

Universidade Federal do ABC
Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais

Érica Ferreira da Cunha Jorge

TECENDO LAÇOS, CONSTRUINDO FAMÍLIAS:
conjugalidade e vida religiosa na umbanda e no tambor de mina

Dissertação
Santo André – SP
2013

Érica Ferreira da Cunha Jorge

TECENDO LAÇOS, CONSTRUINDO FAMÍLIAS:
conjugalidade e vida religiosa na umbanda e no tambor de mina

Dissertação

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Prof. Dra. Ana Keila Mosca Pinezi

Santo André – SP

2013

Érica Ferreira da Cunha Jorge

TECENDO LAÇOS, CONSTRUINDO FAMÍLIAS:

conjugalidade e vida religiosa na umbanda e no tambor de mina

Essa dissertação foi julgada e aprovada para obtenção do grau de Mestre em Ciências Humanas e Sociais no curso de Pós-graduação em Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do ABC.

Santo André – SP, 27 de maio de 2013.

Coordenador do curso: Prof. Dr. Ana Keila Mosca Pinezi

Vice-coordenador: Prof Dr. Marcos Pó

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Ana Keila Mosca Pinezi

Prof. Dra. Camila Caldeira Nunes Dias

Prof. Dra. Teresinha Bernardo

Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera



Universidade Federal do ABC

PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS HUMANAS E
SOCIAIS

FOLHA DE ASSINATURAS

Assinaturas dos membros da Banca Examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata **Érica Ferreira da Cunha Jorge**, realizada em 27 de maio de 2013:

Profa. Dra. Ana Keila Mosca Pinezi - Presidente (UFABC)

Profa. Dra. Camila Caldeira Nunes Dias - Membro Titular (UFABC)

Profa. Dra. Teresinha Bernardo - Membro Titular (PUC)

Profa. Dra. Adriana Capuano de Oliveira - Membro Suplente (UFABC)

Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera - Membro Suplente (UMESP)

Este exemplar foi revisado e alterado em relação à versão original, de acordo com as observações levantadas pela banca no dia da defesa, sob responsabilidade única do autor e com a anuência de seu orientador.

Santo André, ____ de _____ de 20____.

Assinatura do autor: _____.

Assinatura do orientador: _____.

Ao meu Mestre.

À Mariah, minha filha, meu talismã.

Agradecimentos

À minha família pelo incentivo constante. Especialmente minha mãe, por compartilhar comigo de sua sabedoria e acreditar neste caminho para concretizarmos nossos ideais.

À querida orientadora e amiga Ana Keila Mosca Pinezi pela competência no acompanhamento contínuo desta caminhada. Agradeço imensamente pela confiança investida no meu trabalho. Para uma excelente antropóloga, só tenha a agradecer pela “aliança” firmada entre nós durante a pesquisa!

Às professoras da banca examinadora, Camila Caldeira Nunes Dias e Teresinha Bernardo, pelas sugestões preciosas ao texto.

Aos pais e filhos(a)-de-santo da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e da Casa das Minas de Tóia Jarina, os quais, pacientemente, dialogaram comigo e me conduziram para as vivências de suas famílias.

Aos irmãos espirituais que comungam comigo do axé e do awô.

À Alexandra Abdala pela sua disponibilidade em participar das entrevistas, auxiliando-me com transporte, materiais técnicos para gravação e, principalmente, pela sua amizade.

À amiga Silvia Dotta, cujos ideais educacionais convergentes aos meus, deixaram a tarefa ainda mais prazerosa. Agradeço pelo encontro dessa amizade.

À Adriana Keiko Nishida Costa, por dividir comigo angústias e dúvidas da vida acadêmica. Estou certa de que o futuro nos reserva belos caminhos.

Aos colegas da UAB, muitos dos quais compartilham comigo do empenho na trajetória acadêmica.

Aos queridos Alice Quaresma e Rodrigo Garcia pela amizade e revisão atenta do trabalho.

À Universidade Federal do ABC pela bolsa-pesquisa concedida durante o mestrado.

"... o risco de que uma família biológica se estabeleça como um sistema fechado é definitivamente eliminado; o grupo biológico não pode mais se manter aparte e o vínculo da aliança com outra família assegura a dominância do social sobre o biológico e do cultural sobre o natural" (Lévi-Strauss, 1969: 479).

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo principal discutir a influência da crença mágico-religiosa da umbanda e do tambor de mina na vida íntima dos casais adeptos da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e da Casa das Minas de Tóia Jarina. A pesquisa, amparada pelos métodos qualitativos da Antropologia, revelou como se estabelece o arranjo entre a família nuclear sanguínea e a família-de-santo dos adeptos.

Palavras-chave: conjugalidade, família, religião, umbanda, tambor de mina.

ABSTRACT

This research aims to discuss the influence of magic and religious belief of umbanda e tambor de mina on insider lives of the followers couples in Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino and Casa das Minas de Tóia Jarina. The research is supported by qualitative methods of Anthropology and reveal how the arrangement of nuclear and religious family are established.

Key-words: conjugality, family, religion, umbanda, tambor de mina.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	5
1.1. Umbanda: origens e cosmovisão.....	6
1.2. Tambor de mina: origens e cosmovisão.....	21
2. CASAMENTO, FAMÍLIA (S) E RELIGIÃO.....	34
2.1. A influência católica nas noções de casamento e família da sociedade ocidental.....	34
2.2. A família nuclear.....	40
2.3. A família de santo.....	44
2.4. A interface família e religião.....	49
3. O CAMINHO DA PESQUISA.....	54
3.1. A construção da metodologia.....	55
3.1.1. <i>Revisão bibliográfica</i>	55
3.1.2. <i>Pesquisa de campo</i>	56
3.1.3. <i>Entrevistas</i>	59
3.1.4. <i>Análise dos dados</i>	62
3.2. Universos religiosos empíricos da pesquisa.....	63
3.2.1. <i>O templo Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino</i>	63
3.2.2. <i>O templo Casa das Minas de Tóia Jarina</i>	66
4. VIDA DE SANTO E VIDA PRIVADA.....	71
4.1. Os sacerdotes e os conceitos de amor, casamento e família.....	72
4.2. Conversando com os casais.....	92
4.2.1. <i>A centralidade do pai-de-santo</i>	92
4.2.2. <i>O transe como elemento mágico-religioso</i>	97
4.2.3. <i>Transe e casamento: o tabu do incesto e a mudança de fundamentos religiosos</i>	110
4.2.4. <i>A crença mágico-religiosa na vida conjugal e as questões de gênero</i>	116
4.2.5. <i>As crianças do axé</i>	130
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	130
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	144
ANEXO 1 – Roteiro de entrevistas.....	155
ANEXO 2 – Quadro de caracterização dos informantes	156

Introdução

Há várias formas de se fazer pesquisa nas ciências humanas e sociais, associadas a métodos e processos mais convenientes a cada objetivo e abordagem. Ao ingressar no programa de pós-graduação em ciências humanas e sociais na Universidade Federal do ABC, tinha certeza de que minha pesquisa seria com as religiões afro-brasileiras. No entanto, o método me parecia ainda incerto, até porque não me era claro o que pretendia estudar. Sempre ouvia dos professores e colegas de outros programas que o método deveria ser escolhido em função do seu objeto de pesquisa, e não o contrário. Isto significa que os métodos e as técnicas são utilizados a serviço do objetivo proposto (Thiollent, 1980).

Assim, os primeiros meses no curso de mestrado interdisciplinar em ciências humanas e sociais da UFABC foram destinados a encontrar o que gostaria de estudar para, então, refazer o projeto de pesquisa, pois o que tinha até o momento era o anteprojeto (requisito para o processo seletivo).

As religiões afro-brasileiras sempre me fascinaram e fizeram parte da minha vida desde a infância. Minha família consanguínea era adepta da umbanda praticada no Rio Grande do Sul. Na verdade, praticava rituais atualmente denominados de batuques (Corrêa, 2006). Ao migrarem para São Paulo no final da década de 1970, eles começaram uma busca para encontrar um local em que pudessem praticar suas crenças. Ao encontrarem um terreiro, foi nele que eu cresci, vendo e convivendo com caboclos, pretos velhos, crianças, baianos, entre outras entidades cultuadas em rituais de umbanda. Lembro-me de que, em rituais em que se louvam as “crianças” ou *ibejis*, gostava de comer doces e tomar refrigerantes, que são comumente ofertados, além de comer pedacinhos de coco em rituais dedicados às entidades “baianos”. Nesse terreiro não havia muitos médiuns que levassem suas crianças para participar dos rituais, mas as que ficavam tinham bastante entrosamento com a dinâmica interna.

Na adolescência, meus pais passaram a frequentar outro terreiro, pois o primeiro fechou logo após o falecimento da mãe de santo. Este segundo terreiro era muito maior fisicamente. Se o primeiro tinha aspecto “caseiro”, este tinha caráter mais institucional. Não tive o mesmo contato com a dinâmica interna do segundo terreiro porque quando

participava dos rituais era sempre como consulente¹, junto a outros tantos que aguardavam para ser atendidos pelas entidades.

De qualquer forma, as religiões afro-brasileiras estiveram presentes desde minha infância e sempre quis aprofundar-me nos estudos sobre elas. Entretanto, o fato de elas serem muito familiares fez com que eu questionasse se deveria ou não pesquisá-las. Tinha certo receio se este contato íntimo prejudicaria minha análise, mas algumas leituras me auxiliaram a compreender que o estudo de universos empíricos já conhecidos podem tranquilamente ser realizados desde que se explicitem todos os passos da pesquisa para evitar o *bios* do pesquisador (Weber, 2001; Bourdieu, 2004) e para que se estranhe o que é familiar (Velho, 1978). Sendo assim, tentei constantemente buscar o que Bourdieu chama “objetivação: o esforço controlado para conter a subjetividade [...] para não fazer do objeto construído um objeto inventado” (Bourdieu, 2000, apud Goldenberg, 2004, p. 45).

Uma das temáticas que muito chamavam minha atenção nas religiões afro-brasileiras era o histórico de repressão e policiamento de suas práticas em função de um ideal de branqueamento da população brasileira (Schwarcz, 1993). As religiões afro-brasileiras foram tachadas de mágicas, vistas como cultura de periferia e de “baixo” espiritismo (Giumbelli, 1997). Com o passar dos anos, a crescente ideia de diversidade propagada pelas sociedades multiculturais levou as religiões afro-brasileiras a “aparecerem” mais. Deixaram de se esconder nos terreiros dos fundos das casas e passaram a “existir” em músicas de MPB e festividades de carnavais, valorizadas, inclusive, como parte do acervo cultural brasileiro. Foi a época de nacionalizar alguns elementos típicos da cultura negra, como samba, capoeira, que, “de símbolos étnicos, passaram a símbolos nacionais” (Lepine, 2010, p. 245). Os estudos acadêmicos a partir de então partem para outro viés de análise, os quais não mais associam religiões negras à magia em seu sentido pejorativo, mas salientam análises, principalmente etnográficas, ressaltando as particularidades das contribuições negras.

Ainda que as religiões afro-brasileiras se configurem como religiões universais em termos weberianos (Silva, 1995), a magia ainda se apresenta como uma de suas bases. Foi pensando nos elementos mágicos como estruturantes dessas cosmovisões que elaborei um projeto sobre magia nesse universo, com foco especialmente nos rituais e

¹ Consulente é um dos nomes dados à pessoa que frequenta o ritual afro-brasileiro, mas que não faz parte da casa.

agentes religiosos (sacerdotes e filhos de santo). Entretanto, o objeto de estudo não me parecia bem delimitado e, embora tivesse me empenhado em fazer uma revisão bibliográfica sólida sobre a temática, a ausência de debate contemporâneo era a maior fragilidade do projeto. Resolvi, enfim, estudar como a crença no pensamento mágico-religioso das religiões afro-brasileiras interfere na vida conjugal e familiar de seus adeptos.

Uma das características encontradas nas religiões afro-brasileiras é a forte relação entre a comunidade de santo, denominada “família de santo” (Costa Lima, 2003). Sempre observei, como adepta, que seus seguidores tinham um senso de pertença muito intenso com a comunidade do terreiro, e isso não apenas me motivava, como instigava a compreender o fenômeno. A relação entre família de santo e família consanguínea, as aproximações e os conflitos mostraram-se como um campo profícuo de estudos, principalmente porque tal relação envolve a dicotomia vida privada e vida pública na contemporaneidade. Como compreender a crença no pensamento mágico-religioso dos casais que se encontram em vida conjugal e vivenciam a mesma crença? Como este grupo lida e interpreta a cosmovisão mágico-religiosa em sua vida diária? Tais indagações me moveram a propor esta pesquisa.

Muitos estudos antropológicos foram realizados sobre umbanda, candomblé, batuques do sul, tambor de mina, entre outros, mas percebi a falta de trabalhos que analisassem o trânsito da vivência ritual para a vida dita secular ou laica, análises sobre o possível *continuum* que pressupõe uma inter-relação entre esses dois “momentos” de vida. Afinal, se a previsão de que a razão findaria com a obscuridade da religião não se concretizou, interesse-me por saber como as religiões afro-brasileiras se atualizam na modernidade e como seus adeptos as interpretam para além das paredes do terreiro. Até onde vai (se é que há limite) a crença nos pressupostos mágico-religiosos, então? E como se dá a relação entre público e privado na vida dos adeptos dessas religiões?

Portanto, no primeiro capítulo apresento as origens da umbanda e do tambor de mina e discuto alguns elementos centrais destas cosmovisões. No capítulo dois adentro na seara da conjugalidade e dos modelos familiares. Mostro como houve influência do pensamento bíblico católico no modelo de casamento ocidental a partir da disseminação da ideologia de duas pessoas que, ao se casarem, fundem suas identidades em uma só, uma simbologia bastante religiosa e diferente dos arranjos mais recentes de conjugalidade. Ainda nesse capítulo, apresento o modelo de família nuclear que rege a

sociedade moderna e, a seguir, o modelo de família de santo, estruturante das comunidades religiosas afro-brasileiras. Há ainda uma última discussão apresentando a interface entre os estudos de família e religião, na tentativa de mostrar que, ainda que os valores atuais mais valorizados sejam a autonomia, a liberdade e o subjetivismo, a família e a religião, duas instituições provedoras de sentido, requerem uma participação mais coletiva, engendrando outras teias de relacionamento.

No capítulo três apresento a metodologia escolhida para o trabalho e os universos empíricos escolhidos para, finalmente, no último capítulo fazer a análise dos dados etnográficos, baseada nas noções de casamento e família contidas nas falas dos sacerdotes e dos adeptos dessas religiões.

1. Religiões afro-brasileiras

Cor, movimento, alegria, festa: algumas das várias palavras que podem ser imediatamente listadas ao se falar em religiões afro-brasileiras. Adeptos ou não, impossível não observar o grau de riqueza simbólica existente nos rituais afro-brasileiros e a importância que exercem para o acervo cultural e religioso do país.

O histórico de constituição das religiões de matrizes africanas que se agruparam a outros segmentos religiosos no Brasil e resultou no vasto conjunto denominado *religiões afro-brasileiras* é longo e abarca desde momentos de repressão intensos até a exacerbação das tradições originalmente brasileiras. Essas etapas fazem parte de um complexo mais amplo de redefinição do que se entendia por ser brasileiro, fruto de um processo histórico-cultural principalmente dos séculos XIX e XX.

A reconstituição da história dessas religiões não é, contudo, tarefa fácil. Primeiro, porque constituídas principalmente por segmentos sociais marginalizados, os quais foram perseguidos. Logo, os poucos documentos existentes estão em posse de órgãos que combateram essas religiões. Ao contrário de documentar e arquivar, a ideologia racista imprimida em várias instituições (educacionais, policiais, médicas) visava apagar a história de vida dessas pessoas. Segundo, porque seus princípios e práticas são transmitidos oralmente, dificultando o registro de uma história oficial ou unificada. Há ainda uma terceira causa, relativa ao destaque que as religiões afro-brasileiras desfrutam no circuito acadêmico. Para muitos cientistas sociais, elas ainda não possuem *corpus* doutrinário interessante para pesquisa ou ainda não são religiões consagradas, como o catolicismo no Brasil.

Há, porém, movimentos inversos aos citados, como a criação de uma instituição de ensino superior voltada à discussão dos aspectos teológicos das religiões afro-brasileiras² ou ainda movimentos fortes em redes sociais para maior visibilidade e legitimidade das mesmas³.

² Refiro-me à Faculdade de Teologia Umbandista, credenciada pelo Ministério da Educação Superior pela portaria 3.961 de 18 de dezembro de 2003 e reconhecida pelo mesmo em 17 de abril de 2013

³ Aqui destaco o Fórum Internacional permanente pela Diversidade nas Religiões Afro-brasileiras/ Afro-americanas alimentado via mídia social (*blog*) pelas várias lideranças religiosas que dirigem seus terreiros no Brasil e no exterior. O endereço do blog é www.religiaoediversidade.blogspot.com.

As religiões afro-brasileiras possuem um universo simbólico de crenças e práticas, que indicam que sua cosmovisão⁴ está assentada na teia relacional estabelecida entre os seres sobrenaturais e os seres naturais. Entretanto, há que se pontuar que as formas de expressão das divindades cultuadas revelam uma estrutura imbricada com a experiência social dos grupos envolvidos. Assim, “a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas, econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios” (Silva, 2005, p. 15).

A umbanda e o tambor de mina, religiões estudadas nesta pesquisa a partir de dois terreiros, são religiões afro-brasileiras com expressões diversas em cada parte do país e que surgiram e desenvolveram-se em contextos distintos.

É um desafio, que não pretendi assumir, elencar todas as características que definem a religião umbandista e o tambor de mina, até porque creio que qualquer trabalho acadêmico seria insuficiente para tal missão. Pretendi, apenas, discutir uma visão panorâmica das duas vertentes religiosas em questão, apresentando algumas teorias sobre a origem dessas religiões e, principalmente, destacando alguns elementos vivenciados nas mesmas.

1.1. Umbanda: origens e cosmovisão

A umbanda é uma religião afro-brasileira que se constituiu a partir do encontro com as perspectivas religiosas da matriz africana, ameríndia e indo-europeia. Agregou elementos das nações jeje, nagô, bantu, angola, entre tantas outras; recebeu influência da pajelança indígena e também do catolicismo e do kardecismo. Fez-se, assim, uma nova religião brasileira, pautada no ajuste das variadas práticas religiosas cultuadas pelas matrizes supracitadas. Segundo Verger (1999a, p. 193), “a umbanda é uma religião popular tipicamente brasileira, que apresenta um caráter universalista que engloba principalmente em seu corpo doutrinário cinco influências: africana, católica, espírita, indígena e orientalista”.

⁴ Há várias cosmovisões nas religiões afro-brasileiras, como veremos adiante com o conceito de Escolas Afro-brasileiras (Rivas Neto, 2012). Entretanto, todas elas estabelecem como ponto central a relação entre mundo espiritual e mundo material.

Etimologicamente há muita controvérsia sobre o significado da palavra umbanda. Alguns afirmam que é um termo de origem bantu que pode significar “sacerdote”, “feiticeiro”, “lugar de culto” (Freitas & Pinto, 1970). Há os que afirmam que o termo tem procedência sânscrita (Saidenberg, 1978) ou ainda que deriva de algumas combinações do alfabeto adâmico ou vatânico, hoje encontrados no alfabeto ariano e nos sinais védicos, e que originalmente seria escrito Aumbhandhan, significando lei e princípios divinos em ação (Matta e Silva, 1983).

Há também acirrada controvérsia sobre a fundação da umbanda, que se pode sintetizar em três correntes: a primeira⁵ crê que a umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o caboclo das Sete Encruzilhadas; a segunda entende que a umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas que se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários Estados do Brasil e concentrado na região sudeste a partir dos rituais denominados macumbas; finalmente, a terceira corrente e de maior visibilidade nas ciências sociais é de que a umbanda aparece entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião nova, ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar seu espaço na modernidade com uma identidade própria.

A primeira corrente foi disseminada pelos filhos espirituais descendentes de Zélio Fernandino de Moraes que fundaram seus terreiros no Rio de Janeiro. Ainda que essa ideia seja difícil de defender, por creditar a origem de um grande movimento religioso a apenas uma pessoa, foi propagada durante muito tempo e ainda o é por aqueles que acreditam nos fundamentos ensinados pela entidade que “baixava” em Zélio, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Tais ensinamentos são essencialmente cristãos e tiveram eco entre os adeptos que praticam a umbanda cristã ou umbanda branca, uma das escolas afro-brasileiras⁶ cuja característica predominante é a forte influência de elementos cristãos e recusa dos elementos africanos.

⁵ Esta primeira corrente baseou-se em um discurso mítico, tendo sido formulada a partir da narrativa de uma entidade chamada Caboclo das Sete Encruzilhadas. Foi, portanto, uma criação endógena surgida dos crentes umbandistas, e não de teóricos acadêmicos.

⁶ Escolas Afro-brasileiras são formas particulares e específicas de pensar e praticar a religiosidade afro-brasileira segundo uma epistemologia (corpo de conhecimentos), uma ética (valores de cada unidade-terreiro e sua linhagem) e um método (práticas rituais de aplicação da cosmovisão). O conceito foi cunhado por Francisco Rivas Neto, sacerdote e pesquisador das religiões afro-brasileiras, em sua recente obra, *Escolas das religiões afro-brasileiras: tradição oral e diversidade*, editada pela Arché Editora em 2012.

A segunda corrente é disseminada entre adeptos da umbanda e cientistas sociais (Giumbelli, 2002; Oliveira, 2007; Rivas, 2008; Rohde, 2009) que entendem que o movimento religioso da umbanda faz parte de um processo amplo envolvendo várias partes do país. Um dos argumentos é que por volta de 1720 já havia um culto sincretizado de elementos africanos, portugueses e indígenas em que eram realizadas curas, adivinhações, com a presença de espíritos, danças e toques, portanto já seria uma representação da umbanda, apenas sem a denominação. A crítica dessa corrente é que a ideia de uma fundação da religião ou o *mito de origem* (Rivas, 2008) orientado por um pequeno número de pessoas brancas teria algo ideológico subliminarmente, especialmente porque repercutiam no país teorias acerca do embranquecimento da população (Schwarcz, 1993), de modo que a umbanda estaria conivente com elas pela fundação da religião por um homem, branco e estudado. Essa inclinação para uma umbanda branca *de corpo e alma*⁷ “esconderia um processo de constituição bem mais caótico e prolongado do que sugere um *momento fundador*, processo no qual lentamente se formam as condições imaginárias, culturais e espirituais para a emergência da umbanda” (Rohde, 2009, p. 89).

Finalmente, a terceira corrente, defendida principalmente por Roger Bastide (1971) e Renato Ortiz (1999), afirma que a umbanda surgiu entre as décadas de 1920 e 1930 na região sudeste, como resposta à desagregação do africano a uma realidade urbana e industrial. Bastide reconhece ser difícil seguir os passos históricos da umbanda principalmente porque “estamos em presença de uma religião a pique de fazer-se; ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com o seu ritual e mitologia próprios” (Bastide, 1971, p. 440). Na época em que o sociólogo francês escreveu sobre umbanda, ela de fato ainda não era a realidade a que assistimos hoje. De qualquer forma, essa corrente iniciada por Bastide vê o nascimento da religião umbandista como parte de um movimento maior de transformação global da sociedade. A questão deixa de ser a necessidade de encontrar o foco da irradiação ou onde e quando a palavra umbanda apareceu, mas “compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa” (Ortiz, 1999, p. 32).

⁷ Branca de pele e de alma porque não havia práticas de origem africanas, que representavam uma origem animista e fetichista.

Minha perspectiva sobre o assunto é um misto da segunda e da terceira correntes (Jorge e Rivas, 2012). Penso que a existência de rituais de cura com os mesmos elementos encontrados hoje na umbanda já aponta para o surgimento desta muito antes de 1900. Entretanto, pensando em macroestruturas, a reviravolta do modelo econômico brasileiro, que antes se assentava na agricultura e passou a basear-se na indústria, alterou significativamente todas as dimensões da vida social: a família, o mundo do trabalho e as religiões. Nesse sentido, concordo com Roger Bastide (1971) e Florestan Fernandes (2008) sobre a desagregação do negro na vida urbana, já que, afastados que estavam de sua terra de origem (África), tiveram de encontrar meios de fixar a memória coletiva de suas tradições nos rituais chamados de macumbas rurais. No processo de urbanização houve a necessidade de adaptação porque, para os negros se sustentarem na cidade, tiveram de assumir compromissos trabalhistas e perder o vínculo com a terra, a natureza e todo o arsenal físico que propiciava condições para a realização de suas práticas mágicas. Houve, portanto, uma dupla desagregação na óptica bastidiana, a primeira proveniente do afastamento da memória coletiva da África, fazendo com que os negros ajustassem suas práticas à realidade encontrada no Brasil; e a segunda, a desagregação na sociedade de classes capitalista, deixando-os à margem no processo de integração social.

De todo modo, a umbanda “nascida” muito antes de 1900 atualizou-se e se adaptou ao século XXI, principalmente a partir dos rituais denominados de macumbas cariocas, refletindo “o primeiro momento de ação da urbanização sobre as coletividades raciais, a passagem dos agrupamentos fechados, *candomblés*, *cabulas*, *catimbós*, à atomização das relações interpessoais” (Bastide, 1971, p. 467).

Arthur Ramos (2001), fundador da Escola Nina Rodrigues⁸, denominava a macumba como rituais sincréticos de festejos fetichistas ameríndios, católicos e espíritas e que, por extensão, acabaram por significar os próprios lugares ou centros onde as cerimônias ocorriam. Roger Bastide (1971) considerou a inserção de certos orixás e de certos ritos iorubá na *cabula*⁹ a definição mais apropriada para macumba,

⁸ O termo Escola Nina Rodrigues foi utilizado como forma de uniformizar o pensamento dos intelectuais ligados à formação antropológica vinculados ao surgimento da medicina legal. A escola foi vista como a tentativa de dar continuidade aos estudos sobre a questão racial brasileira.

⁹ A cabula era um culto que recebeu forte influência das práticas dos negros bantos e foi muito praticada na região do Espírito Santo. Hoje, esse culto quase não existe e parece ter se transformado em outras denominações religiosas afro-brasileiras.

cuja nova teologia se inspirava na fusão das práticas negras, indígenas e espíritas. Essa fusão fomentava o mínimo de unidade cultural necessária a um grupo que se via em um contexto que lhe trazia insegurança e desordem. As representações coletivas das divindades fixadas em rituais denominados macumbas conferiam unidade e identidade aos negros e brancos pobres que se somariam àqueles cada vez mais. Entretanto, Bastide não possui um olhar ameno para os rituais de macumba, afirmando que eles expressam um momento particular de perda de valores tradicionais, algo como uma degeneração religiosa: “a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente, o assassinato” (Bastide, 1971, p. 414). Reginaldo Prandi (1991, p. 45) também aborda essa questão:

Macumba, portanto, deve bem ter sido a designação local do culto aos orixás que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul. Difícil sabermos o que foi e como se originou essa antiga macumba carioca, na qual Bastide, precedido e seguido por outros, enxergava formas degradadas (no sentido de desorganização e desagregação cultural) das antigas religiões negras.

Roger Bastide ficou conhecido por ser um dos disseminadores da *nagoização* dos candomblés no Brasil, privilegiando a nação iorubá/nagô em detrimento de outras existentes no país. Ao considerar que a macumba representava a perda de valores tradicionais, Bastide se remetia às práticas trazidas da África que, para ele, representavam a “verdadeira” e “pura” tradição, justamente porque muitos elementos da macumba eram provenientes das nações banto/angola, que desde Nina Rodrigues eram vistas como inferiores. Pesquisadoras como Stefania Capone (2008) e Beatriz Goes Dantas (1988) já comprovaram o caráter elitista impresso no pensamento bastidiano. Mas o que interessa na definição bastidiana de macumba é o termo *tendências imorais*, já que norteia o conceito de magia.

Os rituais da macumba possibilitaram o surgimento da umbanda. Esta vertente religiosa possui alguns elementos que definem sua cosmovisão. O primeiro e fundamental é a relação entre o mundo sobrenatural e o natural. Os umbandistas creem que há planos de existência de uma mesma realidade espiritual, ou seja, há o plano onde habitam os orixás e ancestrais e o plano onde habitam os seres humanos. Os orixás eram as divindades cultuadas pelos negros da nação iorubá e continuaram a ser louvados no Brasil durante e após a escravidão. Em África, entretanto, cada região cultuava apenas

um orixá, o que não ocorreu no Brasil, visto que escravos de procedências diversas foram obrigados a conviver juntos e partilhar crenças como forma de resistência ao processo de escravidão. Assim, atualmente, em um único terreiro louvam-se vários orixás (Lepine, 2010).

Todos os rituais serviam e servem até hoje para ajustar essa relação natural-sobrenatural e possibilitar uma conexão entre os homens e os “deuses”. Trata-se, portanto, de uma religião mediúnica, já que seus adeptos servem de veículo para a manifestação das entidades, por isso a palavra médium, meio, que faz a mediação. Os adeptos dessa religião são médiuns e são eles que permitem, por meio da incorporação de entidades espirituais, que as palavras do “mundo espiritual” sejam veiculadas. Uma característica importante é que na umbanda os orixás não “baixam” nos médiuns, apenas os ancestrais, diferentemente de outras vertentes religiosas afro-brasileiras, como o candomblé ou até mesmo o tambor de mina, que será analisado a seguir.

Os médiuns são preparados por vários rituais de iniciação e alguns deles trabalham mediunicamente, dando “passes” nos momentos de incorporação em que as pessoas que procuram os rituais podem falar com as entidades. Nem todas as pessoas da comunidade dão consultas¹⁰, há os que fazem parte da orquestra ritualística (os tocadores ou *ogãs*), há os cambonos ou cambonas (responsáveis por auxiliar os médiuns que estão incorporados), há também outras funções não diretamente vinculadas ao ritual, como organizar a fila da assistência, dar informações sobre os dias dos rituais, vender livros ou outros objetos a fim de arrecadar contribuição para a manutenção do terreiro.

Há vários tipos de mediunidade na umbanda. A principal delas é a mediunidade de incorporação, que possibilita que as entidades se manifestem e deem suas mensagens pelo corpo do médium. Além da mediunidade de incorporação, há também a vidência, a clarividência, clariaudiência, mas todas secundárias porque no momento do ritual a principal é mesmo a mecânica de incorporação (Matta e Silva, 1978), pois todas as pessoas que buscam auxílio na umbanda procuram seus rituais para entrar em contato com essas entidades:

¹⁰ Termo utilizado usualmente para explicar o momento em que as pessoas podem tomar o passe, falar com as entidades e receber algum auxílio das mesmas. O termo, advindo do linguajar médico, demonstra que as entidades têm poder de cura, assim como um especialista da medicina tradicional. Trata-se, porém, no caso umbandista, de uma medicina espiritual.

Incorporam-se os guias para que estes solucionem os problemas diversos (principalmente de saúde, mas também de dinheiro, trabalho, desajustes familiares e amorosos) que afligem a carente clientela. Ao praticar a caridade não são apenas os clientes os favorecidos, mas também os médiuns e os próprios guias que se elevam na hierarquia espiritual, garantindo no primeiro caso uma reencarnação mais favorável e no segundo caso, ascensão no mundo dos espíritos. (Negrão, 1993, p. 116).

Geralmente, os terreiros umbandistas fazem rituais semanais ou quinzenais. Há ainda terreiros que fazem cerimônias mensais específicas para os exus, entidade de que falarei adiante. As cerimônias não são cobradas, mas as pessoas que fazem parte da assistência podem auxiliar financeiramente na manutenção das casas, ora em espécie, ora com doação de materiais. Há, no entanto, a necessidade de se pagar uma mensalidade para as pessoas que são filiadas às federações umbandistas, organizações burocráticas discutidas ainda neste capítulo.

A umbanda apresenta um esquema bastante didático sobre sua teogonia e hierarquia de divindades¹¹. Há a crença em um ser divino supremo (“Deus”). Abaixo dessa divindade há os Orixás e, abaixo destes, os Ancestrais. Os Orixás não incorporam nos médiuns, apenas os Ancestrais, conhecidos por Caboclos, Pretos Velhos, Crianças, Exus, Boiadeiros, Marinheiros, Baianos, Ciganos. Há diferentes interpretações, mas a grande parcela dos terreiros umbandistas é consensual no que se refere às sete linhas¹²: a linha de Santo ou de Oxalá (dirigida por N.S. Jesus Cristo), a linha de Yemanjá (dirigida pela Virgem Maria, Nossa Senhora), a linha das crianças ou a linha do Oriente (dirigida por S. João Batista), a linha de Oxossi (dirigida por S. Sebastião), a linha de Xangô (dirigida por S. Jerônimo), a linha de Ogum (dirigida por S. Jorge) e a linha de S. Cipriano (África, dirigida por S. Cipriano) (Matta e Silvia, 1983, p.99). Observa-se que, se no candomblé as entidades se agrupam a fim de preservar as referências aos grupos étnicos africanos, na umbanda é a teoria das linhas que vai organizar e classificar as várias entidades cultuadas (Silva, 2005).

Para a umbanda, todas as pessoas são filhos de Deus e dos orixás, mas nem todas são médiuns. Estes possuem um compromisso antes mesmo de nascer, o que demonstra

¹¹ Rivas Neto (2000) definiu o conceito de Vertente Una do Sagrado, em que apresenta a hierarquia de divindades da umbanda e que pode ser aplicado em outros segmentos afro-brasileiros.

¹² Embora a maioria dos terreiros tenha aderido à teoria das linhas, nem todos as cultuam. Há pequenas diferenças, como não cultuar a linha do oriente e a linha de S. Cipriano, louvando-se no lugar delas a linha das crianças e a linha das almas.

a inserção da crença na reencarnação e no carma das tradições védicas e, posteriormente, do espiritismo kardecista. O compromisso dos médiuns é um ato missionário, sendo a teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual o *leit motiv* da caridade umbandista (Negrão, 1993). Para melhor assumir o compromisso que lhes foi traçado, os médiuns devem passar por um processo de iniciação, que implica a realização de vários rituais. Todos eles visam equilibrar o indivíduo, fazendo com que ele mantenha uma boa dinâmica com seu axé individual, o axé do sacerdote e o axé da comunidade.

Axé é palavra deveras conhecida. Já faz parte do linguajar e cultura do cidadão brasileiro. Axé tem vários significados para o povo de santo:

Axé é força vital, energia, princípio de vida, força sagradas dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas representações materiais. Axé é carisma; é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se repõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados. (Prandi, 1991, p. 103).

Ainda que a palavra seja mais reverberada nos rituais do candomblé, seu conceito está presente também na umbanda. Nos rituais umbandistas tudo contém e veicula axé: ervas, flores, pedras, charutos, cachimbos, as palavras do sacerdote, as palavras das entidades, os cânticos, os preceitos e oferendas realizados, enfim, o ritual todo é um complexo restituidor e dinamizador de axé. Os médiuns, ao passarem pelos vários rituais, estarão mais ajustados com o axé do sacerdote que comanda a casa e também com a comunidade, e nesse sentido o axé é um elemento de homeostasia interna do sistema religioso umbandista.

A fim de melhor ajustar seu próprio axé, o indivíduo passa a conhecer sua paternidade/maternidade, ou seja, fica sabendo qual o orixá que rege sua “cabeça”. Cada médium é, portanto, filho de um orixá específico¹³ e possui determinados ancestrais que são responsáveis por orientá-lo durante sua vida. O sacerdote de umbanda que

¹³ É possível que o médium saiba também qual o segundo orixá que o acompanha. Geralmente há um orixá masculino e um orixá feminino, mas essa complementaridade não é obrigatória. Na umbanda, os médiuns tomam conhecimento dos “seus” orixás ou pela vidência do sacerdote, ou pela fala da alguma entidade, ou ainda pelo jogo de búzios.

entrevistei, por exemplo, é filho do Orixá Oxalá e alguns dos ancestrais que incorporam nele nos rituais são o Caboclo Sr. Urubatão da Guia, o Preto Velho Sr. Pai Joaquim, o Exu Sr. das Sete Encruzilhadas e o Exu Sr. Capa Preta. É importante salientar que essas entidades não “baixam” apenas no sacerdote que entrevistamos, ou seja, não são exclusivas, propriedade dele. Assim como há vários filhos de orixá Oxalá, há também vários médiuns que podem receber as mesmas entidades, as quais geralmente dão suas mensagens nos terreiros, mas também fora deles:

Estas entidades “baixam em terra” em cerimônias quase sempre públicas, realizadas várias vezes por semana tanto nos terreiros como em lugares escolhidos por suas características simbólicas, cemitérios, praias, florestas, etc... Elas o fazem seguindo uma estrita codificação corporal, gestual e verbal, muitas vezes por roupas características, objetos, comidas, bebidas, tabaco etc (Brumana & Martinez, 1991, p. 63).

A escolha pelos locais de culto deve-se ao tipo de trabalho que será realizado e às entidades que serão evocadas na ocasião. Assim, se o trabalho for para restituição de saúde, poderá ser na floresta, no meio das matas com a presença dos caboclos, principalmente os caboclos de Oxossi tidos como caçadores¹⁴. Há, portanto, uma vinculação entre a entidade, sua função, onde atua e os elementos que manipula (no caso apresentado, folhas e ervas). Os espíritos dos ancestrais são menos evoluídos que os orixás e, ainda que tenham nomes individualizados, como citado acima, eles remetem aos segmentos formadores da sociedade brasileira:

Os caboclos representam o indígena enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e no candomblé de caboclo. Porém, apresentam-se na umbanda como espíritos civilizados, doutrinados ou batizados, como dizem os umbandistas. [...] O preto-velho, quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravo muito idoso [...] Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus-tratos da escravidão, foi capaz de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida (Silva, 2005, p. 121-123).

¹⁴ A palavra caçador apresenta um duplo sentido. Por um lado representa a figura do indígena e por outro pode ser entendida como uma metáfora, como aquele que caça todas as negatividades e as doenças, restituindo saúde a quem o procura. Essa é uma explicação bastante encontrada na fala dos filhos de santo umbandistas.

A umbanda traz em sua cosmovisão personagens já conhecidos na história brasileira e os transporta para um status diferenciado. A interpretação umbandista retira, por exemplo, o índio e o escravo da condição de inferioridade e marginalização e os eleva para o status de seres espirituais com poder de orientação e auxílio. Nesse sentido, a umbanda absorve o sincretismo das contribuições de várias matrizes e elabora um campo múltiplo de crenças, mas com vistas à produção de uma síntese que reflete, no nível religioso, as contradições e exclusões dos grupos que contribuíram para a formação do povo brasileiro:

Ciganos, boiadeiros, pretos velhos, caboclos, exus, todos esses personagens cujos suportes históricos em vida foram explorados, marginalizados, ocupando os interstícios do sistema, toda a legião dos seres liminares, enfim, são transformados, nos terreiros populares, por um processo de inversão, em heróis dotados de força espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam. (Magnani, 1986, p. 48).

Esta é uma das razões pela qual a umbanda é chamada religião genuinamente nacional. Ela recupera personagens da história social brasileira e os reinterpreta adequando-os à perspectiva religiosa, tendo sempre como basilar a relação entre seres sobrenaturais e seres naturais, seres elevados e seres menos elevados. É, portanto, uma religião que visa diminuir uma suposta relação de diferença, seja no plano social, seja espiritual. A umbanda, ao resgatar personagens históricos, ascendê-los ao plano da sacralidade procura, de alguma maneira, diminuir os traços de desigualdades sociais e, em última instância, fazer com que os adeptos resgatem sua essência por meio do encontro com seus ancestrais.

Embora tenhamos listado vários tipos de ancestrais, existem, na grande maioria dos terreiros, quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista e que podem ser agrupados em duas categorias: os espíritos de luz: caboclos, pretos velhos e crianças; os espíritos das trevas – os exus. Segundo Ortiz (1999), esta divisão corresponde a uma concepção cristã estabelecendo uma dicotomia bem x mal. Há que se pontuar, porém, que nem sempre os exus foram associados aos aspectos demoníacos. Originalmente eles eram cultuados em África e estavam ausentes do dualismo bem x mal. Lá eles não eram classificados como ancestrais, e sim como um dos orixás (Alvarenga, 2006). Os exus eram vistos como mensageiros divinos, ou seja, os que intermediavam o mundo dos deuses e dos homens. Isto pode ser comprovado nos vários itanifás (historietas vinculadas ao jogo divinatório Ifá) em que os exus aparecem como

intérpretes oficiais dos deuses e ligados ao destino, logo, ao culto de Ifá. “Exu aparece então como tradutor das palavras divinas, por isso ele introduz o acaso na ordem do mundo; enquanto intérprete das mensagens divinas, ele detém o poder de avaliação, que lhe permite alterar o destino dos homens” (Ortiz, 1999, p. 127). Outro aspecto pouco valorizado na umbanda atualmente é o caráter fálico dos exus. As artes africanas retratam os exus com um falo proeminente e, não raro, as danças tribais eram também realizadas com um falo de madeira, o qual era repetidamente levantado, representando o poder de fertilidade para as sociedades rurais que dependiam da terra para sua subsistência.

