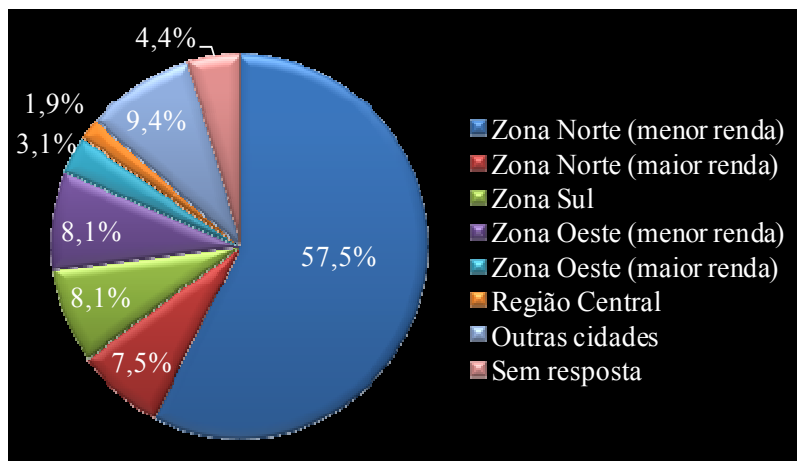


Gráfico 7 - Distribuição dos respondentes dos questionários por local de moradia (N = 160)

g) Distribuição dos respondentes por escolaridade:

Na contramão dos resultados do censo, que apontam que apenas 12,9% dos adeptos das religiões “afro-brasileiras” possuem nível superior completo, 40,6% dos respondentes da pesquisa ora apresentada declararam ter terminado a faculdade. As diferenças persistem nos demais dados oficiais: 28,9% possuem nível fundamental incompleto; 21,2%, fundamental completo ou médio incompleto; 33,1% médio completo ou superior incompleto; e 3,9% não responderam ou não possuem instrução escolar. Aqui, mais uma vez, sobressai uma possível peculiaridade da amostra. Como não se encontram disponíveis dados sobre níveis de escolaridade específicos sobre a umbanda, e muito menos sobre a umbanda na cidade do Rio de Janeiro, e dadas as proporções do grupo de respondentes desta pesquisa, tais comparações são questionáveis, mas não podem ser rejeitadas.

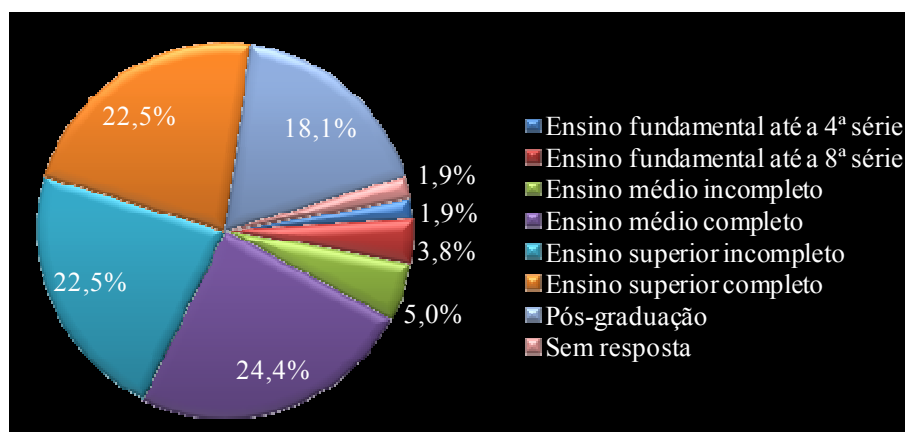


Gráfico 8 - Distribuição dos respondentes dos questionários por escolaridade (N = 160)

h) Distribuição dos respondentes por religião:

Mais da metade dos respondentes declarou-se umbandista (61,9%), embora haja os que se tenham intitulado ao mesmo tempo como umbandistas e espíritas ou como umbandistas e católicos. É importante, no entanto, sempre levar em consideração o contexto da aplicação, que se deu em maior parte dentro das casas umbandistas e na presença, mesmo que invigilante, dos dirigentes. Não há como garantir que em outros contextos, ou mesmo nas respostas ao censo nacional, essas 99 pessoas declarar-se-iam da mesma forma.

Uma maior parte dos que trabalham ou já trabalharam na umbanda identificaram-se como umbandistas quando comparados aos que nunca trabalharam (72,6% das respostas dos primeiros e 28,1% das dos segundos). Desses últimos, 35,1% declaram-se espíritas ou kardecistas e 22,8% como católicos. Disso infere-se que, em maioria, quem se intitula como umbandista são seus trabalhadores, os que compõem os corpos mediúnicos dos terreiros.

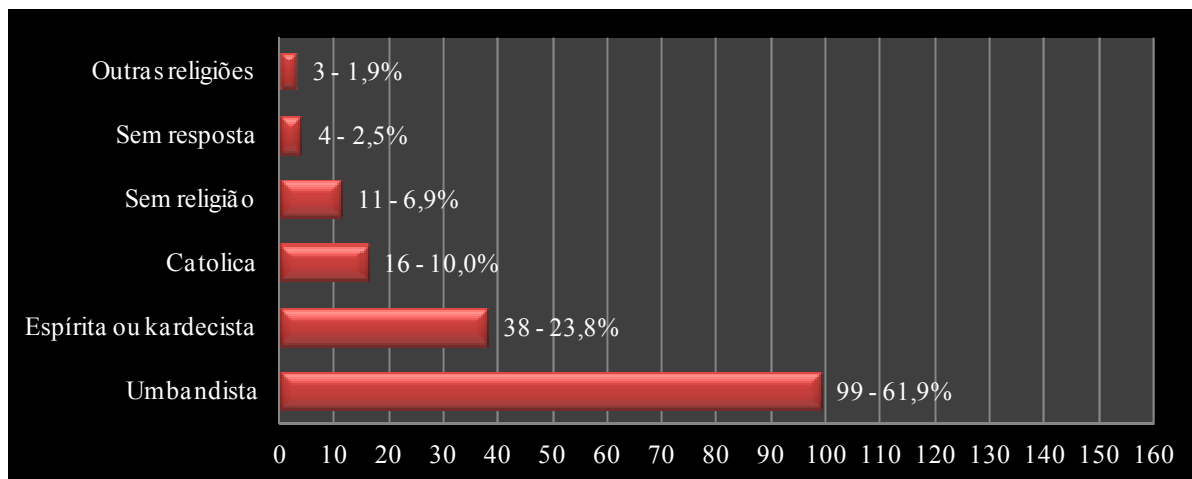


Gráfico 9 - Distribuição dos respondentes dos questionários por religião (N = 160) / Nota: Permite múltiplas escolhas