Com a aproximação das tradições africanas e o catolicismo no Brasil, os mitos e ritos associados à entidade exu sofreram reconfigurações, obedecendo a um processo social intenso. A diáspora africana não representou apenas a mudança de local de África para Brasil, mas a transferência de sistemas sociais e estruturas simbólicas que precisaram ser ajustadas quando entraram em contato com outras crenças aqui já praticadas.

Não é possível dizer que nos candomblés a figura de exu tenha se alterado sensivelmente, mas na umbanda, majoritariamente, exu é uma entidade ligada aos subplanos de existência e lida com as questões eróticas (falo). A influência do discurso católico foi tão grande que os próprios adeptos passaram a representar e cultivar exu como uma figura “negativa”. Isto porque eles parecem ser vistos como maculados, imersos na matéria, como perigosos.

O conceito de perigo associado a exu foi mantido tanto em África quanto no Brasil porque essa divindade possui a característica de transitar entre os “mundos”, de alterar a ordem das coisas (daí sua relação com o destino), de vincular-se ao caos e de ser antissocial. Exu não gosta de regras, ele as quebra. Webster (1932) já afirmava que comportar-se antissocialmente é a expressão própria da condição marginal. Mary Douglas (2010, p. 120) corrobora essa ideia de Webster ao afirmar que “ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo, é ter ido à fonte do poder”. O fato de exu poder falar com as demais divindades (orixás) e trazer seus recados o faz ter poder. Entretanto, este lado perigoso de exu no universo umbandista foi associado à feitiçaria, bruxaria, aos malefícios, justamente pela crença dualista católica que muito influenciou a umbanda. Exu na umbanda perde, portanto, i) seu status: deixa de ser um orixá e passa

a ser um ancestral (menos evoluído), ii) suas características: deixa de ser o mensageiro e passa a ser o marginal, até mesmo o pilantra¹⁵.

A pombagira, outra entidade muito conhecida e cultuada na umbanda, seria a versão feminina dos exus e é geralmente associada ao estereótipo das prostitutas, especialista nos prazeres do corpo e da sexualidade. Elas são geralmente consultadas em casos de problemas afetivos ou sexuais. Ainda que esta versão seja a mais disseminada, há terreiros que possuem extremo respeito com a figura dos exus e pombagiras, não entendendo serem eles espíritos inferiores que precisam ser doutrinados, ao contrário, são vistos como espíritos que trabalham com temáticas materiais resolvendo problemas afetivos, financeiros e de saúde, possuindo suas formas específicas e contundentes para fazê-los.

Tal diversidade comprovada na forma com que cada terreiro interpreta a noção de sagrado e suas entidades deve-se ao fato de a umbanda ser uma religião que não possui um livro sagrado (tal como a bíblia, por exemplo) com normas de conduta a serem seguidas. Não há também um colégio de sacerdotes e sacerdotisas tal como os ministérios ou seminários dos padres. A metodologia da tradição oral concede certa flexibilidade, permitindo a cada terreiro estabelecer suas práticas litúrgicas. A identidade umbandista é composta pela contribuição de várias matrizes religiosas e sociais. Todas essas características listadas vão ao encontro do conceito de escolas umbandistas, cunhado pelo sacerdote e estudioso das religiões afro-brasileiras Francisco Rivas Neto, cujo terreiro será um dos analisados no trabalho:

Nas religiões afro-brasileiras ou afro-americanas, pela diversidade de seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e formas de transmissão do conhecimento. Essas várias formas de entendimento e vivências das religiões afro-brasileiras denominamos Escolas. [...] As escolas são as diversas linguagens de pensar, ou praticar, caracterizadas pela maior ou menor influência das matrizes formadoras: americana, africana e indo-europeia. [...] No caso da Umbanda, embora não haja consenso quanto à ritualística (método), que são as várias formas de manifestar e interpretar a doutrina, o

¹⁵ Outra entidade bastante conhecida na umbanda é Zé Pelintra, representado pela figura de um malandro carioca que subverte a ordem das coisas. Ele se diverte, bebe, ri e faz também suas magias. Segundo Olga Cacciatore (1977), Zé Pelintra é um tipo de exu. Monique Augras (2009, p.43) afirma que “falar de Zé-pelintra é dizer de aproximação e recuo, acertos e esquivas, transgressões e perigos. É render-se à eloquência do não dito, viajar pelas margens dos espaços suburbanos, encarar desafios. Curvar-se a regras implícitas, renunciar ao esclarecimento, deixar-se guiar pelos volteios do objeto da pesquisa, para com ele aprender a ginga, a brincadeira, a duplicidade.”

princípio de todas essas visões é o mesmo. Todas as escolas umbandistas estão baseadas na tradição oral. (Rivas Neto, 2012, p. 105-107).

Algumas características estão presentes na maioria dos terreiros umbandistas: i) transe mediúnico, ii) culto aos orixás e ancestrais, iii) música e danças sacras, iv) liderança religiosa que norteia os valores da comunidade de santo, v) uso de roupas brancas para a maioria dos rituais, vi) uso de roupas pretas e vermelhas para os rituais destinados aos exus e pombagiras, vii) uso de ervas rituais, viii) rituais de sacrifício e uso de bebidas (características não presentes em todos os terreiros).

Alguns momentos da história da umbanda foram marcados pela tentativa de codificar os atos litúrgicos da religião a fim de legitimá-la e conseguir maior visibilidade nacional, principalmente após o período do Estado Novo (1937-45), em que houve forte repressão policial aos cultos afro-brasileiros. Havia na época uma preocupação por parte de algumas lideranças em unificar as práticas religiosas em todo o Brasil. Segundo este grupo, todos os rituais deveriam começar com a mesma oração, hino, tocar ou não os instrumentos ritualísticos em determinados momentos. Enfim, era uma tentativa de impor um único modelo sobre a multiplicidade de outros tantos. Assim, alguns terreiros umbandistas começaram a se organizar em um quadro burocrático (federações) que lhes desse maior reconhecimento. As federações ficariam com a responsabilidade de cadastrar os já existentes e os novos terreiros, elaborar calendário litúrgico, dar proteção caso algum terreiro viesse a sofrer alguma violência, entre outras. A ideologia do “cadastro e da proteção” ecoou em muitas lideranças religiosas que pensavam ser obrigatório o cadastramento para que pudessem manter abertos seus terreiros. Isto porque “são muito poucos os pais-de-santo que têm qualquer interesse secular (político, cultural) além do profissional” (Negrão, 1993, p. 115). Entretanto, algumas lideranças umbandistas vinculadas às federações pretendiam outra visibilidade que não apenas a religiosa, como pleitear cargos políticos, por exemplo, com a justificativa de representar a umbanda em cenário nacional.

No período das primeiras federações¹⁶ existiam muitas unidades-terreiro, mas pouquíssimas que mantivessem relações estreitas umas com as outras, logo, essa pretensa desunião acabava por enfraquecer a religião:

¹⁶ “Em 1939, Zélio e outros líderes umbandistas fundaram no Rio de Janeiro a primeira federação de umbanda, a União Espírita da Umbanda do Brasil, principal articuladora do 1º Congresso do Espiritismo

Se no candomblé o culto, formado a partir de fragmentos de várias religiões africanas, tinha na família-de-santo uma forma de reconstituir (através do parentesco mítico) as contribuições étnicas dos negros desagregados pelas condições de subordinação social, a umbanda se inspirou nas associações civis (cartoriais) para estabelecer sua organização sócio-religiosa. O terreiro passou, então, a funcionar segundo um estatuto que estabelecia os cargos (como presidente, secretário, tesoureiro), as funções dos membros, os horários de funcionamento e de atendimento ao público, as formas de ingresso e os direitos e deveres de cada “sócio” (como o pagamento de mensalidades para a manutenção da associação). A hierarquia religiosa assentou-se sobre esta organização burocrática de forma menos complexa que no candomblé. O líder espiritual (o pai ou mãe-de-santo) é auxiliado por assessores (pai ou mãe-pequena, cambonos e tocadores de atabaques) e pelo “corpo de médiuns”, os filhos-de-santo ou filhos de fé (Silva, 2005, p. 114-115).

Entretanto, reforça Negrão (1993), embora as federações ou associações umbandistas reivindiquem a codificação e disputem junto ao Estado o monopólio da representação legítima da umbanda, há muitos outros terreiros que continuam suas práticas sem se filiarem a qualquer entidade burocrática. Estes grupos, liderados por seus pais e mães de santo, sustentam que “são os terreiros as instâncias criativas do culto, *locus* da construção mítica e ritual, onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas, voltado para as necessidades de seu público interno” (Negrão, 1993, p. 114) e, portanto, as federações se constituíam em instâncias de racionalização e moralização do culto, impondo regras, modelos e padrões únicos que iriam contra a lógica da diversidade existente no interior das práticas umbandistas.

A grande questão que se coloca é que, diferentemente de outras religiões afro-brasileiras, que se assentam na família de santo, a umbanda parece se constituir por milhares de unidades-terreiro que se espalham pelo país sem forte vinculação.

Ainda que a iniciação se faça pela transmissão de conhecimentos e vivências via oralidade a partir do vínculo que se estabelece entre pai/mãe de santo e seus filhos, a umbanda, com raras exceções¹⁷, não apresenta grandes exemplos de linhagens que nos facilite conhecer a origem de uma determinada linha de pensamento religioso, seus

de Umbanda, ocorrido em 1941, no Rio de Janeiro, quando as principais diretrizes da religião foram traçadas” (Silva, 2005, p. 115).

¹⁷ Francisco Rivas Neto é um dos sacerdotes umbandistas que apresenta, inclusive, em seu *blog* e obras publicadas a história da sua linhagem desde os sacerdotes que o antecederam até ele, o atual responsável pelo terreiro.

sacerdotes, discípulos ou filhos de santo, local do culto e período em que iniciaram a praticar a umbanda. Isto é bem diferente do candomblé, religião em que “a questão da origem parece ser o assunto predileto do povo-do-santo” (Prandi, 1991, p.107). Os terreiros umbandistas, ao contrário, nascem quase que da vontade individual de pessoas que vivenciaram algum tipo de conduta religiosa (católica e kardecista na maior parte das vezes) e que se descobrem médiuns umbandistas por experiências particulares com a mediunidade ora em transe, sonhos ou vidências. A partir daí, buscam locais para entender e lidar com a mediunidade ou, ainda, abrem por si sós seus terreiros, sem ao menos passar por um processo de iniciação. Este último caso não é muito bem visto, pois entende-se que para o indivíduo alcançar o status de pai/mãe de santo ele deve primeiramente ter recebido os fundamentos de alguém e, principalmente, tê-los vivenciado.

Ainda que não seja possível observar com tanta nitidez os traços de linhagens existentes entre os terreiros e o processo de sucessão¹⁸ na umbanda, uma vez constituída uma comunidade de santo, ela passa a representar um papel importante na vida de seus adeptos. O modelo da comunidade segue o padrão familiar patriarcal em que o pai/mãe de santo possuem a autoridade e todos os demais são seus dependentes e irmãos. Não há, conforme mencionado anteriormente, grandes laços de parentesco entre os terreiros umbandistas, mas dentro de sua própria comunidade os adeptos estabelecem vínculos afetivos fortes propiciados pela crença partilhada:

Assistimos uma exacerbação dos laços com os indivíduos pertencentes ao grupo religioso, até porque se formam, dentro daquele centrou ou terreiro, relações de familiaridade que são influenciadas pela própria organização hierárquica da umbanda, que segue um modelo familiar, no qual cada um possui lugar, função, como pai, mãe, mãe-pequena, irmã, filhos (Malandrino, 2006, p. 67).

É utilizando como base a cosmovisão umbandista e a relação que se estabelece entre comunidade de santo e família consanguínea que discuto as implicações da crença mágico-religiosa dos casais adeptos no que se refere à conjugalidade e à família nuclear. Antes, porém, apresento a tradição do tambor de mina.

¹⁸ O processo de sucessão é quando um sacerdote falece e prepara previamente quem será seu substituto ou ainda transmite em vida a sucessão do seu terreiro.

1.2. Tambor de mina: origens e cosmovisão

A terminologia *tambor de mina* foi cunhada no Brasil e dada aos escravos sudaneses de etnias diversas provenientes do forte português São Jorge Del Mina, na Costa do Ouro (Rodrigues, 1935). O *tambor de mina* cultua os voduns, divindades trazidas ao Brasil e Américas pelos escravos provenientes do Reino de Dahomé, atual Benin, localizado na parte ocidental da África. Além do Dahomé, o Haiti e o Estado brasileiro do Maranhão tornaram-se as regiões onde os voduns mais “residiram” justamente por terem sido nelas que os africanos daomeanos com esta crença instalaram-se ao chegar no Brasil.

Esta denominação religiosa começou a ser difundida em larga escala após a Missão de Pesquisas Folclóricas coordenada por Mário de Andrade, que coletou cânticos desse culto e, a partir de 1940, ganhou espaço na literatura antropológica. O primeiro a destacar a cultura religiosa da *mina* foi Nunes Pereira (1947), publicando um depoimento sobre a Casa das Minas¹⁹, e Octávio Eduardo, com a tese sobre aculturação do negro no Maranhão a partir da teoria culturalista norte-americana do seu orientador Melville Herskovits (Eduardo, 1948). Pereira provocou uma reviravolta acadêmica ao realizar uma etnografia dos cultos daomeanos no Brasil negando a tese de que a mítica jeje teria sido quase totalmente assimilada à mítica iorubá. Antes disso, Nina Rodrigues (2008) dizia não ter encontrado o termo vodum em seus estudos. Os estudiosos que vieram posteriormente a Nina Rodrigues, com ampla repercussão de suas obras, continuaram a estudar majoritariamente os rituais dos nagôs, de modo que os rituais jejes pouco apareciam na literatura antropológica. Assim, a cosmovisão e liturgia nagô foram muito mais conhecidas, sendo as dos negros jejes pouco estudadas, o que não significa que eles não existissem e nem tivessem uma estrutura religiosa elaborada.

Em África havia culto a uma vasta gama de voduns, e cada terreiro cultuava apenas um vodum, ou seja, cada unidade religiosa mantinha sua louvação apenas para um vodum. Tal configuração religiosa, entretanto, foi alterada no Brasil, onde mesmo os terreiros considerados tradicionais, como a Casa das Minas (Kuerebentam

¹⁹ A Casa das Minas é um terreiro daomeano que pertencia à mãe de Nunes Pereira. (Ferretti, S., 2008; Abreu, 2009). Atualmente configura-se como um terreiro tradicional de tambor de mina jeje situado em São Luís do Maranhão.

Zomadonu) e a Casa de Nagô (Nagon Abioton), cultuam mais de um vodum, com a ressalva de que apenas “baixam” aqueles que possuem filhas devotas na casa (Ferretti, S., 2009). Observa-se que o culto aos voduns originalmente praticado em África sofre uma transformação no Brasil em função do trânsito migratório e religioso e da adaptação dessa forma religiosa em um solo marcado por uma cultura diversa.

A teogonia do *tambor de mina* baseia-se na hierarquia entre as divindades. Em primeiro lugar acredita-se que há um Deus superior chamado Avievodum ou Evovodum, identificado com o Espírito Santo do catolicismo (idem). Esse vodum não incorpora, não “desce” ao plano terreno: “em muitas sociedades da África existe a noção de Deus como um ser supremo, mas que está muito distante, é inacessível, e não se fazem rituais em sua homenagem” (Ferretti, S., 2009, p.90). A crença das sociedades africanas em um ser superior também migra para o Brasil e se assimila com a forma com que os católicos compreendem a relação do homem com Deus. O tambor de mina recebeu muitas influências da cosmovisão católica e, por isso, mantém muitas crenças e elementos da mesma, como a de que existe um ser supremo tal qual o Deus católico, que mantém e regula todas as forças do universo. Os praticantes do tambor de mina no linguajar diário chamam-no igualmente de Deus.

Abaixo dessa divindade há os voduns. Os adeptos do tambor de mina são preparados para “receber”, entrar em transe com os voduns, os quais vem à Terra incorporar em seus filhos em cerimônias públicas denominados tambor (Prandi, 2005). Os voduns são as entidades cultuadas pelos africanos jejes assim como os orixás são pelos negros nagôs e os Inkices pelos negros bantos (Ferretti, M., 2008).

Outras entidades também são cultuadas, os encantados, ausentes apenas na Casa das Minas, uma das casas reconhecidas como tradicionais e pioneiras na prática do tambor de mina em São Luís do Maranhão. Os encantados podem ser de duas procedências: os gentis (espíritos de nobres cristãos e personagens históricos como Dom Luís Rei de França e Rei Sebastião) ou os caboclos, vistos como inferiores mediante os gentis de nobres encantados. Os caboclos são espíritos de origem diversificada, com nomes indígenas, mas não definidos como tal. Um exemplo é o caboclo Tabajara, com nome indígena, mas que na linhagem se apresenta como filho do Rei da Turquia. Há ainda os índios, que são entidades vistas como pouco civilizadas e que não falam adequadamente o português. Verifica-se que da mesma forma que os índios mantêm até hoje uma posição marginalizada na sociedade brasileira, no tambor de mina há um

processo de espelhamento da figura do indígena. Há festas específicas para essas entidades, porque elas não “pautam sua conduta pelas normas de ‘bom comportamento’”. Geralmente elas não têm acesso ao barracão nos dias de ‘toque’, a não ser quando vêm ‘como caboclo’” (Ferretti, M., 2000, p.74). Assim, nas festas específicas para os índios “eles podem agir livremente e exibir comportamentos típicos do seu grupo” (idem, p. 74). Os índios, portanto, são interpretados na prática ritual como entidades selvagens, que não têm condições de partilhar dos modos de comportamento de entidades mais “elevadas”. Além dos índios, há também as *Tobossis*, entidades infantis femininas que recebem igualmente datas específicas para sua louvação, são interpretadas como princesas, muito delicadas e cheias de pureza.

As entidades espirituais do tambor de mina são categorizadas por família, linha ou “nação”, ou pela posição que ocupam no terreiro. Vale destacar a importância das famílias de voduns no tambor de mina provavelmente decorrente da forma com que a sociedade daomeana interpreta as relações familiares, as quais são patrilineares e polígenas (Herskovits, 1967). Segundo Sérgio Ferretti (2009, p.100), “essa sociedade (*a daomeana*) está organizada em sibs sem base territorial própria e subdivide-se em famílias extensas distribuídas por todo o país”. No tambor de mina, os voduns estão agrupados em uma relação de familiaridade e, nos terreiros, os voduns vinculados à cada casa dependem do vodum que toma conta de cada pai ou mãe de santo. Se o pai de santo for filho do vodum Sobô, sua casa trará a força de Sobô e de todos os voduns que fazem parte da família de Sobô.

Conforme mencionado acima, a hierarquia e a classificação das divindades no tambor de mina partem da relação entre a divindade suprema, os voduns, os encantados, os caboclos, os índios e as tobossis.

Luis Nicolau Parés destaca três características que definem a religião dos voduns, a conceitualização do mundo espiritual em nações, rituais públicos de performance e princípio de agregação, assimilando novas divindades aos panteões já existentes:

Uma das características da religião vodum é a conceitualização do mundo espiritual em constelações ou grupos de divindades [...] com rituais públicos que utilizam formas de performance seriada. Paralelamente, a análise histórica e etnográfica do culto de voduns mostra com clareza a natureza essencialmente dinâmica desses grupos de divindades, existindo uma tendência recorrente a incluir, assimilar ou agregar novas divindades aos “panteões” existentes. O que

poderíamos chamar de “princípio de agregação” seria, portanto, uma terceira propriedade do sistema religioso vodum (Parés, 2007, p. 272).

Na Casa das Minas, por exemplo, as famílias cultuadas são as de Davice, Dambirá e Quevioçô e duas secundárias, Savaluno e Aladá (Ferretti, S., 2009), que certamente não são cultuadas em outros terreiros se o pai (mãe) de santo ou seus filhos não forem devotos de voduns vinculadas a essas famílias. Além dos voduns, os *Toquens* e *Tobossis* são cultuados. *Toquens* ou *Toquenos* são voduns jovens que trazem mensagens e auxiliam os mais velhos, já as *Tobossis* são um grupo de divindades infantis femininas que “baixam” exclusivamente nas *vodunsis-gonjaí*, dançantes com iniciação completa.

A encantaria também é muito marcante no tambor de mina, cultuando caboclos ou encantados, que, assim como os voduns, também se organizam em famílias. Os adeptos do tambor de mina creem que os encantados são espíritos de pessoas que viveram e não morreram, mas se “encantaram” em flores, árvores, plantas, passando a existir em um mundo “invisível”. Há, portanto, no tambor de mina uma vinculação forte com a natureza, já que as entidades denominadas encantados residiriam na natureza. Não é incomum observarmos quadros, imagens ou mesmo estátuas de pássaros nas casas de tambor de mina, isto porque esses objetos acabam representando simbolicamente os encantados que teriam se transformado em pássaros. Os encantados retornam ao corpo dos iniciados no ápice das liturgias mineiras, o transe, o qual pode durar dias.

Alguns elementos rituais são fundamentais para o tambor de mina: o transe, a vidência, os cânticos, danças, instrumentos, vestimentas e comidas de santo e a utilização de ervas para cura de males físicos e sobrenaturais. O transe é o ápice das cerimônias religiosas e, conforme mencionado, é bastante longo, podendo ultrapassar o período de um dia. Isso não impede que a pessoa que esteja “atuada” deixe de cumprir com suas necessidades fisiológicas durante o transe, ao contrário, no tambor de mina entende-se que, uma vez atuado pelo vodum, encantado ou qualquer outra entidade, o indivíduo estabelece uma vinculação tão forte que o vodum, no caso, acompanha seu “filho” em todos os momentos. Tudo irá depender do que o vodum quiser. É assim que os adeptos do tambor de mina interpretam a relação entre eles e as divindades. Uma vez “em terra”, o vodum ou qualquer outra entidade é que determina o que será feito, o que não será feito e como deverá ser realizado.

No transe, há um afastamento do indivíduo e de sua racionalidade e a posterior transferência para a racionalidade do vodum, o qual guiará todos os momentos dos rituais. É necessário pontuar que o transe no tambor de mina não tem um caráter de espetáculo como ocorre em outros rituais afro-brasileiros. Os que não conhecem ou nunca presenciaram um ritual de tambor dificilmente saberiam quando a pessoa está ou não atuada por uma entidade, isto porque “a possessão é reprimida e parece induzida por padrões bem definidos, e frequentemente é difícil dizer se uma pessoa experimenta ou não o estado de possessão, a não ser pela toalha branca amarrada em torno da pessoa que recebeu a divindade” (Eduardo, 1948, p. 95). Diferentemente do que ocorre com os rituais de transe nagôs, em que, uma vez “em terra”, os Orixás dançam por todo o barracão cada qual à sua maneira e respeitando sua mitologia de forma bastante visível e espetacular, no tambor de mina “quase não se percebe quem entrou em transe, a não ser por pequenos gestos e pelo uso da toalha branca, que é o principal destaque da divindade” (Ferretti, S., 2009, p. 220).

Acredita-se que os indivíduos que recebem voduns, encantados, caboclos, índios assumiram o compromisso da mediunidade antes mesmo de nascer. Há, portanto, um aspecto missionário em que o destino da pessoa já estaria previamente marcado para a atuação na religião. Isso não significa que os médiuns são pessoas melhores que as outras, mas sim que possuem uma tarefa diferenciada de permitir que os voduns se manifestem e ajudem os próximos. O caráter missionário dos médiuns e a crença na reencarnação parecem ter sido apreendidos no contato com a religião espírita kardecista. Em São Luís, cidade em que há grande número de terreiros de tambor de mina, sabe-se que as grandes líderes femininas da religião e que eram vinculadas à Casa das Minas, Mãe Andressa e Mãe Filomena, acreditavam na reencarnação e eram amigas de um famoso chefe espírita e já falecido, Waldemiro Reis. Em São Paulo, essa ligação entre tambor de mina e espiritismo torna-se ainda mais delicada, ora pela história de vida dos adeptos que trouxeram o tambor de mina para a capital paulista, ora em função da multiplicidade de crenças partilhadas na grande metrópole.

Além do transe, há outra forma de mediunidade no tambor de mina bastante valorizada, a vidência, principalmente nos sonhos. Mas nem todos a possuem. Dá-se um valor especial para as mensagens veiculadas nos sonhos e entende-se que elas são igualmente importantes e devem ser levadas em consideração. Pessoas que não sabem quais são os voduns que as acompanham, por exemplo, e eventualmente sonham com os

nomes, normalmente comunicam o pai/mãe de santo, que confirma ou não. Se houver confirmação, a partir de então o adepto passará por uma série de rituais de iniciação. A vidência se manifesta também fazendo com que os indivíduos vejam entidades, seres sobrenaturais, e é vista como um dom adquirido desde a infância. Em vários terreiros de tambor de mina já há a presença de outro elemento importante de forma oracular, que é o jogo de búzios, tradicionalmente utilizado por sacerdotes e sacerdotisas do culto de nação africano (candomblé nagô). Nas casas tradicionais do tambor de mina, como a Casa das Minas, não há presença do jogo de búzios, apenas o transe e a vidência. O uso de artifícios oraculares como o jogo de búzios é consequência do processo de convivência com outras práticas rituais e, eventualmente, de incorporação das mesmas em suas liturgias. Veremos no capítulo dedicado à análise dos dados etnográficos que em São Paulo houve uma reconfiguração da forma com que o tambor de mina é ritualizado, principalmente em função das procedências rituais diversas dos pais e mães de santo responsáveis pela iniciação do sacerdote que “trouxe” o tambor de mina para a capital paulista.

Outro aspecto importante nos rituais do tambor de mina são os cânticos. Eles podem ser chamados de cantigas, pontos cantados, toadas ou doutrinas. Geralmente os cânticos são entoados em língua jeje e, por isso, de difícil apreensão. Há que se mencionar que muitos filhos(as) de santo também não sabem reproduzir exatamente a cantiga ou ainda não sabem o que elas significam exatamente, por duas razões. A primeira, pela dificuldade com os conhecimentos da língua jeje, e a segunda, em função da forma com que os conhecimentos são transmitidos no terreiro. Há nos aspectos rituais uma preocupação com o segredo, com o mistério. Os sacerdotes e sacerdotisas não saem falando o que suas cantigas significam, nem mesmo para seus filhos(as) de santo. Há certo consenso entre as lideranças religiosas de que os adeptos que aspiram à iniciação devem saber ouvir, respeitar e saber que na hora certa os conhecimentos lhes serão despertados. Nesse sentido, as cantigas em língua jeje se tornam de difícil entendimento e mesmo sua pronúncia fica prejudicada. Por outro lado, há cantigas em língua portuguesa que facilitam a compreensão do adepto. Uma das sacerdotisas mais experientes da Casa das Minas, Dona Celeste, afirma que os “pontos explicam tudo e, quando são compreendidos, é porque já se compreende toda a lei ou doutrina da Casa” (Ferretti, S., 2009, p. 183).

A relação entre conhecimento, iniciação e oralidade é muito íntima. Entende-se que o adepto irá adentrar nos aspectos da iniciação pela sua vivência com o responsável pela casa (sacerdote ou sacerdotisa) nos vários anos aprendendo e apreendendo o linguajar do santo, as experiências partilhadas entre os irmãos de santo, os rituais, enfim, o adepto precisa estar pronto a observar e, se possível, em silêncio. Elbein dos Santos, ao analisar a importância da oralidade e da transmissão nos candomblés nagôs, afirma que a palavra “converte-se em um instrumento condutor de um poder de ação e de realização”, além disso, o complexo palavra – sons dos instrumentos – movimentos corporais são “invocadores formidáveis de entidades sobrenaturais” (Elbein, 1976, p. 13).

Há cânticos específicos para cada cerimônia de iniciação e, na maioria das vezes, o cântico é entoado inicialmente por um solista (o sacerdote) e, em seguida, pela repetição do mesmo em uníssono pelos demais acompanhado pelos instrumentos. Há cânticos durante toda a cerimônia, e, muitas vezes, os tocadores de atabaques precisam se revezar, pois a atividade é bastante cansativa. Por outro lado, as cantigas entoadas demonstram a participação coletiva dos membros da comunidade nos rituais. É importante ressaltar que antes do início dos toques canta-se uma ladainha que, em alguns terreiros, é acompanhada por instrumentos de sopro e corda. A ladainha católica é entoada em latim seguida da ladainha realizada para os voduns, a qual é bastante longa, com mais de dez cânticos entoados diante do altar católico. Há em todos os terreiros de tambor de mina um altar com imagens de santos católicos, com velas e terços.

O tambor de mina sofreu forte influência do catolicismo, de modo que seu calendário segue, em grande parte, as comemorações dos santos católicos. Não há rituais semanais ou quinzenais fixos. Eles ocorrem em conformidade com os dias dos voduns, como em 6 de janeiro (dia de Santos Reis no calendário católico), em que são louvados os voduns Doçu, Bedigá e Zomadônu. As cerimônias costumam durar mais de um dia, às vezes vários dias, em que os iniciados dançantes entram em transe e permanecem nesse estado por várias horas. As festividades são organizadas pela comunidade dias antes, com decorações, preparo de alimentos, renovação dos assentamentos dos voduns com sacrifícios rituais, bebidas, ervas específicas entre outros elementos. Os gastos com as festas são financiados pelo próprio pai/mãe de santo

e comunidade interna, e eventualmente com auxílio da comunidade externa do bairro ou amigos simpatizantes.

As danças são importantes e mostram o movimento do ritual. Elas são feitas de acordo com os cânticos e há passos marcados e específicos mediante o que está sendo entoado. Há bastante sincronia entre os participantes. Há danças em que os adeptos se dividem em duas filas paralelas e vão se cruzando com passos firmes, há outras em que todos giram em torno do mastro principal que fica assentado no centro do salão ou barracão. Enfim, as danças possuem racionalidade própria em função do contexto da mensagem que está sendo veiculada nos cânticos. Algumas são suaves e leves, outras possuem um ritmo acelerado e em outras são se pula, exigindo movimentos mais marcados. Não há divisão de passos para homens e mulheres, os participantes realizam todos os movimentos e, claro, seguem o sacerdote, que também dança nos rituais até o momento do transe. Depois, uma vez em transe a entidade pode ou não continuar a dançar. A grande relevância está no sentido que as danças possuem. Cada vodum tem características peculiares e, portanto, possui uma maneira própria de dançar. Até o momento não há um estudo sistematizado das danças no tambor de mina e suas implicações para a vivência ritual dos adeptos, o que sabemos é que, independentemente da nação (nagô ou mina-jeje),

para descrever as danças de cada orixá (*vodum – grifo meu*) em todos os detalhes, seria preciso empreender um verdadeiro estudo das diferentes coreografias [...] cada cântico se acompanha de uma verdadeira mímica, em que o movimento serve de linguagem, pois o orixá (*vodum – grifo meu*), falando pouco aos fiéis, praticamente não tem relações orais com os espectadores. Assim, é somente pelo gesto que se transmite a mensagem. Nisto nada depende do acaso ou do improvisado. A coreografia obedece a um esquema preciso, imutável, que se repete e que deve se repetir de maneira idêntica no curso das festas. Ela destina-se a reviver um episódio que ilustra a vida das divindades em suas origens. Grande número destas lendas já desapareceu, mas os fiéis não são sensíveis a isto, pois percebem ainda muito nitidamente o significado da mímica e, para eles, os gestos permanecem carregados de sentido. (Binon-Cossard, 1970, p. 117-118).

No tambor de mina, como em outras religiões afro-brasileiras, há presença de instrumentos ritualísticos que fazem parte de uma orquestra sagrada. Eduardo (1948) indica que os instrumentos possuem nomes africanos. Os tambores são chamados *hum* (grande), *humpli* (pequeno), *gumpli* (médio). Os tocadores chamam-se *huntó* e há sempre os tocadores-chefes, chamados *huntó-chefe*. Os tambores são de madeira, feitos

de troncos de árvores ocos. A extremidade é revestida por couro amarrado e os tocadores sabem as técnicas para afinar os instrumentos.

As mulheres não podem tocar esses tambores, mas há cabaças recobertas por contas (miçangas) coloridas denominadas *chequerês* e o ferro chamado *gã*, os quais são tocados principalmente por mulheres no tambor de mina. Os instrumentos da orquestra sagrada possuem a capacidade de, junto com os cânticos, chamar os voduns e demais entidades. Entende-se que os instrumentos são facilitadores, constituindo-se em um canal aberto com os planos sobrenaturais e, por isso, as funções de tocadores são tão valorizadas.

Os filhos(as) de santo usam vestimentas ritualísticas feitas de tecidos brancos ou, quando possuem condições financeiras, são feitas de richelieu. Em algumas cerimônias, eles podem utilizar vestimentas de outras cores ou estampadas, tudo de acordo com as orientações dos sacerdotes e mediante a vinculação com o vodum. Há voduns que usam majoritariamente a cor branca, outros, a cor vermelha e assim por diante. Logo, a escolha pela cor ou estampado deve levar em consideração as características da divindade.

Há também para cada vodum comidas ritualísticas específicas. Elas são feitas pelas *iabassês*, mulheres responsáveis pelo planejamento, elaboração e enfeite das comidas dos voduns. Esta é uma tarefa essencialmente feminina e, mesmo que a casa for comandada por um sacerdote, ele não preparará os alimentos. Ele conhece os fundamentos e sabe como prepará-los, mas deixará a cargo das *yabassês* a confecção. É importante pontuar que os alimentos, assim como a dança, contam a história de cada vodum; assim, por exemplo, há comidas essencialmente brancas que se relacionam aos voduns da criação, àqueles que criaram o universo. Atualmente as comidas de santo tornaram-se um arsenal cultural do Brasil, com uma multiplicidade de livros de receitas e inclusive passeios turísticos, principalmente na Bahia, em que os turistas podem provar de alguns desses alimentos. Entretanto, para o povo do santo, essa é uma seara bastante delicada e, da mesma forma que a alimentação “profana” provém e sustenta o indivíduo, entende-se que a alimentação ritualística é uma forma de sustentar simbolicamente o universo mágico-religioso daquela comunidade, provendo seus filhos(as) de santo de axé.

Além da alimentação ritualística, outro elemento marcante para o tambor de mina e associado à manutenção da saúde dos filhos(as) de santo é a utilização das ervas

rituais. As ervas são utilizadas de formas variadas, em banhos, chás e defumações. Os banhos de limpeza são feitos antes e depois das cerimônias religiosas. Os chás podem ser recomendados pelo(a) pai/mãe de santo para determinado fim, assim como as defumações. Um elemento importante é o uso das garrafadas, que se constituem de garrafas de álcool ou vinho em que são acrescentadas ervas específicas para cada filho(a) de santo. Na Casa das Minas, depois de cinco anos de dançantes (sendo atuadas pelos voduns nas cerimônias), as filhas recebem sua garrafa própria e podem fazer uso dela quando sentirem necessidade, passando nos braços, pernas, cabeça e rosto. O número de ervas que constam nos banhos é bastante diverso. Dona Deni, uma das matriarcas da Casa das Minas, informou Fichte (1985) que fazia uso de onze ervas para os banhos de suas filhas de santo porque este é um número sagrado para os negros daomeanos. As ervas são utilizadas para prevenir e curar doenças, sejam estas físicas ou espirituais, entretanto, nem todas as casas recomendam e “prescrevem” receitas de ervas, porque entendem que este é um tipo de serviço que pode não ser visto com bons olhos. Uma das informantes de Sérgio Ferretti e matriarca da Casa das Minas, Dona Amância

antes de morrer, fez acusações a algumas pessoas de estarem querendo transformar a Casa das Minas em casa de umbanda, preparando e vendendo garrafadas. Esse assunto é, portanto, muito polêmico, relacionando-se com objetivos práticos e imediatos, que alguns consideram uma forma de magia. Também se relaciona com consultas e ervas, mediante a utilização de elementos naturais e sobrenaturais, por outros considerados charlatanismo, e que foi um dos motivos alegados para muitas perseguições, no passado (Ferretti, S., 2009, p. 208).

Por outro lado, há estudos que apontam para a aproximação de elementos da umbanda e do candomblé em terreiros do tambor de mina (Ferretti, M., 2000; Lindoso, 2007) e, nesse sentido, é importante dizer que há muitas casas de tambor que fazem uso de ervas em seus rituais e também para auxiliar as pessoas que procuram ajuda. Não há uma regra consensual que diga que as ervas devem ser utilizadas apenas nos rituais de iniciação internos e não devem ser “prescritas” às pessoas externas ao culto. Fica a cargo e responsabilidade de cada liderança fazer sua opção mediante aquilo no qual acreditam, seja um tambor de mina mais tradicional, seja um tambor de mina “reinterpretado” com elementos umbandistas e candomblecistas. Utilizo aqui o conceito de reinterpretação segundo a perspectiva de Kerskovits (1969, p. 375), como “o

processo pelo qual os antigos significados se adscrevem a novos ou através do qual valores novos mudam a significação cultural das velhas formas”.

Um dado interessante é que, como os voduns da nação mina-jeje não são muito conhecidos fora do tambor de mina, algumas lideranças religiosas têm procurado estabelecer uma correlação entre as divindades cultuadas em outras tradições, como a tradição iorubá do candomblé que cultua orixás, a fim de que suas práticas religiosas sejam mais bem conhecidas e interpretadas. Um exemplo é a associação feita entre Doçu (vodum) e Ogum (orixá), afirmando que são “o mesmo”. Trata-se do mesmo processo ocorrido quando do sincretismo das tradições africanas no Brasil e no catolicismo, em que os orixás foram associados aos santos católicos. Assim, Ogum foi associado ao santo São Jorge, Xangô, a São Jerônimo ou São Pedro, entre outros.

O tambor de mina, assim como outras religiões afro-brasileiras, é uma religião que se alicerça na oralidade e na transmissão de conhecimentos vivenciados pelos anos de vinculação com uma casa de santo, o sacerdote, ou a sacerdotisa, e a comunidade interna. Geralmente, a entrada para fazer parte do tambor de mina se dá pela família consanguínea, pelos pais e mães que já fazem parte da crença e que passam a ensinar seus filhos desde crianças para comungar das práticas e festas religiosas. Há, portanto, um vínculo de transmissão geracional, sendo a família consanguínea a grande referência para a entrada no processo de iniciação. Há muitas crianças que, com menos de cinco anos, já recebem seus primeiros rituais, são escolhidas para auxiliar o sacerdote da casa em tarefas muito importantes, isto porque o vodum chefe da casa vê nestas crianças um vínculo e até mesmo certo dom para com os aspectos espirituais, às vezes, até maior que o dos próprios pais. As crianças participam dos rituais, vestem roupas de santo brancas, recebem as guias²⁰, cantam, dançam, comem, bebem e brincam. A presença das crianças é muito bem-vinda, pois entende-se que elas darão continuidade ao trabalho dos mais velhos e seguirão a tarefa de gerir a família de santo. Há, portanto, uma preocupação com o futuro do tambor de mina e das comunidades, principalmente porque estas são, em sua maioria, compostas por um número reduzido de pessoas.

Aliada a essa questão está o parentesco de sangue e o parentesco que se estabelece “no santo”. O parentesco biológico diz respeito ao grupo familiar em que a pessoa nasce, ao passo que o parentesco do santo refere-se ao grupo de que a pessoa

²⁰ Guias são os colares sagrados que os filhos de santo recebem. As guias representam a união do indivíduo com um determinado vodum e mesmo com o/a sacerdote/sacerdotisa e sua família de santo.

participa e com o qual estabelece laços em função da crença religiosa comungada. Este último parentesco difere das duas principais tendências teóricas antropológicas: a teoria dos grupos de filiação e a teoria da aliança matrimonial. “Não há propriamente consanguinidade nem afinidade, que constituem elementos fundamentais nos estudos de parentesco” (Ferretti, S., 1980, p. 1).

A comunidade de santo geralmente é conhecida pela terminologia “família” e, segundo Silverstein (1979), baseia-se no modelo da família patriarcal e está reunida por laços de parentesco rituais. Conforme explicarei no próximo capítulo, a família patriarcal possui características específicas que a definem, como a noção de autoridade cuja figura do patriarca simboliza poder, domínio e força. Além dessas, uma marca fundamental é prover algo para os que estão vinculados ao patriarca. No caso da família consanguínea, o patriarca provia não apenas recursos financeiros aos seus dependentes, mas também uma estrutura de sentido alimentada pela forma com que a sociedade da época pensava seus valores familiares, religiosos e culturais.

Na família de santo, ainda que muitos patriarcas e matriarcas tenham provido financeiramente e até adotado filhos de santo, a principal questão é que eles proveem o sentido da vida dos mesmos e, por isso, possuem um poder simbólico muito grande, o qual fica explícito na análise de Bourdieu (2010, p. 9), segundo o qual “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo”. É por meio da participação na estrutura de um sistema simbólico que os indivíduos se integram socialmente e, ainda, “eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social” (Bourdieu, 2010, p. 10). No caso do tambor de mina, isto fica ainda mais evidente já que os adeptos se tornam mineiros desde a infância, mostrando a imbricada e complexa relação entre a esfera familiar privada e a esfera religiosa, ambas provedoras de sentido e identidade. Os adeptos do tambor de mina iniciam sua prática religiosa desde a infância e passam a ter, senão uma dupla referência (a família consanguínea e a família de santo), ao menos um fortalecimento dos laços religiosos, já que os familiares também partilham da mesma crença. Trata-se de uma unidade de sentido composta pela relação entre duas famílias: a de sangue e a de santo.

É, portanto, no seio familiar que o indivíduo descobre sua religiosidade do tambor de mina e passa a vivenciá-la como uma religião, entendendo esta pela definição geertziana:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 2008, p. 67).

A definição de religião proposta por Geertz ajusta-se em nossa análise, já que esta é entendida como um sistema simbólico com poder de estabelecer disposições e motivações que, não raro, são mantidas por muitos anos na vida dos adeptos e passam a norteá-los. Nesse sentido, os adeptos inserem-se em um sistema de existência particular capaz de guiá-los tanto no percurso religioso, nos vários processos de iniciação, quanto no percurso de sua vida dita profana.

Na parte religiosa, os conceitos apreendidos com a religião são fundamentais para que o adepto esteja inserido no grupo. Ele precisa aprender regras de conduta específicas que possibilitem que ele seja reconhecido como filho/a de santo. Por exemplo, o indivíduo precisa respeitar os “mais velhos”, as pessoas que são iniciadas há vários anos, vendo nelas um projeto a ser alcançado. É preciso também saber ouvir os ensinamentos, participar de todos os rituais, enfim, há regras em jogo para que o adepto estabeleça um laço de pertença com aquela comunidade.

No que se refere à vida secular, a crença comungada no tambor de mina acaba extrapolando os limites da unidade-terreiro e passa a ser vivida em todos os momentos. Isso não significa que o adepto possua atitudes não condizentes pelo comportamento normal esperado pela sociedade, ao contrário, significa que o adepto possuirá um conjunto de crenças e valores religiosos que serão transferidos para todos os aspectos de sua vida diária. Há, então, um prolongamento do que é vivido dentro do terreiro, nas cerimônias, para a vida diária. Se no terreiro o adepto encontra o palco para suas performances religiosas, é na vida diária, com a família, com os cônjuges, filhos e colegas de trabalho que ele irá aplicar os ensinamentos religiosos, constituindo-se, portanto, em um indivíduo religioso.

2. Casamento, família(s) e religião

2.1. A influência católica nas noções de casamento e família da sociedade ocidental

*Senhor nosso Deus, que, desde a criação do gênero humano, quereis a união do homem e da mulher, uni pelo vínculo santo do amor esses vossos servos que hoje se comprometem na aliança matrimonial e fazei que, dando frutos de caridade, sejam testemunhas do vosso amor na Santa Igreja.*²¹

A família tem valor fundamental na sociedade ocidental contemporânea, é uma instituição forte que promove sociabilidade com poder de influência na formação de cada indivíduo e no funcionamento social como um todo. Existem vários modelos familiares, pois a família é uma instituição historicamente construída e, portanto, depende dos valores imprimidos em cada cultura e grupo social. É possível observar que em uma única sociedade coexistem várias formas de constituição familiar.

Na sociedade ocidental, a religião católica apresentou um grau de predominância historicamente construído, o que possibilitou que as instituições sociais sofressem sua influência.

A Igreja Católica manteve forte influência sobre a noção de casamento no ocidente. Até o século V, a união de casais e a celebração das núpcias era um ato privado que dizia respeito apenas aos nobres, com a função de adquirir heranças, estabelecer alianças políticas e transmitir títulos. A Igreja não tinha influência nos rituais de casamento (Vainfas, 1986). A partir do século V, com a queda do Império Romano, a ascensão do cristianismo possibilitou que o casamento fosse aos poucos sendo “tarefa” da Igreja, que buscava de todas as formas penetrar na vida das pessoas, nos espaços de convivência e nos atos simbólicos, como o ritual de passagem por excelência, o casamento.

Alguns séculos depois, a Igreja institui que o casamento é o único espaço legítimo e honroso para a sexualidade, vendo-o exclusivamente para reprodução e como interdito aos “libertinos”, uma forma de conter a sexualidade das pessoas,

²¹ Celebração do matrimônio dentro da missa católica. Disponível em <http://www.paroquiabenedita.org/liturgia/matrimonio/ritualmatrimonio> Acesso em 10 de outubro de 2012.

centralizando-as sob a fórmula da família. Os ideais cristãos de ascetismo, castidade e virgindade permeavam o discurso cristão sobre o casamento, uma forma de poder sobre os corpos, bem descrita mais tarde por Foucault (1976). Foi ainda este autor quem apontou duas grandes finalidades do casamento: a primeira relacionava a vida conjugal às questões da sexualidade e do prazer, e a segunda se destinava a construir uma “vida comum e inteiramente compartilhada” (Foucault, 1977, p. 58).

A sacralização do casamento só aconteceu em meados do século XII, e apenas no século XIII houve a normatização da moral cristã, instituindo o casamento como sacramento, tornando-o definitivamente monogâmico e indissolúvel. A partir de então as cerimônias celebradas anteriormente em casa passam a ser feitas no espaço eclesiástico, conduzidas por um sacerdote cuja função confere o poder de efetuar o matrimônio. No momento em que o matrimônio passa a ser celebrado como um acontecimento público, a sociedade começa a reconhecê-lo como fundamental e estruturante, de modo que a “dimensão social do matrimônio está presente na própria realidade natural do matrimônio e nas consequências que dele derivam para a comunidade” (Flórez, 2008, p. 63).

A história das relações amorosas na humanidade é bastante extensa, mas a primeira forma de amor sexual que aparece na história é o amor cavaleiresco da Idade Média, que, de forma alguma, foi conjugal. Não foi conjugal porque não visava estabelecer laços familiares, entendendo-os como a reprodução de filhos. Era um amor cantado principalmente pelos trovadores nas poesias líricas exaltando o amor cortês em relação às damas. Tratava-se de um amor que, ao mesmo tempo em que deflagrava o desejo erótico, misturava-se ao sentimento de realização espiritual com a pessoa amada.

A idealização da mulher no lirismo cortês foi, segundo Rougemont (1988), ocorreu em virtude da inspiração da atmosfera religiosa do catarismo, combinação de doutrinas cristãs, islâmicas, maniqueístas e neoplatônicas, sendo que as mulheres, ao mesmo tempo em que aparecem como objetos de desejo carnal, são também representadas como um caminho para a salvação dos amantes, sentimento este encontrado nas religiões salvacionistas, como catolicismo, judaísmo e islamismo. Vê-se que a religião possui a capacidade de disseminar valores e sentidos próprios que norteiam várias instâncias da vida social: a noção de gênero, isto é, o papel da mulher e do homem, o amor e a família, entre outras. Nos capítulos seguintes analisarei como a

umbanda e o tambor de mina concebem o casamento e a família, bem como se tais padrões recuperam ou rompem com os valores católicos.

Na Europa pré-moderna havia diferença entre a sexualidade casta existente no interior dos casamentos (fruto da visão religiosa) e as relações de paixão erótica encontradas nos casos extraconjugais. O amor romântico tem origens no final do século XVIII e “nasce” a partir da conjuntura histórica e social em que se repercute um vasto conjunto de ideias liberais e de felicidade individual. Assim, amor e liberdade, antes insolúveis (quando o casamento era de conveniência), passam a ser inseparáveis:

O complexo de ideias associadas ao amor romântico pela primeira vez vinculou amor e liberdade, ambos sendo considerados como estados normativamente desejáveis. [...] Os ideais do amor romântico, ao contrário, inseriram-se diretamente nos laços emergentes entre a liberdade e a auto-realização. (Giddens, 1993, p. 50-51)

A união entre amor e casamento é fruto da estrutura burguesa, cujo ápice remonta à revolução francesa. Homens e mulheres que antes se casavam para dar continuidade a uma lógica de perpetuação dos bens econômicos tinham agora a chance de fazer escolhas próprias, amparados pelo desenvolvimento capitalista que se consolidava sobretudo com ideais liberais. Se antes o amor era deixado em segundo plano, a partir de então, sem a obrigação de casar por conveniência em função da aliança entre famílias e heranças, agora era ele o substrato principal para a união, principalmente no século XVIII, quando a sexualidade passou a ocupar um lugar importante dentro do casamento (Araújo, 2000).

O casamento, portanto, outrora realizado por conveniência, passa a ser contrato entre pessoas que se escolhem. Se, por um lado, o início do desenvolvimento capitalista permitiu a tomada de decisões, até porque a noção de individualismo faz toda a diferença nesse sistema, por outro rompeu com antigas relações tradicionais. “O mundo moderno subvertera o primado tradicional das relações entre homens, substituindo-o pelas relações entre os homens e as coisas” (Dumont, 1985, p. 50).

As relações de compra e venda instalam-se e, com elas, o contrato. Destaco que houve uma reviravolta na forma com que os indivíduos se casavam: antes, por conveniência, e agora, por opção. Esses dois “modelos” de lidar com a conjugalidade só existiram porque o casamento e a relação familiar são instâncias sujeitas a modificações, parte influente do dinamismo das sociedades. Há, portanto, diferentes modelos de família e de matrimônio.

No caso da cultura ocidental, o modelo que imperou foi o do matrimônio monogâmico, cuja essência era proveniente da visão bíblica católica. O catolicismo foi a religião que dominou no Brasil, sendo inclusive juridicamente atestado como religião oficial do Estado brasileiro²².

O casamento é contraído mediante consentimento e escolha dos parceiros, vistos como contraentes, e o matrimônio, como um contrato jurídico, estabelecido livremente, acarretando direitos e deveres aos membros do casal. Este modelo sofreu influência da tradição cristã bíblica, principalmente quando a igreja católica se expandiu e procurou dominar todos os espaços da vida social.

Assim, o Evangelho prega o caráter sagrado e indissolúvel do matrimônio, imprimindo, aliás, caráter de ilegalidade a quem não cumprisse com os deveres de lealdade ao cônjuge.

O modelo de casamento que vigorou no ocidente se inspirou na ideia bíblico-cristã de que a união entre cônjuges retrata a união e o amor de Deus para com a espécie humana. Indivíduos que se casavam nesse modelo passavam a ser um espelhamento do casal original Adão e Eva. Para os cristãos católicos, a ideia de casamento remetia não apenas à felicidade dos cônjuges, mas representava, sobretudo, um ato de fé. A união carnal era um espelhamento da união transcendente com Deus e, por conseguinte, os esposos deveriam praticar os deveres e direitos do casamento como um ato religioso contínuo.

Gonzalo Flórez (2008) afirma, entretanto, que a sacramentalidade do matrimônio não apareceu de forma expressa nos documentos eclesiásticos até o século XII, período em que se desenvolve o tratado teológico dos sacramentos. A Igreja Católica alegou, desde o Concílio de Trento, que os sacramentos foram instituídos por Jesus Cristo. Nesse sentido, o matrimônio passa a ser visto com uma condição de sacralidade, de realidade que permite aos homens e mulheres uma possibilidade de redenção. O ideal de

²² Segundo Emerson Giumbelli (2008a, p. 82), a Igreja Católica teve papel crucial na definição do novo regime de relações entre Estado e religião no Brasil republicano. Ressalta-se bastante o fato de que a Igreja Católica foi contrária à sua separação com o Estado. E é fácil de mostrar como seus líderes e representantes se empenharam na defesa do regime contrário ou de algum tipo de reconhecimento, por parte do Estado, da preeminência do catolicismo na constituição da nacionalidade. Tais empenhos foram em parte recompensados no texto da Constituição de 1934, na qual, por exemplo, o ensino religioso é permitido e o casamento religioso volta a ter validade civil.

casamento propagado visava a um acomodamento das famílias e uma forma de todos estarem vinculados seguindo os preceitos da tradição cristã.

Há várias passagens na bíblia que reforçam o aspecto sagrado do matrimônio, como se ele representasse também um caminho de conexão com Deus. Santo Agostinho atribui ao casamento três características essenciais: a geração e educação dos filhos, a fidelidade dos cônjuges e o caráter sagrado da união conjugal: “*proles, fides, sacramentum*”.

A ideologia do matrimônio foi propagada pelas doutrinas e práticas litúrgicas da Igreja, sobretudo “nas orientações morais, espirituais e disciplinares da tradição crista” (Flórez, 2008, p. 67), explícitas nos evangelhos. “Assim, já não são dois, mas uma só carne. Portanto, não separe o homem o que Deus uniu.”²³

O matrimônio passou a ser um sacramento da Igreja ao longo do século XIII, período em que diversos concílios discutiram sobre a questão, como o Concílio de Lyon (1274), que incluiu o matrimônio na lista dos sete sacramentos. O matrimônio, quando sacramentado, visou não apenas à celebração do momento de união do casal em si em um local público (a Igreja), mas principalmente a adoção de um sistema de valores difundido por meio das escrituras e condutas da hierarquia sacerdotal. O casamento católico não era um ato social apenas, mas, uma vez consagrado, passava a nortear a vida a dois, como um código de conduta.

A fase agostiniana é marcante para a interpretação do casamento, já que este passa a ser valorizado em função dos bens que oferece à humanidade: os filhos, a fidelidade e o vínculo sagrado com Deus que a união representa. A sacramentalidade do casamento resulta no fato de que os contraentes (cônjuges), uma vez membros do Corpo de Cristo, representam a união entre Cristo e a Igreja. O amor entre os cônjuges representa, portanto, um prolongamento do amor que Deus oferta à humanidade por meio de sua aliança com a Igreja.

É possível verificar que os textos bíblicos e os ensinamentos cristãos da patrística e escolástica fazem uma naturalização do casamento, entendem-no como uma segunda condição natural humana. A pessoa recebe vida ao nascer e depois ao casar, sendo tal união a própria representação do vínculo com Deus:

²³ Mt, 19:6.

Segundo santo Tomás, a razão natural se inclina para o matrimônio de duas maneiras: em primeiro lugar, enquanto a natureza humana não busca somente a geração, mas, ao mesmo tempo, o bem dos filhos, e, em segundo lugar, enquanto a própria natureza adverte o ser humano sobre a necessidade de que o homem e a mulher se unam para poder atender às necessidades da vida. [...] No pensamento cristão, a relação do matrimônio com a natureza humana está ligada ao dado bíblico segundo o qual Deus cria o homem e a mulher e dispõe que formem a união matrimonial. O matrimônio corresponde à condição masculina e feminina do ser humano, através do qual se manifesta a riqueza da natureza humana e se realiza o projeto divino de unir o homem e a mulher para obter sua própria felicidade e para colaborar na construção do lar familiar. Nesse sentido, pode-se afirmar que o matrimônio foi instituído por Deus para o bem da natureza humana. (Flórez, 2008, p. 214-215)

Segundo aos valores católicos, o casamento representava uma aliança que, com o desenvolvimento da sociedade ocidental, foi substituída pelo contrato. A aliança é “um compromisso unilateral, irrevogável, indissolúvel, válido pelo menos até a morte. A aliança não depende do desempenho de nenhuma das partes. É um compromisso unilateral feito com a outra parte, na presença de Deus, independente do desempenho do parceiro” (Hill, 1992, p. 15). Já o contrato pressupõe um “acordo bilateral entre duas pessoas, totalmente dependente do desempenho do acordo” (idem, p.16).

Lévi-Strauss apresenta outra perspectiva ao analisar a família e os arranjos matrimoniais a partir do conceito de aliança. Para ele, a aliança era o elemento central na constituição familiar e possuía uma formulação simbólica estruturando sentidos aos grupos sociais. Lévi-Strauss deslocou as análises sobre família para além do aspecto biológico, dirigindo-a para o sistema de parentesco como um todo (Sarti, 1999, 2004). Inserida na teoria estruturalista, a visão levistraussiana volta a atenção para a família como sistema mais amplo de parentesco e não apenas como uma “unidade mínima”:

Sem dúvida, a família biológica está presente e se reproduz na sociedade humana. Mas o que confere ao parentesco seu caráter social não é aquilo que ele tem de manter da natureza. É o procedimento essencial pelo qual ele se afasta dela [...] o parentesco só pode se estabelecer e se perpetuar por meio de, e graças, a relações de aliança (Lévi-Strauss, 2008, p. 64).

DaMatta (1983) afirma que esse deslocamento de sentido que Lévi-Strauss efetuou nos estudos antropológicos reformulou o mito do arquétipo religioso de Adão e Eva que sustentava a noção de família para o ocidente. A demonstração do “átomo de parentesco”:

Reformula cientificamente o nosso mito de Adão e Eva, verdadeiro arquétipo que informava toda a concepção de família e parentesco desenvolvida no ocidente. Pois temos um casal original de onde surge toda a humanidade e todo o parentesco entre os homens, fórmula perfeita da criação do todo pelas partes individuais. [...] Mas o ponto básico, implícito na demonstração de Lévi-Strauss é que o nosso pensamento sobre a família (e o parentesco) como unidade individualizada e auto-suficiente é etnocêntrico. (DaMatta, 1983, p.28).

A mudança de perspectiva sobre a família, da óptica biológica para a mais cultural, possibilitou que ela fosse vista como uma instituição que se funda a partir dos vários laços estabelecidos, inclusive pela afinidade, “porque na existência da família como aliança, está a possibilidade do ser humano se fazer social, comunicando-se e, assim, romper com o que define como o isolamento a que nos condena a consanguinidade” (Sarti, 1999, p. 3). O alargamento no olhar de família apresentado por Lévi-Strauss possibilita que analisemos a constituição da família de santo dos terreiros de umbanda e tambor de mina. No item 2.3 deste capítulo falarei com mais detalhes sobre o modelo de família estabelecido nos terreiros a partir do laço de afinidade que se estabelece por meio do vínculo religioso. Antes, porém, analiso no próximo item especificamente a questão da família nuclear atual, bastante influenciada pela tradição católica, já que esta por muito tempo foi a referência de “modelo” em função de sua preponderância religiosa no Brasil.

2.2. A família nuclear

Átomo da sociedade civil, ela é administradora dos “interesses privados”, cuja boa manutenção é essencial para a marcha dos Estados. Pedra angular da produção, ela garante o funcionamento econômico e a transmissão de patrimônios. Célula de reprodução, ela engendra os filhos, aos quais dá uma primeira socialização [...] Por sua natureza dual, a família instaura a comunicação entre o público e o privado, pois pertence aos dois. (Perrot, 2005, p. 458-459)

A família é uma instituição antiga e vem sofrendo modificações de acordo com o processo histórico de ajustes culturais e sociais. Por isso, Bruschini (2000) afirma que a principal característica da família é o fato de ela ser mutável. Não há, portanto, um modelo de família, mas modelos de estruturas familiares.

A família da Idade Moderna, nos séculos XVI e XVII, consistia em uma unidade que não vivia apartada na dicotomia público e privado. Era uma instituição que visava à

união de famílias pelos seus bens materiais, objetivando a aliança e a perpetuação da linhagem. A família não exercia uma função afetiva, tal qual exerce atualmente, e as atividades domésticas e cuidados com as crianças eram tarefas secundárias. Ainda que sua principal função tenha sido a de estruturação política e econômica, Áries (1978) atesta que o fato de não haver vínculo entre pais e filhos nesse período não indica ausência de amor dos genitores pelas crianças, mas que a relação era muito mais associada aos bens que as crianças poderiam trazer para a unidade familiar e para as alianças estabelecidas.

O século das luzes é marco importante para o estudo das famílias. É quando inicia-se a reflexão sobre a dicotomia público/privado, a partir dos questionamentos sobre a estrutura absolutista, em que o rei déspota tinha poderes de intervir na vida de qualquer um dos cidadãos. As pessoas começavam a exigir liberdades que até então estavam condicionadas ao rei e ao estado. A família deixa de ser vivida de forma coletiva, em que todos interferem uns na vida dos outros, e passa paulatinamente a se fechar, resultado de um longo processo que o século XVIII deflagrou. A religião e a educação, que antes eram compromissos de toda sociedade, passam a ser função delegada à família, mais especificamente ao pai e à mãe (Waidemann e Giraldi, 2007).

O século XIX dá continuidade ao processo de transformação das famílias. Na Europa, por exemplo, em decorrência da Revolução Industrial, da Revolução Francesa e da consequente migração para os centros urbanos, houve redução de mão de obra para trabalhar na terra, o que possibilitou proximidade entre pais e filhos e a relação de afetividade existente a partir dessa aproximação.

Com a presença do afeto entre pais e filhos e a ênfase na privatização da estrutura familiar, o modelo nuclear adquire força e passa a vigorar como padrão na sociedade ocidental moderna, sendo o patriarcado uma de suas características. A família transforma-se em unidade celular da sociedade.

A família nuclear possui características próprias, como o patriarcado. As teorias feministas do século XIX apontam para as funções bem definidas de homens e mulheres, as quais são identificadas com seu sexo. “Esta biologização da diferença entre os sexos, esta sexualização do gênero, têm implicações teóricas e políticas consideráveis” (Perrot, 2005, p. 460). Os homens ficaram responsáveis pela vida pública cuja atividade principal era a política, enquanto as mulheres ficaram destinadas ao universo privado, cuja tarefa central era a vida doméstica e os filhos.

A separação de funções e competências acabou por modelar o cotidiano das famílias e definir espaços de atuação na sociedade, tão a gosto de segregações. As relações dentro do casamento também são bem diferenciadas, a coordenação da casa e dos filhos ficou praticamente a cargo das esposas, enquanto os maridos trabalhavam fora pelo sustento da família, o que Michele Perrot denomina *diferenciação sexual dos espaços* (2005). Perrot escreveu a respeito dos espaços para homens e mulheres no período do século XIX. Mais de um século se passou e as relações entre homens e mulheres sofreram várias alterações, não apenas na Europa, mas em outros continentes, tanto em âmbito privado, nas relações conjugais e domésticas, quanto em âmbito coletivo, no universo trabalhista, por exemplo.

No Brasil, país colonizado por portugueses e que albergou tantas outras nacionalidades ocidentais, a relação entre homem e mulher seguiu os padrões incorporados nos países colonizadores. Sílvia Romero é o primeiro autor a discorrer sobre o patriarcalismo no pensamento social brasileiro, amparado pela Escola de Le Play (Aguiar, 2000). Romero sugere uma tipologia analítica dividida em quatro categorias, a saber, a patriarcal, quase-patriarcal, tronco e instável:

A primeira é composta pelo pai com sua família e as famílias de seus filhos que coabitam em uma extensão ilimitada de terras; a segunda é uma família patriarcal de menor porte, o que decorre da limitação de terras, tendo a família que se subdividir, procurando novos recursos para sua manutenção econômica; a terceira equivaleria à classificação atual de família nuclear, pois seus membros são mais individualistas, e os filhos procuram construir o próprio espaço de habitação, destacando-se dos pais; o último tipo é uma negação da família (Aguiar, 2000, p. 306).

Outros autores que se detiveram na análise do patriarcado foram Gilberto Freyre (1933), Oliveira Vianna (1938, 1955) e Antonio Cândido (1951), cujas contribuições mostraram que o patriarcalismo se estabeleceu no Brasil como uma estratégia da colonização portuguesa. Segundo esses autores, a família patriarcal brasileira rural se desenvolveu no mundo moderno a partir do século XX, reconfigurando-se em família nuclear. A análise clássica de Freyre em torno da família patriarcal a definia como uma família chefiada por um pai cujos poderes definiam a relação com a mulher e os filhos, estes submissos àquele. Gilberto Freyre via nesse modelo não apenas um universo de sociabilidade privado com relações de poderes já estabelecidos, mas considerava a

família patriarcal uma unidade política, econômica e social e de fundamental importância para a definição do que entendia como população brasileira.

O século XIX trouxe muitas mudanças à Europa e às Américas, período em que as mulheres iniciaram uma luta para igualar seus direitos com os homens. No Brasil, mesmo com a sua independência política, as características principais da estrutura da sociedade foram mantidas, como o patriarcado baseado no modelo de produção escravocrata, todavia, a partir de 1870, as transformações socioeconômicas foram desestruturando as bases do patriarcalismo.

No Brasil, Antonio Cândido (1951) conforme já citado anteriormente, foi um dos primeiros teóricos a refletir sobre o desdobramento da família no ambiente moderno, caracterizado também pela urbanização e industrialização. Cândido considera que o início da transformação se deu com a chegada da corte ao Brasil, a qual trouxe à então colônia instituições culturais e educacionais, como as faculdades de direito e medicina (Schwarcz, 1993). Dessa forma, a família patriarcal teria se transformado durante todo o século XIX, com filhos mais autônomos, uma vez que dispunham de possibilidade de sustento próprio e formas de ascensão social, independentemente do “patriarca” ou chefe de família. De todo modo, não foi todo o país que passou por essas transformações. A manutenção da estrutura latifundiária explicaria a enorme desigualdade social que se associava às formas semipatriarcais de relação entre homens, mulheres e filhos, especialmente nas regiões norte e nordeste. Já o desenvolvimento da região sudeste e o crescente processo de industrialização possibilitou que a família se alterasse sensivelmente.

O capitalismo impôs novas formas de trabalho, outra demanda quanto à maneira de lidar com as relações sociais. Ele não se encaixava com o sistema de famílias extensas porque estas perderam sua função produtiva. A saída da mulher para o mercado de trabalho e a chegada da pílula (Giddens, 1993; Pedro, 2003) são fatores marcantes para a alteração no padrão de família moderna.

Outra ideia muito corrente nos estudos sobre família era a de que o desenvolvimento da urbanização e da industrialização acarretaria um desenraizamento das redes familiares, levando a um individualismo extremo, porém tal fato não teria se comprovado. Algumas teorias podem ser utilizadas para explicar o trânsito existente entre várias relações sociais que se estabelecem (Granovetter, 1973; Sennett, 1988), mas

não indicam o fim da família, pois esta continua a ser uma instituição forte, provedora de teias de sociabilidade e construção da realidade (Berger, 1980).

2.3. A família de santo

Um sistema de parentesco não se encontra nos laços objetivos de filiação ou consanguinidade dados entre os indivíduos. Ele só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato (Lévi-Strauss, 2008, p. 64).

Observamos no item anterior breves discussões sobre o modelo de família nuclear, bastante estudado pela antropologia, nos estudos sobre família. Aproveito agora para trazer uma breve luz ao modelo de família constituído no interior das comunidades religiosas afro-brasileiras. Se no item anterior discuti o modelo de família para a sociedade em geral, agora o que será analisado é o modelo de família que se ajusta às crenças específicas partilhadas nas religiões afro-brasileiras.

Conforme pontuei no primeiro capítulo, uma das matrizes que contribuiu para a formação das religiões afro-brasileiras foi a africana. Esta chegou ao Brasil por meio do processo escravagista e as comunidades negras acabaram se formando em função da desagregação familiar resultante do tráfico e das péssimas condições de vida. A condição de escravos dificultava a manutenção do vínculo consanguíneo e, por consequência, da família, já que os membros desta geralmente eram comprados por diferentes proprietários e acabavam vivendo em locais muito distantes.

O vínculo que se estabelecia entre as comunidades de escravos remetia, portanto, às condições de trabalho, aos diferentes grupos étnicos e a suas crenças religiosas. A identidade étnica e a religiosa eram fatores fortes de agregação entre os escravos. Havia várias identidades étnicas provenientes do trânsito entre África e Brasil como, por exemplo, os negros angola, congo, monjolo, cabinda, mina, jeje, nagô, hauçá, entre tantas outras. Todos esses grupos constituíam-se em nações e foram obrigados a conviver juntos justamente pela situação que o processo escravagista lhes impunha. Línguas, costumes, hábitos e crenças começaram a ser comungadas, conhecidas e reinterpretadas no interior das senzalas e acabavam se expandindo para outros locais de sociabilidade, quando eles eram alforriados.

A constituição da família de santo afro-brasileira deve ser entendida também à luz da diáspora africana, que permitiu “de forma às vezes desordenadas, fecundações inesperadas” (Bernardo, 2003, p. 37). A “disseminação desordenada” de que também nos fala Canevacci (1996), principalmente quanto ao processo escravagista, resultou em uma gama de acomodações e justaposições, uma vez que várias etnias africanas foram obrigadas a viver juntas. As várias famílias de santo afro-brasileiras vão se formar justamente a partir do encontro plural dessas etnias, que, como diz Bernardo (2003), resultaram em fecundações inesperadas. Inesperadas porque uma das metas dos senhores de escravos era reunir etnias diversas, as quais, tendo dificuldade no contato em função das línguas e pronúncias, não conseguiriam se articular e diminuiriam a possibilidade de organizar rebeliões. A estratégia que ora tentava evitar guerrilhas e subversões acabou resultando em uma proliferação de práticas culturais e religiosas que mais tarde viriam a oficializar as religiões afro-brasileiras a partir dos estudos dos acadêmicos. Se o desejo foi a separação, a prática religiosa foi capaz de “dar a liga” entre as várias etnias a ponto de os escravos denominarem-se uns aos outros como irmãos.

Na Bahia desta época, por exemplo, a palavra *parente* significava o negro pertencente à mesma etnia e não se referia ao laço sanguíneo. (Albuquerque & Fraga Filho, 2006). Vê-se, portanto, que a relação de parentesco se adequava mais às afinidades étnicas, culturais e religiosas do que propriamente ao vínculo consanguíneo. Foi então no seio das comunidades formadas nas senzalas que os negros provenientes de diversas etnias puderam preservar parte da tradição africana e, ao mesmo tempo, criar novas formas de sociabilidade:

Para o africano desenraizado pelo tráfico, a recriação de laços familiares no Brasil foi fundamental para enfrentar a dor da separação dos parentes deixados na África. No interior da família constituída aqui muitas vezes era possível recuperar valores, formas de convivência doméstica e crenças vivenciadas na África. (Albuquerque & Fraga Filho, 2006, p. 97)

Embora no início os africanos privilegiassem o casamento endogâmico, segundo o qual negros da etnia nagô casavam-se apenas com nagô, hauçás apenas com hauçás, com o passar do tempo esse traço se flexibilizou e os negros começaram a envolver-se

maritalmente, inclusive, com outras nações, processo que possibilitou um entrelaçamento ainda maior das culturas religiosas dessas nações.

Cabe ressaltar que em África as famílias eram regidas pelo sistema poligínico e, no Brasil, “rompeu-se a relação da mulher com o homem, permanecendo a mãe com seus filhos, florescendo a matrifocalidade” (Bernardo, 2003, p. 43). Não é por acaso que, principalmente na Bahia, há um número muito maior de mães de santo do que pais de santo. Se no continente africano a mulher ocupava uma posição secundária na família (religiosa ou não), no Brasil ela eleva seu status para chefe familiar e de terreiro:

A matrifocalidade, como forma alternativa de família, parece fazer parte dos fluxos, das trocas constituídas na diáspora [...] essa forma alternativa de família está diretamente relacionada à autonomia feminina, que veio sendo conquistada desde a África, onde as mulheres foram as principais responsáveis pela rede de mercados que interligavam todo o território ioruba, com experiência de excelentes comerciantes, atribuída também às mulheres bantas (Bernardo, 2003, p. 44).

Diante da situação de desenraizamento dos laços culturais vividos em África, os escravos acabavam criando parentescos simbólicos, indo além dos laços conjugais e sanguíneos. Estes laços criados foram tecidos a partir da experiência de desagregação da vida cultural-religiosa “de origem” dos cativos, os quais “incorporaram no âmbito da família parentes de consideração e parceiros de trabalho, padrinhos e madrinhas, afilhados e afilhadas, compadres e comadres” (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 100). E são as terminologias associadas ao parentesco sanguíneo (mãe, pai, filhos, afilhados) que foram incorporadas na terminologia do povo de santo, no interior das comunidades religiosas afro-brasileiras formadas a partir do encontro entre as matrizes africanas, indígenas e europeias.

A matriz indígena reproduzia um modelo familiar com laços de parentesco extensos e seus membros viviam em coletividades também orientadas pela figura de um pajé, a autoridade cultural e religiosa. Já a matriz europeia na época de sua chegada ao Brasil era pautada no modelo de família patriarcal, em que um patriarca exercia um poder simbólico e financeiro sobre os demais membros da família.

As comunidades religiosas afro-brasileiras, sejam estas os primeiros candomblés ora vinculados mais diretamente às tradições nagô, ora às tradições jeje, criaram um modelo de família pautado na relação vertical que se estabelece entre um pai (mãe) de

santo e seus filhos e na estrutura mítica e simbólica que permeia a cosmovisão religiosa afro-brasileira. Todos os membros da família de santo comungam da mesma crença religiosa, sendo o principal elemento desta a noção relacional entre as divindades cultuadas e os seres humanos. Segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 102):

A “família-de-santo”, criada nos candomblés, ampliaria os limites do parentesco escravo. Era uma espécie de recriação da família ampliada existente na África. Além disso, os laços familiares criado em torno do culto dos ancestrais representaram a possibilidade de recompor simbolicamente laços de parentesco desfeitos no tráfico ou no curso da vida escrava. Ao juntar no mesmo culto escravos, libertos e livres, a família de santo terminou criando redes sociais que não eram regidas pelas divisões e hierarquias vigentes no mundo da escravidão. As casas de culto eram regidas por outras normas e noções de obediência e disciplina, de proteção e assistência, de gratificações e sanções, de tensões e conflitos.

Vê-se que a família de santo possibilitou a recriação de valores e crenças trazidas do continente africano e instituiu uma estrutura bastante organizada regida pelas noções de autoridade e de irmandade. Tal estrutura garantia e continua garantindo uma das funções principais dos grupos religiosos afro-brasileiros: “dar a seus participantes um sentido para a vida e um sentimento de segurança e proteção contra os sofrimentos de um mundo incerto” (Costa Lima, 2003, p.64).

Assim, toda a estrutura organizacional dos terreiros pauta-se na relação entre uma liderança religiosa e os filhos de santo, estes subordinados à primeira. O pai (mãe) de santo é responsável por orientar os filhos de santo em seus processos de iniciação, conduz as cerimônias, coordena o terreiro e todas as atividades a ele vinculadas e aponta funções específicas a cada membro da “família”, mediante o grau hierárquico atingido. As funções dentro da comunidade de santo relacionam-se, portanto, ao grau de iniciação que cada pessoa atinge, os anos de contato com o sacerdote ou a sacerdotisa e as cerimônias pelas quais já passou.

O poder da mãe (*pai – grifo meu*) de santo e sua autoridade sobre os filhos de sua casa podem ser expressos pelas cerimônias de iniciação em seus vários graus de intensidade. É a mãe de santo quem integra a pessoa no grupo com os rituais adequados para cada nível de participação. [...] Em cada um desses ritos, a mãe (*pai – grifo meu*) é a intermediária da força mística dos orixás (*ou voduns – grifo meu*) com o corpo de seus filhos; ela é quem estabelece essa comunicação, quem consagra e quem interpreta a vontade dos santos, criando assim, nos momentos críticos da iniciação, uma dependência que resulta num sistema de expectativas mútuas, entre ela e seus filhos de santo. (Costa Lima, 2003, p. 135).

Há, portanto, na família de santo uma divisão bastante nítida. Ela se divide em pai ou mãe, podendo existir ou não um pai-pequeno ou mãe-pequena²⁴, e os filhos de santo. A autoridade das lideranças religiosas é exercida em todos os momentos: na chegada de um filho espiritual ao terreiro, o qual necessariamente deve pedir a benção e a permissão de entrar no local sagrado; nas preparações dos rituais, em que os sacerdotes acompanham as tarefas de seus filhos de santo com orientações verbais ou mesmo com pequenos gestos e expressões faciais e em tantas outras situações. Isso demonstra que as lideranças religiosas possuem um poder simbólico (Bourdieu, 2010) resultante do status religioso dentro da comunidade interna, a qual, entendida como uma organização social, possui regras e normas específicas para seu bom funcionamento.

Além das categorias de mãe ou pai de santo e os filhos de santo, há no universo afro-brasileiro madrinhas, padrinhos, afilhados e afilhadas, todos ligados a algum processo ritualístico. Há, por exemplo, rituais de iniciação em que são convidadas pessoas de outros terreiros para serem madrinhas ou padrinhos da pessoa que está passando pelo ritual. Isto porque o modelo de família de santo incorpora as nomenclaturas utilizadas pelos estudos sobre família nas ciências sociais, embora não utilize o vínculo sanguíneo para estabelecer tais relações.

As redes de parentesco estabelecidas entre os terreiros também são determinantes para definir o grau de penetração e expressividade da liderança religiosa mediante os demais sacerdotes e sacerdotisas afro-brasileiros. Quanto mais laços os sacerdotes estabelecem, mais estes são vistos com “bons olhos” porque acabam ganhando *status* de líderes que comandam terreiros e que possuem um capital simbólico (Bourdieu, 2010) forte dentro do próprio campo religioso ou do campo acadêmico, quando tornam-se objetos de estudo de dissertações e teses.

²⁴ Pai-pequeno e mãe-pequena são os sacerdotes que, dentro da hierarquia do santo, situam-se logo abaixo dos pais e mães de santo. Na dependência de cada terreiro eles podem substituir os sacerdotes em determinados rituais.

2.4. A interface família e religião

Até aqui, analisei as transformações sofridas na concepção de família e casamento na sociedade moderna. Observamos que a família continua a ser uma instituição forte e que permite uma leitura da realidade, seja esta a família sanguínea, seja a família criada por laços religiosos. Uma característica intrínseca à instituição familiar é a possibilidade de propiciar formas de interpretação do mundo amparadas por valores e crenças específicas.

Não por acaso, a religião é também uma instituição extremamente poderosa e, ao contrário do que se imaginava, a modernidade não pôs fim ao pensamento religioso. Há algum tempo, dizer que a religião estaria tão viva como agora pareceria uma previsão falsa. Todavia, a profecia de que a razão venceria a crença religiosa na Era Moderna não se cumpriu, tampouco a razão foi capaz de dar cabo das questões mais essenciais da humanidade. Ainda que a ciência tenha avançado significativamente nas últimas décadas, o quadro dos grandes males sociais ainda permanece praticamente inalterado. O ideal de que a era da razão como iluminadora das consciências colocaria fim à religião (como caminho obscuro) não se cumpriu. As religiões continuam vivas na contemporaneidade.

Assim, ofereço mais este item, em que relaciono família e religião, entendendo ambas como instituições fortes e provedoras de significado e sentido às pessoas.

Durkheim (1996), Berger (1985) e Geertz (2008) afirmam que a religião promove sentido às pessoas, da mesma forma que a família. Peter Berger empreendeu esforços para analisar a relação entre religião e construção humana do mundo, compreendendo para isso a sociedade em termos dialéticos. Berger afirma que a sociedade é um produto do homem assim como o homem é um produto da sociedade, “as duas assertivas não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social” (Berger, 1985, p. 16). Tanto o homem quanto a cultura são produzidos, não são realidades dadas *a priori*, mas desenvolvem-se e reestruturam-se à medida que os processos de exteriorização, objetivação e interiorização²⁵ se articulam.

²⁵ Peter Berger (1985) considera que o processo dialético da sociedade consiste em três fases ou processos: exteriorização, objetivação e interiorização. O indivíduo entra em contato com o meio,

Assim, os seres humanos se diferenciam também de outros animais pelo seu caráter “inacabado”. Os homens estão em um *mundo aberto* (Berger, 1985) e, portanto, estão a todo o momento modelando-o e reestruturando-o segundo suas atividades. A religião se insere nesse contexto, bem como a família. As relações que as pessoas estabelecem, quer com aqueles com quem convivem, quer no contexto religioso que acreditam, possibilitam que pensem e rearticulem sua autoidentidade constantemente.

A grande questão que se coloca é: como se articulam família e religião na atualidade? Como a família muda a religião e vice-versa? Esses questionamentos me interessam sobremaneira, pois, a partir dessa contextualização teórica, poderei analisar com maior propriedade os discursos dos adeptos de umbanda e tambor de mina sobre suas vidas conjugais.

O foco desta pesquisa não reside nas transformações ocorridas no interior da família, mas sim em como o(s) modelo(s) de família atual se relaciona(m) com a religião, especialmente com duas religiões afro-brasileiras: a umbanda e o tambor de mina.

Há vários trabalhos que analisam o encontro entre família e religião no Brasil, mas a maioria tem seu recorte nas religiões cristãs, principalmente o catolicismo e o protestantismo. Nesse sentido, tive dificuldades em me amparar nessas pesquisas, já que a vertente religiosa interfere sobremaneira nos resultados. Utilizei, todavia, o método antropológico imprimido nesses trabalhos, a fim de que o contato com a realidade dos praticantes e, acima de tudo, em razão do diálogo estabelecido por eles, pudesse estruturar uma análise clara sobre a visão de conjugalidade dos adeptos da umbanda e do tambor de mina.

O dicionário Oxford de sociologia define religião como um complexo de crenças, símbolos e práticas (rituais, por exemplo) baseados na ideia de sagrado e que unem os crentes em uma comunidade sociorreligiosa²⁶. A definição não para por aí, e o verbete afirma que o sagrado é contrastado com o profano porque envolve sentimentos

objetiva essa realidade e a coloca em contato com seus pressupostos internos para recolocá-los novamente no processo de exteriorização.