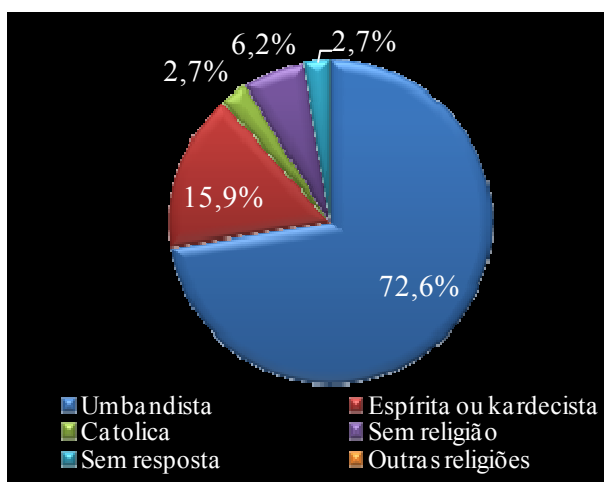


Gráfico 10 - Distribuição das respostas dadas pelos respondentes dos questionários que trabalham ou já trabalharam na umbanda por religião (N = 108)

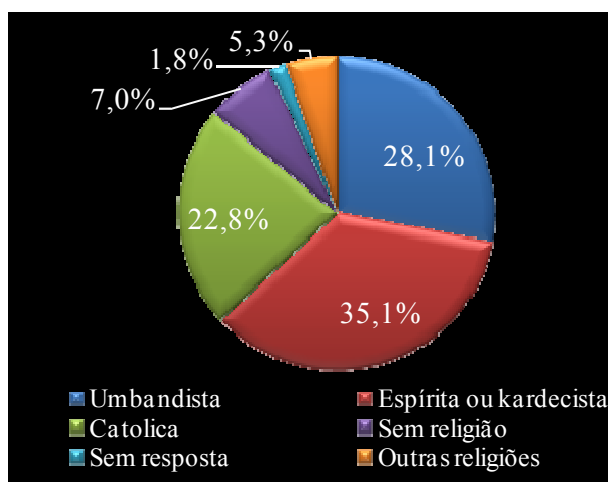


Gráfico 11 - Distribuição das respostas dadas pelos respondentes dos questionários que nunca trabalharam na umbanda por religião (N = 51)

ANEXO C - ROTEIRO DE ENTREVISTA

Eixo 1: História de vida

1. Pergunta norteadora: Como você / o (a) senhor (a) chegou à umbanda?
 - a. Perguntas específicas (se necessárias):
 - i. Como foi seu primeiro contato com a umbanda?
 - ii. Quantos anos tinha quando teve seu primeiro contato com a umbanda?
 - iii. Com quais religiões teve contato em sua infância e adolescência?

2. Você / o (a) senhor (a) trabalha ou já trabalhou em algum terreiro?
 - a. Perguntas específicas (no caso de dirigentes espirituais, se necessárias):
 - i. Como começou a trabalhar na umbanda?
 - ii. Quantos anos tinha quando começou a trabalhar na umbanda?
 - iii. Como começou sua vida como dirigente espiritual?
 - iv. Quantos anos tinha quando começou como dirigente espiritual?
 - v. Já trabalhou em outros terreiros antes? Por que saiu?

 - b. Perguntas específicas (no caso de pessoas que trabalham na umbanda, se necessárias):
 - i. Como começou a trabalhar na umbanda?
 - ii. Quantos anos tinha quando começou a trabalhar na umbanda?
 - iii. Já trabalhou em outros terreiros antes? Por que saiu?

 - c. Perguntas específicas (no caso de pessoas que não mais trabalham na umbanda, se necessárias):
 - i. Como começou a trabalhar na umbanda?
 - ii. Quantos anos tinha quando começou a trabalhar na umbanda?
 - iii. Terminou seu desenvolvimento? Chegou a dar consultas?
 - iv. Em qual ou quais terreiros já trabalhou e por quanto tempo? Por que saiu?

 - d. Perguntas específicas (no caso de pessoas que nunca trabalharam na umbanda, se necessárias):
 - i. Alguém já disse que precisa trabalhar na umbanda? Se sim, pretende trabalhar? Por quê?

Eixo 2: O que é a umbanda?

3. Quando você / o (a) senhor (a) explica para alguém o que é a umbanda, o que costuma falar?

4. Se você / o (a) senhor (a) fosse descrever para alguém uma gira típica de umbanda, o que falaria?

5. O que a umbanda tem de melhor?

6. A umbanda tem algum problema? Qual?
7. Você / o (a) senhor (a) acha que a umbanda do passado é diferente da umbanda de hoje em dia?
 - a. Se sim: O que mudou? O que permaneceu igual?
8. Você / o (a) senhor (a) acha que a umbanda do futuro será diferente do que é hoje em dia?
 - a. Se sim: O que mudará? O que permanecerá igual?
9. Pergunta norteadora: Como você / o (a) senhor (a) vê a situação atual da intolerância e perseguição religiosa às religiões afro-brasileiras?
 - a. Perguntas específicas (se necessárias):
 - i. Quem exerce esse tipo de intolerância e perseguição?
 - ii. Por que existe esse tipo de intolerância e perseguição?
10. Você / o (a) senhor (a) já sofreu ou conhece alguém que já tenha sofrido algum tipo de intolerância ou perseguição religiosa? Como foi o caso?

Eixo 3: O que é Exu?