²⁶ A definição de religião no *Concise Dictionary of Sociology* encontra-se em inglês. Cf.: “*Religion is a set of beliefs, symbols, and practices (for example rituals), which is based on the Idea of the sacred, and which unites believers into a socio-religious community. The sacred is contrasted with the profane because it involves feelings of awe.*”.

de reverência. Ao que parece, essa definição aproxima-se bastante da abordagem durkheimiana que especifica o fenômeno religioso a partir das categorias de sagrado e profano. Baseado na dicotomia sagrado x profano, Durkheim diferencia o homem religioso do homem comum, sendo a religião considerada não apenas um sistema de ideias, mas antes de tudo um sistema de forças. Sagrado e profano não são apenas categorias opostas, mas rivais.

Pergunto-me até que ponto a visão durkheimiana pode ser aplicada atualmente. Se por um lado perspectivas novas apareceram indo em sentido oposto à busca de universais e leis reguladoras da sociedade, como vemos em Geertz (2008) ao ressaltar as especificidades de determinada cultura, por outro, a frase de que *há na religião algo eterno* (Durkheim, 1996) parece fazer com que as teorias de Durkheim tenham ressonância na contemporaneidade.

As previsões de que a era da razão resolveria os problemas da humanidade não se concretizaram. O racionalismo e a lógica científica não foram capazes de dismantelar estruturas desiguais e repressoras nem ao menos apresentaram indícios de melhora. Os homens continuam a sofrer e a religião se apresenta como um dos caminhos na busca de felicidade. As religiões ainda são instituições fortes e, como afirma Pierre Sanchis (2011, p. 37), vivenciamos se “não uma “volta do Sagrado”, pelo menos a volta a um certo Sagrados”.

Tal assertiva, já sugerida por Durkheim, sobre *algo de eterno na religião* não se contrapõe à teoria sobre o *desencantamento do mundo* (Weber, 2009) cujo conceito aborda a perda da magia e encanto do mundo ou, ainda, a *perda de sentido*. Weber atestou que o processo de racionalização da vida resultava em um esvaziamento de sentido mágico, mas nunca afirmou que a religião deixaria de existir. É preciso pontuar que Weber entende por racionalização o desdobramento da racionalidade instrumental nas diferentes esferas de existência.

Ao processo de domínio da natureza segundo uma lógica calculista Weber atribuíu a constante desmagificação do mundo, o que ficava claro em seus estudos empíricos sobre diversas religiões, processo que foi bem explicitado com a dicotomia weberiana sobre igrejas e seitas.

Trouxe para a discussão a abordagem weberiana pois é possível ver que a contemporaneidade assiste a um crescente processo de secularização, mas nem por isso

as crenças religiosas deixaram de existir, ao contrário, é em função do processo de secularização que a oferta religiosa aumentou sobremaneira:

As análises de Weber foram válidas para um período encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período dos chamados “retorno do sagrado” ou “revanche de Deus”, em que este mundo de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista. (Negrão, 1997, p. 164)

A discussão se faz necessária para a análise da relação entre família e religião atualmente, principalmente, porque houve uma transição de modelos autoritários para formas alternativas de religião, uma mudança de se crer em um Deus personalista para a crença na espiritualidade (Partridge, 2005). Maria das Dores Campos Machado afirma na mesma linha que “a religião sobrevive: suas funções é que se redefinem no curso da história”(1996, p. 17).

Assim como a família, a religião se apresenta como uma forma de sociabilidade, provendo sentido e visão de mundo capaz de nortear as ações dos indivíduos (Geertz, 2008). O que torna a interface dos estudos sobre família e religião ainda mais interessante é que, justamente em uma época em que a sociedade se individualiza cada vez mais, as pessoas se mostram agregadas às condições coletivas, como veremos no próximo capítulo, nas falas dos entrevistados.

As religiões funcionam como caminhos de conexão do indivíduo com o que este acredita ser sagrado e também fornecem uma estrutura axiológica específica que permite a seus adeptos atuar no mundo segundo princípios que podem, inclusive, não ser compartilhados pela sociedade como um todo. Tal teia de valores, entretanto, em sua maioria, é tecida no interior da família, na esfera privada, sendo a instituição familiar um *locus*, por excelência, transmissor e reproduzidor de valores. Assim, ambas as instituições, família e religião, são

[...] estruturas mediadoras entre o domínio público e o privado [...] elas fornecem uma base social que se pretende segura para a atuação do indivíduo no “turbulento mundo criado pela modernidade capitalista” (Machado, 1996, p. 33).

Se, por um lado, o cenário capitalista ameaça e fragiliza a instituição familiar tradicional, de outro as religiões acabam funcionando como uma balança, fazendo peso

para resguardar e defender os valores morais associados às questões que envolvem temas como família, sexualidade, reprodução entre outros. Há, portanto, um entrelaçamento das esferas familiares e religiosas, mesmo que haja certa tensão entre elas provocada pelos valores carreados pelas instituições, considerados profanos e sagrados, respectivamente.

É no interior da família que o indivíduo vai buscar seus referenciais e construir a visão de mundo que o permitirá atuar em diferentes dimensões da vida social, assim como busca encontrar na prática religiosa valores que reforcem os já apreendidos em sua socialização familiar ou que os ampliem. Não estou, contudo, esquecendo-me dos casos em que o indivíduo adere outra prática religiosa que não a vivenciada pela família, mas ressalto apenas que estes ainda não se apresentam como uma amostra que contradiga a expressividade da relação recíproca existente entre família de origem e religião.

Toda essa trama de valores que permeia família e religião irá propiciar uma visão particular sobre a conjugalidade. Se há um caminho bilateral de trânsito de valores, os que saem do interior da família e vão para a religião e os que são da religião e vão para a família, naturalmente os indivíduos que professam determinada fé religiosa devem ter uma maneira específica de compreender a vida familiar e amorosa.

O pensamento mágico-religioso engendrado na cosmovisão das religiões umbanda e tambor de mina deve fomentar um olhar direcionado sobre como lidar com o corpo, com a sexualidade, com a vida amorosa e a reprodução. Tal análise será feita no capítulo seguinte, a partir dos dados etnográficos obtidos com a pesquisa de campo e das entrevistas. Pontuo inicialmente na análise como os dois sacerdotes (de umbanda e tambor de mina) entendem a noção de família, casamento e corpo a fim de que os próprios representantes possam teorizar sobre o olhar que defendem religiosamente e que, certamente, irá amparar o discurso dos seus adeptos.

3. O caminho da pesquisa.

Toda pesquisa nasce de um interesse particular do pesquisador, seja por curiosidade, seja por paixão ao tema, inclinações sociais, culturais e políticas. Conforme escrevi anteriormente, tive um contato bastante intenso com as religiões afro-brasileiras desde minha infância e, quando me inseri no universo acadêmico, optei por compreendê-las por uma outra óptica que não a do adepto ou participante, mas a de pesquisadora. Claro que uma pesquisadora pode ter sua crença preservada, suas predileções particulares, mas nessa pesquisa procurei ao máximo *estranhar* o que muito me foi ou é *familiar* (Velho, 1978). É ainda Gilberto Velho quem afirma que o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não necessariamente conhecido. Considero esta frase um mantra para minha pesquisa na certeza de que descortinei elementos nunca antes imaginados ou até vistos de uma maneira completamente diferente desde sempre por mim.

O objeto dessa pesquisa é a crença no pensamento mágico-religioso de duas vertentes religiosas afro-brasileiras, a umbanda e o tambor de mina, presente ou não na vida familiar de adeptos dessas vertentes. A opção pela umbanda deveu-se ao meu contato com ela desde a infância e também pela singularidade de ela se apresentar como uma religião originalmente brasileira (Ortiz, 1978; Concone, 1987; Prandi, 1991) e com número elevado de adeptos na capital paulista. A ideia inicial era comparar adeptos da umbanda com adeptos do candomblé. Todavia, já existem várias análises com essa abordagem, principalmente com ênfase nos rituais nagôs, como se esta nação tivesse supremacia sobre as demais (Furuya, 1986; Dantas, 1988). Sendo assim, optei por privilegiar em meu estudo o candomblé jeje praticado em São Paulo, originalmente denominado tambor de mina.

Para analisar a crença no pensamento mágico-religioso dessas vertentes, defini como objetivo entender como ele influencia a vida dos casais adeptos da umbanda e do tambor de mina. A opção por casais se deu pelo profícuo campo de estudos que articula família e religião na contemporaneidade. Percebi que havia poucos trabalhos que fizessem tal relação com as religiões afro-brasileiras.

Diante do quadro plural de religiões e modelos familiares, considerei relevante entender como se dá a crença de casais adeptos da umbanda e do tambor de mina no que

se refere à conjugalidade e à constituição familiar, verificando como a crença nessas religiões atua na vida privada de seus seguidores.

Considerei, neste trabalho, como foco da pesquisa os casais adeptos da umbanda e do tambor de mina cujos ambos os cônjuges fazem parte da comunidade, do terreiro. Excluí de minha análise casais em que apenas um dos membros é adepto. Essa seleção foi feita por possibilitar compreender como o pensamento mágico-religioso interfere na conjugalidade, como e por que a vida religiosa compartilhada é diferente da dos que não compartilham uma mesma crença. Assim, os procedimentos de pesquisa serão descritos a seguir.

3.1. A construção da metodologia

3.1.1. Revisão bibliográfica

A tarefa inicial foi, como é de praxe nas pesquisas acadêmicas, reunir obras científicas que abordassem os campos de estudo sobre família e religião. Há inúmeras referências sobre essas temáticas, mas procurei enfatizar estudos mais recentes, fazendo buscas em base de dados, livros e capítulos, revistas e periódicos impressos e digitais e, ainda, participando de eventos acadêmicos sobre o assunto. Busquei primeiramente estudos teóricos que tratassem das transformações sofridas pela família ao longo do tempo, com marcações específicas no trânsito da Idade Média para a Idade Moderna. A seguir, estudei como, por meio desses padrões de família, se pensava o casamento, empresa difícil, mas que já apresentou fortes sinais da relação família e religião. Ao aprofundar-me nas questões sobre o casamento, uma nova categoria surgiu em minha análise: a de gênero.

As discussões sobre família e casamento inevitavelmente esbarraram na forma com que os papéis sexuais e de gênero do homem e da mulher foram incorporados nas famílias e na religião. O modelo de família patriarcal, amparado, muita vez, por uma cosmovisão religiosa cristã (especificamente católica), modelava um tipo de mulher e de homem com características e responsabilidades bem definidas. A análise dos padrões de família nas sociedades ocidentais revelou que as mulheres possuem uma história de repressão e de submissão perante os homens, repercutindo na forma com que o casamento era defendido pela moral religiosa e vice-versa.

Destarte, um terceiro momento de busca teórica foi sobre as teorias de gênero para melhor entender o histórico da construção da família, amor e sexualidade para mulheres e homens. Esbarrei em severas análises sobre as relações sociais de sexo e de gênero, tentando sempre dispor esta categoria como auxiliadora da análise.

Uma vez que o aporte teórico sobre família e casamento estava mais sólido, pesquisei trabalhos que confrontassem ou associassem família e religião na contemporaneidade. Minha surpresa foi tal que há uma multiplicidade de abordagens que vinculam esses dois campos de estudos com religiões católicas e protestantes. Não logrei muito sucesso na busca por referenciais que associassem família e religiões afro-brasileiras. Uma das minhas hipóteses do pequeno número de trabalhos acadêmicos sobre essa vinculação é que nessas religiões a comunidade religiosa é entendida como uma família e, portanto, a relação está mais ou menos subentendida, como um *continuum* com a família consanguínea que se desenvolve dentro dos terreiros. Outra hipótese é que antropólogos e sociólogos tenham focado em seus estudos análises etnográficas dos rituais, de forma a não se deterem em questões fora do terreiro, ou seja, questões sobre como os agentes religiosos (sacerdotes, adeptos e praticantes) incorporam tais valores para além dos locais em que realizam suas práticas. Há vários trabalhos que abordam a relação entre doença e religião e, claro, como os familiares interpretam, por exemplo, as práticas de cura e a morte, outros, ainda, que analisam a dramatização dos rituais religiosos afro-brasileiros, mas poucos, todavia, sobre a vida conjugal, a questão afetiva, amorosa, sexual, enfim, da vida íntima conjugal dos adeptos. Nesse sentido, penso que está pesquisa vai corroborar esses estudos, mas de antemão ressalto a dificuldade de não ter sido amparada por muitos trabalhos similares.

3.1.2. Pesquisa de campo

Com base na revisão bibliográfica e tendo por objeto a crença no pensamento mágico-religioso na vida de casais adeptos da umbanda e do tambor de mina de duas comunidades religiosas paulistas, esta pesquisa está amparada pelos pressupostos teórico-metodológicos da Antropologia. A opção eleita foi o trabalho de campo, com método etnográfico que pressupõe a observação participante e as entrevistas abertas. O contato direto com os pesquisados e a convivência com seus *modos de vida* (Geertz, 2008) têm sido características essenciais do método etnográfico.

Tenho me acostumado a ler nos textos antropológicos, desde os mais clássicos, com sociedades tradicionais, aos mais recentes, com as sociedades contemporâneas, sobre a identificação da antropologia com métodos qualitativos. Gilberto Velho diz que “a observação participante, a entrevista aberta, o contato direto, pessoal, com o universo pesquisado constituem sua marca registrada” (Velho, 1978). Roberto DaMatta (1981) afirma que duas “ideias-valor” marcam o fazer antropológico: a “observação participante” e a “relativização”. Roberto Cardoso de Oliveira (2006) atesta que a observação participante é o elemento que diferencia a antropologia de suas “irmãs” nas ciências sociais. Interessante é, porém, que as orientações fornecidas pelos professores mais experientes, embora nos auxiliem quanto ao método, dificilmente são transpostas em campo, isto porque o *fazer antropológico* é composto por mais dimensões que apenas o campo e o texto como a formação do pesquisador, instrumentos teórico-práticos, contexto histórico e político (Silva, 2006). Cada pesquisador, portanto, constrói sua própria maneira de ir a campo e conversar com os entrevistados.

Malinowski (1976), em seu estudo clássico sobre as ilhas do litoral sul da Nova Guiné, questiona qual seria a magia do etnógrafo que faz com que ele consiga evocar o verdadeiro espírito dos nativos. O antropólogo aparece aqui quase como um xamã ou feiticeiro com poderes particulares de traduzir a realidade de um povo para outros tantos, um verdadeiro intérprete. A palavra tradução e interpretação, todavia, são mais bem associadas à antropologia interpretativa proposta por Clifford Geertz em um momento em que os modelos de representações culturais holísticos eram questionados (Silva, 2006). Geertz (2008), fazendo uso da hermenêutica, procurou ver as culturas como um texto cujas “teias de significados”, tecidas pelos homens socialmente, poderiam ser lidas de segunda ou terceira mão, já que a leitura de primeira mão era feita pelo próprio nativo a respeito do seu *ethos*.

Segui em meu trabalho a abordagem geertziana na tentativa de interpretar a tessitura das relações compartilhadas entre os casais adeptos da umbanda e do tambor de mina, observando-os em seus rituais e dialogando sempre que possível.

Evans-Pritchard, quando era um jovem e dedicado estudante em Londres, resolveu, antes de iniciar suas pesquisas na África, pedir a alguns professores experientes indicações sobre como se portar e conduzir o trabalho. Algumas das frases que conseguiu foram: “Não converse com um informante por mais de vinte minutos, pois, se a essa altura você já não estiver entediado, ele certamente estará”; “basta que

você se comporte como um cavalheiro”; “tome dez grãos de quinino e fique longe das mulheres” ou, ainda, “não se preocupe em beber água suja, pois logo se fica imunizada contra ela”. Finalmente, Malinowski lhe disse para nunca se comportar como um idiota que tudo ocorreria bem.

Ao pensar no método de pesquisa, pensei como Evans-Pritchard, precisei ler quem já tinha feito pesquisas de campo. Foi quando me deparei com os excertos acima no apêndice IV de sua obra *Bruxarias, Oráculos e Magias entre os Azande*, intitulado “Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo”.

Para alguém como eu, que nunca havia feito uma pesquisa de campo com finalidades acadêmicas, parecia um bom caminho: ler os clássicos e suas monografias. Mas, mesmo no decorrer da pesquisa, com o método bem delimitado, senti-me como Paul Radin, antropólogo austro-americano, que dizia que ninguém sabe muito bem como faz o próprio trabalho de campo. Isto porque, ainda que o método esteja justificado e que tenha me aproximado bastante dele, sinto que cada vez que participo de um ritual, que olho e converso com meus informantes, a sensação se modifica, as impressões são outras, nós somos outros: *eu e eles*.

Peter Berger (1985) acertou ao dizer que o *mundo é aberto* e que todos estão a todo momento construindo-o e interpretando-o, o que não significa que caímos em um relativismo tamanho que não possamos descrever e analisar uma realidade que se apresenta. Todavia, penso que o trabalho de campo é um processo dialético e tão intenso que o contato com o outro é capaz de reformular uma série de conceitos e valores ou mesmo propiciar reflexões que até então não parecem ter sido feitas. Nesse sentido, penso que não é exagero dizer que ir a campo tem um caráter filosófico porque, se minha existência não se modifica na íntegra, os valores éticos que carrego sofrem um balanço ao esbarrar nos valores alheios. Acredito que era isso que Roberto DaMatta (1981) queria dizer ao se referir sobre a “ideia-valor” *relativização* na Antropologia, um elemento que permite fugir do etnocentrismo e de visões preconcebidas sobre o outro. Interessante notar que, embora eu tenha sido criada ouvindo a “língua de santo”, com toques, cânticos e cerimônias, ouvir as experiências alheias me fez perceber que mesmo vivendo em uma cosmovisão compartilhada as pessoas a interpretam de maneiras diversas.

Após suas pesquisas na África e tendo enfrentado bastante dificuldade em campo, Evans-Pritchard (2005) sugere que a primeira coisa necessária para realizar uma

boa pesquisa etnográfica é “um treinamento rigoroso em teoria antropológica, que dê condições de saber o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo”. Penso que o treinamento rigoroso em teoria antropológica não finda nunca, mas a revisão bibliográfica (com obras antropológicas clássicas e modernas) propiciou condições para que eu elaborasse meus instrumentos de pesquisa que serão descritos a seguir.

3.1.3. Entrevistas

Além das observações em campo nos rituais de umbanda e tambor de mina, fiz uso de entrevistas. A escolha pela modalidade da entrevista deveu-se ao fato de ela ser uma relação diádica (Romanelli, 1998), constituindo-se em uma sociabilidade específica, na qual os parceiros se defrontam como desconhecidos e devem superar o estranhamento visando estabelecer uma troca, na relação de alteridade. Segundo Minayo (1996, p. 109):

O que torna a entrevista instrumento privilegiado de coleta de informações é a possibilidade de a fala ser reveladora de condições estruturais, de sistemas de valores, normas e símbolos (sendo ela mesmo um deles) e ao mesmo tempo ter a magia de transmitir, através de um porta-voz, as representações de grupos determinados, em condições históricas, sócio-econômicas e culturais específicas.

Optei por realizar entrevistas abertas que dessem condições para que o informante travasse um diálogo comigo, entendendo ser esta uma boa alternativa epistemológica na qual pesquisador e pesquisados são sujeitos ativos na produção do conhecimento (Veiga, 1985).

A entrevista se configura como um instrumento de investigação, um procedimento metódico com uma finalidade científica específica, o qual Good e Hatt (1969) denominaram *ato social comum à conversação*. Pensando justamente no diálogo entre pesquisador e informante é que a escolha pela entrevista aberta foi feita, levando-se em consideração o objetivo da pesquisa, a de fazer uma *descrição densa* (Ryle *apud* Geertz, 2008) da realidade que se apresenta aos casais adeptos das escolas das religiões afro-brasileiras em questão.

Nesse sentido, é necessário pontuar que não apenas os discursos contidos nas falas dos entrevistados, mas também suas expressões, foram considerados. O entrevistado é visto como um ser humano como outro qualquer, com pensamentos, sentimentos e desejos próprios, e, ao contar parte de suas experiências, é natural que sua

memória recorde situações, momentos marcantes que transparecem em sua face, pelos movimentos com as mãos, pés, ritmos de respiração, suor, velocidade na fala. Nesses momentos, a sensibilidade do(a) pesquisador(a) tem fundamental importância justamente por poder ler informações não verbais tão ou mais reveladoras quanto as verbais, especialmente ao se tratar de uma *antropologia interpretativa* (Geertz, 2008). Destaco que todos os entrevistados assinaram a declaração de cessão de uso de direitos de imagem e informações e permitiram a gravação em áudio e imagem da entrevista. Dessa forma, as respostas e interações não verbais serão analisadas pelas gravações e também pelo material descrito no diário de campo, instrumento que explicarei mais à frente.

Foram escolhidos cinco casais de cada vertente religiosa entre 30 e 65 anos. No caso da umbanda, o terreiro contava com vários casais de faixas etárias diversas. Já no caso do tambor de mina, o número de casais foi menor e, por ser uma abordagem qualitativa, o importante é que a escolha da amostra possibilite coletar dados pertinentes ao escopo do trabalho. De acordo com Trivinos (1987), uma das diferenças entre a pesquisa quantitativa e a qualitativa reside na determinação da amostra. Nesta última, decide-se escolher a amostra intencionalmente considerando várias condições, como a seleção de indivíduos-chave no fornecimento das informações e tempo disponível dos pesquisados. Minha escolha não foi, portanto, aleatória, mas primou pelos casais que já estão há bastante tempo vinculados às comunidades religiosas, mesmo que eles não tenham o mesmo período de tempo de casamento, considerando que o tempo de iniciação e vivência templária pode fazer a diferença para o objetivo da pesquisa.

O tipo de entrevista escolhido foi a semiestruturada (Manzini, 2004), cujo modelo a literatura antropológica tem compreendido como composta de um roteiro básico de perguntas apoiado em teorias e hipóteses que se relacionam ao tema da pesquisa. Diferentemente de Bronislaw Malinowski, que produziu uma etnografia sobre o modo de vida no litoral sul da Nova Guiné *sem roteiro e sem ninguém* (Malinowski, 1984), pensei desde o início da pesquisa de campo em como estruturar o roteiro, até porque os procedimentos da antropologia desenvolveram-se e ampliaram-se muito desde então. O roteiro serviu como um guia de planejamento das entrevistas de forma a me guiar, principalmente pela inexperiência na prática de campo. É importante ressaltar que a elaboração e a utilização do roteiro de entrevistas não foram um sinal de

engessamento. Ao contrário, o roteiro foi norteador, como já dito, de forma a propiciar espaço para o estabelecimento de um diálogo entre mim e os entrevistados.

As entrevistas foram realizadas com cada membro do casal separadamente a fim de que cada um pudesse se sentir à vontade para falar, expor-se, conversar sem que o outro interviesse. As respostas foram preservadas e o marido não ficava sabendo da resposta da mulher. Não estipulei um tempo específico para as entrevistas, até porque o modelo de entrevista semiestruturada depende muito de como os entrevistados reagem às perguntas e ao contato com a pesquisadora.

O *locus* em que as entrevistas foram feitas é muito importante. Elegi, inicialmente, para as entrevistas o próprio espaço físico do terreiro, em locais mais destinados à convivência coletiva e onde não são realizados os rituais, isto porque considerei o acesso mais fácil nesses ambientes. Entretanto, com o passar da convivência com os informantes em minha ida a campo, muitos deles me convidaram para realizar as entrevistas em suas casas. Assim, não houve rigidez estabelecida sobre em qual local eu gravaria as entrevistas, deixando a cargo do entrevistado a escolha mais apropriada.

O roteiro de entrevista foi elaborado em duas partes. A primeira refere-se à *ficha de identificação* (Pereira de Queiróz, 1953a), em que coletei as informações básicas do entrevistado como nome, idade, grau de escolaridade, sexo, raça e religião de origem da família. A segunda parte refere-se aos *depoimentos pessoais* (Brioschi & Trigo, 1987) sobre as perguntas que envolviam tempo de casamento e de adepto da religião, profissão e sustento da casa, a relação de filhos consanguíneos com o terreiro, a forma como o tempo do casal é dividido entre família, trabalho e religião e outras sobre a influência dos pressupostos mágico-religiosos na vida conjugal, nas questões afetivas.

O roteiro de entrevistas sofreu alterações mesmo antes de sua aplicação com os primeiros adeptos porque, simultaneamente à construção desse instrumento de pesquisa, continuei minha revisão bibliográfica e a todo momento me parecia que as perguntas eram insuficientes ou repetitivas, o que me fazia lembrar a todo momento a frase de Evans-Pritchard (2005, p. 243): é preciso saber “o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo”. Escolher as perguntas para meu roteiro não foi uma construção tão corriqueira quanto possa parecer justamente pela necessidade de encontrar aquelas que mais me possibilitariam chegar ao objetivo da pesquisa, sobre a influência do pensamento mágico-religioso na vida conjugal dos adeptos da umbanda e

tambor de mina, além de não formulá-la de maneira a levar o(a) entrevistado(a) a dizer o que eu queria que dissesse.

3.1.4. Análise dos dados

A coleta de dados foi feita por meio do método etnográfico, que se constitui do trabalho de campo, as entrevista abertas e a observação participante. A análise foi realizada à luz das teorias antropológicas sobre as relações entre o campo religioso e a esfera familiar, com um viés comparativo entre as vertentes religiosas já referidas.

A forma de análise dos dados foi baseada em dois momentos: organização e análise interpretativa dos dados. Na fase de organização foram elencados dados relevantes como forma e conteúdo da interação verbal dos participantes, forma e conteúdo da interação com o pesquisador, comportamento não verbal, padrões de ação e reação, análise discursiva e expressões mais utilizadas. Na fase interpretativa, partindo de um esquema geral de conceitos, realizei uma análise dos dados fundamentada na teoria sobre a temática familiar e suas especificidades em relação às religiões afro-brasileiras. De qualquer forma, analisei os dados a partir de uma abordagem hermenêutica, nos moldes propostos por Geertz.

Determinei, desde o início do trabalho, o grau de participação que tive com o grupo estudado: observadora participante. Com essa escolha, minha identidade como pesquisadora e os objetivos do trabalho foram revelados já no primeiro contato. As observações tiveram um caráter descritivo e reflexivo. Cabe ressaltar que não se tratou de mera descrição do que se observar, mas de uma descrição “densa” da realidade que se mostra (Geertz, 2008).

Logo após as observações *in loco*, fiz uso do diário de campo para registrar minhas impressões e os acontecimentos corriqueiros, incidentes, *os imponderáveis da vida real* (Malinowski, 1984). Todo esse material foi trazido à tona na análise, já que contém, conforme DaMatta (1981), registros objetivos e impressões pessoais, sentimentos e emoções que devem ser considerados no fazer antropológico.

As representações contidas nas falas dos entrevistados foram examinadas sob uma perspectiva *êmica* (Harris, 1968; Geertz, 1983), ressaltando o segmento social ao qual o sujeito pertence. A ideia foi, portanto, não falar de e pelos adeptos da religião, mas falar com eles. As entrevistas, conforme escrito anteriormente, foram gravadas, pois houve consentimento para o direito de áudio e imagem por parte dos entrevistados.

As entrevistas foram transcritas na íntegra e compõem, juntamente com as observações em campo, o cerne do material analisado.

3.2. Universos religiosos empíricos da pesquisa

3.2.1. O Templo Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino

Optei por escolher duas vertentes religiosas afro-brasileiras: a umbanda e o tambor de mina, a partir de um método comparativo que tem sido usado de diferentes formas nas ciências sociais (Schneider e Schmitt, 1998).

Não pretendi categorizar os terreiros, mas apenas perceber como os casais da umbanda veem a relação da vida de santo e da vida íntima conjugal assim como com casais adeptos do tambor de mina. Encontrei algumas diferenças e muito mais semelhanças do que pensei encontrar.

No caso da Umbanda, foi escolhido como local para a pesquisa o Templo Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, localizado no município de São Paulo. O dirigente espiritual da casa é Francisco Rivas Neto, médico cardiologista e sacerdote há mais de quarenta anos. Francisco Rivas Neto foi iniciado pelo Babalawô Ernesto de Xangô Airá (que praticava Candomblé Ketu e Encantaria) e posteriormente por W.W. da Matta e Silva, sacerdote pioneiro da Umbanda Iniciática.

O templo realiza quinzenalmente rituais para um público de aproximadamente quatrocentas pessoas, número bastante elevado para a religião em questão. Outro dado que propiciou a escolha deste templo foi a singularidade de ele estar inserido no campo científico, uma vez que, além de ser autônomo religiosamente (não vinculado a nenhuma federação umbandista), seus rituais servem de laboratório prático para os alunos de graduação em teologia com ênfase na tradição oral afro-brasileira (curso oferecido pela Faculdade de Teologia Umbandista), o que facilitou uma abertura maior à pesquisa.

Atualmente, há cerca de duzentos filhos espirituais, sendo proporcional o número de homens e mulheres. Há rituais quinzenais públicos. Nas quartas-feiras, louvam-se várias entidades, com preferência aos caboclos, e, nas sextas-feiras, o ritual é destinado ao culto dos exus e pombagiras. Nas semanas em que não há rituais públicos, o sacerdote realiza rituais internos destinados ao desenvolvimento mediúnico dos filhos

espirituais e, eventualmente, cerimônias de iniciação. Os rituais são bastante diversos, resultado da formação iniciática de Pai Rivas (como prefere ser chamado), cujo conteúdo contempla conhecimentos de candomblé da nação ketu, encantaria e umbanda iniciática.

A Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino foi fundada em São Paulo no ano de 1970 pelo seu sacerdote. Em seu primeiro local físico de atuação, o templo situava-se na Avenida Anchieta, mas, em função da quantidade de pessoas que passou a frequentá-lo, o sacerdote teve de procurar um local mais apropriado para receber as pessoas com mais tranquilidade. Atualmente, o terreiro está localizado na Avenida Santa Catarina, próximo ao aeroporto de Congonhas, na região sul paulistana. Há também outro local, onde são realizados alguns rituais específicos, que fica na rua Chebl Massud, no bairro Água Funda, também na região sul da capital paulista.

O templo é fisicamente muito bonito e grande. Sua entrada é pela mesma entrada da Faculdade de Teologia Umbandista²⁷. Antes de a faculdade existir, a entrada se dava por um grande portão de madeira com sinais sulcados, que me pareciam imagens de pemba²⁸. Ao adentrar no local, há um grande pátio em que as pessoas ficam conversando antes dos rituais, crianças correndo e brincando e também uma banca para a venda de colares, livros, DVDs, quadros e trabalhos em escultura de índios, pretos velhos e exus. A informação que obtive é que os trabalhos artísticos em esculturas, quadros e os colares são feitos por uma filha de santo artista plástica, bem como os livros e DVDs das temáticas afro-brasileiras são todos escritos e produzidos por pessoas “da casa”.

Além desses objetos, a banca é muito visitada pela venda de ervas e potinhos contendo defumações de vários tipos. As pessoas têm muito interesse e ficam a todo momento passando pela banca, perguntando “qual é essa erva? Ajuda a dormir bem?”, “para que serve essa defumação? Que dias devo usá-la?”. De fato, a banca tem um cheiro maravilhoso que permeia o pátio inteiro. Perguntei para as moças responsáveis quem trazia as ervas, se eram cultivadas no terreiro, quem fazia as fórmulas das

²⁷ Comentei anteriormente que uma das singularidades deste terreiro é sua vinculação a uma instituição de ensino superior, servindo como laboratório prático das aulas de rito-liturgias afro-brasileiras da Faculdade de Teologia Umbandista.

²⁸ Pemba é um termo utilizado na linguagem de santo. As entidades espirituais muitas vezes, quando “descem” ou incorporam em seus filhos, riscam sinais no chão ou em madeiras como se fosse sua assinatura, dizendo sua linhagem espiritual e determinando as vibrações do ritual.

defumações etc. Elas me responderam que as ervas são encomendadas de uma erveira conhecida há muito tempo, algumas delas vinham, inclusive, de outras cidades, como o Rio de Janeiro. Não era possível cultivar as ervas no terreiro porque não havia espaço físico para isso, já que todo o pátio é coberto por plantas como palmeiras e flores de maracujá.

Quanto às defumações, o sacerdote da casa é quem determina as fórmulas. Há defumações para o amor, para descarregar energias negativas, para a espiritualidade, vendidas em potinhos transparentes, muito delicados e bem produzidos. Em uma das minhas visitas, recebi um deles de presente. O cheiro é delicioso e temos mesmo a impressão de que as ervas são sempre frescas, diferentes das defumações que são vendidas em casas de umbanda pela cidade.

Questionei também porque elas não faziam uso das defumações prontas e vendidas nas casas de produtos religiosos. Uma das moças respondeu que uma das características da “casa” é que todos os produtos eram feitos por eles porque veiculam o “axé” das ervas sob a direção do sacerdote que sabe conduzir e manipular esses elementos. Assim, eles sabem de onde vem a erva e a vibração que ela carrega. Além do quê, segundo ela, todo o processo de confecção das defumações é ritualizado e consagrado. Há fases da lua apropriadas para colher as ervas, certo número de dias para deixá-las secar, uma forma correta de processá-las, sendo que o processo todo é feito à base de cânticos e rezas específicas. “Muito diferente de comprar pronta onde você nem ao menos sabe se as ervas escritas na embalagem estão mesmo ali” (fala da responsável por vender as ervas).

Adentrando nos espaços físicos, há duas formas de se entrar ao templo, o portal de acesso para os consulentes e o portal para os filhos de santo, restrito à comunidade interna. Antes do portal para os consulentes há uma lanchonete não terceirizada e conduzida por membros da casa. Antes de os rituais começarem, as pessoas fazem uso desse espaço para se alimentar e conversar sobre vários assuntos que não apenas o religioso. Em todos os espaços é possível ver assentamentos, oferendas e preceitos. Alguns deles não são de acesso de todos. Um exemplo é o grande assentamento para os exus que está protegido por um pano preto e dourado próximo à lanchonete. Este assentamento não é visualizado nem mesmo pelos filhos de santo da casa, apenas em situações especiais.

Além deste assentamento dos exus, há muitos outros espalhados por todas as partes físicas, muitos, inclusive, são de difícil visualização porque as árvores, plantas e flores os deixam encobertos.

O templo em que são realizados os rituais é todo branco, com um altar ou “conga”, como eles preferem dizer, com vários símbolos e escritos, muitas flores, ervas, além dos instrumentos da orquestra ritualística (atabaques ou ilus, xequerê, agogô). Outros detalhes serão descritos no capítulo de análise da pesquisa de campo.

3.2.2. O Templo Casa das Minas de Tóia Jarina

Para o estudo dos adeptos do tambor de mina, a pesquisa foi feita no templo Casa das Minas de Tóia Jarina (Kuêbe Axé To Vodum Odam Azonce), localizado no município de Diadema, na região do ABC paulista. A escolha do local se deu em função da particularidade desse terreiro em cultuar, na capital paulista, a tradição do tambor de mina, denominação religiosa ao culto dos voduns.

Esta escolha procurou ressaltar a diversidade existente no campo religioso afro-brasileiro em São Paulo, refletindo não apenas sobre a umbanda, já cristalizada na capital, mas também sobre uma prática que ocorre com maior frequência em outra região no país. Nesse sentido, fazem parte dos meus apontamentos as discussões sobre os processos de hibridação, pluralismo e trânsito dentro do mesmo campo religioso (Ferretti, 1995; Montero, 2006; Negrão, 2008).

A terminologia *tambor de mina* foi cunhada no Brasil e dada aos escravos sudaneses de etnias diversas provenientes do Forte Português São Jorge Del Mina, na Costa do Ouro (Rodrigues, 1935/2008; Ferretti, S, 1996). No *tambor de mina* cultuam-se os voduns, divindades trazidas ao Brasil e demais países americanos pelos escravos provenientes do Reino de Dahomé, atual Benin, localizado na parte ocidental da África. É majoritariamente cultuado no Maranhão, mas sobreviveu também na Bahia, onde é chamado de candomblé jeje-mahim (Prandi, 2008).

O culto dos *mineiros* teve maior expressividade na região maranhense, mas foi a partir da década de 1970, com a migração do sacerdote paraense Francelino de Xapanã para São Paulo, que o tambor de mina chegou às terras paulistas. Francelino havia

passado por iniciações em terreiros considerados tradicionais²⁹ do tambor de mina maranhense.

O terreiro Tóia Jarina foi organizado por Pai Francelino e, após seu falecimento, em 2008, passou a ser comandado por Nochê³⁰ Sandra de Xadantã e Toy³¹ Márcio de Boçu Jara. Os nomes Xapanã, Xadantã e Boçu Jara indicam a vinculação com o vodum principal ao qual os membros foram iniciados.

Na época em que a Casa Tóia Jarina era comandada por Pai Francelino de Xapanã, muitos terreiros vincularam-se a ela, passando a ser “filiados”. Após sua morte, contudo, houve um conflito de sucessão e Nochê Sandra e Toy Márcio não conversam mais, o que gerou grande dissidência na família de santo. Durante minhas entrevistas em campo, soube que Sandra abriu outra casa espiritual, e a Casa das Minas de Tóia Jarina é dirigida apenas por Márcio, meu principal informante.

O nome da casa foi atribuído em homenagem a Jarina, entidade que compõe o panteão de culto do tambor de mina, especialmente vinculada ao reino da encantaria. Atualmente, a casa conta com aproximadamente 30 filhos espirituais. Não são realizados rituais semanais ou quinzenais. Segue-se o calendário litúrgico do tambor de mina, com estreita vinculação com os santos católicos.

Cheguei à Casa das Minas de Tóia Jarina por intermédio de um amigo músico e praticante das religiões afro-brasileiras que me sugeriu entrar em contato com o sacerdote Márcio porque ele poderia me fornecer maiores subsídios para a pesquisa, já que ele dirige o primeiro terreiro de tambor de mina em São Paulo.

Obtive o telefone da residência de Pai Márcio e tomei a liberdade de lhe telefonar. Apresentei-me como pesquisadora ligada ao Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do ABC. Desde o início, expliquei o objetivo da minha ligação e expliquei sobre os objetivos do meu trabalho. Perguntei sobre a possibilidade de um contato pessoal e recebi uma resposta afirmativa. O primeiro contato com o sacerdote foi em sua residência, em Diadema, onde fui recebida de forma bastante cordial e receptiva.

²⁹ Algumas pesquisadoras têm discutido o uso do conceito de tradição como dispositivo de poder (Dantas, 1988; Capone, 2009; Abreu, 2009).

³⁰ Nochê é a insígnia que qualifica mãe de santo no tambor de mina.

³¹ Toy é a insígnia que qualifica pai de santo no tambor de mina.

Nossa conversa se deu dentro de sua casa, no cômodo destinado aos seus afazeres profissionais. Pai Márcio é costureiro e borda as roupas utilizadas nos rituais afro-brasileiros. A casa é um sobrado bastante simples e em todos os locais há assentamentos dos voduns: atrás das portas, ao subir as escadas, em cima do seu altar (um móvel para bar em que alguns santos, velas e flores são dispostos). No quintal, na parte exterior da casa, há uma disposição de casinhas destinadas aos assentamentos específicos dos voduns que comandam o terreiro.

Inicialmente, todos os rituais da Casa das Minas de Tóia Jarina eram realizados ali, desde cerimônias de iniciação até as festividades para os voduns e encantados. Posteriormente, Pai Francelino de Xapanã, o fundador do terreiro, conseguiu um local maior para a realização dos rituais, também em Diadema, e foi lá que passei a participar dos rituais e consegui contato com meus informantes.

Cabe salientar que, desde o início da pesquisa, seja com os sacerdotes, seja com os casais entrevistados, eu sempre me apresentei como pesquisadora, sem vinculação com nenhuma prática religiosa. Pedi a todos os meus informantes que preenchessem uma pequena declaração de uso de direito de imagem, áudio e informações caso viesse a apresentar algum material audiovisual futuramente no fechamento do trabalho. Entretanto, para os casais adeptos ressaltei que no texto escrito suas identidades seriam preservadas, pois faria uso de nomes fictícios, além de não divulgar as conversas com os cônjuges.

Todos os informantes foram bastante receptivos e muitos dos filhos de santo que observavam minha aproximação com o terreiro vieram a mim na busca de também serem entrevistados, queriam auxiliar e contar suas experiências. Nesses casos, explicava que a pesquisa tinha um recorte específico, mas que as conversas com eles certamente me ajudariam na análise e contextualização dos cenários sobre a umbanda e o tambor de mina. Senti que os filhos espirituais, principalmente os da umbanda, tinham uma vontade grande de participar, como se suas histórias de vida fossem sofridas, porém redimidas ao encontrar o caminho espiritual. Já os filhos espirituais do tambor de mina, ainda que muito solícitos, tiveram outro comportamento, mais reservado. Uma das minhas hipóteses é que, por ter a Casa das Minas de Toia Jarina sido alvo de muitas pesquisas acadêmicas, como as de Reginaldo Prandi (2005) e de vários outros pesquisadores, seus filhos tenham assumido uma atitude mais reservada. O próprio Pai Márcio chegou a verbalizar isso no nosso primeiro encontro. Não sei precisar se há uma

orientação para que os filhos espirituais se portem dessa forma ou se é uma conduta natural do grupo, um sentimento de autodefesa.

Os rituais atualmente são realizados nesse novo local, bastante grande. Há um quintal logo na entrada com assentamentos e plantas. O “barracão” propriamente dito é um grande salão com um mastro no centro que vai do chão até o teto, coberto com panos e outros elementos no chão. O mastro tem uma função simbólica muito importante nos rituais afro-brasileiros, especialmente no candomblé e tambor de mina, pois representa a união com o mundo natural e o sobrenatural. Ao fundo do salão, há uma cadeira grande de vime coberta com um pano da costa branco e vários bastões que me pareceram relacionados aos rituais africanos. Pai Márcio, no primeiro encontro, havia comentado que Pai Francelino de Xapanã costumava ganhar muitos presentes quando viajava para outros Estados ou mesmo quando recebia convidados, pesquisadores, pais e mães espirituais de outros terreiros. A cadeira era de Pai Francelino e atualmente ninguém se senta nela, apenas simbolizando a presença do fundador e disseminados da tradição do tambor de mina em São Paulo. Ao lado, há espaço para a orquestra ritualística, composta pelos alabês que tocam tambores, xequê e sino. Nos lados esquerdo e direito e ao fundo do salão, há cadeiras e bancos para aqueles que vão assistir aos rituais.

Há ainda um espaço à direita do salão com mesas de jantar e sofás. Na parede, há uma sequência de quadros que registram a hierarquia do terreiro com as fotos de Pai Francelino, Pai Márcio e todos os demais em suas saídas de santo. Há também uma porta para os locais internos do terreiro pela qual, infelizmente, não pude passar.

Todas as minhas impressões, meus pensamentos, dúvidas, bem como tudo o que vi e ouvi, foram registrados no diário de campo logo após a saída das visitas. Em algumas ocasiões ficava com a frase na cabeça para que ela não fosse esquecida e a registrava ainda mesmo no carro de volta para a casa. O diário auxiliou muito porque, ainda que as experiências em campo sejam muito profundas, a sequência de visitas e entrevistas podia fazer com que eu me esquecesse de dados fundamentais para a análise. Outra questão de suma importância no que se refere ao diário de campo é a possibilidade não apenas de retornar ao que está escrito, mas de o pesquisador rever seus próprios valores. Ao findar a observação participante e as entrevistas e relendo meu diário, tive a nítida sensação de que eu era outra pessoa quando iniciei o diário e quando acabei. Penso que uma das vantagens do método etnográfico é a condição de possibilitar

ao pesquisador repensar sua própria identidade, em pleno dinamismo, mesmo em um tempo curto de mestrado e, nesse sentido, concordo com a expressão de que “o contato entre pesquisador e pesquisado, p. 45 é um jogo de espelhos, em que olhar o outro é ver-se também” (Pinezi, 1999, p. 45).

4. **Vida de santo e vida privada.**

Durante os meses de mestrado, a etapa que mais me atraiu e a qual estava ansiosa por começar foi o trabalho de campo. Desde o início, eu já havia delimitado os universos empíricos para meu trabalho, um terreiro de umbanda e um terreiro de tambor de mina. É natural que alguns sentimentos tenham vindo à tona antes mesmo da pesquisa começar: ansiedade, receio, insegurança e expectativa. Cheguei a pensar que com o passar do tempo eu não teria mais esses sentimentos, o que não ocorreu. Na véspera ou no mesmo dia em que visitava um dos terreiros, em rituais ou para encontrar os casais, eu ficava ansiosa, aflita até. Sentia receio da forma com que eu ia me colocar, como seria olhada, se seria aceita.

As primeiras visitas foram surpreendentes, muitas coisas para observar, para pensar, para entender, terminologias desconhecidas, cheiros nunca antes sentidos, pessoas novas. Se há algo que eu sinto após o término da minha pesquisa é o sentimento de agradecimento. Não um agradecimento formal pelas informações concedidas, mas um agradecimento pela forma com que o contato com essas pessoas me possibilitou uma reflexão intensa sobre a maneira de lidar com a religiosidade dentro e fora de um local religioso (seja este uma igreja, templo ou terreiro).

A forma com que os indivíduos tem lidado com a religião na modernidade sempre foi um tema que me instigou e durante a pesquisa tive a oportunidade de entender a dinâmica de alguns adeptos nesse jogo entre a vida íntima, familiar consanguínea e a vida religiosa, dentro de uma comunidade que se estabelece pela crença em uma determinada cosmovisão.

Parte desse desejo em entender o *continuum* estabelecido entre a vida religiosa e a vida dita secular deveu-se também a algumas experiências próprias vivenciadas durante a adolescência, período em que meus pais abandonaram a crença que haviam me “transmitido” e eu continuei sozinha, já que a religião ainda me dava substrato, valores e respostas para o que eu entendia como vida, família e amor. Nesse sentido, o contato com os vários casais e famílias entrevistadas foi também um resgate de momentos de minha infância no que se refere à relação família e religião, os quais, por força das escolhas pessoais de cada membro, deixaram de existir. Recupero, portanto, a

frase que encerra o capítulo anterior: “a relação entre pesquisador e pesquisado é um jogo de espelhos, em que olhar o outro é ver-se também” (Pinezi, 1999, p.45).

As entrevistas com os adeptos foram essenciais e complementares à minha observação participante nos rituais da umbanda e do tambor de mina. Eu me interessei, principalmente pelas experiências compartilhadas em entrevistas porque elas formam o corpo extenso de dados que analiso neste capítulo.

Início com as falas dos dois sacerdotes, Francisco Rivas Neto e Márcio Adriano Matos respectivamente dirigentes da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (umbanda) e Casa das Minas de Tóia Jarina (tambor de mina). Apresento as falas das lideranças religiosas e suas perspectivas sobre as noções de corpo, casamento e família porque entendo que é uma maneira didática e clara de verificar como a fala dos adeptos está amparada no discurso dos sacerdotes, os quais asseguram um poder simbólico mediante seus “filhos”.

4.1. Os sacerdotes e os conceitos de amor, casamento e família.

Os estudos que cruzam gênero, família e religiões afro-brasileiras são relativamente recentes. Landes (2002) foi uma das primeiras a apresentar uma visão bastante original sobre a centralidade das mulheres nos terreiros e vários outros estudos desde então enfocam as questões de gênero, sobretudo com a ênfase nos papéis e funções dentro da comunidade de santo. Outra linha bastante explorada é a que interrelaciona as entidades espirituais “femininas” com as mulheres, como é o caso do trabalho de Hayes (2009) sobre a entidade pomba-gira e a construção da feminilidade no Brasil e o de Patrícia Birman (2005) sobre sexo e gênero nos transes afro-brasileiros.

Neste trabalho, a linha que desenvolvi foi na tentativa de compreender de que maneira o pensamento mágico-religioso da umbanda e tambor de mina interferem na vida e estrutura conjugais dos seus adeptos. E, para isso, foi necessário percorrer os estudos de gênero, uma vez que a conjugalidade engloba temáticas sobre casamento, maternidade, identidade feminina, responsabilidades de homens e mulheres.

No capítulo anterior sobre a metodologia, já havia alertado sobre a escassez de trabalhos que articulam essas questões, mas encontrei no texto *Inventando a natureza:*

família, sexo e gênero no Xangô de Recife, de Segato (2004), algum substrato para minha análise.

Tendo por objeto de estudo os rituais de Xangô de Recife, Segato (2004) propõe dois projetos anti-hegemônicos: liberar as categorias de parentesco, personalidade, gênero e sexualidade de determinações biológicas e remover a instituição matrimônio da posição central que ela tem na estrutura social. Isso significa que a antropóloga encontrou nos participantes dos *xangôs* vinculações mais fortes entre a família de santo do que com a família consanguínea, até porque muitas vezes todos os membros da família participam e se envolvem intensamente com a comunidade de santo. Além disso, notou que o matrimônio perdeu parte de sua relevância pela mesma justificativa.

É fato que as religiões afro-brasileiras apresentam uma maneira específica de lidar com a família, com a sexualidade e com o corpo. A noção de corpo, por exemplo, é bem diferente das religiões salvacionistas em que o corpo representa o perigo do pecado e a sexualidade e intimidade foram vistas, por muito tempo, e em alguns segmentos vinculados ao cristianismo ainda são, como perigosos caminhos para o pecado. Nas religiões afro-brasileiras, a noção de corpo associa-se à noção de sagrado e, por consequência, à noção de cura, como demonstram as falas dos sacerdotes apontadas abaixo. Tanto o corpo quanto a sexualidade são tidos como elementos sagrados e importantes no gerenciamento do equilíbrio e estabilidade das funções psíquicas e afetivas dos adeptos.

O grande *leit motiv* das religiões afro-brasileiras é oferecer um caminho de resgate da espiritualidade por meio do contato com os seres sobrenaturais (as entidades), por isso, são religiões mediúnicas. Toda a cosmogonia afro-brasileira está assentada na relação entre os seres que se encontram no plano terreno e os que estão em outros planos de existência, no Aiyê e Orun, respectivamente. Isso pode ser encontrado, por exemplo, nas historietas de Ifá ou itanifás³². O corpo aparece para as religiões mediúnicas como o grande veículo pelo qual as entidades se manifestam em seus

³² Os itanifás são histórias míticas sobre a criação do mundo e sobre a cosmogonia dos negros iorubás que praticavam o culto a Ifá, o deus do Destino e, portanto, associado ao oráculo. “Jogar ifá” é algo restrito aos babalaôs, sacerdotes iniciados para lidar com o método oracular, o qual pressupõe um tabuleiro com sinais específicos e coquinhos de dendê. Atualmente, a grande maioria dos pais e mães de santo jogam búzios pela facilidade com este aprendizado. O método de Ifá requer uma iniciação específica e poucos ainda fazem parte desta tradição. É um método oracular mais complexo.

médiuns. Logo, ele é visto como essencialmente sagrado já que recebe o que de mais importante há para os adeptos afro-brasileiros (orixás, voduns, inkices, caboclos, pretos-velhos, encantados³³). O corpo exerce também uma função *performativa* por meio das danças. O sacerdote da umbanda Francisco Rivas Neto disse que

Dentro das religiões afro-brasileiras a noção de corpo e sagrado são muito próximas, porque nós todos das religiões afro-brasileiras não consideramos o corpo como algo fora da espiritualidade, aliás, nós não sabemos talvez dimensionar aonde acaba a matéria e começa o espírito e vice-versa. (...) O nosso corpo é sagrado, ao contrário do que muitas pessoas que acham o corpo pecaminoso. O corpo é uma das manifestações da espiritualidade. Basta ver que nós doamos o corpo para uma divindade seja ela orixá, vodum, inkice, caboclos, encantados. Tanto isso é verdade que as religiões afro-brasileiras tem como coisa sagrada o canto que vem do seu corpo, a dança que vem do seu corpo, o gestual, as rezas...tudo isso fazendo com que nós acreditemos piamente na importância do equilíbrio, estabilidade e harmonia psíquica, orgânica, social e cultural que estão aliadas ao corpo. (...) O equilíbrio da pessoa relaciona-se ao quanto ela está harmonizada com o seu Orixá, ou seja, o quanto ela, pessoa-espírito, se relaciona com seu Pai, com seu genitor divino. E essa ligação é feita pelo axé o qual está estruturado no indivíduo no ori e no corpo. (Pai Rivas)

A frase acima possui vários elementos importantes. Pai Rivas menciona a doação que os adeptos da umbanda devem ter para com sua divindade e seu ancestral e menciona que esta ligação bem feita entre os dois planos (terreno, do adepto e espiritual, da divindade) permite o ajuste de axé. Aliás, trata-se de um movimento cíclico. Se a pessoa estiver com axé, terá maior possibilidade de entrar em contato com o plano espiritual. O contrário também é verdadeiro, esta ligação permite a renovação de axé, o qual, como destacado em capítulos anteriores, é um princípio e poder de concretização de positivities na vida de um adepto. O axé pode estar em uma folha ou ervas (elemento vegetal) em uma pedra (elemento mineral) e mesmo em cabelos, corpo, pele (elementos animais).

Retomando à importância do corpo para a umbanda, é por meio deste veículo, que o adepto entrará em contato com todo este axé. Isso ficou explícito em rituais que participei quando Pai Rivas colocava sua mão nas cabeças das pessoas ou quando, incorporado com o caboclo, benzia consulentes com ervas. Ao que parece o corpo é

³³ Orixás são as divindades dos iorubas, inkices dos negros angola e voduns dos negros jejes. Caboclos, pretos-velhos, encantados são ancestrais cultuados na umbanda e no tambor de mina.

um instrumento que permite, inclusive, que os sacerdotes e médiuns realizem as várias terapias existentes na umbanda, e por isso, vincula-se também à cura. O corpo do adepto pode estar com axé, se bem ajustado com suas obrigações rituais e, por sua vez, ele poderá compartilhar seu axé com outros consulentes, praticando um elemento fundamental da prática umbandista, a caridade.

Ao apresentar o conceito de axé e associá-lo ao corpo e ao equilíbrio psíquico e afetivo dos adeptos da umbanda fiz uma breve associação com o princípio de mana apresentado por Mauss (2003). Tal qual o axé, o mana “não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado (...) diz-se de um ser, espírito, homem, pedra ou rito, que ele tem mana, o mana de fazer isso ou aquilo” (Mauss, 2003, p. 142). Na Melanésia, Mauss diz ter encontrado o princípio de mana sendo utilizado como substantivo, verbo e adjetivo. Ele pode ser tanto uma força, ou o próprio objeto ou dar a qualidade de determinada ‘coisa’. Nas conversas que tive com Pai Rivas e Pai Márcio o axé foi utilizado como algo de pertença, como um substantivo. “Meu corpo vai estar com axé se eu fizer todos os rituais” (Pai Rivas) ou ainda, “todo sacerdote pode manipular e ativar o axé em um filho ou filha de santo, claro, faz isso em vários rituais que... que são os rituais, no uso das ervas, das pedras, dos elementos animais que vão propiciar a ativação do axé. Só que tudo isso só funcionará se o pai-de-santo souber deflagar este axé pelas palavras mágicas adequadas naquele contexto” (Pai Rivas)

O sacerdote do tambor de mina, Pai Márcio, também mencionou essa questão:

Em relação ao corpo, dentro das religiões de matrizes africanas, com foco no tambor de mina, o corpo é visto como um templo sagrado porque é no corpo que nós recebemos nossos voduns e encantados. Em relação a pecado, não tem nada a ver. Porque para nós não existe essa noção de pecado, nem preconceito, em nada. O corpo é tido como uma coisa sagrada. Ao mesmo tempo que a gente alimenta o espírito a gente alimenta o corpo. Nós temos uma relação muito grande com o corpo porque é através do corpo que nós nos doamos para as entidades, voduns e encantados, para que eles venham banhar, falar, conversar com as pessoas. Então o corpo se torna sagrado. O corpo é a casa do vodum. Então se o corpo é a casa dos voduns, dos encantados, das entidades, ele tem que estar limpo, tem que estar perfeito, estruturado. Temos então preparações, rituais que são feitos para essa limpeza, banhos, rituais sagrados, rituais secretos. Um deles é o bori³⁴, que tanto é

³⁴ Segundo Rabelo (2008, p. 97) “o bori é um ritual de dar de comer à cabeça, ou ori, que no candomblé é sagrada, cultuada como lócus da individualidade. Visa fortalecer o ori trazendo equilíbrio para o indivíduo e firmando sua cabeça para receber o orixá (antecede assim a qualquer processo de feitura)”.

feito para a cabeça quanto para o corpo. A cabeça comanda o corpo. Então a gente tem a visão que o corpo é o essencial.(Pai Márcio)

Pai Márcio segue a linha anterior apontada por Pai Rivas associando a sacralidade do corpo à possibilidade de receber as divindades e ancestrais nos diversos rituais. Nesse sentido, o corpo parece ser visto como sagrado, mas sobretudo, como um instrumento. É por meio deste instrumento chamado ‘corpo’ que os adeptos da umbanda e do tambor de mina podem efetivar o principal elemento de suas cosmovisões, a saber, o transe. Fica claro, porém, que o adepto não tem o corpo sacro assim que inicia sua jornada religiosa. Na verdade, pelas falas dos sacerdotes, cada adepto, ao participar de rituais específicos e ativar o axé, começa a sacralizar o corpo, a torná-lo puro aos poucos. O processo da iniciação envolve a conscientização da sacralidade do corpo. Nesse sentido, o corpo dentro do contexto religioso parece receber uma conotação específica. Ao associar o corpo nas relações conjugais, os sacerdotes continuaram a dizer que ele é visto como algo sagrado, mas porque os casais estudados já haviam estabelecido um laço de pertença com a religião há alguns anos. Assim, o corpo é sagrado dentro e fora do contexto religioso uma vez que os adeptos passem a entender a função do mesmo para os aspectos rituais e para os aspectos conjugais (que veremos à frente, muito vinculado à reprodução de filhos).

A forma de lidar com o corpo implica diretamente na forma de lidar com a sexualidade, com assuntos relacionados à reprodução e prazer, portanto, com a noção de família e casamento. Para os sacerdotes da umbanda e tambor de mina o corpo e todas as possibilidades de seu uso (cânticos, danças, gestuais) estão na base do que os mostraram entender como ligação com o sobrenatural ou com a. Quanto a isso, Durkheim (1996) dizia que os atos religiosos surgem em momentos de *efervescência coletiva* em que o tempo sagrado irrompe o tempo profano (atividades sociais e econômicas). Este é o caso comprovado do que acontece nos rituais afro-brasileiros em que os cânticos, batuques e danças conduzem a um estado diferenciado de consciência (transe). A *efervescência coletiva* ou *horda primitiva* (Durkheim, 1996) são concepções que sugerem que os indivíduos possuem sentimentos e emoções de tamanha intensidade, com um alto grau de emotividade que os fazem sair de si mesmos. Esse

Não participei de nenhum ritual de bori realizado pelos sacerdotes entrevistados mas, sei que é uma prática comum, principalmente, nos recém chegados à religião.

estado diferenciado só é possível graças ao perfeito arranjo e reflexão dos adeptos sobre o papel do corpo para esses rituais. Não há ritual afro-brasileiro sem música, sem dança, sem corpo em movimento:

Na umbanda temos tambores, as danças, pontos cantados, transe mediúnico. As pessoas estão a todo momento com o corpo em movimento. Reconhecem seu corpo e fazem uso dele nos rituais. (Pai Rivas)

No tambor de mina, os toques são super importantes. Fazemos cânticos e louvarias para os nossos voduns e encantados. Os dançantes giram em torno do mastro, os demais estão cantando, tocando. É tudo movimento. É muita alegria, todo mundo sempre envolvido no ritual. (Pai Márcio)

Nos rituais que participei observei que homens e mulheres dançam de forma bastante enfática. Nos rituais de umbanda, homens e mulheres ficam separados. Há filas de homens e filas de mulheres. As danças são as mesmas e todos cantam durante o ritual. Apenas em momentos de transe que as pessoas não cantam mas, os demais que não estão incorporados continuam a cantar e a dançar. Pai Rivas comentou que muitos filhos tem pressa para começar a incorporar porque querem ter o status de médiuns que atendem e dão consultas, entretanto, explicou que as pessoas que não incorporam possuem tanta importância quanto os médiuns incorporados porque para os umbandistas os cânticos e os toques sagrados funcionam não apenas como trilha sonora, mas como a trilha espiritual. “É o cântico que guia as atividades espirituais, por isso, as pessoas precisam estar muito bem concentradas e procurar sentir o que está sendo cantado. Eu sempre falo pros meus filhos porque meu pai sempre me fala veja a imagem do ponto...cantem mas vejam na mente o que o ponto cantado está trazendo, qual a imagem, qual a intenção” (Pai Rivas).

Já no terreiro do tambor de mina, não há uma divisão clara entre homens e mulheres, até porque o ritual se configura espacialmente de outra forma. Enquanto na umbanda a fila dos homens fica em frente à fila das mulheres, de forma que eles fiquem olhando uns para os outros (as filas são paralelas e o sacerdote fica ao meio delas), no tambor de mina a configuração é circular porque todos dançam, sem exceção, em volta do mastro sagrado que fica ao centro do terreiro. Outra diferença é que as danças não são as mesmas, cada cântico possui uma forma adequada de dançar. Os cânticos foram, em sua grande maioria, entoados em língua africana. Então, eu não entendi praticamente nada. Meu entendimento chegava apenas ao ponto de entender que determinado toque mais rápidos e bem marcados pelos tambores exigiam uma dança mais frenética. Mas não

conseguia entender o que a canção dizia. Na umbanda quase todos os cânticos são em português, diferentemente do tambor de mina, religião que nasceu das influências culturais e religiosas dos negros jejes que vieram escravizados para o Brasil.

Outro ponto muito interessante e que será analisado no último item das falas dos adeptos refere-se à posição que as crianças possuem nos rituais. Em ambos os terreiros as crianças vestem roupas brancas. No templo de umbanda até mesmo os que são bebês de colo vestem roupas brancas confeccionadas por uma filha-de-santo da casa. As crianças de 3 anos em diante dançam com bastante propriedade. Sabem cantar os pontos, fazem louvações, por exemplo, quando todos ajoelham-se para o caboclo responsável pelo terreiro. Nos dois templos há crianças maiores de sete e oito anos que já participam fazendo parte da curimba³⁵, tocando os tambores ou outros instrumentos menores como o triângulo. Um dado interessante é que no tambor de mina homens e mulheres fazem parte da curimba, enquanto no terreiro da umbanda há apenas homens. Há sim, uma moça que auxilia nos cânticos, porém, ela não toca instrumentos.

A grande questão em ter pontuado nos parágrafos acima sobre cânticos e danças é justamente a influência dessa reflexividade em torno do corpo para os adeptos no que se refere à constituição familiar. Se o corpo e o sexo são elementos sagrados, a relação que se firma entre duas pessoas cujos estilos de vida estejam assentados nessa perspectiva passa a ser estruturada nesses termos. Ficou claro nas falas dos sacerdotes que o sexo é algo sagrado uma vez que a pessoa, fazendo parte da comunidade religiosa, entenda e se conscientize que o corpo é um instrumento para o contato com as divindades e, portanto, deve ser sagrado em todos os demais momentos da esfera social. A sacralidade do sexo está na sacralidade do corpo. O corpo sendo compreendido como um instrumento sagrado, tudo o que a ele se refere passa a ser sagrado. No caso da vida conjugal, o sexo, como veremos é sagrado porque, segundo os sacerdotes, é por meio dele que as famílias podem ter suas descendências, o que é um discurso bastante clássico de pensar o sexo e as relações conjugais.

Outra questão de igual importância é a noção de família na umbanda e no tambor de mina. Os dois terreiros pesquisados se constituem em torno da relação entre

³⁵ Curimba é o nome dado nos terreiros afro-brasileiros para o grupo de adeptos que toca os tambores e instrumentos sagrados.

um pai/mãe espiritual com seus filhos espirituais e a partir de então são instauradas relações de parentesco religioso que formam e organizam uma família de santo.

Ainda que o conceito de família de santo associe-se ao conceito clássico de família utilizado nas ciências sociais (uma unidade nuclear composto por pai, mãe e filhos) a constituição familiar não corresponde ao modelo de família nuclear. Isto porque a presença de uma liderança (o pai ou mãe de santo) já garante o início de uma família. Geralmente, nos terreiros afro-brasileiros há a liderança principal e uma liderança que fica imediatamente abaixo denominada “pais” ou “mães” pequenos, responsáveis por representar e assumir as funções dos pais de santo, na ausência destes. No terreiro de umbanda, não vi nenhum pai pequeno. Há sim, a esposa de Pai Rivas que é iniciada e a mais elevada na hierarquia, tanto entre as mulheres quanto entre os homens. Só não é mais elevada que Pai Rivas. No caso do terreiro do tambor de mina, há uma mãe pequena chamada Damiana, com mais de 60 anos e ela é a mais elevada hierarquicamente. É o braço direito do Pai Márcio.

Essa hierarquia de funções rituais não se reproduz totalmente na família secular. Como exemplo, a mãe pequena de Pai Márcio afirmou que costumava resolver todos os problemas de casa sozinha para que seu marido não tivesse que se preocupar com estas questões, a saber, contas a pagar, educação dos filhos, entre outras tarefas domésticas. Observei, porém, que em conversas dos adeptos da umbanda ao final de alguns rituais, todos eles procuravam ouvir e respeitar e valorizar na roda de conversa argumentos dos adeptos com cargos mais elevados, independente se fosse homem ou mulher. Isso significa que no terreiro de umbanda ficou claro que a função ritual é mais importante que a questão de gênero. Nas falas dos adeptos, porém, ficará evidente como, ao transitar para o universo da família secular, as questões de gênero se sobressaem, sendo as funções rituais colocadas em segundo plano.

A família religiosa, nas religiões afro-brasileiras, expande-se também para além das funções pai/mãe de santo e filhos, envolvendo tios, primos e avós. Na umbanda, isso não ficou muito evidente. O sacerdote da casa, Pai Rivas, tem filhos consanguíneos e todos eles possuem alguma função no terreiro, os filhos mais velhos já incorporam, os mais novos são cambonos, ou seja, dão assistência para as entidades incorporadas. Há também várias outras famílias (pai, mãe e filhos) que são filhos espirituais da casa, mas

ao que parece são várias pequenas famílias cujos membros são adeptos, não se configurando em famílias mais extensas. Já no caso do tambor de mina, há uma grande família, com pai, mãe, filhos, tios, tias, avós que são adeptos da casa. Como o número de adeptos é bem menor, grande parte dos filhos da casa é formada por essa grande família, já praticante há vários anos.

No universo religioso afro-brasileiro é muito comum que as pessoas conheçam as lideranças religiosas de outros terreiros e tecem laços de amizade com pessoas de outros terreiros. A partir destes laços, pessoas de outros terreiros são convidadas a participar, a observar os rituais do terreiro de origem, como por exemplo, o da Casa das Minas de Tóia Jarina. É muito comum que destes laços, surjam convites para participar como padrinhos em cerimônias de iniciação, por exemplo, ampliando sobremaneira as redes de relações e parentesco entre as famílias de santo.

Nesse processo de parentesco das famílias de santo um elemento torna-se fundamental: a linhagem. É muito importante para essas religiões, cujas tradições assentam-se na oralidade, conhecer sua ancestralidade o que “significa saber sua origem, a que linhagem pertence, onde é seu lugar na rede de relações familiares e, desta forma, ser ao mesmo tempo detentor e divulgador da história do grupo e de sua própria” (Previtali, 2008, p. 87). Isso fica claro na apresentação dos sacerdotes durante as entrevistas:

Sou Francisco Rivas Neto, fui iniciado por Ernesto de Xangô Airá e, posteriormente, por W.W. da Matta e Silva. (Pai Rivas)

Sou Márcio de Boçu Jara, iniciado pelo falecido Pai Francelino de Xapanã. (Pai Márcio)

Muitos filhos espirituais não tem a chance de conhecer seu avô ou avó de santo, mas devem estar cientes de sua história e de como os conhecimentos foram transmitidos, o que equivale a dizer que devem saber a ética ou o ethos que rege a sua comunidade de santo.

Há alguns candomblés antigos que organizam suas famílias em obediência à proibição do incesto. Homens e mulheres, ao filiarem-se a uma família de santo, acabam se tornando irmãos de santo, principalmente quando são filhos do mesmo orixá e, por isso, não podem se casar. Tal configuração, porém, segundo Vivaldo da Costa Lima

(2003) não é muito respeitada atualmente. Essa interdição do incesto, não tem se feito presente na maioria dos terreiros afro-brasileiros:

*A gente foi quebrando esses **tabuzinhos**, colocados pelos nossos antigos. Não que seja da religião, porque não é uma coisa da religião, é uma coisa da sociedade. A sociedade que criou, o catolicismo que criou esses tabus e dentro da religião não tem. Uma porque para o vodum não existe o sexo de homem, de mulher, então não vão proibir uma coisa que não existe. Nós somos de uma nação, de uma religião que é a família. Aí se você é da minha casa, o seu marido não pode ser da minha casa, de contrapartida, vai virar uma coisa meio sem nexo porque você pertence a minha casa e seu marido vai pertencer a outra religião, a outra casa? Aí naquela casa é feito de um jeito, na minha casa é feito de outro e eu vou criar um conflito dentro da sua casa., porque seu marido uma hora vai falar uma coisa, aí você aprendeu de outro jeito e vai falar outra, chega uma hora que vocês vão discordar, vai haver discórdância dentro da casa de vocês. (Pai Márcio)*

A fala de Pai Márcio aponta para duas coisas distintas. A primeira é pensar o tabu do casamento entre pessoas da mesma família religiosa, uma visão do interior da crença do tambor de mina. A segunda, é o tabu de pessoas que se casam e possuem laços sanguíneos. Considero que o fato de ele dizer que a sociedade que criou esse tabu está vinculado ao padrões ocidentais de família, de como pensar o parentesco e a linhagem. Já o tabu religioso, o de pessoas que são filhos-de-santo não poderem casar entre si, este é um tabu que nasce pelos vários processos existentes na crença religiosa. A sociedade em geral não pode ter criado os tabus religiosos, estes sim, foram incorporados à crença a partir das maneiras de se pensar a relação entre os adeptos da religião e a relação de parentesco e os orixás. Os negros jejes quando praticavam suas crenças na África casavam-se de forma endogâmica, no entanto, havia algumas interdições para o casamento na dependência do vodun de cada indivíduo, lembrando que há uma extensa relação de famílias de voduns, cada qual com sua particularidade.

A proibição do casamento entre pessoas que pertenciam à mesma família de santo aparece como um tabu na fala de Pai Márcio, que aponta para uma ruptura com este padrão e com a reconfiguração de alguns fundamentos da religião. Na umbanda e no tambor de mina, conforme explicaram os sacerdotes, atualmente, se o pai ou mãe de santo for casado eles podem iniciar seus cônjuges sem que isso se configure em uma interdição. Os filhos espirituais podem tranquilamente casar-se mesmo que sejam filhos do mesmo orixá ou vodum e pertençam à mesma família de santo (sejam irmãos-de-santo):

Nas religiões afro-brasileiras não há essa noção de casamento como na sociedade contemporânea cristã. Primeiro não há noção de culpa, o sexo não é pecado. Nenhum orixá vai se interpor as coisas que são do mundo físico porque no momento que a pessoa tem essa vivência com o orixá ela vai saber o que é melhor para ela pessoa se estruturar na vida. A escolha do cônjuge leva isso em consideração, “será que ele vai me dar condições para que eu me estruture, tenha uma vida equilibrada, tranquila e feliz?” Para as pessoas que são de orixá, que são do santo, elas sabem das quizilas, o que pode trazer confusões, brigas, desajustes. Não é a família-de-santo ou os orixás que dizem se a pessoa pode ou não casar, ela tem total liberdade e autonomia para sua escolha. (Pai Rivas)

A fala acima apresenta alguns elementos importantes, dentre os quais, destaco a relação entre as duas famílias, a religiosa e a secular. Primeiramente, Pai Rivas esclarece a importância dos indivíduos religiosos em refletir sobre seus futuros parceiros. Ele retira a responsabilidade da ordem do transcendente, dizendo que os orixás não se opõem a nenhum casamento e entrega a responsabilidade a cada indivíduo, no caso, para seus adeptos. Entretanto, a escolha destes parece necessitar amparar-se pelos pressupostos religiosos. Ao dizer que a pessoa deve refletir se o(a)parceiro(a) dê condições para um processo estrutural de vida e equilíbrio, Pai Rivas o faz segundo a cosmovisão umbandista, a qual associa uma vida saudável e equilibrada ao axé bem estruturado. Fica claro que as pessoas são orientadas dentro do terreiro a fazer suas escolhas pautadas nos pressupostos religiosos. Elas devem valorizar todo o arsenal religioso e não o que levaria uma pessoa a se casar com outra como, por exemplo, simplesmente o amor, atração física, sexual ou até mesmo o dinheiro.

Na Casa das Minas de Toia Jarina, não há rituais de casamento para quem não faz parte da comunidade interna de santo porque entende-se que é algo muito sério e que as pessoas para se casarem nesse ritual devem estar vinculadas a esta tradição religiosa, estar em um processo de iniciação, serem filhos de santo. Os rituais possuem uma estrutura simbólica diferente, com cânticos e rezas em língua africana, mas assemelham-se ao ritual do catolicismo em alguns momentos. Aliás, ao que parece, é uma tentativa de imitar o padrão católico adequando-o apenas às divindades que são cultuadas no culto mina-jeje, os voduns.

O vodum que pertence à esposa, ele é paramentado não na esposa mas, em alguém que represente a esposa. E o vodum do esposo também. Se os dois são de voduns masculinos, nós temos o vodum feminino como secundário. Exemplo,vou te dar o exemplo do meu irmão. Quando meu irmão casou a Sueli, minha cunhada, era de Toi Aguê e meu irmão de Badé, então foi vestido um Badé que

no caso foi Averequete que se aproxima bastante porque é da mesma família de Badé em cima de finado Joaquim. E Sobô em cima da minha cabeça porque Sobô é a mãe de Sueli. Sobô representou o vodum dela e Averequete o vodum do Marcos. Aí o vodum que representa o vodum do Marcos vai buscar a noiva. E o vodum que representa o vodum da noiva vai buscar o noivo. Aí trazem para frente da mesma que é como se fosse um altar e o sacerdote da casa vai fazer toda a benção. Essa benção é feita com cânticos em africano, orikis que são as rezas, as bênçãos, aí canta para o vodum dela, canta para o vodum dele, aí eles (noivos) colocando as mãos umas sobre as outras e aí vai sendo feito o ritual. É que no catolicismo o pai da noiva entra com ela e entrega para o noivo e dentro do culto mina são os voduns que vão buscar e fazer esse enlace, essa benção. Como são eles que abençoam então são eles que vão buscar e abençoar. (Pai Márcio) Falta análise.

Pela fala de Pai Márcio, o casamento no tambor de mina parece ser rico de simbologias e destaco a vinculação dele às divindades cultuadas nesta religião. Há uma dupla benção do casamento. A benção cedida pelo sacerdote que realiza o ritual e a benção de cada divindade ligada a cada um dos membros, a divindade da mulher e a divindade do homem. Vê-se que o aceite é dado pelo mundo dos deuses (dos voduns) e dos humanos (o sacerdote).

A reprodução do modelo católico nos rituais de casamento do tambor de mina só reforça a assertiva sobre a íntima aproximação entre o catolicismo e o tambor de mina ou ainda que os indivíduos do tambor de mina, mesmo que adeptos, estão inseridos em uma sociedade que majoritariamente recebeu influências católicas. A forma com que o sacerdote do tambor de mina concebeu o matrimônio também revela a influência da mentalidade católica:

*O casamento, não só, dentro das religiões de matrizes africanas, como o tambor de mina, mas eu acredito que em outras religiões também, **o casamento é uma coisa sagrada** porque é a **união de duas vidas em uma** e essas duas vidas que se tornam uma em comum acordo, ela vai **gerar uma família**. Então, dentro do tambor de mina o casamento é muito sagrado. (Pai Márcio)*

Essa visão de amor muito se aproxima do ideal católico em que a união de duas pessoas é vista como algo sagrado, principalmente quando consagrada em uma igreja, já que a autoridade eclesiástica, por ser um sacer-dote (aquele que tem o dote do *sacer*, do sagrado) confere a sacralidade do casamento perante a divindade. No entanto, é um amor sacro que é posto em vistas à concretização de uma família, logo, uma lógica pela reprodução de filhos. Esse amor, dentro da literatura antropológica, é uma categoria denominada amor-romântico, a qual, ainda que não seja preponderante mediante a

pluralidade de afetos na contemporaneidade, ainda impera nos universos religiosos, mostrando como a religião ainda salvaguarda discursos mais tradicionais, conservadores. Essas visões “são geralmente promotoras de lógicas pouco individualistas, cimentando ideais de complementaridade, aliança e projeto familiar forte” (Aboim, 2009, p. 116).

O que pude perceber é que o padrão do casamento na umbanda e no tambor de mina se assemelha ao cristão, onde há a valorização da união que se pretende eterna. Um enlace “de corpo e alma”, de duas vidas que se fundem em uma ou, como nota Salem (1989), na categoria de casal “dois em um”. Entretanto, no que se refere à liturgia há diferenças. Se no catolicismo, por exemplo, Deus e o padre estendem as bênçãos ao casal, no tambor de mina é Deus e os voduns.

No sacramento cristão católico, por exemplo, há leitura de alguns textos bíblicos clássicos e o padre é quem realiza todo o ritual até porque sua formação o capacita para tal. Já no tambor de mina, é um casal de voduns atuados em seus filhos-de-santo que concedem a benção aos noivos seguida de canções africanas. Necessariamente há um vodum masculino e um vodum feminino que representam a paternidade e maternidade espiritual dos filhos que estão casando. Isso não significa que os voduns estejam casando até porque cada um já faz parte de uma família específica. Trata-se apenas de uma representação simbólica em que as divindades que acobertam cada filho de santo também estão de acordo com o enlace matrimonial. A benção representa o aceite das divindades para a união matrimonial. Os sacerdotes do tambor de mina aprendem a fazer o ritual pela vivência via oralidade com seu pai/mãe de santo. Não há um padrão sobre como sacramentar o matrimônio. Houve sim, durante o período de expansão das federações umbandistas, as quais pretendiam codificar todas as liturgias umbandistas, a tentativa de impor uma forma de fazer o casamento, mas que não se aplica na prática. Sobre o método de aprendizado dos rituais, o sacerdote do tambor comenta:

*(...)nós somos uma religião que não tem bíblia, ela não tem cartilha. É uma religião oral e participativa, porque você vai escutar, mas tem que praticar, participar para aprender também. Aí você vai juntar coisa com a outra, porque está ouvindo, vendo e participando, frequento todas as obrigações, e conforme você vai frequentando, vai indo nos rituais você vai aprender, porque **um ritual é diferente do outro**. (Pai Márcio)*

Ser uma religião participativa, utilizando as palavras de Pai Márcio é associar aos pressupostos da oralidade. Muitos teóricos como Zunthor (1993) esclarecem a

força da oralidade em contextos de mudança de preceitos religiosos. A tradição oral afro-brasileira está ancorada em basicamente dois aspectos, o retorno constante às tradições africanas e à tentativa de adaptação e modificação dos mesmos de acordo com o período histórico. É o que afirma Bonvini (2001) ao dizer que a identidade real da oralidade afro-brasileira se caracteriza por se apoiar “em um dispositivo solidamente ancorado no valor atribuído à noção de Palavra e ao Sagrado; por outro lado, pelo fato de evoluir constantemente entre dois polos, a manutenção do passado e a inovação do presente” (Bonvini, 2001, p. 42). Isso indica que a oralidade possui a força para apresentar e modificar preceitos religiosos já que não ancoradas sobre modelos escritos e rigidamente seguidos. Não pretendo aqui apontar a oralidade como único fator de mudança nas religiões afro-brasileiras mas, inseri-la como um fator preponderante ao se pensar as várias possibilidades de interpretação da crença mágica-religiosa e suas reconfigurações no atual campo religioso.

O sacerdote da umbanda também mencionou sobre a necessidade ou não de recitar fórmulas e receitas nos rituais de casamento. É importante pontuar que as fórmulas foram associadas aos rituais mágicos. Segundo a antropologia e sociologia da religião a ação mágica é sempre fixa e invariável. “Não é por inércia, mas por tabu. O formalismo mágico é um traço bem conhecido. No universo da magia, o espírito de repetição e imitação predomina fortemente sobre a inovação e a criatividade: a coisa se faz assim e pronto” (Pierucci, 2001, p. 17). Entretanto, não é exatamente assim que o sacerdote da umbanda interpreta sua própria atuação:

*Algumas palavras... eu não diria que são modelos, receitas mas ela se adaptam à criatividade de cada sacerdote e ao quanto o sacerdote está interessado em penetrar nessa realidade mágica, a capacidade dele de mobilizar o axé, que neste caso, é a palavra. Axé pode ser várias coisas, e também palavra, que muitos chamam de aguerês, ofós, são palavras que tem poder, pode ser apenas uma, ou frases ou longas invocações. Na umbanda tem os pontos cantados, invocações e rezas. E elas são ativadas nos rituais de casamento na dependência da criatividade do sacerdote em articulá-las para determinado fim. Mas **todo ritual é diferente**. Existe um esqueleto, mas este vai sendo preenchido de acordo com os indivíduos que vão passar pelo ritual, é um respeito para com as particularidades existentes em cada um. Nós somos diferentes e, portanto, **cada ritual deve se ajustar às necessidades e características de cada um, no caso, do casal**. (Pai Rivas)*

Há aqui um embate entre a visão de acadêmicos que discutiram o assunto e a visão de quem pratica a religião. Ambos os sacerdotes afirmaram recitar “palavras mágicas”

durante os rituais, porém, entendem-nas não como fórmulas. Pelo que observei nos rituais o que há de fixo são as várias cantigas (entoadas ou em africano ou em português) e a fala do sacerdote é o que há de móvel, permitindo que haja uma estrutura a ser seguida mas, que pode ser levemente alterada na medida de como eles sentem os rituais e as necessidades das pessoas em cada dia.