11. Feche os olhos e imagine uma imagem que lhe venha a cabeça quando eu falo a palavra “Exu”. Descreva-a para mim.
12. Quando você / o (a) senhor (a) explica para alguém o que é um Exu, o que costuma falar?
13. Feche os olhos e imagine uma imagem que lhe venha a cabeça quando eu falo a palavra “Pomba-gira”. Descreva-a para mim.
14. Quando você / o (a) senhor (a) explica para alguém o que é uma Pomba-gira, o que costuma falar?
15. Quando você / o (a) senhor (a) explica para alguém o que é um Exu Mirim, o que costuma falar?
16. Se você / o (a) senhor (a) fosse descrever para alguém uma gira de Exu típica, o que falaria?
17. Conte-me uma situação interessante que já tenha presenciado numa gira de Exu.
18. Quem você / o (a) senhor (a) acha que costuma ir às giras de Exu?
19. Qual ponto-cantado você / o (a) senhor (a) acha que melhor sintetiza o que é um Exu? Por quê?
20. Qual ponto-cantado você / o (a) senhor (a) acha que melhor sintetiza o que é uma Pomba-gira?

21. Quais questões são especialidades dos Exus?
22. Quais questões são especialidades das Pomba-giras?
23. Quais questões são mais difíceis de serem tratadas pelos Exus?
24. Quais questões são mais difíceis de serem tratadas pelas Pomba-giras?
25. Quem você / o (a) senhor (a) acha que costuma ir às giras de Exu?
26. Você / o (a) senhor (a) gosta das giras de Exu? Por quê?
 - a. Se sim: Tem algo que não goste nas giras de Exu? Por quê?
27. O que você / o (a) senhor (a) acha que as pessoas costumam conversar com os Exus?
28. O que você / o (a) senhor (a) acha que as pessoas costumam conversar com as Pomba-giras?
29. Você / o (a) senhor (a) acha que o fato de um espírito trabalhar como Exu ou Pomba-gira tem a ver com a história de vida que teve quando encarnado?
 - a. Se sim: Você / o (a) senhor (a) poderia me contar a história de vida de algum Exu ou Pomba-gira que saiba e considere interessante
30. Conte-me, por favor, uma situação em que percebeu a atuação de um Exu ou de uma Pomba-gira em seu dia-a-dia.

Perguntas específicas para dirigentes espirituais e pessoas que trabalham ou já trabalharam na umbanda:

31. Qual é o Exu que trabalha com você / o (a) senhor (a)?
32. Como foi seu primeiro contato com ele?
33. Quais são as principais características de seu Exu?
34. Você / o (a) senhor (a) poderia me contar como seu Exu é fisicamente?
35. Qual é a Pomba-gira que trabalha com você / o (a) senhor (a)?
36. Como foi seu primeiro contato com ela?
37. Quais são as principais características de sua Pomba-gira?
38. Você / o (a) senhor (a) poderia me contar como sua Pomba-gira é fisicamente?
39. Você / o (a) senhor (a) trabalha com algum Exu Mirim?

- a. Se sim:
 - i. Qual é o Exu Mirim que trabalha com o senhor (a)?
 - ii. Como foi sua primeira experiência com seu Exu Mirim?
 - iii. Quais são as principais características de seu Exu Mirim?
 - iv. O senhor (a) poderia me contar como seu Exu Mirim é fisicamente?

40. Há alguma coisa que gostaria de acrescentar sobre o tema?

Eixo 4: Sobre a pesquisa

41. O que achou da entrevista?

42. Acha que há alguma coisa que deveria ter sido perguntada e não foi? O quê?

43. Gostaria de receber os resultados desta pesquisa? Gostaria de deixar alguma forma de contato, como endereço de e-mail ou telefone para isso?

ANEXO D – RESULTADOS DAS RESPOSTAS DADAS ÀS PERGUNTAS FECHADAS PELOS RESPONDENTES DOS QUESTIONÁRIOS

a) Quando foi seu primeiro contato com entidades da umbanda?

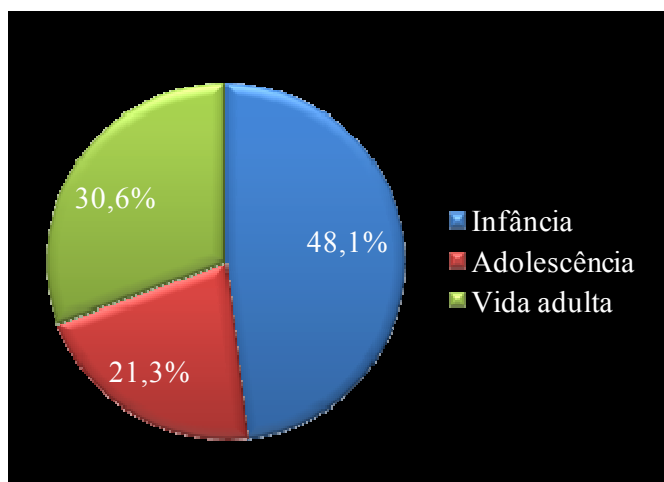


Gráfico 1 - Distribuição dos respondentes dos questionários por período da vida em que tiveram seu primeiro contato com a umbanda (N = 160)

e afetivo que as circunda.

Um resultado importante mostra que é relatado que o primeiro contato com a umbanda se dá desde cedo na vida dos adeptos, já que 2/3 afirmam tê-lo tido durante sua infância ou adolescência. Isso significa que a maior parte deles possivelmente já traga enraizada em sua memória o contato com as tipologias umbandistas, bem como com todo o universo representacional

b) Na sua infância ou adolescência, seus familiares frequentavam ou trabalhavam na umbanda?

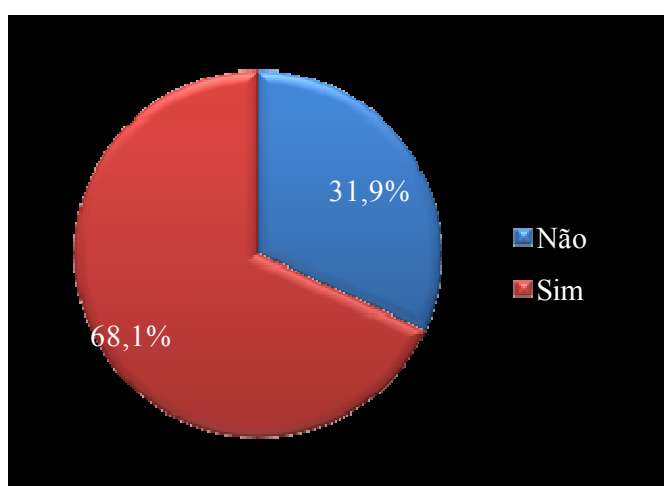


Gráfico 2 - Distribuição dos respondentes dos questionários por participação de familiares na umbanda durante sua infância ou adolescência (N = 160)

frequentavam a umbanda, o que demonstra a existência de uma relação geracional com a religião.