A noção de especificidade de cada casamento apareceu na fala dos dois sacerdotes. Para ambos, não existe um ritual igual ao outro e, portanto, não são fórmulas, frases, receitas ou livros sagrados que determinam a sequência de um ritual. Conforme eles me informaram, há uma estrutura básica, que vai sendo modificada. Isso é um processo segundo as características de cada casal e, nesse sentido, eles estão se referindo às particularidades espirituais de cada membro do casal. Há uma preocupação por parte dos sacerdotes da umbanda e do tambor de mina em realizar o ritual de casamento segundo os aspectos que dizem respeito à iniciação de cada indivíduo. É necessário, portanto, saber qual é o vodum ou orixá que são os pais/mães dos indivíduos, pois a partir desse referencial espiritual é que os elementos simbólicos utilizados no ritual serão previamente separados. Isto porque na cosmovisão dessas religiões está a noção de axé, mencionada no primeiro capítulo. Os orixás e voduns são divindades responsáveis pelo axé e cada um relaciona-se a um axé específico e, portanto, os elementos utilizados no casamento devem ser escolhidos de acordo com as especificidades da relação orixás/voduns - axé.

o axé é a força criadora da natureza, é a força divina, é a força e energia dos orixás, seres estruturantes do universo. (...) determinados elementos contém axé, elementos minerais, vegetais, animais. (...) Cada orixá possui afinidade com determinado axé e o axé é o que permite às pessoas realizarem, obterem crescimento e o sacerdote sabe como deflagrar esse axé em benefício da pessoa, através de palavras, orações, cânticos, oferendas, pontos cantados, invocações. (Pai Rivas)

A noção de axé tem impacto fundamental na configuração e sucesso do casamento tanto na umbanda quanto no tambor de mina, isto porque, desde o momento da consagração do casal (ritual de casamento) o axé é posto em relevância. Os elementos utilizados levam em consideração as forças dos orixás. Como exemplo, no casamento de uma filha do Orixá Oxum que se casou, havia predominantemente o elemento mel porque este é associado àquela divindade. Este exemplo enfoca o ritual de casamento, porém, o sucesso da união está no perfeito entrelaçamento das energias do homem com as da mulher, do axé do homem com o axé da mulher. Por

isso, pensar a relação conjugal nas religiões afro-brasileiras é também pensar como o axé compartilhado coletivamente no terreiro e também individualmente nos vários rituais de iniciação (individuais) pode se refletir em uma vida harmônica e equilibrada.

Os rituais de casamento da umbanda são realizados dentro dos terreiros em momentos previamente agendados. Há casos em que as entidades espirituais incorporadas nos médiuns celebram o casamento, mas na maioria dos casos é o próprio sacerdote quem o realiza. Esta escolha vai depender de cada sacerdote. Ele mesmo pode fazer a celebração ou conferir a um caboclo, preto-velho (no caso dos adeptos da umbanda) ou voduns (no caso do tambor de mina). Alguns adeptos da umbanda chegaram a me falar que foram casados pelo caboclo ou preto-velho incorporado no sacerdote. Eles contam isso de uma maneira bastante gratificante e, talvez, ainda mais, sentem-se honrados por terem recebidos as bênçãos do casamento diretamente do mundo espiritual. É como se o casamento fosse ainda mais consagrado, já que não é um ser humano, tal qual eles, e sim, uma entidade espiritual quem consagrou a união.

Durante a pesquisa de campo não tive a oportunidade de presenciar o ritual de casamento no tambor de mina, até porque segundo o sacerdote todos os que fazem parte de sua comunidade já estão casados e desde o falecimento do antigo sacerdote, Pai Francelino de Xapanã, não apareceram mais pessoas para casar. Além disso, eles não realizam cerimônias para quem não faça parte da família de santo por considerarem que apenas casais que já estão inseridos na dinâmica religiosa e entendem e vivenciam seus preceitos estão aptos a receber a benção do tambor de mina. Pai Márcio chegou a mencionar que casar pessoas que não façam parte do tambor de mina não teria sentido, justamente porque o ritual possui seus elementos e lógica própria, os quais não seriam bem assimilados. Outro argumento é que ele não faria casamento para pessoas que não são do tambor de mina apenas porque eles acharam bonita a forma da celebração. “Casamento aqui não é festa. É um ritual. É festa também mas, não pode esquecer que é tudo dos voduns, do reino dos voduns, é sério (Pai Márcio).

Já na umbanda, tive a oportunidade de presenciar um ritual de casamento de um casal que já vivia junto há vários anos, tinha filhos já adolescentes, mas sentiu a

necessidade de passar pelo ritual, o qual na verdade, poderia até mesmo ser visto como “bodas de cristal” (comemoração de 15 anos de casados).

O ritual é carregado de elementos simbólicos. A família consanguínea do casal³⁶ estava presente, mas a maioria presente era composta de irmãos-de-santo e pessoas da assistência que foram convidadas a participar. Com exceção dos familiares consanguíneos e as pessoas da assistência todos estavam vestidos de roupas de santo brancas, o que apontava para uma adequação na vestimenta ao tipo de casamento que seria consagrado já que estávamos em um templo religioso.

A noiva vestiu-se com um grande vestido dourado³⁷. Ela era filha de orixá Oxum e, por isso, esta foi a cor escolhida já que Oxum é sempre paramentada com cores amarelas e douradas. Já o noivo estava vestido com uma calça branca e uma túnica verde, pois ele era filho de Odé, orixá da caça, das folhas e das matas. O sacerdote iniciou com a defumação do terreiro e das pessoas, ritual este que tem por objetivo retirar possíveis cargas negativas e purificar as pessoas com a queima das ervas (alecrim, beijoim, alfavaca, cravo e canela). Explicou todos os passos do ritual que seria realizado. Primeiramente ele cantou para o orixá da esposa, depois cantou para o orixá do esposo em língua africana. Os cânticos foram acompanhados pelos tambores e outros instrumentos como o xquerê e o agogô. Posteriormente ele fez uso de vários elementos que estavam em pequenos potes de louça branca contendo água, azeite, vinho, mel e pó branco de pemba³⁸, explicando e colocando sobre a cabeça e peito dos indivíduos um pouco de cada um dos elementos. A água, segundo explicação, para que a relação seja sempre límpida e transparente. O vinho que é a bebida sagrada e mágica³⁹. O azeite porque é um óleo extraído dos frutos da oliveira, árvore sagrada e muito simbólica na história de Jesus Cristo e que representa a espiritualidade. O mel porque representa a doçura, a união e, finalmente o pó de pemba soprado porque ele simboliza os caminhos

³⁶ Muitas pessoas da família consanguínea eram praticantes da umbanda mas havia outras que não possuíam filiação religiosa.

³⁷ O vestido foi costurado e bordado pela noiva que trabalha profissionalmente com costura.

³⁸ Pemba é o nome dado ao giz que pode ser inteiro para riscar sinais sagrados ou pode ser moído e acrescido a outras essências e colocados em um recipiente. No caso, tratava-se deste segundo uso.

³⁹ Os sacerdotes explicaram que o vinho é uma bebida sagrada e ligada à espiritualidade. Talvez parte desta explicação tenha origens nas próprias histórias bíblicas.

que serão traçados pelo casal. Todas essas explicações foram verbalizadas em voz alta. Além desse momento, o sacerdote uniu o casal com uma fita e deu alguns nós. E continuou com os cânticos e orações.

*No casamento que eu faço eu vejo o indivíduo em várias dimensões, vejo seu ori, a cabeça, o destino de cada um, o coração, a procriação e locomoção, de como isso vai acontecer na vida. Por isso há rezas específicas para a cabeça, coração, órgãos sexuais e os pés (que simbolizam o movimento da vida). Na umbanda traçada, a umbanda mais para o candomblé de caboclo, o indivíduo é casado nesses fundamentos. São enviadas ao casal vibrações especiais com elementos simbólicos ao ori, ao coração, órgãos sexuais e pés. Nossa finalidade é trazer o equilíbrio, fazer a **permuta renovadora do axé de duas vidas em uma só**. Eu uso sempre alguns elementos como água, pós (pode ser pó de pomba), vinho branco ou vermelho, mel, óleo porque eles contém axé. Mas claro, os elementos também dependem dos orixás donos das cabeças dos noivos, porque há elementos específicos para cada orixá.*(Pai Rivas)

A explicação dada à forma com que os sacerdotes realizam os rituais de casamento fez-me lembrar da eficácia das práticas mágicas estudada por Lévi-Strauss (2008). Segundo o autor, as práticas mágicas só surtiam efeito, só eram eficazes se houvesse a crença em três aspectos: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas, a crença no poder do próprio feiticeiro e a confiança e as exigências da opinião coletiva. Isso implica dizer que no casamento, por ser um ritual mágico-religioso, os aspirantes à união devem estar inseridos neste complexo de crenças da umbanda e do tambor de mina. Eles confiam nos voduns, nos sacerdotes, nos poderes e axés veiculados e, claro, isto só é possível graças a crença de toda a comunidade religiosa nestes aspectos. Fica claro observar o que Mauss (2003) igualmente pontuou sobre a magia exercer um caráter social. Ela só tem sentido se for para um grupo. Foi Mauss também que enunciou sobre as qualidades do mágico: “não é mágico quem quer: há qualidades que distinguem o mágico do comum dos homens” (Mauss, 2003, p. 63). São nestas qualidades que os adeptos que se casam na umbanda e no tambor de mina acreditam, pois estendem que as mesmas poderão consagrar seus casamentos, ofertando-lhes bons caminhos e sucesso na união.

Outro aspecto encontrado foi o relacionamento entre casamento e filhos, o que ficou nítido nas falas “a **união de duas vidas em uma** e essas duas vidas que se tornam uma em comum acordo, ela vai **gerar uma família**” (Pai Márcio) e “a

permuta renovadora de axé de duas vidas em uma só que podem gerar filhos” (Pai Rivas). Os dois sacerdotes pontuaram o casamento como a síntese de duas vidas que se transformarão em uma, como se o homem e a mulher fosse perder suas identidades particulares e construir uma em conjunto. Além disso, esta união deve gerar uma família, deve haver descendência.

Isso significa que o viés religioso ainda leva em consideração a relação direta entre casamento e constituição familiar com filhos. O casamento é visto não apenas como a união de dois indivíduos que se casam e se transformam em uma única identidade, mas a visão religiosa valoriza a perpetuação da espécie porque os filhos representam a descendência. Essa visão reforça mais uma vez que, ainda que inseridas em um universo aparentemente mais aberto e democrático, os discursos sobre constituição familiar na umbanda e tambor de mina são ainda conservadores. As duas vertentes religiosas reproduzem formas clássicas de constituição familiar, inclusive pontuando a existência de filhos como um fator central.

No que se refere à família há um discurso que parece ser contraditório. Ao mesmo tempo em que os sacerdotes defendem uma visão conservadora de amor e família, advogam a necessidade de se pensar em outros tipos de família, amparados em suas vivências com a comunidade de santo. Ao que parece, o reforço de uma visão tradicional de amor e casamento advém da inserção dessas comunidades em uma sociedade permeada fortemente pelo discurso religioso cristão. Por outro lado, quando os sacerdotes falam em alargar a noção de família parecem buscar na própria história da formação das religiões afro-brasileiras um argumento, posto que os grupos étnicos africanos se agruparam, no período escravagista, por outros laços que não apenas o sanguíneo.

A noção de família idealizada e defendida pelos sacerdotes parte, então, de um núcleo privado, vivenciado em uma esfera particular, para a vivência com a família de santo em uma comunidade maior e também um indício de uma família planetária. Trata-se de uma visão que se pretende mais deslocada da clássica ênfase no núcleo privado:

Falamos em uma família mais ampla, a família de santo. Ela acaba por mobilizar e por abarcar a família da sociedade, a família social. Nesse processo estamos tendo um avanço. Não negamos a família, a unidade da sociedade que é importante, mas não

negamos também a família planetária. É um momento de entender o particular e o universal ao mesmo tempo, de você valorizar o todo não em detrimento da parte, mas para valorizá-la. Sintetizando, a família de santo envolve a família da sociedade, do indivíduo e ele percebe o quanto é maior a família não apenas de santo, mas a planetária. É um caminho da família nuclear, para a família de santo para a família planetária. Precisamos diminuir a ideia de que só a nossa família é importante. É uma visão mais universal de família, de convivência, ver a família planetária como sua família. Nos terreiros não se fala dessas coisas, mas se vive isso. Lá você divide locais, experiências, divide a esteira às vezes e você começa a ter uma noção de que você não vive sozinho. (Pai Rivas)

O sacerdote do tambor de mina não falou abertamente em uma família planetária, mas mencionou as teias de parentesco que existem entre os participantes de sua comunidade religiosa. Ele entende que há um perfeito entrelaçamento entre a família consanguínea e a família de santo, justificada pelo fato de que o tambor de mina é uma religião muito familiar e, nesse sentido, ser familiar significa até mesmo ter laços de afinidade e consanguinidade pela descendência:

(...)o tambor de mina, ele é muito familiar, de sangue. Enquanto numa outra nação não...não sei se a palavra correta seria essa, não pode o marido pertencer a mesma casa que a esposa, não, pra nós não temos isso. Não se deita junto, deitar junto não, não pode, a gente evita que o esposa pegue nos elementos ritualísticos da esposa e assim vice-versa, mas eles pertencem a uma casa só. Então, o pai-de-santo é o mesmo, a casa é a mesma, de certa forma, eles se tornam irmãos de santo, porque é familiar. Na casa de Dona Jarina tem pai, mãe, filho, os filhos, os netos, os primos, os irmãos do pai, tem, lá em casa tem uma família grande, tem Sr Jorge que é casado com Dona Cícera, que eles são pai do alabê Fábio, dessa que vai dar obrigação Cristiane, e da Cisleide. Que a Cristiane tem uma filha, a Nina. A irmã do seu Jorge que é a Jorgete que é iniciada lá em casa é mãe do Alcides que é alabê, da Joyce que é vodunsi, da Quica que é vodunsi poncilê, e do Vitor que é alabê. Então já é uma família grande, de uma só família. Então o tambor de mina é bem familiar, não é muito de quantidade não. (Pai Márcio)

As falas dos dois sacerdotes ressaltam principalmente, a noção de corpo e de família para a umbanda e o tambor de mina. Demonstram também que o casamento, do ponto de vista litúrgico, é bastante distinto de outras denominações religiosas, principalmente as cristãs. Por outro lado, as falas apontam para um discurso religioso que assegura um viés conservador. Os sacerdotes não falaram, por exemplo, em casamentos com pessoas do mesmo sexo, ainda que tenham deixado claro que suas religiões respeitam todas as opções sexuais. Ambos os sacerdotes afirmaram que o casamento é um ritual de passagem importante, mas que, comparado com os rituais de iniciação eles não são tão significativos. A maior importância é dada à família de santo, aos laços de parentesco rituais, enquanto os laços sanguíneos ficam em segundo plano.

Ainda no que se refere aos laços de parentesco, no tambor de mina, há muito mais laços (pai, mãe, filhos, tios, tias, avós – família extensa) do que na umbanda, sendo esta formada basicamente por várias pequenas famílias.

No próximo item analiso especificamente as falas dos adeptos da umbanda e do tambor de mina em que fica mais claro observar o trânsito entre a vida religiosa praticada e a vida privada, no relacionamento conjugal. E ainda, como a crença nos pressupostos mágico-religiosos, nas divindades, ancestrais, nas liturgias várias, influenciam (ou não) em suas práticas cotidianas.

4.2. Conversando com os casais da umbanda e do tambor de mina.

4.2.1. A centralidade do pai-de-santo.

Conforme pontuado nos capítulos precedentes, a figura do pai-de-santo exerce um poder fundamental sobre os filhos-de-santo. Todo o aprendizado da crença e da cultura religiosa afro-brasileira se dá pelo método da oralidade⁴⁰, o que equivale a dizer que não há um livro sagrado em que os códigos e normas de conduta religiosas estejam escritos. Não há, igualmente, um patriarca ou um messias que tenha deixado um legado estruturado da religião. Ao contrário, a umbanda e o tambor de mina são baseados na tradição oral em que os conhecimentos são transmitidos via vivência, observação e experiência. A umbanda e o tambor de mina, por serem duas vertentes religiosas inseridas no contexto afro-brasileiro, assumem a oralidade como método principal para a transmissão dos conhecimentos e fundamentos religiosos.

Há, portanto, uma autoridade religiosa que funciona como a figura referencial para a assimilação dos modos de vida praticados pelos adeptos. É a partir do contato com esta liderança religiosa, com a observação de suas condutas e a participação de todos os rituais realizados por ela que os adeptos da umbanda e tambor de mina podem praticar sua religião, que Durkheim (1996, p. 18) define como “um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias”. Interessante que ao

⁴⁰ Cabe o esclarecimento de que as religiões afro-brasileiras são partícipes do método da tradição oral, porém, conforme afirma Ong (1998), trata-se de uma oralidade secundária, já que há complementarmente o contato com a escrita (em forma da literatura produzida pelas próprias lideranças religiosas e também pelo discurso acadêmico, principalmente por meio das etnografias de terreiros).

citar a importância do pai-de-santo para os adeptos retornamos a um dos aspectos centrais da pesquisa: a interrelação entre os dois universos: o familiar e o religioso.

Se por um lado, a família é o lugar onde os adeptos constroem sua socialização primária⁴¹, ajustam suas personalidades e criam uma imagem do mundo exterior, por outro, a referência da família-de-santo estruturada a partir da figura do pai-de-santo cria novas teias de relacionamentos, tão ou mais importantes que a primeira como vemos na fala do adepto abaixo:

Eu sempre gostei do candomblé e da umbanda. Mas aí, eu conheci o Pai Francelino de Xapanã, que era o pai-de-santo que comandava a Casa das Minas de Tóia Jarina, porque era ele que recebia esta encantada que todos nós amava muito. Você viu aqui que a gente toca pra tambor né? Ele era muito atencioso com a gente, mas daí ele morreu em 2008 e o Márcio, o Pai Márcio que assumiu tudo. Então a gente respeita muito porque ele que ficou responsável por seguir as coisas do Pai Francelino. Tem também a Sandra que abriu outra casa, que ela também era mãe-de-santo, mas aqui mesmo quem ficou cuidando de tudo, da casa, dos filhos, dos assentamentos, tudo, foi o Márcio. (Alexandre – tambor de mina)

A fala acima é bastante indicativa, pois apresenta não apenas o respeito pelo atual sacerdote responsável pela casa, mas principalmente, por aquele que foi a primeira referência do tambor de mina para este adepto. Interessante que nesta entrevista ao perguntar sobre o pai-de-santo, Alexandre colocou a cabeça para baixo, deu um grande suspiro e começou a falar sobre o assunto. Este movimento gestual me causou um impacto porque a pergunta acabou induzindo-o a refletir sobre sua entrada na religião e a mesma foi imediatamente vinculada à figura do pai-de-santo, o qual assumiu o poder de personificar a religião no início de sua caminhada religiosa. Isto ficou evidente também na fala da adepta Clarissa:

Nossa, essas conversa... a gente vai lembrando de cada coisa...olha eu, quando era menina, sempre tinha as coisas da religião na minha casa. Minha mãe era muito religiosa e fiel. Papai ia trabalhar fora e ela ficava cuidando da gente e contava as coisas de Jesus, que a gente precisava seguir porque era tudo coisa que ia fazer da gente crianças boa. Os menino ouviam pouco mas, eu prestava atenção. Eu gostava disso até, mas daí eu fui crescendo e fui conhecendo outras coisas que na verdade é tudo a mesma coisa isso de religião, mas eu conheci a umbanda porque eu tinha muitas doenças e só lá com um caboclo que curou. Mas...nossa que saudade que deu! Mas esse caboclo disse que meu lugar ainda não era lá, que eu ia encontrar um lugar e uma

⁴¹ A socialização primária ocorre no interior da família, com laços sanguíneos ou não. Segundo Sarti (2004, p. 19) é justamente no processo de crescimento com outras socializações é que o indivíduo pode “relativizar as referências familiares desnaturalizando-as, o que permite o processo de singularização”.

pessoa que ia tomar conta de mim e das minhas obrigações. Aí, passou um tempo e encontrei o Pai Francelino. Conheci o tambor com ele, mas não era aqui não, era lá na outra casa ainda. Pai Francelino era muito educado com a gente, ele ensinava eu fui dando minhas obrigações e fui entendendo o tambor de mina por causa dele. (Clarissa – tambor de mina)

Na fala acima, a adepta Clarissa menciona parte de seu percurso religioso. Comentou sobre a vida na infância que era permeada de elementos católicos. Depois, quando cresceu, foi buscar uma religião que atendesse aos problemas de saúde e, finalmente, encontrou o tambor de mina como um caminho religioso que desse conta dos aspectos espirituais: “minhas obrigações⁴²”. O tambor de mina foi sendo assimilado por meio de Pai Francelino, ou seja, o pai-de-santo abriu as portas para que seus filhos pudessem se adaptar àquele contexto. Não é à toa que há, na fala dos adeptos, um carinho e admiração pelos sacerdotes facilmente identificáveis⁴³. Há uma certa gratidão por essas pessoas pelo fato delas terem possibilitado o encontro dos adeptos com os respectivos caminhos religiosos escolhidos. Os adeptos da umbanda também deixam esse aspecto bem visível:

Pai Rivas pra mim não é só meu pai-de-santo. Ele é meu mestre, meu amigo. Ele me ajudou em momentos difíceis da minha vida. Engraçado, primeiro eu conheci ele no consultório, que ele é médico, é cardiologista. Mas daí, na recepção os outros pacientes sempre comentavam e eu ficava ouvindo. Daí um dia uma mulher comentou comigo que ele era pai-de-santo, daí que eu entendi tudo. Porque nas consultas ele não parecia um médico comum, ele conversa, pergunta, não vai querendo despachar logo os pacientes, sabe? Então eu percebi que ele era um médico especial por causa da umbanda mesmo. E fui nos ritos e amei. Eu ia sempre até ser convidada pelo caboclo pra fazer parte da casa. Nossa, foi a maior emoção da minha vida. Eu esperei anos por isso (...) então... acho que tem pessoas que nascem com esse dom. Ele é um deles. Sabe cuidar de todos os seus filhos mesmo não falando diretamente com cada um, todos os ritos porque a fila é grande (risos). Acho que só a postura dele, o que ele mostra, explica nos ritos, quando incorpora, quando fala das religiões afro-brasileiras...só isso já é um norte pra mim. (Rosângela - umbanda)

⁴² Obrigações é a terminologia utilizada pelo povo de santo sobre os rituais de iniciação, os quais possuem várias etapas, dentre as quais, a oferenda de comidas votivas aos orixás.

⁴³ Diferentemente da vida secular em que as mulheres, pelo caráter da maternidade, estabelecem o vínculo com os filhos, ensinam e introduzem-nos a outros contextos, no caso religioso, é o pai-de-santo o responsável por esta mediação.

No trecho acima, a adepta confere ao sacerdote não apenas a característica de ser o pai-de-santo, mas também de ser um mestre e um amigo. Neste caso, a terminologia mestre foi utilizada para demonstrar uma pessoa de referência, com sabedoria. E a terminologia amigo também é indicativa porque tanto para a umbanda como para o tambor de mina o pai-de-santo possui um grau de relacionamento bastante intenso e íntimo com seus filhos. Sem um relacionamento profundo com o pai-de-santo, dificilmente, o adepto conquistará sua iniciação porque esta pressupõe a observação atenta aos rituais e aos ensinamentos de seu pai-de-santo, afinal, é por ele que a religião será apresentada. Um dos adágios nessas religiões é, inclusive, que “a iniciação se dá de boca para ouvido”, isto significa que os conhecimentos religiosos são transmitidos apenas pelo sacerdote, sendo impossível que a iniciação ocorra via livros ou cursos de sacerdotes. Cabe ressaltar que, em minha pesquisa ficou evidente que este relacionamento é estabelecido, na maioria das vezes, no interior dos terreiros. Em ambos os templos, não soube de visitas do pai-de-santo na casa dos adeptos. Já o contrário, eu tive conhecimento. Um dos adeptos comentou que já teve que recorrer ao seu pai-de-santo em momentos que não eram específicos de rituais, mas isso não era algo usual:

Eu tenho muita admiração pelo meu mestre. Sou filho-de-santo há bastante tempo já. Adoro participar dos rituais, é sempre uma coisa nova. Nenhum rito é igual ao outro. Ele tem essa capacidade, junto com as entidades...eu sempre peço pras entidades muita saúde, paz e trabalho. Teve uma vez que eu estava muito triste, depressivo daí telefonei pra ele e acabei sendo convidado para tomar um lanche na casa dele, mas isso não é comum não, porque a gente não quer ficar incomodando, sabe? Mas então como eu tava muito mal, eu fui e ele me ajudou, conversou muito comigo e explicou as coisas que eu estava passando e tive que passar depois por um ritual de sacudimento (...) mas já teve coisa boa também. Eu tenho três filhos e todas as vezes que eles nasciam eu ligava dando esta notícia. Era a primeira pessoa que eu queria falar pra contar porque daí as crianças já nascem abençoadas... (Áureo - umbanda)

A frase acima é outra que se destacou quando fui a campo coletar informações sobre a relação entre filhos-de-santo e o pai-de-santo. Ficou clara a questão da benção da descendência do sacerdote à família secular pelo exemplo dos filhos. O fato de comunicar o nascimento dos filhos primeiramente ao pai-de-santo e, igualmente, deste em realizar a benção indica que há uma relevância do universo religioso atuando na vida secular. Como é possível observar, o adepto menciona a admiração que sente pelo seu

mestre⁴⁴ e conta que teve de recorrer à residência deste em um momento de dificuldade. Este contato na residência, ainda que esporádico, possibilitou que este adepto se sentisse bem orientado e seguro naquela situação porque mantinha uma relação de apego e confiança ao seu pai-de-santo.

O consequente ritual de sacudimento mencionado é uma das várias práticas mágicas realizadas pelo sacerdote de umbanda. A princípio, trata-se de um ritual para retirar as vibrações e energias negativas a partir do contato do corpo de adepto com vários elementos (minerais, vegetais e animais). O sacudimento pode ser considerado como uma magia de contágio/contato. Frazer (1890) categorizou como magia de contágio aquela em que uma pessoa em contato com algo acaba se contagiando por aquele elemento/vibração. Segundo a concepção da umbanda sobre o sacudimento, uma vez que o indivíduo entra em contato com o sangue animal ou, por exemplo, com verduras e legumes, é como se o mesmo estivesse recebendo a energia, a vitalidade desses elementos. Cabe ressaltar que este ritual, assim como todos os demais, leva em consideração a veiculação de axé, o qual, conforme pontuado anteriormente “é força vital, energia, princípio de vida, força sagradas dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados” (Prandi, 1991, p. 103).

A capacidade do sacerdote em manipular o axé faz com que ele se torne uma grande referência para seus adeptos, os quais não dominam este “poder”. A reverência é, portanto, uma indicação de que aquela pessoa consegue realizar e expressar coisas que os adeptos consideram de suma importância. A centralidade de figura dos pais-de-santo nos dois terreiros pesquisados indicam que a crença no pensamento mágico é um fator fundamental da crença umbandista e do tambor de mina. A magia vincula-se à capacidade destas pessoas em conduzir, transmitir e carrear o axé. A condução do axé,

⁴⁴ Fiquei bastante surpresa ao perceber a forma de denominar o pai-de-santo. A literatura antropológica utiliza a nomenclatura pai-de-santo e os adeptos também. Porém, nesta casa de umbanda os adeptos utilizam muito a nomenclatura mestre. Ao questionar sobre este fato, o sacerdote me explicou que esse era um termo utilizado pelo seu pai-de-santo, W.W. da Matta e Silva, o qual o utilizava para falar tanto das entidades espirituais quanto das lideranças religiosas. Se nos aprofundarmos pelo histórico de W.W. da Matta e Silva veremos que o mesmo teve passagem pelos rituais da umbanda nordestina que se misturavam ao catimbó. Neste último a nomenclatura dada às entidades é mestre.

inerentemente uma atividade mágica, é um dos *leit motiv* da cosmovisão da umbanda e do tambor de mina.

4.2.2. O transe como elemento mágico-religioso.

O transe é um dos, senão o principal, elementos da cosmovisão afro-brasileira. Todas as escolas afro-brasileiras praticam o transe como um elemento condutor de prática religiosa. Segundo Lewis (1971) a tomada do homem pelas divindades é o mais profundo e decisivo dos dramas religiosos. Ser tomado pela divindade é praticar a maior das epifanias (Eliade, 1992), o momento em que o próprio Sagrado se manifesta e o médium ganha o status de agenciador entre as duas realidades: o sagrado e o profano ou, no dizer afro-brasileiro, o aiyê e o orun. Aproveito para diferenciar as modalidades transe e possessão, embora ambas sejam utilizadas na umbanda⁴⁵ e no tambor de mina:

A primeira representa a crença vivida de que um espírito (entidade, divindade, egum etc.) pode apossar-se do corpo de um vivo e dele fazer uso através da fala, dos gestos, pensamentos, vontades etc. Este fenômeno, portanto, faz parte de todo o complexo religioso que remete à sua metafísica e sistemas simbólicos. O transe, por sua vez, representa um estado alterado de consciência e pode se dar por motivos diversos, muitos deles sem nenhuma referência religiosa. Por outro lado, a possessão pode ocorrer sem o transe. Entretanto, os dois fenômenos estão intimamente ligados, e por isso muitos os tomam como sinônimos (Gonçalves, 2008, p. 409).

Ferretti (2009) comenta que os pesquisadores costumam distinguir o estado de transe, de possessão e xamanismo, ressaltando que este último “é característico de populações mongólicas e ameríndias, e os cultos de possessão caracterizam o mundo negro da África e da América: ambos são técnicas corporais semelhantes ou comparáveis e fenômeno mais social do que psiquiátrico” (Ferretti, 2009, p. 219). Aproveito para acrescentar que, no que se refere aos estudos antropológicos acerca do transe nas religiões afro-brasileiras, o mesmo foi visto, pelo menos sob três diferentes lentes. A primeira com um olhar da psiquiatria e da medicina legal associando o transe à

⁴⁵ Cabe ressaltar que na umbanda a modalidade mais encontrada é a mecânica de incorporação Matta e Silva (1960), porém, com as novas reconfigurações e associações entre as escolas afro-brasileiras alguns terreiros de umbanda também praticam o transe de orixás. O templo de umbanda por mim analisado é um deles.

patologia e ao desvio mental (Rodrigues, 2008). A segunda, que via o transe com um olhar mais culturalista associando o transe a um elemento de determinadas culturas (Heusch, 1971), insistindo no caráter sociológico do mesmo. Há ainda um terceiro olhar, o fenomenológico (Marleau-Ponty, 1968; Rabelo, 2008) que vê o transe como uma possibilidade de canalizar fenômenos subjetivos. Não é o caso de especificar cada uma dessas análises, apenas as cito a fim de esclarecer que a perspectiva assumida aqui é a do transe como um fio conector entre a crença religiosa e os adeptos em seus contextos religiosos, portanto, de caráter sócio-antropológico. Em verdade, a perspectiva que eu assumo nesta pesquisa foi iniciada com Herskovits (1967) quando a mediunidade passa a ser entendida como uma dimensão social de grupos específicos. Como esclarece Augras (1983, p. 47) “Herskovits afirma que o transe ritual, por ser institucional, é um fenômeno normal. Trata-se de culto organizado, em vez de patologia individual”.

Após Herskovits, Roger Bastide (1945), Eduardo (1948) e Ribeiro (1952) continuaram a defender esta perspectiva apoiados na concepção durkheimiana de que o transe é, acima de tudo, um fato social “e que, portanto, ele pode e deve ser explicado apenas em relação ao contexto social e não através do recurso a categorias extraídas da psicopatologia individual” (Goldman, 1985, p. 26). Logo após estes autores, Lewis (1971) e Douglas (1970) argumentam que o transe é não apenas social, mas uma via para manifestação de protesto dos setores marginalizados da sociedade. Concordo com esta assertiva. Entretanto, nos terreiros de umbanda e tambor de mina por mim analisados não há apenas pessoas de baixa condição de renda e oprimidos socialmente, o que pode ser observado na tabela abaixo. A alteração dos padrões culturais e econômicos e, principalmente, a alteração no quadro religioso brasileiro são caminhos para compreender que a umbanda e o tambor de mina não são religiões apenas de marginalizados e excluídos sociais. De fato, pela análise comparativa foi possível observar que os adeptos da umbanda possuem mais recursos financeiros e são melhor formados (do ponto de vista da escolaridade):

Grau de escolaridade	Casais da Umbanda	Casais do Tambor de Mina
Ensino médio	1	3
Graduação	1	1
Pós-graduação	3	1

O mesmo ocorreu com a comparação entre a estrutura física dos terreiros. Ainda que o templo da umbanda seja alugado, ele fica localizado em uma região privilegiada DE São Paulo, próximo ao aeroporto de Congonhas. Há, sim, um outro templo, vinculado ao principal, que fica no bairro Água Funda e este sim é de propriedade da instituição. Entretanto, segundo o sacerdote, ele fica em uma região muito violenta, o que os levou a parar de fazer os rituais lá em função de roubos de carros e pessoas. Já o sacerdote do tambor de mina reside em uma casa na divisa entre São Paulo e Diadema e foi a casa em que o primeiro sacerdote, Pai Francelino Xapanã, iniciou suas atividades religiosas. Pai Márcio explicou-me que, alguns anos depois, eles tiveram que procurar um outro local porque apenas esta casa não era espaço suficiente para os rituais. Encontraram, então, outro espaço em que são realizados todos os rituais externos e internos. Ele fica na periferia de Diadema e, ainda que grande, tem uma estrutura bem simples. A região é perigosa e as casas no entorno são bem precárias.

De todo modo, retomando às discussões teóricas sobre transe e possessão, esses elementos estão muito presentes e instauram uma maneira específica de ser em cada adepto, pois vinculam-se ao processo iniciático da umbanda e do tambor de mina. A iniciação é o processo que permite que os adeptos transformem-se e criem novas perspectivas de vida a partir da crença compartilhada nos terreiros. Para fazer a iniciação é necessário “fazer o santo”, ou seja, rememorar os laços entre o indivíduo e seu orixá ao ponto de fazer com que aquele possa manifestar neste último, em caso dos oráculos afirmarem que o adepto é um iniciado para transe⁴⁶. “Fazer o santo” é sinônimo de iniciação no candomblé, processo de construção da pessoa em relação com

⁴⁶ Há várias iniciações em que não se pode “dar o transe” porque o oráculo ou os búzios não confirmaram esta atividade no caminho iniciático de determinado adepto.

os espíritos (Goldman, 1985). Ainda que a frase anterior cite a vertente candomblé, a mesma pode ser aplicada para a umbanda e tambor de mina. Assim, a representação social da pessoa nos terreiros gira em torno do processo iniciático. Maggie & Contins (1980) e Cossard-Binon (1981) acrescentam que a iniciação e vivência nos terreiros acabam por instaurar lentamente uma visão de mundo e uma maneira de ser peculiares. Ou seja, ainda que os adeptos estejam inseridos em sociedades urbanas possuidoras de uma lógica e ritmos de vida próprios, a dinâmica interna dos terreiros possibilita que o indivíduo crie seus próprios laços de pertença, representação e significação da realidade.

A relação entre possessão, transe, incorporação e magia ficaram explicitas nas duas falas abaixo:

Eu sempre gostei dessas coisas africanas. Não sei, acho que elas são fortes que trazem um sentimento bom pra gente. Eu sempre fui do tambor, tenho minhas crença e sigo tudo direitinho da minha religião mesmo os outros falando isso ou aquilo da gente. Eu dou transe do vodum e meus encantados também me tomam. Não tem alegria maior que essa porque ali é um momento mágico que não tem igual. (Marina –tambor de mina)

Eu era do kardecismo. Minha família toda ia nas mesas brancas. Mas depois eu me casei e ele (o marido) foi me mostrando e disse que eu ia gostar muito. Eu vivo por isso aqui. Você vai até falar: branquinha desse jeito aqui no terreiro? Mas eu amo esse lugar. E também hoje em dia umbanda, candomblé, tambor não é só pra negro não...Muita gente gosta de estar em contato com toda essa nossa herança, com todos esses voduns. Eu escolhi esse caminho pra seguir e pra ensinar minha filha, que já nasceu aqui dentro. Isso aqui é magia pura, quem vive vive...(pausa) os que falam mal não sabem de nada (...)A referência dos voduns e dos encantados na minha vida é total (...) Já acordo cantando pra eles, quando eu não me pego cantando no trabalho!(Adriana – tambor de mina)

O último trecho da fala de Adriana mostra claramente como as práticas religiosas acabam “invadindo”, permeando a vida secular de tal maneira que ela se transforma em algo comum. É o continuum entre a vida religiosa e a vida secular. O cantar no terreiro possui uma importância específica, as cantigas são entoadas para determinado fim. No entanto, as vivências constantes religiosas caminham para outros momentos da esfera social de tal maneira que elas acabam sendo praticadas quase que inconscientemente. É a crença mágico-religiosa saindo das fronteiras físicas e culturais do terreiro e permeando a vida secular, em contextos familiares e mesmo profissionais.

Nas duas falas acima é possível observarmos a relação das adeptas com o transe. Ambas comentam que o mesmo é um elemento central que transmite felicidade e alegria, em que elas sentem-se totalmente inseridas em suas religiões. As duas apontam igualmente para o transe como um momento mágico. Segundo Montero (1986, p. 19) “o valor na magia é sempre um valor socialmente atribuído e não uma qualidade inerente à coisa: esse valor depende do lugar atribuído à coisa ou à pessoa pela opinião do grupo”. Nesse sentido, entende-se que o transe ganha uma valoração dada pelo grupo, pelos vários adeptos que compartilham das crenças da casa-de-santo. Os indivíduos que se aproximam de qualquer religião afro-brasileira sabem que o transe é um dos elementos fundamentais e praticam essa crença de formas variadas. No templo de umbanda observei que a mecânica de incorporação (uma das modalidades de conexão com os ancestrais) é a mais presente. Os filhos-de-santo e a assistência que participa quinzenalmente dos rituais procuram a umbanda para falar com essas entidades. Eles gostam de incorporar e de ouvir as mensagens⁴⁷ das mesmas.

Já no templo do tambor de mina a predominância maior é o transe religioso dos voduns, que se trata basicamente da possessão dos médiuns pelos voduns e estes passam a dançar e a girar pelo terreiro, muito embora, o Pai Márcio tenha me informado que os voduns falam e vão orientando todos os rituais, em língua portuguesa ou com alguns dizeres em africano. Há também vários rituais para a “tomada” dos encantados, entidades que falam com as pessoas, mas ainda não são a maioria dos rituais. Segundo Prandi (1997, p. 111) para “a tradição africana que se manteve no Brasil, cada humano pertence a um vodum, sendo para ele ritualmente consagrado em cerimônias iniciáticas, como ocorre nos candomblés dos orixás”. No entanto, na Casa das Minas de Tóia Jarina, os filhos-de-santo reconhecem seu vodum principal, mas podem ter também outros voduns secundários, quando isto lhes é revelado. Com os encantados acontece o mesmo. Na maioria dos casos, os filhos-de-santo sabem quais são os encantados que os

⁴⁷ Castiglioni (1993, p. 291) abordando a metafísica da mediunidade afirma que a “creencia de que los espíritus, las almas de los muertos, necesitan emplear “médiuns”, isto es, indivíduos que posean cualidades particulares que lês permitan comunicarse com lós espíritus y transmitir sus mensajes.

acompanham, mas podem manter vínculo com mais de um⁴⁸. Cabe ressaltar, conforme apontado no capítulo um, que há um parentesco das famílias das entidades, dos voduns

O transe na umbanda e no tambor de mina está imediatamente vinculado à concepção de pessoa e dos conceitos de saúde e doença. O transe só é bem recebido se o adepto estiver em dia com suas obrigações rituais. As obrigações, conseqüentemente, levam a um estado de equilíbrio e de veiculação de axé, logo o indivíduo fica com o “corpo fechado”, ou seja, forte e saudável. O oposto, quando o indivíduo não cumpre obrigações e não tem um estado capaz de facilitar o transe é visto como “corpo aberto”.

Como exemplo, destaco o ritual de bori⁴⁹, comentado pelos dois sacerdotes como uma oportunidade facilitada pelos vários axés (mineral, vegetal e animal) que visa centrar o indivíduo, fazer com que o mesmo encontre sua identidade como pessoa e adepto, o que implica, em um melhor ajuste para entrar em contato com as divindades, para entrar em transe. Gomberg (2011, p. 146), amparado pelas pesquisas de Barros (1993) e Bastide (2001), afirma que “o ritual do borí tem o significado primordial de (re) construir a identidade social e religiosa do indivíduo dando uma nova dimensão à realidade vivida, referendando a sua gênese e existência a partir de uma lógica que valorizará a concepção de vida e de corpo conforme a cosmovisão do grupo em questão”.

Nesse sentido, o transe é também um caminho que leva à saúde espiritual do indivíduo. Uma vez realizados os rituais e estando apto a receber as divindades, o indivíduo sente-se mais inteiro, realizado e saudável espiritualmente. Apenas como registro, Barros e Teixeira (2004) estabelecem cinco fatores que levam a instalações de doenças, levando em conta que as mesmas possuem um caráter essencialmente sobrenatural. São eles: (1) ação ou marca de um dos orixás sobre alguém escolhido para cumprir a iniciação parcial ou total, (2) ação ou marca de um dos orixás sobre um iniciado que tenha negligenciado suas obrigações religiosas e sociais, (3) quebra de regras, transgressões e tabus alimentares ou de interditos sexuais estipulados pelos laços

⁴⁸ Cabe ressaltar, conforme apontado no capítulo um, que há um parentesco das famílias das entidades e dos voduns.

⁴⁹ Segundo Barros (1993, p. 46) “a palavra borí designa o ato de dar de comida à cabeça de alguém. Por extensão, significa ainda o procedimento ritual que engloba e regula esse ato”.

de parentesco inerentes à família-de-santo, (4) contaminação pelo contato com os eguns (espíritos de mortos) e (5) contaminação por elementos naturais.

Durante as entrevistas foi possível encontrar algumas falas que remetiam a alguns desses fatores:

Quando eu era pequena sempre tinha uns tremores, via coisas, ouvia gente falando comigo até. Pra mim, no início era complicado, mas depois eu fui me acostumando. Depois de uns anos, fui a um centro de umbanda e eles me falaram que isto já era um indicativo de que eu precisava fazer minhas obrigações porque eu era médium mesmo e se eu não cuidasse da mediunidade eu poderia ficar com problemas até físicos. (Adriana – tambor de mina)

Na fala acima, observei que o indicativo de uma futura doença estaria vinculado ao não comprometimento da adepta com a sua iniciação (fator 1, acima descrito). Ainda de acordo com a fala de Adriana, tão logo ela começou a participar de um terreiro e participar dos primeiros rituais, foi se sentido mais “*estável*” e “*inteira*” o que vai ao encontro dos dados encontrados por Barros e Teixeira (2004, p. 120): “de acordo com as informações recebidas, os sintomas apresentados na ocasião da consulta e do início do processo iniciático desaparecem ou melhoram substancialmente durante o desenvolvimento gradual da iniciação e/ou das obrigações religiosas recomendadas”. Começar a vida religiosa na umbanda e no tambor de mina por conta de doenças ou desventuras mediúnicas foi um elemento bastante encontrado na fala dos adeptos. Muitos comentaram que a doença ou indícios mediúnicos os levou ao terreiro, fato já observado anteriormente por Magnani (2002, p. 5): “as perturbações, tanto físicas quanto mentais - fraquezas, desmaios, dores de cabeça, visões, convulsões – são consideradas não doenças propriamente ditas, mas sintomas da mediunidade”. Se bem analisarmos, até o uso da palavra ‘sintoma’ pelos adeptos e acadêmicos demonstra que o olhar sobre o transe religioso afro-brasileiro ainda apresenta resquícios da perspectiva patológica iniciada por Nina Rodrigues. Por outro lado, uma vez dentro do sistema religioso e passando por todas as etapas rituais o transe aparece como um elemento regulador da iniciação e instaura, segundo os próprios adeptos formas de ser fora do terreiro:

Eu sei que cheguei aqui por conta dessas coisas, mas hoje em dia com meus voduns e comigo mesma sei que sou outra pessoa e levo tudo isso pra minha vida lá fora, com marido e com os filhos. Se não for pra ajudar na vida nem tem porque ter religião, né?(Adriana – tambor de mina)

Interessante pontuar que muitas pessoas recorrem à umbanda e ao tambor de mina por problemas de saúde e, uma vez inseridas no contexto religioso, vivenciando constantemente seus preceitos, passam a tê-los como referenciais de vida. E a experiência religiosa do transe é exatamente este caso, seja como médium incorporante (umbanda) ou como rodante (tambor de mina) ou ainda com outras funções não diretamente vinculadas ao transe, os adeptos acabam sentindo o transe como terapia capaz de auxiliá-los para além da vida religiosa, em suas várias relações sociais, familiares inclusive. Conforme esclarece Rabelo et al (1999, p. 229) o passar da doença à saúde está carregado de uma nova orientação de mundo:

a passagem de doença à saúde pode vir a corresponder a uma reorientação mais completa do comportamento do doente (...) atenção especial tem sido dedicada à análise do ritual, como espaço por excelência em que se conduzem os doentes a uma reorganização da sua experiência no mundo. De fato, quase todas as abordagens do ritual sublinham seu papel transformador: manipulando símbolos em um contexto extra-cotidiano, carregado de emoção, a performance ritual induz seus participantes a perceberem de forma nova o universo circundante e sua posição particular nesse universo.

Outra fala emblemática foi a da adepta Sabrina ao se referir sobre as consequências da mesma não ter cumprido no período adequado suas obrigações (fator 2):

Mexer com as coisas de orixá, com iniciação, com feitura não é brincadeira não menina... é tudo coisa séria que se você não faz, acaba levando (a adepta nesta hora fez um olhar apreensivo, como uma advertência). Já aconteceu comigo uma vez quando eu tava no início de minha caminhada. Eu não podia ficar na camarinha porque eu trabalhava até de final de semana. Tive que esperar até as coisas se acertarem e entrar mais dinheiro pra família e tal... só que aí... o que eu achei que ia melhorar, na verdade, piorou. Eu comecei a ter problema no emprego...depois no casamento, fiquei meio depressiva. Passou um tempo eu tava desempregada. Tenho certeza que meus orixás fizeram isso pra eu valorizar as coisas do santo e não focar só no dinheiro, no que é da matéria. (Sabrina – umbanda)

Creio que a fala acima é uma das mais marcantes uma vez que foi capaz de demonstrar claramente como a crença no pensamento mágico-religioso umbandista (no caso desta adepta) interferiu em sua vida diária, nas questões trabalhistas e afetivas. A adepta, atribuiu as consequências da perda de emprego e conturbações no casamento ao não cumprimento de suas obrigações rituais, ainda que ela trabalhasse para o sustento de sua própria família e tenha apenas postergado o período que ficaria em camarinha. Fica claro que, para a adepta, seus orixás a teriam “castigado” por ela não ter seguido à risca

os preceitos religiosos. Em outra fala, observamos o mesmo fator, mas em sentido positivo:

Eu sempre cumprio exatamente as coisas que meu pai diz ou recomenda para eu fazer. Se tenho que ficar alguns dias sem determinado alimento ou determinada bebida, se preciso passar a noite no terreiro auxiliando com algum ritual... sempre faço, sempre mesmo, se tenho coisas em casa, dou um jeito, mas não deixo de fazer não... Acho que isso me dá ótima qualidade de vida. Tenho minha casa, meu emprego, família, plano de saúde, carro, bem estar, felicidade... atribuo tudo isso ao meu contato com meus orixás, meu caboclo, preto-velho, exu e tantos outros ancestrais.(Laura – umbanda).

As falas acima indicam que as divindades assumem papéis de “benfeitores” ou “malfeitores” e isto ficou evidente tanto na umbanda quanto no tambor de mina:

Dá transe não é coisa pra qualquer um. Exige conhecimento, respeito, cuidado, aprendizado. Não dá pra sair assim querendo logo entrar em transe, ser tomado pelo vodum... isso não existe não... Cada um precisa seguir as coisas que seu pai explica, que o vodum dele orienta, ir fazendo os rituais. É que com as religiões afro-brasileiras na mídia todo mundo acha que nossas coisas são igual carnaval, festa. Não é não. É tudo sério. Tudo tem razão de ser. O vodum orienta...fala que é assim... a gente então tem que seguir. Se quiser segue, senão vai embora porque tudo tem que ser feito do jeito certo, como manda a tradição. Quem fica e não segue aí fica prejudicado... prejudicado porque vai fazer coisa que não é o que diz nossa tradição e esse descompasso vai trazer doença, chateação, conflito. Se você tá na sua pesquisa aí é porque segue as normas que precisa não é mesmo?Na religião é a mesma coisa. (Humberto – tambor de mina).

Seguir ‘as normas que precisa’ parece ser um imperativo na umbanda e no tambor de mina. Faz parte do pensamento mágico-religioso reproduzir à risca os preceitos, dizeres e fazeres a fim de que tudo ocorra da forma já estabelecida. Falar nestas religiões é evocar constantemente a palavra tradição⁵⁰. O transe entra, portanto, como um elemento destas tradições e que é capaz de nortear a vida dos adeptos para além do ambiente do terreiro. O fato de os adeptos crerem e manterem constantemente a experiência religiosa do transe e assumirem que orixás e voduns auxiliam ou não na conquista de coisas diárias é um indicativo de que o pensamento mágico-religioso transita para a esfera privada da família. Quando Laís menciona que tem bens materiais, saúde e felicidade na sua vida e atribui isto ao contato com o sobrenatural pode-se entender que este elemento fundamental (o transe) instaura posturas e reflexões não

⁵⁰ Acho necessário pontuar as discussões acadêmicas e mesma intrarreligiosas em torno do conceito de tradição. Marilande Abreu (2009) é uma das pesquisadoras que problematiza as representações em torno da ideia de tradição elaboradas a partir de construções do campo intelectual e sua operacionalização nos terreiros afro-brasileiros.

apenas dentro do terreiro, mas no cotidiano dessas pessoas, das relações mais humanas e “terrenas” possíveis.

Fiz esta observação em meu caderno de campo associado-a a duas maneiras específicas do transe influenciar a vida de seus adeptos, as quais pretendo categorizar da seguinte forma: (1) influência na conjuntura social da família, (2) influência na conjuntura individual do adepto. A primeira influência foi mencionada acima com o registro da fala de alguns dos adeptos e isto é visível tanto na umbanda quanto no tambor de mina, quando a vivência do transe e a crença nas divindades e ancestrais são refletidas no bem/mal estar na sua vida social familiar.

O segundo tipo de influência decorre da alteração que se dá ao nível psicológico do indivíduo quando este começa a entrar em transe de voduns ou receber orixás e ancestrais. Fica claro que há uma transformação comportamental. Segundo Zangari (2009, p. 243), “não é possível compreender a mediunidade por um enfoque que exclua os elementos culturais, uma visão descontextualizada. A mediunidade passa a ser vista como uma construção psicossocial, como fenômeno individual e coletivo ao mesmo tempo”. Após assistir aos rituais e conversar várias vezes com todos os entrevistados, foi possível perceber que, de fato, a mediunidade e o transe atuam nestes dois níveis e não apenas no nível biológico e/ou psicológico, discussão esta iniciada décadas atrás por Goldman (1985, p. 28):

Reduzir o transe ao nível biológico e/ou psicológico é esquecer uma das mais básicas “regras do método sociológico” que assegura que os fatos sociais processam-se num plano que lhes é específico e devem ser estudados neste nível de autonomia. Mais do que isso, os antropólogos sabem desde Mauss que os fatos sociais são *totais*, ou seja, articulam ou dão sentido a realidade de outros níveis: fisiológico, psíquico etc. Assim, antes de reduzir o transe ao psicobiológico, ou de tratá-lo através de um ecletismo interdisciplinar, que só conduz a confusões perturbadoras (por exemplo, Walker, 1972), cumpriria, ao contrário, tentar compreender e demonstrar como um fato socialmente determinado e socialmente vivido pode induzir fenômenos de outro nível.

A influência na conjuntura individual pode ser vista, por exemplo, quando os adeptos que ora adentram em um processo iniciático desvinculam-se ou abandonam, em certa medida, suas personalidades mundanas para adquirirem a personalidade de suas divindades, sejam estas orixás ou voduns e, a partir desta “troca de personalidades” passam a atuar em suas vidas diárias segundo os valores apreendidos nos terreiros. Por já ter tido experiências com o universo religioso afro-brasileiro posso dizer que

presenciei várias ocasiões em que uma determinada pessoa agiu de uma maneira porque o estereótipo de seu orixá assim determinava, bem como assisti a diálogos em tom de riso sobre as características dos orixás. Filhos de ogum, por exemplo, são tidos como briguentos. Filhas de nanã, rabugentas e assim por diante. A associação entre personalidade da divindade e personalidade do adepto estaria entendida, segundo Bastide porque a possessão seria uma metamorfose da personalidade, em que o adepto passaria a representar a personalidade do orixá. A partir desta noção básica, o autor sustenta que não é apenas nas vivências do terreiro que o transe influencia aos adeptos mas “na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino” (Bastide, 1961, p. 235). Neste sentido, incorporar as divindades e entidades no terreiro pelo transe é também incorporar os valores e estereótipos das mesmas na vida diária.

No entanto, ainda que a posição bastidiana tenha amparado muitos estudos posteriores, Marcio Goldman construiu uma crítica sobre este e também sobre o trabalho de Claude Lépine (1978) porque, segundo ele, “expressões relacionando Oxum à covardia, Oxumaré à traição, Oxalá com rancor etc. são, de fato, utilizadas. São encaradas, contudo, com um espírito mais jocoso do que sério, e não se crê que reflitam nada de muito essencial” (Goldman, 1985, p. 33). Esta crítica de Goldman apareceu na fala dos adeptos da umbanda e do tambor de mina mostrando que os estereótipos dos orixás não são o que mais há de relevante neste processo, embora o jocoso na cultura popular ganhe uma forte expressividade:

Sim, eu tenho meus ancestrais, mas também tenho meu pai de cabeça, meu orixá. Sou de Ogum. Sou até briguento e passional, muitas vezes, mas não creio que este seja o ponto que me une a Ogum porque entendo os orixás como senhores estruturantes da natureza e, portanto, eles não teriam atributos tão humanos. Isto é antropomorfizar o orixá. É entender o universo do orixá pela ótica humana. (José - umbanda)

Na umbanda eu incorporo um caboclo de Oxossi, mas meu orixá, meu olori é Xangô. Tanto a incorporação quanto o transe de orixá são experiências incríveis que só quem passa para entender (...) o caboclo traz uma suavidade, uma força, um sentimento de saúde. Já o transe de orixá parece-me que é um momento de trazer toda a consciência coletiva à tona, toda essa ancestralidade que nos sustenta. É uma força sem igual. E pra te responder (...) o orixá não é um espírito com qualidades humanas tais como pintam os estudiosos e mesmo adeptos das religiões afro-brasileiras. Para mim, o orixá é uma divindade que possibilitou a criação de tudo que existe no universo. Quando entro em transe é como se estivesse iluminada com parte desta força. (Maria - umbanda)

Como o Pai Márcio deve ter te explicado, aqui nós cultuamos voduns. Cada um deles está associado a um determinado elemento, ar, fogo, água e terra. Não gosto de pensar como o pessoal do candomblé que a gente assume a personalidade do vodum, porque vodum nem tá no plano de ter essas características. Nós aprendemos com eles e eles trazem essa força, mas não vou ser irritada ou passiva porque alguém determinou ou disse que essas são as características do meu vodum. Isto tem mais nos rituais de candomblé. (fala da Clarissa tambor)

Uma vez dada que a influência dos orixás e voduns existe na vida dos adeptos e que ela se dá basicamente de duas formas, pela influência na conjuntura social da família e na conjuntura psíquica, restou-me então, entender que tipo de influência existe no indivíduo que não a adequação à personalidade do orixá e vodum. As falas acima são de adeptos que estão há muitos anos praticando a umbanda e o tambor de mina, são de iniciados. É possível ver que eles apresentam em seus discursos uma noção mais estruturada e, inclusive, conceitos teológicos sobre a origem e funções dessas divindades.

O que ficou foi transparecido nas falas dos adeptos da umbanda e também do tambor de mina é que o transe revela uma experiência de segurança na vida diária e este parece ser o caminho para entender, repetindo a frase de Goldman (1985, p. 33), “como um fato socialmente determinado e socialmente vivido pode induzir fenômenos de outro nível”. A constância de entrar em transe ou incorporar mediunicamente um ancestral aparece no discurso dos adeptos como o motivo que os levou a encarar a vida de forma mais madura e segura:

Se eu fosse te falar o que acontece na minha vida... olha... eu não sei dizer exatamente mas acho que eu vivo mais inteira, mais feliz. Encaro meus problemas com facilidade e me sinto capaz de enfrentá-los sem medo. Não teria sentido dar transe e sentir essa coisa boa apenas no terreiro. A religião... a religião tem... ela precisa ser boa dentro e fora do terreiro. Dentro é alegria só. E fora?... ah...fora eu sinto segurança para viver.(Mariana – tambor de mina)

Eu posso te contar uma coisa que aconteceu comigo... faz tempo até... teve uma época que eu estava super preocupada, com mudanças de casa, de cidade, conflitos na família, meu marido tava com pouco dinheiro e eu tenho três filhos, né?A gente que é mãe sabe como é difícil manter três filhos. Mas aí então... eu procurei ficar calma, por mais difícil que seja e lembrei se eu tenho meu orixá, meu caboclo que vem até mim, vou me desesperar pra quê? Eu tinha certeza que não ia ficar desamparada. E não deu outra. As coisas se resolveram. (Sabrina - umbanda)

As falas acima das adeptas da umbanda e do tambor de mina são, para qualquer, pesquisador um triunfo para análise. Ao transcrevê-las para meu trabalho,

imediatamente, articulei à força do *ethos* religioso na vida dos adeptos que, na verdade, traduzem o continuum entre as duas vidas, a religiosa e a secular. Penso que com elas é possível visualizar não uma dicotomia, entre o que é vivido no interior da comunidade religiosa e a vida secular. Ao contrário, trata-se aqui, de apontar como a religião pode, com seus fundamentos, nortear todas as experiências em diversas esferas sociais, ao ponto de instaurar em uma visão complexa de mundo e não segmentar duas vidas, a “do santo” e a “privada” (da família secular). As falas reforçam e exemplificam o que Geertz (2008) concebeu como o *ethos* religioso, imprimindo um estilo de vida próprio e que Caniello (2003, p.32) entende por “matriz e moeda dos processos sociais, pois é a resultante de uma dupla dialética entre a estrutura e a agência e entre a tradição e a mudança”. As adeptas falam em sentimentos de alegria, segurança, tranquilidade e confiança “nascidos” no interior da comunidade religiosa e que são mantidos na vida secular. É justamente o que acontece pela força da tradição religiosa, capaz de formular pensamentos e sentimentos vividos em no interior de um grupo e que se fortificam em contato com outras pessoas, inclusive, as que não compartilham da crença religiosa.

Segurança e confiança parecem ser os dois sentimentos que marcam a importância e a reflexão do transe na vida diária dos adeptos. O que ficou nítido não apenas nesta fala, mas na de outros adeptos foi que uma vez ‘dando’ transe e recebendo as entidades os médiuns sentem-se mais confiantes, sendo capazes de agir na vida cotidiana de uma forma mais responsável e madura. Os conhecimentos apreendidos no interior da vida religiosa, o status e os vários papéis que cada filho-de-santo vai adquirindo na comunidade religiosa faz com que eles se sintam confiantes na vida secular.

Eles reproduziram exatamente o que disse Pai Rivas “*axé é o que permite às pessoas realizarem, obterem crescimento e o sacerdote sabe como deflagrar esse axé em benefício da pessoa*” ou ainda Pai Márcio “*é uma religião oral e participativa, porque você vai escutar, mas tem que praticar*”. Os pressupostos mágico-religiosos da umbanda e do tambor de mina possuem sua estruturação para ser vivida no interior dos terreiros e para fazer com que esta vivência seja transferida para a prática cotidiana. Esse trânsito entre a vida de terreiro e a vida cotidiana dos casais ficou bem visível nas falas dos sacerdotes e dos adeptos e pode ser sintetizada pela fala de Andreia: *Se não for pra ajudar na vida nem tem porque ter religião, né?(Andreia - umbanda)*

4.2.3. Transe e casamento: o tabu do incesto e a mudança de fundamentos religiosos.

Até o momento da análise foi possível encontrar pontos de semelhanças entre os adeptos da umbanda e do tambor de mina. Para ambos os grupos o sacerdote responsável pelo terreiro assume um papel central não apenas nas tarefas e orientações dos rituais como sua atuação e conselhos passam a exercer muita importância na vida cotidiana dos adeptos. Da mesma forma observei que o transe é o principal elemento da crença umbandista e do tambor de mina. É por meio do transe que todos os dispositivos religiosos são ativados como a iniciação, os rituais, as oferendas, o uso dos jogos oraculares (búzios, ifá e outros).

Há, porém, um elemento que diferenciava classicamente a umbanda e o tambor de mina: o cumprimento do tabu do incesto, mas que, como descrito a seguir, não serve mais de distinção entre as duas vertentes.

Descrevi no capítulo sobre o tambor de mina que esta era uma religião cuja crença era proveniente dos negros jejes e que se associou a elementos do catolicismo e só mais recentemente ao espiritismo e à umbanda. O tambor de mina “mais tradicional” cultua os voduns e a estrutura social dos terreiros é similar à estrutura de uma família-de-santo dos nagôs. Como menciona Costa Lima (2003, p. 53), “apesar das características individuais de cada nação, a organização social dos grupos obedece a um estilo que tende para a unificação estrutural”. Isto equivale a dizer que há os pais/mães-de-santo e os filhos (as)-de-santo, sendo que eles estabelecem regras específicas de conduta a serem seguidas. Uma delas é a proibição de pais e mães-de-santo em se relacionarem sexualmente com seus filhos(as) já que eles estabelecem uma relação de parentesco no plano simbólico, são parentes do santo. Esta é a interdição mais respeitada nos terreiros de candomblé tanto jejes quanto nagôs e jeje-nagôs. Idowu (1962, p. 146) esclarece o conceito de tabu para os negros iorubás, os quais transportaram sua cosmovisão para o Brasil:

Entre os iorubás, a moralidade é, certamente, fruto da religião. Os iorubás não fazem nenhuma tentativa para separá-las e, para eles, é impossível fazê-lo sem consequências desastrosas. O que foi chamado tabu, originou-se do fato de as pessoas compreenderem que havia coisas que eram moralmente aprovadas ou desaprovadas pela divindade. Assim, os iorubás chamam tabu de Ewo – “coisas proibidas”, “coisas que não se fazem”.

Os tabus fazem parte da crença africana e passaram a nortear também as práticas rituais dos terreiros de candomblés, sejam estes jejes ou nagôs na Bahia. Entretanto, em minhas conversas com Pai Márcio, ele me informou que isso existia sim, mas que era um tabu e aos poucos “*eles foram quebrando esses tabuzinhos*”. Pela sua fala essa interdição existia nos candomblés mais clássicos e que a configuração religiosa atual não a valorizava mais.

A proibição do incesto articula duas dimensões, a biológica e a social, as quais eram para Lévi-Strauss as duas ordens que compunham o ser humano. Pensando na família-de-santo, cada indivíduo estava amarrado a teias de consanguinidade e a teias sociais religiosas. A tradição dos candomblés jejes-nagôs entende que não é possível que estas ordens se entrelacem. Segundo esta lógica, o parentesco assumido é apenas o religioso, porque uma vez que os irmãos-de-santo casem entre si, eles deixam de ser irmãos. A estrutura clássica da organização religiosa tenderia a ruir. Não há um estudo acadêmico que demonstre quando e como este tabu tornou-se lei nos candomblés. O que se sabe é que os terreiros que advogam por uma tradição pura procuram seguir à risca este tabu. A grande maioria, porém, não o segue mais.

Em minha primeira entrevista com Pai Márcio, quando perguntei o que ele e seu grupo praticavam ele me respondeu: *Nós somos um espelhamento da Casa das Minas do Maranhão (fala do Pai Márcio)*. Esta fala já foi um indicativo de que Pai Márcio estava fazendo uso de um discurso que buscava legitimar seu terreiro tendo um terreiro clássico como referência. Entretanto, apenas de olhar para as paredes de sua casa e ver os assentamentos de orixás que estavam espalhados pela casa, vi que ele não poderia ser um espelhamento da Casa das Minas do Maranhão, a começar porque nesta casa há apenas mulheres. Outro ponto forte que mostrou a distância entre as duas práticas religiosas foi os vários quadros pendurados na parede do quarto de costuras de Pai Márcio que eram de orixás do ritual nagô, como Yansã, Yemanjá e Ogum. Sem conversar com maior profundidade, eu já sabia que Pai Márcio não fazia a mesma prática que a Casa das Minas do Maranhão, embora o nome dado por Pai Francelino tenha sido Casa das Minas de Tóia Jarina, o que demonstra a tentativa desse espelhamento.

Pai Francelino, porém, havia passado por várias iniciações, em estados diversos (Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro) e, portanto, recebeu tradições religiosas diversas, as quais foram aos poucos sendo acrescentadas em sua casa.

A mesma coisa pode ser entendida com o tabu do incesto. Pai Márcio disse que no início havia sim a tentativa de valorizar esta interdição, mas que isso paulatinamente foi se tornando algo “*sem sentido*” (fala de Pai Márcio). Penso que o não cumprimento deste tabu atualmente representa a adaptação de um terreiro que se iniciou com a pureza do tambor de mina maranhense mas que teve contato com outras tantas tradições religiosas da grande São Paulo e, portanto, fazendo ajustes em suas próprias práticas rituais. Não posso deixar de registrar que Pai Francelino foi um dos fundadores da Fucabrad – Federação de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros, na região de Diadema. Como um dos líderes da federação, ele tinha contato com muitas lideranças religiosas e muitas práticas diversas. O próprio Pai Márcio, seu sucessor, comentou sobre este assunto:

“Pai Francelino tinha contato com muita gente, ele era muito querido, vivia ganhado presente de gente aqui mesmo, do Brasil e de gente de fora, vivia sendo mimado... Ele sempre foi do tambor de mina, aliás ele que trouxe o tambor pra cá, mas como ele falava com muita gente, e também ele teve as iniciações dele, a Casa das Minas de Tóia Jarina foi ganhando outros cultos, mas ele se dizia sempre do tambor.”

O contato durante anos com tendas de umbanda, candomblé, casas de vendas de artigos religiosos e a pequena expressividade do tambor de mina em São Paulo, podem ter sido fatores que levaram a mudanças em sua prática religiosa. Este histórico de Pai Francelino, e continuado pela sucessão de Pai Márcio, reforça que há mudanças dentro de uma tradição religiosa, principalmente quando ela entra em contato constantemente com outras práticas. É claro, que estas são hipóteses que merecem maior aprofundamento mas o fato é que o tabu do incesto tido como clássico em terreiros do candomblé não é mais seguido na Casa das Minas de Tóia Jarina, tanto isto é verdade que minha própria pesquisa não poderia ser realizada já que ela é feita com casais adeptos.

Uma das filhas-de-santo de Pai Márcio possui um pai de sangue com terreiro aberto. Ela preferiu ficar com Pai Márcio e seu pai de sangue cultua também o tambor de mina. Mas ela me contou que na casa de seu pai de sangue, o tabu do incesto é respeitado e ele procura seguir tudo exatamente como determina a tradição, inclusive,

sua esposa tem que ser filha de outra mãe-de-santo porque ele alegou não poder fazer sua iniciação.

Ainda que haja divergências entre cada terreiro, pude observar que já existe a flexibilidade do não cumprimento do tabu e isto é um elemento importante. Outros tabus foram mencionados por Pai Márcio como imutáveis como a mulher ter “mão de faca”, o que equivale a dizer que ela terá a função ritualística de realizar os cortes sacrificiais dos animais. A fala de Pai Márcio foi, portanto, contraditória pois quando comentou sobre o tabu do incesto ele me disse que “as coisas precisam mudar e evoluir”. Já quanto às funções rituais de homens e mulheres, ele afirmou serem “imutáveis”.

Tive a oportunidade de conversar com Pai Márcio sobre a relação dos movimentos feministas que advogam espaço e questionam o fato de as mulheres terem funções e papéis específicos a serem exercidos. Perguntei como Pai Márcio via sua religião daqui a 50 anos, no que se refere às funções de homens e mulheres. Sua resposta: “exatamente igual, isso não vai mudar nunca”. Ao utilizar o discurso dos papéis religiosos no tambor de mina, a saber, há coisas que só mulheres devem fazer e outras que apenas homens devem fazer, Pai Márcio disse que isso não era uma desigualdade de gênero. No entanto, deve-se levar em conta que a constituição dos vários preceitos religiosos foi historicamente construída no interior de uma sociedade que excluía as mulheres do espaço público.

Não pode-se deixar em segundo plano o fato de o tambor de mina ter se constituído principalmente no século XIX e XX, momento em que os movimentos feministas não haviam alcançado êxito. Não se sabe, portanto, se os próprios preceitos religiosos que separam papéis específicos de homens e mulheres não foram também influenciados pela visão mais consensual da sociedade brasileira até então.

Retornando, o tabu do incesto na umbanda foi de imediato explicado. Não existe tal interdição em nenhum terreiro de umbanda. O sacerdote da umbanda que conversei, Pai Rivas, é casado com uma de suas filhas-de-santo há 24 anos. Ele me informou que na umbanda nunca houve nenhuma interdição sobre isto. A própria formação da umbanda, bastante plural explica a questão. Quando ocorrem interdições como esta na umbanda, o fato foi assim explicado:

Até pode ocorrer esta interdição, das pessoas da mesma casa não poderem casar. Mas certamente se isto ocorrer será porque aquele terreiro segue uma umbanda com muitos elementos da tradição africana, o que costumamos chamar de umbanda traçada. Para te explicar... eu diria que é uma umbanda com muitos traços do candomblé, mas não é o que mais ocorre não. Basta ver que as federações de umbanda fazem até cartilha para os sacerdotes de como casar, sobre a liturgia do casamento dos filhos e filhas de santo. Embora eu respeite esta atitude, nunca segui estas “normas”, porque eu não acredito que os sacerdotes e sacerdotisas precisem fazer um casamento igual ao outro. Como te disse, pode até existir um esqueleto, mas o pai-de-santo precisa mesmo sentir o que está acontecendo, quem são aquelas pessoas, porque senão, onde entraria a força mental do sacerdote como um condutor de bons destinos? Se ele tiver que fazer tudo igual, isso desaparece. Inclusive eu acho que a grande beleza dos casamentos afro-brasileiros é a possibilidade de inovar, de ver o que o casal precisa, de fazer um ritual que tenha sentido para o casal. Cada casal é diferente do outro, não adianta eu colocar os mesmos elementos, cantar os mesmos pontos ou fazer as mesmas rezas. Isto é muito reducionista. (Pai Rivas)

A fala de Pai Rivas esclarece que nunca houve o cumprimento do tabu do incesto e, nos casos em que isto ocorre, é porque o terreiro possui vinculações com o candomblé:

Não vejo sentido nesse tabu... sabe porquê? Nós não deixamos de ser uma família-de-santo porque alguns filhos e filhas são casados, eles continuam irmãos-de-santo, mesmo que casados na vida cotidiana, tendo sua família fora. Acho que isso cria uma religião meio forçada a ser pura, a ter que seguir o que os antigos diziam e que os próprios pais-de-santo de hoje não sabem o motivo. Cria uma religião meio automatizada, que só segue as normas automaticamente. Eu não... eu já fiz muitos casamentos dos meus filhos-de-santo e também de pessoas próximas que queriam se casar na umbanda. Eu mesmo casei com uma filha-de-santo minha que hoje é mãe pequena do terreiro. Lá se vão 24 anos. Mas a gente se casou só no civil porque meu pai-de-santo já havia desencarnado, senão, com certeza teríamos sido casados por ele. (Pai Rivas)

Pela fala de Pai Márcio, sacerdote do tambor de mina, percebe-se que o tabu do incesto ainda é um elemento que funciona como um dispositivo para legitimar um terreiro “mais tradicional”, mais “puro”. No caso da umbanda essa necessidade nem se quer é cogitada uma vez que esta religião se estruturou justamente a partir do entrelaçamento de matrizes variadas. Neste sentido, fica claro observar dois opostos: o do tambor de mina e o da umbanda. Ainda que a Casa das Minas de Tóia Jarina não cumpra atualmente este tabu, Pai Márcio comentou que “*antigamente a gente tinha que seguir tudo na risca*” (fala de Pai Márcio). Isto porque, do ponto de vista da construção histórica do tambor de mina ele se formou a partir do trânsito dos africanos

provenientes do Reino do Daomé que trouxeram suas crenças nos voduns. Havia, portanto, uma “forma primeira” de cultuar o tambor de mina. O que alguns pesquisadores discutem é justamente a necessidade de acadêmicos e religiosos em lutar por uma determinada pureza ritual, sempre buscando as origens e as “formas primeiras” cultuadas pela religião:

A busca de legitimação pela África, trabalhada pelos intelectuais que, muitas vezes, se mostram mais interessados na preservação do tradicional que os próprios líderes e iniciados do culto reflete-se, evidentemente, sobre os terreiros, sobretudo nos mais africanizados e transformados em paradigmas da herança africana a ser preservada, ou mesmo enriquecida com novas práticas que vão buscar na África (Dantas, 1988, p. 201).

A fala de Dantas elucida a questão que ocorre na Casa das Minas de Tóia Jarina. Pai Márcio contou que Pai Francelino de Xapanã fazias muitas viagens para a África e de lá trazia histórias, objetos ritualísticos comprados ou mesmo que ganhava de pessoas que residiam lá e o conheciam. *As viagens sempre davam um tom diferente, de respeito, de ir olhar nossa raiz, os nossos antepassados, e claro que isso acabava de alguma forma decorando os rituais. Ele trazia roupas bonitas, panos e tudo que vem de lá ganha um poder diferente pra nós. (Pai Márcio).* A busca da ancestralidade africana como legitimadora de uma prática pura, cristalina e verdadeira foi muitas vezes objetivo de Pai Francelino, porém, conforme escrito anteriormente, seu contato com outras práticas e outras tradições, inclusive a umbandista (essencialmente mestiça) alterou algumas formas dele pensar sua religião, seus fundamentos e práticas.

Em conversa⁵¹ com a Profa. Dra. Mundicarmo Ferretti, pesquisadora do tambor de mina maranhense e muito amiga de Pai Francelino e da Casa das Minas de Tóia Jarina, ela me revelou que Pai Francelino teve sua passagem pelo Rio de Janeiro e lá absorveu muita coisa de candomblé já urbanizado e da umbanda. Um exemplo disso, segundo ela, é que o tambor de mina “tradicional” não realiza saída para orixás e Pai Francelino incorporou este elemento ritual e o culto aos orixás nagôs em seu terreiro. Retomo, portanto, ao momento em que vi os quadros com as figuras de orixás nagôs (e não voduns jêjes) no quarto de costura de Pai Márcio. A exposição desses orixás revela

⁵¹ Esta conversa ocorreu em setembro de 2012 na Faculdade de Teologia Umbandista, oportunidade em que a Profa Dra. Mundicarmo Ferretti e seu esposo, Prof. Dr. Sérgio Ferretti, vieram ministrar um módulo de pós-graduação sobre teologia afro-brasileira, cujos conteúdos programáticos contemplavam o tambor de mina maranhense e o tambor de mina em São Paulo.

que a liturgia praticada não é exclusivamente “pura”, mas já acrescida de outras práticas.

Fiz este breve relato porque o tabu do incesto é um elemento bastante assegurado nos terreiros que advogam uma liturgia tradicional, tendo como referência a África. O caso da Casa das Minas de Tóia Jarina é bastante singular porque apresenta em seu início histórico de casa de santo o cumprimento deste tabu. Entretanto, seus sacerdotes passaram a não dar mais valor para esta interdição, uma vez em contato com outras tradições religiosas afro-brasileiras e, claro, por estarem inseridos em uma dinâmica religiosa na grande São Paulo, bem distinta de terreiros afastados do interior do Maranhão, os quais, em sua maioria, por não manterem contato intenso com outras forma de se praticar o próprio tambor de mina, acabam mantendo certos fundamentos.

Nos dois terreiros pesquisados não encontrei em vigor tabu do incesto sendo respeitado. O do tambor de mina por não cumpri-lo mais (ao menos na Casa das Minas de Tóia Jarina) e o da umbanda por esta não seguir tabus exclusivamente africanos.

4.2.4. A crença mágico-religiosa na vida conjugal e as questões de gênero.

Neste item, uma vez que o transe e a crença nas divindades apresentaram-se como elementos primordiais para a interpretação dos sujeitos religiosos umbandistas e mineiros, analiso a influência deles para a relação conjugal, tendo em vista o objetivo principal do trabalho, que é compreender como se dá o continuum entre as práticas religiosas e a conduta diária dos casais adeptos.

Neste momento, retomo, portanto, os estudos que propõem a interface entre a família e a religião. Após a análise da fala dos adeptos e dos itens acima analisados, a saber, (1) a centralidade do pai-de-santo, (2) o transe como elemento mágico-religioso e (3) o transe e casamento: o tabu do incesto e a mudança de fundamentos religiosos, resta, finalmente, analisar como a crença nestes pressupostos está relacionada com a vida conjugal dos adeptos.

Como pontuado no capítulo dois, os adeptos da umbanda e do tambor de mina são indivíduos inseridos em uma dinâmica maior, que é a sociedade brasileira. São

indivíduos que, embora partilhem de uma crença religiosa, são sujeitos sociais e, portanto, passam pelas mesmas dificuldades que quaisquer outras pessoas, as não religiosas, por exemplo.

Nos estudos antropológicos sobre a família são comuns discussões sobre como os casais enfrentam situações que foram a eles impostas, seja de maneira externa vindo de problemas profissionais, sejam conflitos no interior da intimidade a dois, como a traição. Segundo Giddens (1993), as transformações que ocorrem em função da modernidade tardia estabelecem ansiedades e angústias nos indivíduos sendo necessários que estes busquem respostas e soluções a estes enfrentamentos. Foi com estes enfrentamentos que trabalhei com os adeptos. Enfoquei quais as estratégias⁵² que eles buscavam para sanar problemas de ordem familiar e conjugal. Início, então, como a fala de adepta Rosângela:

Problema...qualquer casal tem problema. Essa visão de amor lindo, perfeito... romântico... nem as crianças acreditam mais (risos). Acho até que as mães já ensinam logo cedo pras filhas não caírem nessa armadilha...(risos) as mulheres tão ficando espertas (risos). Mas sabe... todo mundo tem defeito, tem seu jeito de ser, de fazer as coisas. Ninguém é perfeito. O que eu acho é... é que para mim...(pausa longa) o que vai mudar é... é como você vai lidar com tudo isso.(Rosângela – umbanda).

A fala acima foi bastante longa mas, de imediato, a adepta já colocou um ponto de partida que é justamente a forma com que cada casal vai passar pelos enfrentamentos que a vida lhes colocou. Rosângela discorreu sobre a força da religião, da crença em sua vida diária, alimentando suas esperanças e auxiliando a resolver problemas de várias ordens. A seguir, a adepta Sabrina expõe sua visão que complementa a anterior:

*Eu e meu marido temos muitos problemas, vários.... acho que somos um bom exemplo...as vezes parece que tem umas nuvens pretas na nossa cabeça (risos). Eu brigo muito com ele. Pra começar a profissão dele...ele tem que ir em várias casas. Já imaginou como é isso? Ele me conta algumas histórias e eu já fico irritada... imagina se ele contasse tudo. Então eu tenho muito ciúme... mas eu vivo me policiando pelos meus filhos, que eles até já sabem como eu sou...mas também porque eu sei que não vale a pena fica nervosa. Isso traz doença. **Sentimento ruim é abrir o corpo pra coisa ruim...é que nem a gente aprende corpo aberto, sabe? Então eu me policio.** (Sabrina – umbanda)*

⁵² Tomo emprestada a definição de estratégia de Rocha-Coutinho (1994, p 127) “formas de um agente social levar uma pessoa a pensar, sentir ou agir de um modo que nem sempre partiria espontaneamente dela”.

Na frase acima, Sabrina menciona a relação entre sentimentos negativos gerados pela sua irritação com o marido e o conceito de “corpo aberto”. Esta é uma das crenças mágico-religiosas já esclarecidas anteriormente no item 4.2. que aparecem nas falas dos adeptos da umbanda e do tambor de mina. Neste caso, a adepta irrita-se frequentemente e briga com o marido por conta do trabalho dele, o qual exige que ele tenha contato com várias pessoas, dentre elas, mulheres. Isto gera bastante ciúmes e a mesma tenta “*lidar com tudo isso*” relembrando de um dos aprendizados do terreiro: sentimentos ruins deixam seu corpo aberto e quando isto ocorre é mais fácil de os adeptos somatizarem doenças. Esta frase é muito indicativo porque é por meio de uma preceito religiosa que Sabrina procura resolver e minimizar seus ciúmes do marido. Aqui, sua religião ocupa um papel fundamental, fornecendo a ele subsídios para que exerça o autocontrole, porque sabe que irritação deixa o corpo suscetível a influências negativas e, portanto, a possíveis doenças.