Cerca de 2/3 dos respondentes também afirma que seus familiares frequentavam ou trabalhavam na umbanda durante sua infância ou adolescência. Quase a metade relata que seu pai ou mãe participavam, de alguma forma, da religião; e 1/4 diz que seus tios também eram participantes. Interessante perceber que também cerca de 1/4 conta que seus avôs ou avós trabalhavam ou

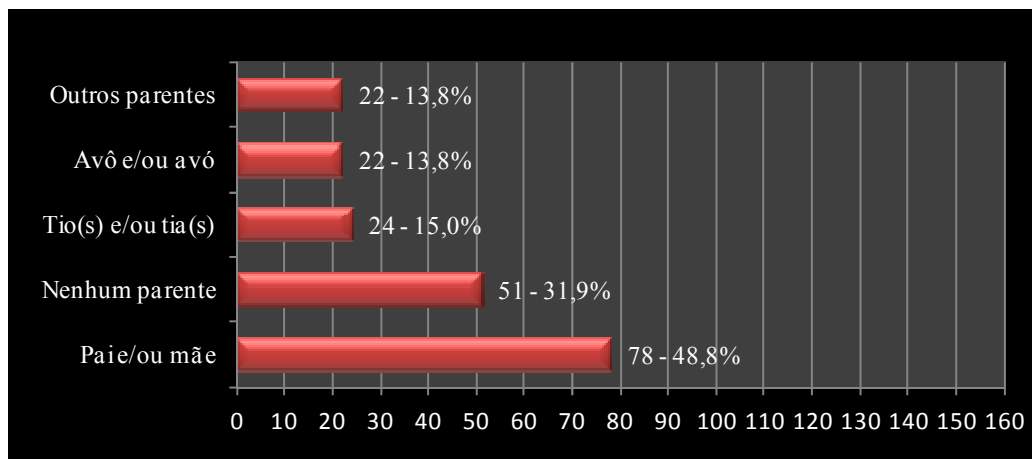


Gráfico 3 - Distribuição dos respondentes dos questionários por familiares participantes da umbanda durante sua infância ou adolescência (N = 160) / Nota: Permite múltiplas escolhas

c) O que motivou seu primeiro contato com a umbanda?

Com relação às motivações que levaram os respondentes a buscar pela primeira vez uma casa umbandista, a única resposta que obtém média superior (3,62) é a de “busca religiosa”. Mesmo a “mediunidade”, repetidamente comentada nos terreiros como geradora de problemas de diversas ordens aos trabalhadores iniciantes, é considerada como tendo motivado extremamente ou muito a busca pela umbanda por apenas 34,3% dos que responderam à questão. Como mostra o gráfico abaixo, problemas de saúde, familiares, amorosos, sexuais ou financeiros, segundo a maior parte dos respondentes, motivaram muito pouco ou não motivaram em nada sua primeira ida a um terreiro. Isso contraria a ideia da umbanda como um meio de acesso ao sagrado prioritariamente para resolver problemas do dia a dia.

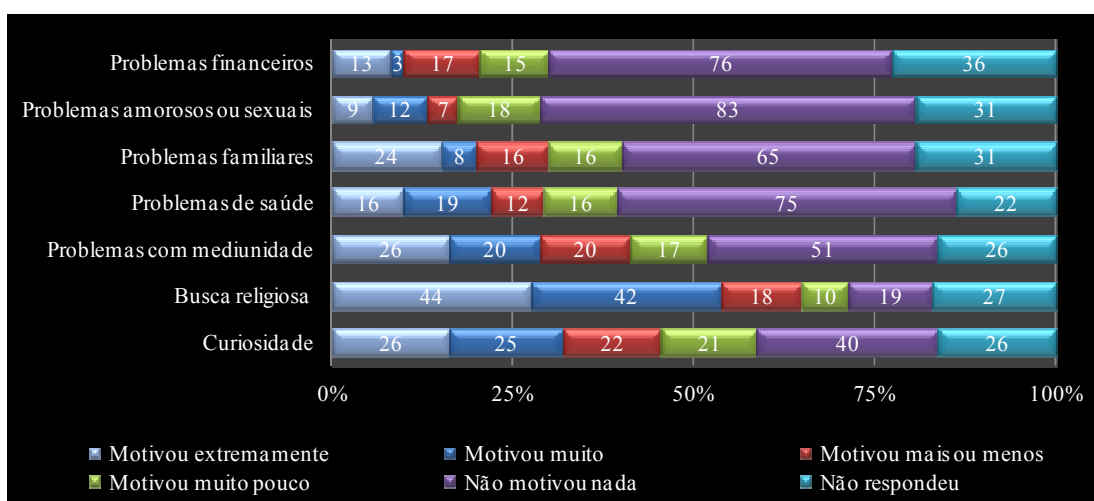


Gráfico 4 - Distribuição dos respondentes dos questionários por motivos que os levaram ao seu primeiro contato com a umbanda (N = 160)

Opções de respostas	Média ($\sum F_{xp}/\sum f$)
Curiosidade	2,82
Busca religiosa	3,62
Problemas com mediunidade	2,65
Problemas de saúde	2,17
Problemas familiares	2,30
Problemas amorosos ou sexuais	1,81
Problemas financeiros	1,89

Quadro 1 - Resultados relativos à escala de Likert presente no questionário sobre os motivos que levaram os respondentes ao seu primeiro contato com a umbanda

d) Você trabalha ou já trabalhou na umbanda?

Cerca da metade dos respondentes trabalhava na umbanda num dos terreiros pesquisados ou noutro, no momento de aplicação do questionário (51,9%). Dos demais, 15,6% declarou já ter trabalhado na umbanda em algum momento da vida e 31,9% nunca ter trabalhado. Isso delineou uma amostra composta por 108 pessoas que trabalha ou já trabalhou na umbanda em algum momento da vida, 51 que nunca trabalharam e uma que não declarou sua situação de trabalho na umbanda. Esses números são usados em diversos momentos desta pesquisa por acabarem representando dois grupos que mostram possuir visões diferenciadas sobre os Exus e a umbanda.

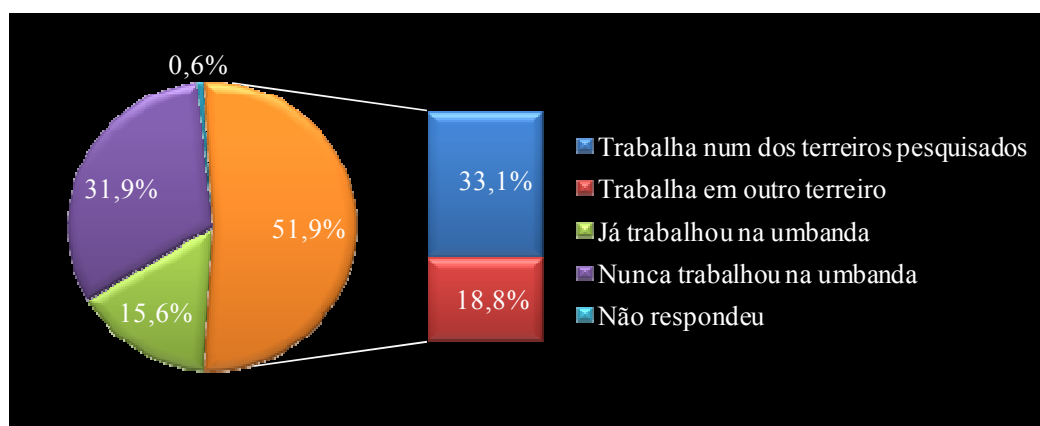


Gráfico 5 - Distribuição dos respondentes dos questionários por trabalho na umbanda (N = 160)

e) Você frequenta as giras de umbanda com que frequência?

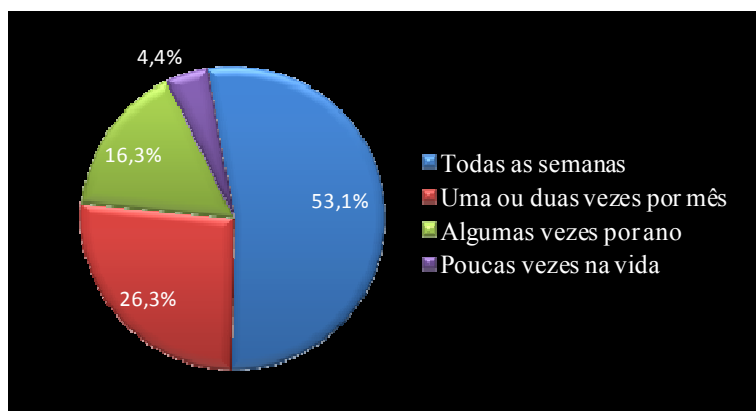


Gráfico 6 - Distribuição dos respondentes dos questionários por frequência nas giras (N = 160)

Cerca da metade dos respondentes declarou frequentar giras de umbanda todas as semanas (53,1%) e cerca de 1/4 disse frequentá-las uma ou duas vezes por mês (26,3%). O gráfico abaixo mostra que, apesar da frequência ser obviamente

maior entre os trabalhadores umbandistas, cerca da metade dos que nunca trabalharam ou não mais trabalham na umbanda também são frequentadores habituais dos terreiros.

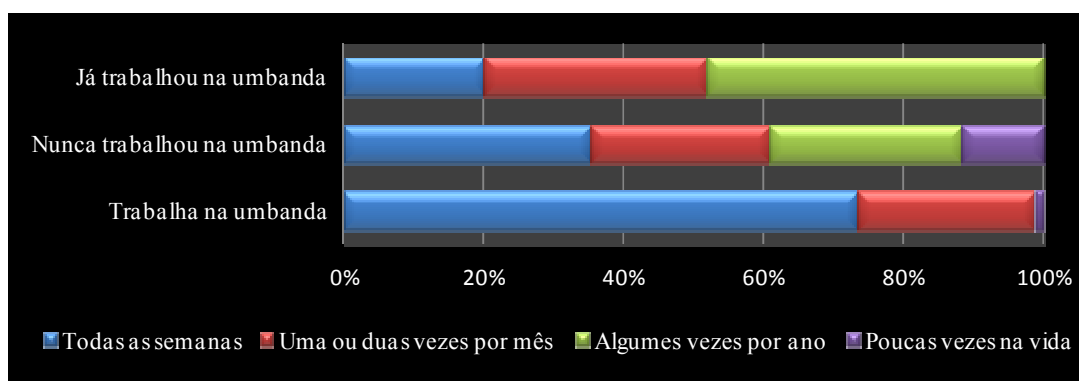


Gráfico 7 - Distribuição dos respondentes dos questionários por trabalho na umbanda x frequência nas giras (N = 160)

f) O que você costuma buscar quando frequenta giras de umbanda?

As respostas a esta pergunta reforçam o que já tinha sido apresentado com relação às motivações que levaram os respondentes a buscar pela primeira vez uma casa umbandista, ou seja, que a procura por resolução de problemas não é a principal motivação dos umbandistas no contato com as entidades. Com relação à pergunta sobre o que leva os respondentes a frequentarem giras de umbanda, “energização e passes” e “conversas e conselhos dos guias” foram as opções de respostas que obtiveram média superior (4,60 e 4,30, respectivamente). A ideia da resolução mágica dos problemas, por meio de feitiços e mandingas diversas, é negada como sendo a motivação básica (112 das 160 pessoas dizem nunca terem buscado “feitiços” durante suas consultas).

O que os respondentes dizem buscar está mais ligado ao acesso à sabedoria do sagrado. Em meu trabalho de campo, por exemplo, pude perceber que quando alguém levava a um Exu ou a uma Pomba-gira um problema de ordem amorosa, costumava ganhar uma rosa, um patuá, ou algo do gênero, mas também recebia conselhos e até repreensões sobre como proceder na relação. Assim, a forma do consulente se perceber e se relacionar com o mundo a sua volta costuma ser colocada em foco pelas entidades, que podem questioná-la ou apontar novos caminhos e visões possíveis. Isso, junto aos chamados passes magnéticos, herdados pela umbanda do kardecismo, são as motivações mencionadas.

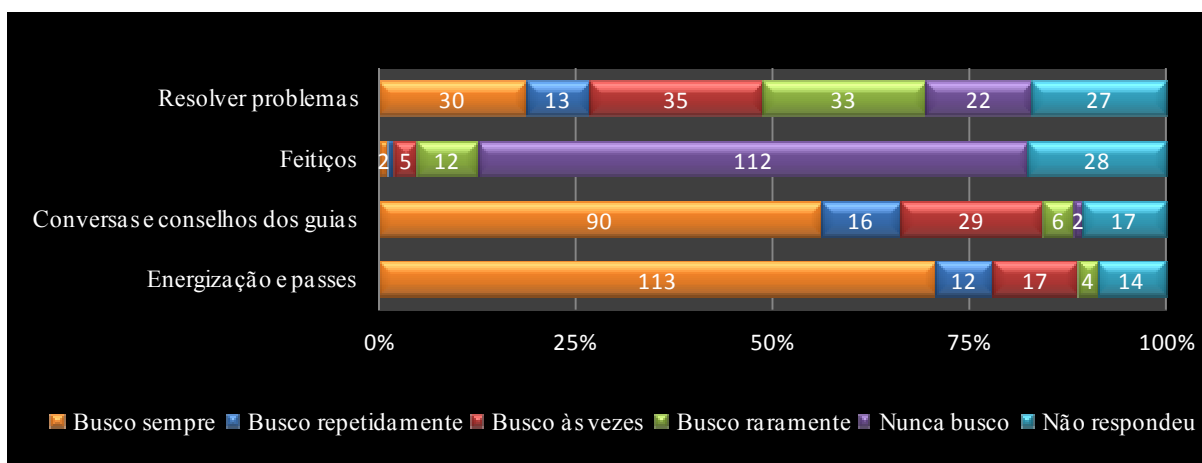


Gráfico 8 - Distribuição dos respondentes dos questionários por motivos que os levam a frequentar giras de umbanda (N = 160)

Opções de respostas	Média ($\sum Fxp/\sum f$)
Energização e passes	4,60
Conversas e conselhos dos guias	4,30
Feitiços	1,25
Resolver problemas	2,97

Quadro 2 - Resultados relativos à escala de Likert presente no questionário sobre os motivos que levam os respondentes a frequentar giras de umbanda

g) Como você soube da existência do terreiro que frequenta?

A maior parte dos respondentes afirma ter chegado ao terreiro em que se consulta através de indicação de outras pessoas que frequentam a assistência ou que trabalham no corpo mediúnico da casa (37,5% e 28,8%, respectivamente), mas uma nova forma de acesso aos terreiros aparece, através de mídias como jornais e rádio, ou dos sites e redes sociais da Internet (16,3%). Isso pode ser um indício da visibilidade paulatina que a umbanda vem lutando para conquistar, em parte como meio de divulgar suas visões diversas, além de criar maneiras de combater o preconceito que sofre e tornar públicas as ameaças e perseguições.

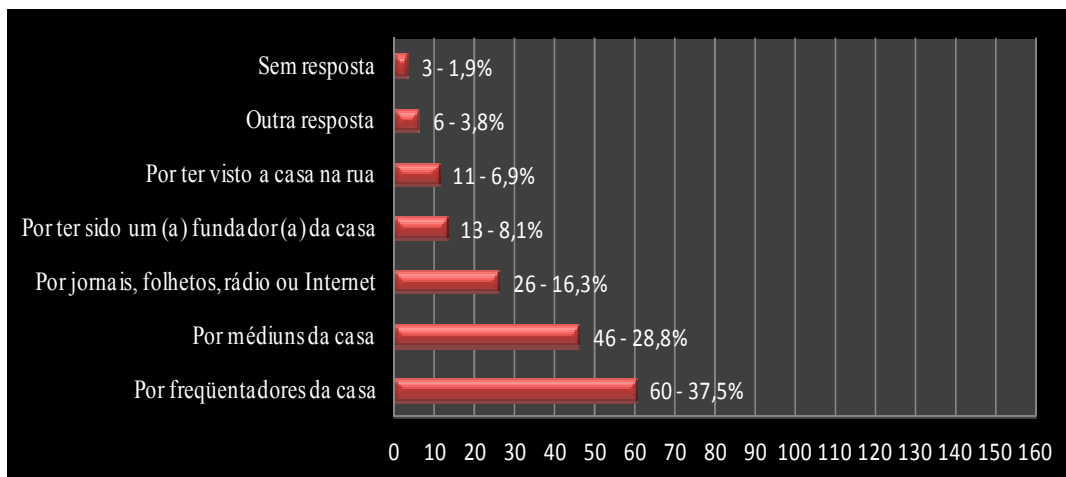


Gráfico 9 - Distribuição dos respondentes dos questionários por forma de conhecimento sobre o terreiro (N = 160) / Nota: Permite múltiplas escolhas

h) Quais tipos de giras de umbanda você gosta?

Em resposta à pergunta sobre o tipo de gira preferida dos respondentes, todas obtiveram média superior. Não houve diferença relevante entre as preferências por diferentes tipos de gira, o que contraria a visão normalmente encontrada nos terreiros de que as de Exu são as mais procuradas. Em algumas casas, por exemplo, elas são restritas aos sócios, como forma de ceder-lhes um benefício desejado. Em uma das casas, ouvi de uma figura pública convidada durante a abertura: *“Antigamente, as sessões de pretos-velhos eram as mais cheias. Hoje em dia, estão na moda as giras de Exu, talvez porque eles falem mais sobre amor, dinheiro, etc.”* Embora os dirigentes afirmem que as giras de Exu sejam mais cheias do que as demais, não desenvolvi um estudo comparativo que corroborasse ou não essa hipótese. Nesta resposta aos questionários, no entanto, a afirmação deles parece ser colocada em questão. Se realmente os Exus são mais procurados do que outras tipologias, é possível que seja por tratarem de temas mais urgentes aos consultantes e não porque sejam preferidos por eles.

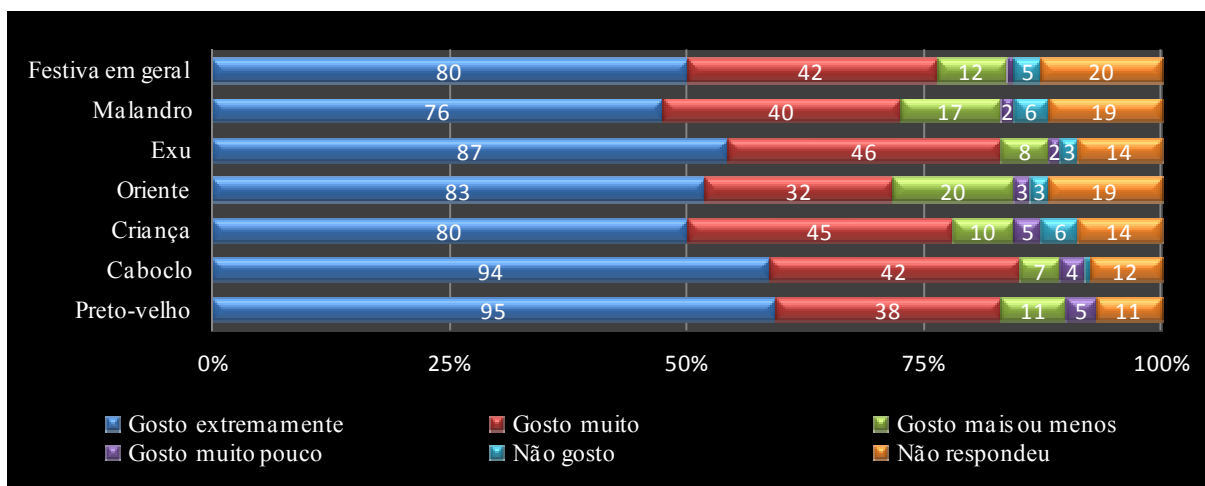


Gráfico 10 - Distribuição dos respondentes dos questionários por giras de preferência (N = 160)

Opções de respostas	Média ($\sum F_{xp}/\sum f$)
Gira de preto-velho	4,50
Gira de caboclo	4,51
Gira de criança	4,29
Gira de Oriente	4,34
Gira de povo de rua (Exu)	4,45
Gira de malandros	4,26
Giras festivas em geral	4,36

Quadro 3 - Resultados relativos à escala de Likert presente no questionário sobre suas giras de preferência

i) Você frequenta outras religiões ou cultos além da umbanda?

Na pergunta sobre a frequência a outras religiões, entretanto, todas as opções de resposta acabaram com média inferior, indicando que elas, se frequentadas, o são apenas eventualmente, o que possivelmente reflete a própria composição do grupo pesquisado, composto majoritariamente pelos que trabalham ou já trabalharam com a umbanda, que, como foi visto, são os que costumam se identificar como umbandistas (Gráfico 10 do Anexo B).

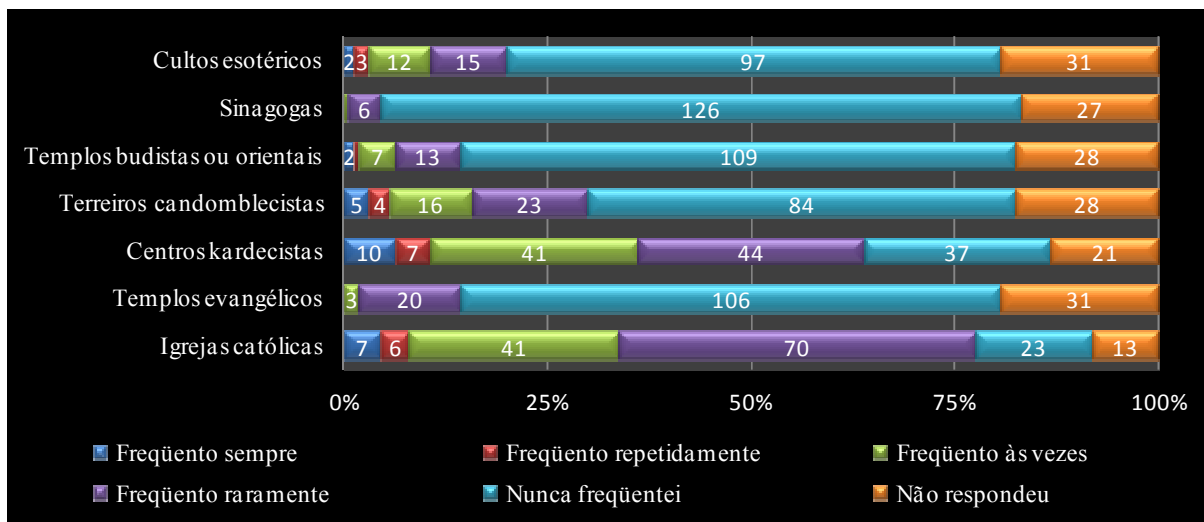


Gráfico 11 - Distribuição dos respondentes dos questionários por frequência a outras religiões (N = 160)

Opções de respostas	Média ($\sum F_{xp} / \sum f$)
Igrejas católicas	2,35
Templos evangélicos	1,20
Centros kardecistas	2,35
Terreiros candomblecistas	1,66
Templos budistas ou orientais	1,29
Sinagogas	1,06
Cultos esotéricos	1,43

Quadro 4 - Resultados relativos à escala de Likert presente no questionário sobre frequência a outras religiões

j) Leia as frases abaixo e marque uma das opções ao lado delas, indicando o quanto concorda ou discorda de cada.

As duas primeiras frases, referentes à visão de umbanda dos respondentes (“A umbanda é a única religião verdadeiramente brasileira.” e “O principal objetivo da umbanda é a caridade.”) obtiveram média superior na análise das respostas à escala (3,82 e 4,81, respectivamente). A relação entre umbanda e caridade mostra-se elevadamente alta, obtendo a concordância total ou em parte por 93,1% dos 160 respondentes.

As sétima e oitava frases (“Os "trabalhos" passados pelas entidades da umbanda funcionam.” e “A umbanda só faz "trabalhos" para o bem.”) obtiveram igualmente média superior (4,29 e 4,25, respectivamente), revelando uma visão de eficácia e positividade da religião.

Com relação aos terreiros e aos umbandistas, as terceira, quarta, quinta e sexta frases (“Os terreiros de umbanda são parecidos entre si.”, “Os umbandistas têm uma forma parecida de entender o mundo.”, “Os umbandistas são unidos e lutam pelos seus interesses.” e “Os

umbandistas sofrem preconceito em seu dia a dia.”) também obtiveram média superior (3,03; 3,55; 3,35; e 4,29, respectivamente). A afirmativa sobre o preconceito aos umbandistas, no entanto, revela um alto índice de concordância quando comparada às demais, obtendo a concordância total ou em parte por 82,5% dos 160 respondentes.

O fato das frases sobre como os umbandistas sentem-se durante as giras (“Sinto-me bem durante as giras de umbanda que frequento.” e “Saio das giras de umbanda me sentindo melhor do que quando cheguei.”) também obterem média superior nas análises das escalas (4,80 e 4,78, respectivamente) e alto índice de concordância (obtendo a concordância total ou em parte por 90,0% e 91,3%, respectivamente) mostra que, apesar das sensações e emoções descritas pelos frequentadores durante o meu trabalho de campo serem diversas, o resultado da participação ritualística deles durante as giras mostra-se positiva com relação ao seu bem-estar geral.

As duas últimas frases (“Tenho o direito de buscar minha felicidade e dos que amo por meio de magia.” e “Se alguém me faz o mal, tenho o direito de pagar na mesma moeda.”) são as que obtém média inferior (2,52 e 1,26), tendo a última baixo índice de concordância, com discordância total ou em parte por 88,1%). Isso pode tanto demonstrar a não vinculação dos respondentes entre a umbanda e a magia, além da alta rejeição às ideias de vingança, normalmente relacionadas na bibliografia corrente nos anos 1970 e 1980; como também a adoção de uma postura socialmente valorizada perante a pesquisadora.

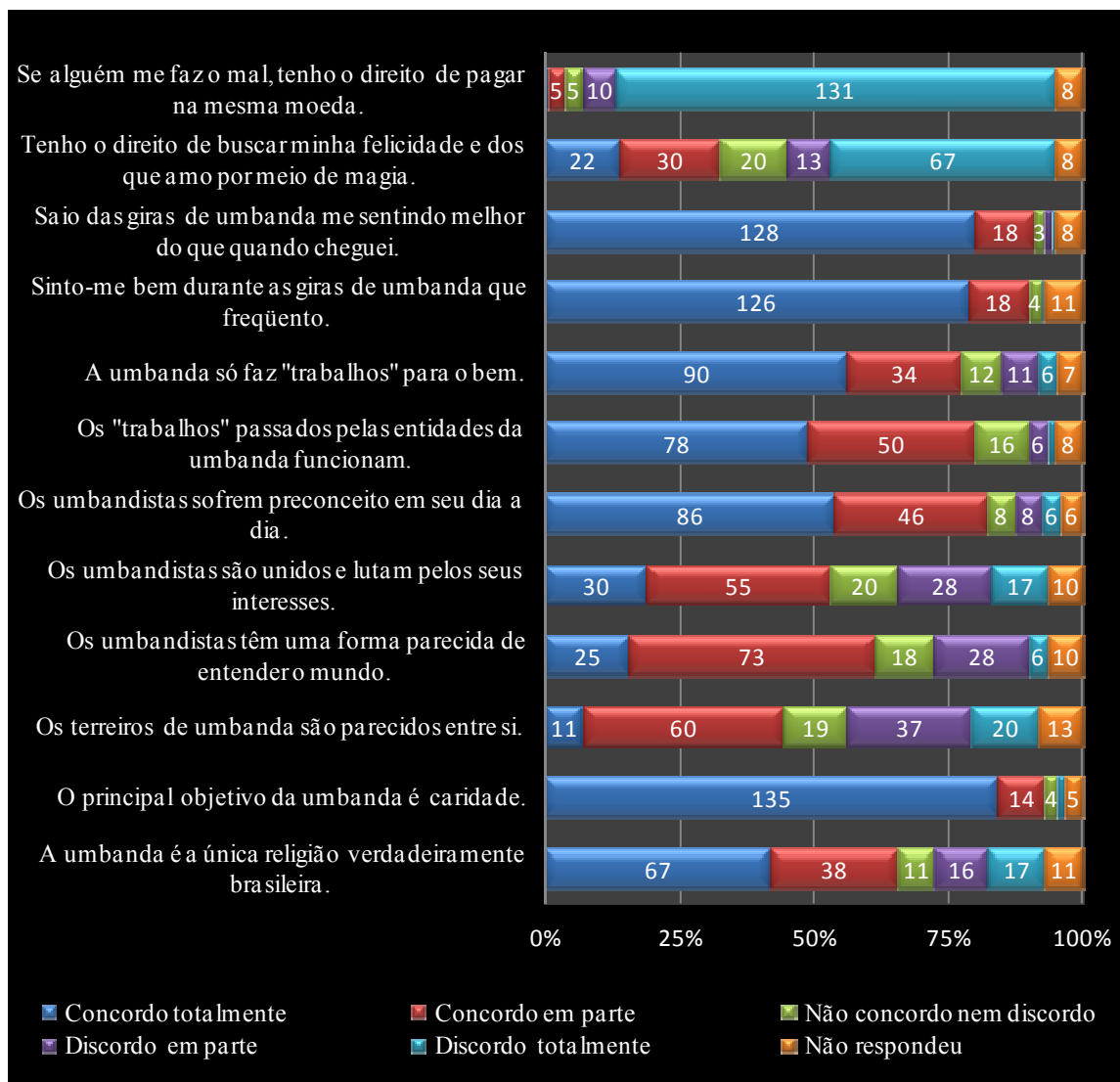


Gráfico 12 - Distribuição dos respondentes dos questionários por avaliação das afirmativas dadas (N = 160)

Opções de respostas	Média ($\sum F_{xp} / \sum f$)
A umbanda é a única religião verdadeiramente brasileira.	3,82
O principal objetivo da umbanda é a caridade.	4,81
Os terreiros de umbanda são parecidos entre si.	3,03
Os umbandistas têm uma forma parecida de entender o mundo.	3,55
Os umbandistas são unidos e lutam pelos seus interesses.	3,35
Os umbandistas sofrem preconceito em seu dia a dia.	4,29
Os "trabalhos" passados pelas entidades da umbanda funcionam.	4,29
A umbanda só faz "trabalhos" para o bem.	4,25
Sinto-me bem durante as giras de umbanda que frequento.	4,80
Saio das giras de umbanda me sentindo melhor do que quando cheguei.	4,78
Tenho o direito de buscar minha felicidade e dos que amo por meio de magia.	2,52
Se alguém me faz o mal, tenho o direito de pagar na mesma moeda.	1,26

Quadro 5 - Resultados relativos à escala de Likert presente no questionário sobre as afirmativas dadas