A reação dela ou a solução encontrada para aquele conflito conjugal (briga por ciúmes) foi lembrar que seu sentimento poderia ter como consequência uma doença física, isto porque há, na umbanda a crença mágico-terapêutica de que as doenças são provenientes da própria conduta do indivíduo, no caso da médium. Segundo Montero (1986, p. 67) há três tipos de associação da umbanda com o mal do paciente (ou adepto):

o plano da desordem natural, que se manifesta na desorganização biológica do corpo; o plano da desordem social, que se manifesta na desorganização que a doença provoca na vida do paciente (desemprego, conflitos familiares etc); o plano da desordem transcendente, que se manifesta na presença de forças maléficas ameaçadoras

No caso desta adepta, caso ela não conseguisse lidar com sua desordem natural, ela teria refletido em seu organismo biológico alguma doença. Neste sentido, observei que a crença mágico-religiosa da umbanda e como a mesma concebe a doença e a saúde tiveram um papel positivo quando transportadas para a cotidianidade da adepta, uma vez que fez com que ela se controlasse e tentasse evitar conflitos maiores com seu marido, bem como irritações particulares.

Outro elemento encontrado foi em sentido oposto, quando um dos adeptos da umbanda e também do tambor de mina argumentaram que na incorporação e no transe eles encontram uma oportunidade de acabar com angústias conjugais, como se fosse um escapismo:

Todo casal tem suas brigas, tem seus problemas. Isso aí, você já sabe... eu sei... os filhos sabem. O que acontece é que às vezes a gente cansa disso. Daí tem uns que vão pro bar, enchem a cara. Tem outros que partem pra violência...que é crime isso. Tem marido que sai de casa uma semana e volta depois da tempestade. Sabe o que eu faço? Eu não...não preciso de nada disso... eu vou... eu vou mesmo pro meu terreiro. Vou sentir meus voduns que isso sim acalma. Isso que traz paz. Faz a gente esfriar os ânimos. Eu resolvo assim. A mulher que discutir (risos) eu nem ligo. Ou eu converso com meu pai que sempre tem uma palavra e conselho pra dar ou quando tem toque, aí então...melhor ainda... porque...porque eu alivio tudo com meu vodum ou meu encantado. Vai depender do que vai ser no dia. (Marcos - tambor)

Nossa... tanta gente já veio fazer pesquisa aqui mas nunca me perguntaram sobre isso. Achei até engraçado quando você me falou. Os pesquisadores querem mesmo saber no que a gente acredita, descrevem tudo passo-a-passo o ritual, as roupas, as guias, tudo... mas olhar a gente, nossos problemas, que nada, nunca vi! (expressão de curiosidade)...mas...vamos lá! (...) Eu sou um cara que gosto de liberdade. Sempre gostei de andar na rua, de ver gente, de respirar livremente. Não gosto de sufoco, de cobrança. Minha companheira sabe e respeita isso. Mas, claro, óbvio que tem conflito, que tem brigas de vez em quando. Eu não ligo. Eu sei que ela se acalma. E eu... eu tenho meu ancestral que me tranquiliza...que vem até mim nas horas importantes...que tá comigo sempre. No terreiro e na minha vida. Quando vou pra gira de atendimento e também quando sinto ele por perto. (Mauro - umbanda).

Nas falas acima, diferentemente das adeptas, os dois homens mencionaram o fato de entrarem em contato com ancestrais e voduns por meio da incorporação e do transe como um meio para solucionar seus problemas. Muito interessante que todos os maridos mencionaram que dialogam com suas mulheres, em uma resposta mais direta. Entretanto, quando a conversa se adensava eles demonstraram que o diálogo com a esposa ficava em segundo lugar. Eles preferiam fazer outras coisas, sendo a ida ao terreiro e a contato com o transe uma delas. Aqui, as divindades, entidades e o espaço religioso aparecem como a solução encontrada para os problemas. Trata-se, portanto, de uma solução mágica. Seria uma possibilidade de esquecer tudo o que eles estavam passando em sua relação. Todo o desconforto vivido em uma briga conjugal parece ser trocado por uma situação de realização religiosa, momento em que o terreiro aparece como um caminho de solução. Essa reação ficou bem evidente com os homens, diferentemente com as mulheres:

Sim, a gente tem os problemas, mas eu não posso ficar trazendo os problemas de casa pra ele né? Porque ele trabalha o dia inteiro...já fica fora trabalhando pra trazer as coisas pra gente. Ele que cuida de nós, põe comida na nossa mesa... então...então eu não fico não...trazendo confusão pra cabeça dele...quando ele chega eu já deixo tudo preparado pra ele descansar porque a casa tem que ser um bom lar. (Damiana - tambor)

A fala acima é de uma adepta do tambor de mina com mais de cinquenta anos de idade. Ela é a mãe pequena da casa e é bastante respeitada por seus anos de iniciação no terreiro. No entanto, ela traz em seu discurso uma visão bastante tradicional de família em que a mulher e o homem assumem papéis bem distintos e definidos. Ela diz não poder trazer problemas, nem ao menos discuti-los com seu marido pois isso significaria trazer incômodos para o mesmo. O homem aparece como o provedor financeiro e a família desse casal assemelha-se a uma visão de família patriarcal. A fala de Damiana reflete um pensamento que ficou marcado principalmente até a década de 60, período em que se iniciam novas pesquisas acadêmicas e movimentos sociais em prol das relações equânimes entre homens e mulheres. Até a década de 60 permeava na sociedade brasileira um discurso claro sobre as diferenciações de papéis e funções entre homens e mulheres:

O esquema binário que situa o masculino e o feminino como categorias excludentes estende-se para definições do que é ser homem e do que é ser mulher (...). Essa dicotomia cristaliza concepções do que devem constituir atribuições masculinas e femininas e dificulta a percepção de outras maneiras de estabelecer as relações sociais (Vianna, 2001, p. 93).

O fato de Damiana não querer “trazer problemas” para seu marido indica uma relação conjugal pautada no modelo de família e de relações entre marido e mulher em vigor até a década de 60. Não por acaso, ela foi a adepta de maior idade que eu entrevistei. Todas as demais já apresentavam uma forma de pensar o casamento e suas funções nele bem distantes desta abordagem. Muito interessante que um dos adeptos do tambor de mina que estava próximo a nós e ouviu essa parte do diálogo (entre mim e Damiana) praticamente entrou na conversa e disse:

Lá em casa a coisa já é outra (risos)...minha mulher é brava pra caramba. Pode olhar aí a cara dela passando pra lá e pra cá mas...mas... você viu que ela nem quis conversar, parar o que ela tava fazendo pra saber o que você tá fazendo aqui. Ela é assim, tem o jeito dela... ela cobra as coisas, a gente briga muito...e o pior é que no fim das contas ela que acaba dando as ordens em casa. Eu não ligo...acho que ela tá certa em muitas coisas (Alexandre – tambor)

No terreiro de tambor de mina, apenas esta senhora apresentou um discurso mais tradicional. As demais adeptas, mais novas, já possuem outro olhar sobre a mulher e suas responsabilidades e pareceram demonstrar em vários momentos uma inconformidade perante os conflitos conjugais. Também foi possível ver que os homens,

à exceção do marido desta senhora, demais estão na mesma faixa etária, entre 30 e 40 anos. A grande maioria deles assegura, ao menos no discurso, uma visão machista e demonstrara ser menos preocupada com a discussão de conflitos conjugais, a famosa discussão da relação. Apenas este adepto, que interferiu em minha conversa, parece transitar para um modelo de conjugalidade em que homens e mulheres não possuem tarefas e funções tão rígidas, papéis pré-definidos. A questão da discussão da relação apareceu em várias falas dos adeptos como a de Laís:

Quando eu tenho problemas com meu marido eu acho que a melhor saída é conversar. Eu não fico esperando as coisas acontecerem não. Eu vou lá, desabafo e converso, afinal nós dois somos adultos (risos), as vezes ele parece mesmo é criança (risos) e se ele tivesse aqui ia dizer que eu é que era criança (risos) mas... eu sempre falo...tipo... como é que a gente vai ficar brigando... e... ficar levando essas coisas ruins pro nosso trabalho, pro terreiro? Por isso tem que resolver. Daí tenho minhas formas porque a religião dá uns caminhos... eu acendo sim minhas velas, faço minhas rezas mas eu também gosto de conversar porque o orixá coitado não tem que ficar a nosso dispor, né?Acho que a gente tem que fazer nossa parte. (Laura - umbanda)

A adepta demonstrou que a saída para seus problemas é a conversa, o diálogo, além, claro as estratégias mágicas como rezas e pedidos para as entidades. Ela aponta, também, para uma questão relevante que é o fato de procurar não levar os conflitos íntimos, próprios da vida conjugal, para o trabalho e o terreiro. Há uma preocupação em dirimir as brigas para que o mal-estar não venha a interferir em outras esferas da vida social, profissional e religiosa. Esse ponto foi destaque em várias falas, tanto dos adeptos da umbanda como dos do tambor de mina. Percebi que há uma necessidade em tentar esconder ou resolver o quanto antes um problema conjugal para que o mesmo não resulte em problemas maiores. Isto porque uma das crenças da umbanda e do tambor de mina, já pontuada no outro capítulo, é a integridade da pessoa e sua vinculação com o axé. Conflitos conjugais, segundo Pai Rivas e Pai Márcio, também são vistos como doenças já que significam que as pessoas não estão sabendo se relacionar e entrelaçar seus axés:

*Olha...que nem eu tava tentando te falar... eu não ligo não pra...pras nossas brigas. Acontece num dia...para no outro...**eu prefiro é ocupar minha cabeça com coisa séria.** Meu emprego que tenho que batalhar todo dia... comida pra por na mesa. Meus santos pra cuidá. (Marcos – tambor de mina)*

O mesmo apareceu na fala de adeptos da umbanda:

*Eu falo pra minha esposa. Pára de ficar colocando coisa na cabeça...se ocupa com o que vale a pena. Tem filhos pra criar...porque agora ela não tá mais trabalhando fora que depois do mais velho... quando ele tinha 5 anos, ela engravidou do segundo e quando ele tinha 1 ano...o segundo daí ela já engravidou da mais nova...então teve mesmo que sair do emprego. É tanta coisa pra fazer que filho dá trabalho, né? Então, **ficar arranjando problema de casal é perda de tempo**, mas mulher gosta disso. **Homem já é mais secão** mulher não, tem os...os...ah é mais **nhénhém** (risos) (Áureo - umbanda)*

As duas falas acima, ambas de homens, reforçam que há alguns estereótipos e pré-conceitos de mulher e de homem no que se refere à forma de lidar problemas conjugais que ainda são bastante comuns. Interessante que mesmo no interior de uma comunidade de umbanda e tambor de mina, duas religiões que expandem o olhar sobre questões de gênero (aceitam igualmente homens, mulheres, homossexuais, transexuais, todos estes podem, inclusive ser pais e mães-de-santo), a prática dos adeptos ainda não reflete essa visão mais equânime e menos ‘tradicional’. Os homens acham que problemas conjugais não são “coisa séria”. A seriedade está associada às questões profissionais e à ida ao terreiro. Os assuntos vinculados ao interior da vida privada, ao universo afetivo, emocional não assumem relevância. Ao contrário, são vistos como infantis: “nhénhém”, onomatopeia esta já discutida por Garcia e Tassara (2001), reflete o descaso dos adeptos homens com o diálogo no enfrentamento das relações conjugais, como se a conversa fosse enfadonha e não levasse a nenhum resultado prático. A relação conjugal aparece quase como uma arena em que cada membro da díade luta por seu espaço, pelas suas convicções e expressam formas específicas de encontrar soluções aos problemas.

Este cenário é bastante curioso porque o valor das religiões afro-brasileiras é bastante coletivo enquanto que “disputar espaço” é típico do individualismo moderno. Penso que as falas dos adeptos demonstram que, mesmo inseridos em uma dinâmica religiosa singular, fazem parte da sociedade em geral e de suas transformações na forma de pensar família, relações conjugais e os papeis de homens e mulheres. É o fluxo existente entre a estrutura e a agência (Caniello, 2003).

Observei que a religião ocupa sim um papel importante, mas ela é interpretada por homens e mulheres de formas diferentes, o que implica em dizer que as questões de gênero estão totalmente inseridas neste contexto. Homens e mulheres da umbanda e tambor de mina colocam a religião em sua vida conjugal como um elemento importante,

mas uma vez que os casais estejam enfrentando problemas conjugais, cada um procura resolver e usar elementos da religião de formas diversas.

Os homens tendem a resolver o problema conjugal com a estratégia de buscar auxílio na religião.. Já as mulheres procuram sempre o diálogo com os maridos. Detectei uma diferença na estratégia das mulheres da umbanda e do tambor de mina na solução de seus problemas. As primeiras associam o diálogo com o marido ao uso de arsenais mágico-religiosos a fim de conseguir solucionar o problema afetivo. Todas elas disseram já ter feito uso de pedidos, rezas e demais magias para tentar resolver uma determinada situação. Já as mulheres do tambor de mina não mencionaram o uso de magias para suas questões íntimas, disseram, sim, que procuram conversar com os maridos e, caso o problema assuma proporções maiores, elas recorrem ao Pai Márcio que sempre as orienta da melhor forma possível. O pai-de-santo tem sua importância, mas é a última estratégia utilizada pelas mulheres para a resolução dos problemas:

Eu sempre converso sim. Já teve claro...quando...já teve momentos mais difíceis...daí eu procurei meu pai-de-santo né, o Pai Márcio, e ele me ajudou sim. (Clarissa – tambor de mina)

Recorrer à crença mágico-religiosa, ao uso de magias e feitiços, conforme dito acima, apareceu em várias falas de adeptas da umbanda:

Olha, eu louvo todos os orixás... mas...mas quer saber... quando eu brigo com meu marido não tem como não...peço também para as pomba-giras que elas sim conhecem todos os segredos, magias e feitiços pra resolver as coisas do amor. Exu também porque...porque na verdade os dois... porque tanto os exus como as pomba-giras trabalham mais com essa parte da materialidade, de dinheiro, de sexualidade. Eu peço mesmo, e eles atendem. (Andreia - umbanda)

Tem um ponto que fala mais ou menos assim “dona pomba-gira eu vou cantar em seu louvor, na barra da sua saia, corre água e nasce flor” tem vários pontos que falam essas coisas, eu brigo com meu marido, mas peço pra sempre pras pomba-giras. Elas é que conhecem das coisas, elas é que fazem como diz o ponto correr a água, levar as coisas ruins embora e fazem vir as coisas boas. Acho que todo mundo com essa coisa de amor, namorado, marido, acho que já pediu alguma vez pra pomba-gira, apesar de que agora que você me fez essa pergunta, to pensando... porque foi o caboclo que me fez casar...áh, acho que todos trabalham pra tudo... mas se você perguntar pras pessoas da umbanda por aí a fora... eles vão sim te dizer que amor é com a pomba-gira. (Maria - umbanda)

Quando eu comecei... tem até um ponto que fala “pisa na umbanda mas pisa devagar, afirma o pensamento que é pra não penar”... então eu... eu sempre observei bem as coisas, sempre soube que não dava pra sair fazendo magia, tem que saber muito e também precisa ter responsabilidade, né? Não é essas coisa de trazer a pessoas em 3 dias, isso é quem quer ganhar dinheiro e nem é da umbanda séria. Então eu... quando tenho esses problemas em casa, confusão com marido, briga, choro...eu até comecei a pensar com os anos...não to fazendo nada de mal se eu acender minha vela pra minha pomba-gira, se eu colocar uma flor e cantar pra ela, se eu pedir com pensamento forte pro que...que to precisando. Faço sim porque acredito, é minha crença. (Rosângela- umbanda)

As falas acima apontam para uma das entidades fundamentais do panteão umbandista no que se refere ao amor e à sexualidade, se não a principal: as pombagiras. Claro está que elas não atuam somente com esta seara, mas nela ganham um status importante. Confesso que sinto-me receosa em discorrer sobre esta entidade sem fazer um detalhamento maior de quem ela é, o contexto em que foi cultuada no início das religiões mediúnicas no Brasil, dos porquês de sua existência. Compartilho, por isso, do sentimento de Barros (2010, p. 217):

somos pegos sempre no pulo sempre que buscamos rotular pombagiras a alguma categoria. Não são apenas prostitutas, não realizam apenas feitiços de amor, não fazem “maldade”, não são “diabas”. Mas na negação, verifica-se a presença do “é também” e não “é apenas”; o que parece ser possível afirmar que as pombagiras exalam o perfume das diversas ascendências.

De qualquer maneira, quando as adeptas mencionaram chamar e cantar para as pombagiras, estavam tentando dizer que elas conseguem resolver os problemas conjugais de quem as procuram, por meio de seus poderes mágicos, de suas atuações, de seus encantos. As pombagiras atuam na quimbanda, a linha da esquerda da umbanda, onde atuam também os exus: “é o lugar da desordem, dos que não cumprem as normas sociais, dos que transgridem e se confrontam com as instituições familiares e religiosas cristãs” (Lages, 2012, p. 529). Ao mesmo tempo em que a pombagira aparece como a figura ímpar da subalternidade espiritual e física (a prostituta), é por estar na liminaridade (Turner, 1969), nas fronteiras, nas margens, que ela consegue atuar com o que há de mais humano (as paixões, o sexo, os afetos). No que pese as pombagiras serem associadas à marginalização, vários estudos antropológicos (Birman, 1995; Augras, 2000; Barros, 2010; Lages, 2012) reforçam a imagem e atuação desta entidade à resistência das mulheres, à luta por seus direitos, pelas suas vozes: “Essas vozes, calcadas na rememoração de um passado histórico, hostil às mulheres persistem em continuar a escrita da história de forma emancipatória, ativa, denunciando e

descentrando a imagem desenhada pelos estigmas inferiorizantes” (Lages, 2012, p. 534).

As falas das adeptas da umbanda reforçam a ideia de Ortiz (1988) e Prandi (1991) em apresentarem a umbanda como uma agência de serviços mágico-religiosos⁵³. Segundo os autores, esta religião, que ora floresceu a partir da década de 30 do século XX, se constituiu como a religião genuinamente brasileira e que se ajustava aos padrões de uma sociedade que se via em processo de urbanização, cujos indivíduos advogavam por uma autonomia crescente. Nesse sentido, o fato de a umbanda ser uma religião que se utiliza de elementos mágico-religiosos e de magias várias faz com que seus adeptos, no caso, as adeptas, sintam-se capazes e tenham vontade de utilizar estes recursos para atingir seus fins.

O tambor de mina, também é uma religião mágico-religiosa, mas não exacerba os serviços mágicos, talvez porque associada com grande expressividade da tradição africana, cujas organizações sociais dos terreiros atendiam a um número bem reduzido de fieis. Em realidade, ao comparar o templo da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino (umbanda) com a Casa das Minas de Tóia Jarina (tambor de mina) é claramente possível observar que a primeira volta-se para o atendimento de um público grande e externo à comunidade religiosa (são pessoas que não pertencem à casa mas que assistem aos rituais em busca de conforto, auxílio, etc) e a segunda volta-se quase que exclusivamente à sua família-de-santo.

Os rituais em que participei do tambor de mina que eram abertos ao público, poucas pessoas que não pertenciam à própria família-de-santo estavam presentes. Isto reforça a frase de Pai Márcio de que “*o tambor de mina é muito familiar*” enquanto que a umbanda possui uma interface muito maior com a esfera pública, seja em eventos culturais e sociais, seja em rituais externos com a presença, na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, de aproximadamente quinhentas pessoas quizenalmente.

⁵³ Não posso deixar de citar a crítica que Pierrucci fez ao acoplamento da magia e da religião como categorias quase similares: “A bem da verdade, uma das razões para o quase esquecimento da magia na atual sociologia da religião brasileira transparece na tendência muito pouco analítica de embolar magia e religião no uso generalizado e preguiçoso do adjetivo composto “mágico-religioso”. Uso abusivo que mal disfarça a operação traiçoeira e empobrecedora de reduzir magia a religião” (2001, p 99).

Assim, as mulheres adeptas apresentaram duas estratégias básicas na resolução de conflitos conjugais: a conversa com os maridos e o uso de magias apreendidas no terreiro (esta segunda mais utilizada pelas mulheres umbandistas). Já os homens entrevistados, disseram procurar sair dos lares, da vida privada e para resolver seus problemas afastando-se deles, já que não consideram-nos relevante. Aliás, demonstraram pensar os problemas afetivos como secundários ou de menor importância.

A análise em questão reforça que as questões de gênero aparecem claramente quando procurei identificar como a crença mágico-religiosa transitava para as vidas íntimas dos casais e auxiliavam-nos a resolver seus conflitos. Este é um indicativo de que a força do gênero atua de maneira imbricada à crença religiosa. Isto implica dizer que os casais da umbanda e do tambor de mina vivenciem uma prática cultural-religiosa comum, com princípios normativos, regras e valores éticos comuns e, quando o problema ocorre externamente ao terreiro, os indivíduos tendem a utilizar a religião como um reforço, assumindo os papéis “clássicos” de “homens” e “mulheres” na sociedade.

Ainda que atualmente exista uma série de formas de enlases matrimoniais e arranjos familiares, a análise com os casais da umbanda e do tambor de mina demonstrou que eles assumem uma postura bastante tradicional, tendendo a incorporar o que ficou classicamente definido como “padrão de mulher” e “padrão de homem”. Tal análise indica que os adeptos e adeptas entrevistados, mesmo que façam parte de religiões que se afastam de um padrão moral ocidental, por estarem inseridos na sociedade brasileira (herdeira de forte carga religiosa, especialmente a católica), acabaram reproduzindo em suas falas um viés tradicional, inclusive da forma com que cada um pensa a relação com seus cônjuges. Mas, cabe deixar claro que os indivíduos atuam assim amparados nos pressupostos religiosos. Em síntese, a religião salvaguarda um olhar tradicional e seus adeptos o reproduzem para além das “paredes do terreiro”.

Após verificar a fala dos adeptos foi possível sim observar que eles, de fato, estão amparados pelos discursos de seus sacerdotes. Quando Pai Rivas e Pai Márcio disseram como pensam o casamento e como ritualizam o mesmo em seus terreiros, eles apresentaram a visão clássica ocidental, específica do catolicismo. Os dois

sacerdotes relacionaram casamento e filhos, porque a religião está imbuída da ideia de descendência. Os filhos consanguíneos são, portanto, uma maneira de continuar uma linhagem espiritual, um *ethos* religioso. Para os sacerdotes em questão o casamento é “a **união de duas vidas em uma** e essas duas vidas que se tornam uma em comum acordo, ela vai **gerar uma família**” (Pai Márcio) e “a **permuta renovadora de axé de duas vidas em uma só que podem gerar filhos**” (Pai Rivas).

Os adeptos reproduziram a fala de seus sacerdotes, pois em suas falas foi possível observar que esta percepção de casamento católica ainda reside nos casamentos dos adeptos afro-brasileiros, o que reforça mais uma vez que, ainda que façam parte de comunidades religiosas afro-brasileiras, eles estão inseridos em uma dinâmica maior que é a da macroestrutura social brasileira. Esta percepção de casamento e família defendida pelos sacerdotes e assumida pelos adeptos representa o casal “dois em um” (Salem, 1989), cuja relação é marcada por um “casal fusional e funcional (ao modo parsoniano), sexualmente diferenciado e estático na percepção da dinâmica relacional” (Aboim, 2009, p. 110).

As mulheres entrevistadas reproduziram o discurso clássico de que “o papel feminino estabelecido culturalmente, até a atualidade, é o da mulher como esposa (...) passando a mulher para o clã do marido” (Silva *et al*, 2005, p. 73), enquanto o homem continuou assegurando uma postura que o leva ao espaço público, mesmo que seja para fugir dos seus compromissos conjugais. Este direcionamento da mulher para a vida privada e o do homem para a vida pública traduz, segundo Aboim (2012), processos de organização da sociedade moderna ocidental. Porém, ainda segundo esta pesquisadora, atualmente estamos longe dessa dicotomia tão linear do homem associado ao mundo público e a mulher associada ao mundo privado:

Estamos hoje longe da colagem linear entre homens e espaço público, mulheres e espaço privado. No mundo ocidental, o sistema patriarcal, que o ideal de família burguesa tão bem reproduzia, não tem cessado de sofrer reveses à medida que mulheres e homens derrubam fronteiras e alcançam conquistas em espaços que antes, pelo menos idealmente, lhes pareciam vedados. (...) Nessa perspectiva, seria então no reforço da privatização ou da individualização - propiciadas, é certo, por concepções individualizantes dos direitos sociais, mas legitimadas sobretudo na esfera privada dos afetos em que se apoia a busca de identidade - que encontraríamos um dos mais fiéis cúmplices da queda de ancestrais diferenciações como o são as desigualdades de gênero. A busca de si mesmo responderia, em grande medida, pela deriva autorrealizadora capaz de

derrubar diferenciações tradicionais em prol de uma linguagem de troca afetiva (Aboim, 2012, p. 99).

O fato é que, ainda que concorde com a proposta de Aboim quanto às questões culturais de gênero na atualidade, observei que dentro do cenário religioso, essa visão mais moderna e menos diferenciadora não está claramente posta. Na verdade, apenas um dos maridos (o que faz parte do tambor de mina) disse que *“lá em sua casa quem manda é minha mulher, porque ela é assim... ela já... ela sempre foi brava mesmo”* (fala do adepto Alexandre - tambor), o que não significa que sua mulher aja assim de forma integral, este pode ser um discurso do marido. De qualquer forma, todos os demais maridos, tanto os da umbanda quanto os do tambor de mina, continuam a exigir um espaço para o homem diferenciador do espaço da mulher no tocante aos conflitos conjugais. Isto ficou claro nas falas abaixo:

A gente faz as coisas juntos, saímos, mas acho que tem coisas que são mais a cara da mulher... então acho que não vale a pena ficar brigando... porque claro que ela vai saber cuidar melhor dos nossos filhos que eu... que eu também amo eles... mas mãe tem uma coisa com os filhos que é diferente de pai. Então acho desnecessário ficar discutindo isso que nem... vai ter coisas que eu sou melhor pra fazer que ela. (Arthur – tambor de mina)

A religião ajuda sim em toda a minha vida. Eu mudei muito depois que comecei a levar a sério a umbanda... porque a gente aprende coisas que são pra vida... não só coisa que fica no ritual. Na minha família eu tento lembrar sempre do que aprendo... só de vez em quando que a gente briga mesmo porque somos normais, né? todo mundo briga... daí... quando isso acontece eu falo sim o que penso mas depois deixo quieto porque... porque a mulher sempre quer valorizar... quer falar mais e cansa, não adianta isso. A religião não vai querer fazer a gente perder tempo. (Ricardo- umbanda)

As falas acima, ambas de adeptos, apresentam dois elementos importantes. O primeiro deles foi a associação da mulher à figura materna. E o segundo o fato da utilização da religião para reforçar uma postura masculina. A primeira fala o adepto do tambor de mina afirma que o casal faz coisas em comuns, mas que em momentos de discussão familiar, que neste caso foi associada à divisão de tarefas em casa, ele diz achar desnecessário discutir as funções de cada um porque a mulher teria mais habilidades para algumas coisas (filhos, cuidado com a casa) e o homem teria outras habilidades. Este olhar acaba por naturalizar funções diferenciadas para homens e mulheres. E a frase *“acho desnecessário ficar discutindo isso”* demonstra que não há interesse pelo marido em modificar essa relação, como se ela fosse, de fato, imutável.

Já a segunda fala também é bastante interessante, pois traz um elemento importante que é o uso da religião como argumento defensivo de uma prática cultural machista. Quando o adepto diz “a religião não vai querer fazer a gente perder tempo”, mascarou sua atitude. É como se ele mesmo não quisesse perder tempo com aquela situação e usasse de sua religião para defender-se.

Interessante que ao realizar a entrevista com os dois sacerdotes, sendo ambos homens, eles afirmaram que suas religiões respeitam homens e mulheres igualmente, mas que, de fato, há nos momentos rituais funções específicas para homens e funções específicas para mulheres. Ao observar os rituais vi que tanto na umbanda quanto no tambor de mina as mulheres possuem cargos que remetem à figura clássica de mulher, como cuidadora. Elas cuidam da cozinha ritualística (são as iabassês), elas limpam fisicamente o terreiro, elas recebem os convidados quando há cerimônias externas mais importantes. Já os homens são responsáveis pela orquestra ritual (são os ogãs), são os únicos que fazem os rituais de sacrifício, também observei que apenas homens mexem com as ervas para fazer a defumação.

Uma de minhas hipóteses, portanto, é que a prática religiosa nestes dois terreiros apresenta uma estrutura organizacional que enquadra homens e mulheres em “locais” bem definidos e, não raros, apartados. Essa conduta pode reforçar a diferenciação entre funções de mulheres e maridos na intimidade do casal e da família. Além disso, conforme escrevi anteriormente, a visão que os dois sacerdotes possuem acerca do casamento ficou bem refletida na fala de seus adeptos. Trata-se de uma visão de amor romântico, em que duas pessoas se unem para dissolverem-se em uma só. Neste caso, porém, esse ideal está bem distante das novas formas de relacionamento amoroso.

O casamento e a família nos terreiros estudados estão longes de serem enquadrados nas categorias propostas por Giddens (1993) a saber, o amor confluyente, a sexualidade plástica e o amor puro. O amor confluyente presume a igualdade nas relações afetivas e envolvimento emocional, algo que não encontrei nas falas dos adeptos. Os homens demonstraram-se pouco preocupados com os conflitos da conjugalidade, enquanto as mulheres não só se preocupam como lançam mão de estratégias, inclusive mágico-religiosas, para resolvê-los. Não observei também indícios de uma sexualidade plástica. Giddens afirma que as novas formas de relacionamento amoroso pressupõe

uma postura que seja descolada da visão reprodutora, o que não observei. Ao contrário, nas falas dos sacerdotes sobre o casamento, ambos disseram que ele visava à ampliação da família, ou seja, a união visando filhos (uma visão bastante religiosa da união que gera a descendência física e espiritual). Todos os casais abordaram a importância de seus filhos na estrutura familiar e a união dos cônjuges apresentou-se totalmente associada à descendência. Finalmente, observei que, por mais que os casais falassem em conflitos conjugais, todos estavam felizes com seu casamento. No entanto, as falas reforçaram uma diferenciação nas funções de homens e mulheres, discurso⁵⁴ que vai na contramão do que Giddens entende como a verdadeira intimidade e confiança: “ a intimidade implica uma total democratização do domínio interpessoal, de uma maneira totalmente compatível com a democracia na esfera pública” (Giddens, 1993, p. 11).

4.2.5. As crianças do axé.

O último item de minha análise diz respeito à forma com que a religião imprime uma educação específica para as crianças que crescem vivenciando a rotina no terreiro Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e na Casa das Minas de Tóia Jarina. Este item foi acrescentado porque percebi no decorrer das entrevistas que todos os casais de alguma maneira pontuavam a relevância da religião na educação de seus filhos e como isto possibilitava um arranjo familiar menos conflituoso e mais saudável.

É reconhecido que a família assim como a religião apresenta-se como uma forma de sociabilidade, além de um dos principais espaços de socialização, provendo sentido e visão de mundo capaz de nortear as ações dos indivíduos (Geertz, 2008). Os adeptos que comungam da mesma crença religiosa – umbandista e do tambor de mina – dividem experiências e estilos de vida similares, criando, conseqüentemente, formas peculiares de entender a vida.

Nos dois terreiros estudados havia muitas crianças. A faixa etária variou bastante. No terreiro de umbanda, há bebês e crianças que vão de 1 a 14 anos de idade.

⁵⁴ O discurso dos casais indica que há diferenciação de papéis e funções no casamento, no entanto, cabe ressaltar que apenas este dado não é suficiente para dizer se há ou não confiança e identidade total na relação nos termos propostos por Giddens, uma vez que a análise não contemplou a observação participante na vida diária dos adeptos.

Todos eles já são filhos-de-santo de Pai Rivas e usam, inclusive, roupas brancas em todos os rituais. Há uma filha-de-santo que é costureira e faz as roupas na medida certa de cada criança. Até bebês de 7 meses já estavam utilizando a roupinha branca com sinais de umbanda bordados. No terreiro Casa das Minas de Tóia Jarina, as crianças tinham entre 1 e 6 anos de idade e também já estavam fazendo uso de roupas ritualísticas. Alguns dos meninos já atuam como ogãs, tocando os atabaques ou outros instrumentos rituais no decorrer de cada cerimônia religiosa.

Classicamente, é no interior da família que a criança busca seus referenciais e constrói sua visão de mundo que a permitirá atuar em diferentes dimensões da vida social. Conjuntamente a este processo, percebi que no caso dos terreiros estudados, os pais buscam encontrar em suas práticas religiosas valores que os auxiliem a reforçar a educação “transmitida” em casa. No universo afro-brasileiro essa interface família e religião é bem nítida principalmente porque a grande maioria dos adeptos inicia sua vida religiosa já na infância e são levados para os rituais pela sua família sanguínea ou por amigos próximos que já tiveram estas experiências religiosas. É o caso das crianças que tão cedo foram levadas a viver a crença da umbanda e do tambor de mina e já são filhas-de-santo.

Outro dado a ser levado em conta é o fato de que os espíritos cultuados pelos afro-brasileiros não são cultuados apenas no espaço institucional da religião: o terreiro. Ao contrário, eles “baixam” no espaço doméstico, no interior de casas e apartamentos, no lazer das famílias fazendo parte do cotidiano de seus médiuns, conforme esclarece Rabelo (2008, p. 195): “instalando-se como um terceiro nos circuitos de relações de seus médiuns, as entidades acrescem novas camadas de sentido a estas relações, às vezes novas direções aos fluxos de autoridade e afeto na família”.

Além desse fato, a crença nos orixás, voduns e ancestrais está presente em outros momentos como dizem estas adeptas:

A gente sempre faz uma oração antes de todas as refeições. Ensino meus filhos a agradecerem os alimentos, porque eles, na verdade, nos alimentos....nos alimentos estão a força do orixá. São comidas...tem vegetais, tem cereais, tem carnes, tudo isso tem força, tem axé, então a gente agradece. Depois da oração nós cantamos...pontos que cantamos nos rituais. Porque a alimentação é também um ritual. (Maria - umbanda)

A gente sempre aprendeu com nosso Pai que deveríamos agradecer. A gente tem que agradecer sempre. Ele costuma dizer, quem não sabe agradecer, não sabe pedir. Agradeço todos os dias pela vida, pela saúde, pela minha casa espiritual. Antigamente, uns anos atrás a gente tinha

wokshops de finais de semana. Cada final de semana era para um orixá e daí a gente aprendia tudo do orixá, os alimentos, os cânticos, as rezas. Foi nessa época que aprendi e ensino meus filhos até hoje a agradecer os alimentos na mesa de casa. Daí...é até engraçado que...que a professora deles já falou que eles querem cantar na hora do lanche os pontos e perguntaram pra mim e pra minha esposa qual era nossa religião (José - umbanda)

A educação de crianças que comungam da crença umbandista e do tambor de mina se dá pelo método da oralidade⁵⁵, o que equivale a dizer que não há um livro sagrado em que os códigos e normas de conduta religiosas estejam escritos. Não há, igualmente, um patriarca ou um messias que tenha deixado um legado estruturado da religião. Ao contrário, estas religiões são baseadas na tradição oral em que os conhecimentos são transmitidos via vivência, observação e experiência. O exemplo da alimentação foi citado por quase todos os adeptos da umbanda que disseram que a simples postura de agradecimento nas refeições diariamente possibilita que seus filhos se dirijam ao alimento de uma forma diferenciada, não apenas no terreiro, mas na cotidianidade também. As crenças religiosas apareceram, portanto, como um reforço positivo na educação como um todo:

Todas as crianças aqui...a gente é sim uma família. Eu cuido dos meus filhos, ela cuida dos delas, dos meus e eu dos delas...enfim, a gente se ajuda e cresce junto (...) a gente fica com as crianças nos rituais e elas vão aprendendo, vão assimilando, olhando, perguntando, cantando, dançando. Por exemplo quando tem a questão do alimento. As crianças veem que há várias comidas sendo ofertadas nos rituais, é preceito de crianças, é oferenda de caboclo, cada um tem sua comida específica. Então, quando a gente come em casa a gente também entende como uma oferenda. Só que aí, nós é que estamos recebendo o alimento. Então, se a comida é sagrada no terreiro então é sagrada na vida. Ela aprende no terreiro e faz isso na vida também. (Sabrina - umbanda)

Um outro adepto da umbanda também trouxe um fato ocorrido no interior da escola que vinculava-se a um ensinamento religioso. Ele me contou que se filho de 8 anos comentou com a professora e com os amigos sobre o estrago que um outro colega estava fazendo nas plantas, no horário do intervalo (lanche). Essa situação ocorreu quando a sala discutia sobre o projeto de meio ambiente, valorização da natureza nos espaços ocupados pelas crianças (escola, parques, prédios, etc). Segundo o adepto, seu

⁵⁵ Cabe o esclarecimento de que as religiões afro-brasileiras são partícipes do método da tradição oral, porém, conforme afirma Ong (1998), trata-se de uma oralidade secundária, já que há complementarmente o contato com a escrita (em forma da literatura produzida pelas próprias lideranças religiosas e também pelo discurso acadêmico, principalmente por meio das etnografias de terreiros).

filho valeu-se de um ponto cantado nos rituais para explicar o por qual razão as crianças não deveriam prejudicar as plantas:

Meu filho gosta muito de música porque eu toco, ele me vê sempre com os instrumentos, a mãe dele também...porque a mãe dele sempre cantou em coral então ele já tem este hábito em casa. Então teve um dia que ele disse na escola pros amigos que não era certo estragar as plantas porque elas tinham existência, tinham vida...eu não sei como ele falou direito isso mas a professora disse que ele deu um exemplo de um ponto que a gente canta nos ritos e daí ela aproveitou pra dizer que todas as religiões valorizavam a natureza porque acho que ele até podia sofrer preconceito e tirarem sarro dele mesmo. Acho que a saída da professora foi boa e eu me orgulhei do meu filho que não tem vergonha do que aprende e tá mostrando que tá vivendo isso. (José – umbanda)

Na fala do adepto, fica claro que seu filho levou os ensinamentos apreendidos no interior do terreiro para outras dimensões da vida social dele. De maneira bem clara os adeptos mencionaram que o fato de as crianças estarem inseridas desde cedo na religião funciona como um “tranquilizador” ao pensar que as todas elas enfrentarão diversas fases infantis e adolescentes e que a religião permitiria que tudo ocorresse sem problemas maiores. Isso aparece no que se refere a preocupações como, o uso de drogas:

Nós tínhamos aqui um grupo de jovens, na verdade, as crianças eram desde 7, 8 anos e já começavam a participar. Eu me reunia com as crianças e conversava com elas sobre diversos assuntos... assuntos que pra eles eram importantes mas que a gente sempre podia ver de uma lente diferente. O núcleo, como a gente chamava, o núcleo nunca foi uma tentativa de catecismo. Eu não ficava lá falando isso ou aquilo da religião, eu falava deles, com eles, ouvia o que eles tinham a dizer, suas experiências. Porque eu acredito que as crianças precisam ser ouvidas, elas tem algo a nos dizer e... então se a gente puder contribuir, conversar, dialogar, trocar... tudo ocorre mais fácil. Todas as crianças que cresceram no núcleo são amigas ainda hoje e nenhuma delas envolveu-se em drogas, em confusões maiores. Eles cresceram juntos, com amizade, um dava força pro outro, porque na escola a criança já enfrenta muita coisa. Só que aí a gente mostrava como tudo isso podia ser enfrentado, como nossa crença via essas coisas. (Maria - umbanda)

A mesma relevância da crença religiosa na vida da criança apareceu na fala dos adeptos do tambor de mina:

Aqui é assim, você sempre vai encontrar as crianças junto com a gente. Porque não dá pra separar as coisas, se a gente vive isso então é justo que eles possam viver também. As crianças adoram e isso... isso ajuda em tudo. Isso funciona como uma educação que...que a gente dá nossa educação mas eles recebem educação aqui, só que é de outro jeito, mas eles aprendem tudo. E quando a gente acha que eles tão só olhando ou imitando que nada...eles levam tudo isso e até lembram a gente de coisa que os adultos que tem que fazer. Minha filha mesmo vive me lembrando “mãe, você não vai acender suas coisas?” (Marina - tambor)

A religião na minha vida que nem eu te falei ela ajuda sim em tudo. Ajuda a crescer, a saber viver e levar a vida. Ajuda muito até como meus filhos porque a gente sempre tem muito medo de educar, de saber se tá acertando, ou se tá falhando ou se eles vão dar certo na vida. Então eu acho que o que eu vivo no tambor ajuda muito porque até as broncas, as conversa sempre a gente fala do que a gente acredita. Filho de vodum não nasceu pra ficar fazendo coisa errada. Tem compromisso desde pequeno. (Márcia – tambor de mina).

Todas as falas foram bastante emblemáticas e destacaram a importância que a crença do tambor de mina exerce positivamente na educação das crianças. Ao que parece trata-se de uma socialização secundária, que caminha conjuntamente à socialização existente no interior da vida íntima familiar. As crianças que se encontram inseridas dentro deste contexto religioso tem, por consequência, duas “autoridades” a seguir e a respeitar: a primeira, a de sua mãe e seu pai consanguíneos (ou outros familiares responsáveis) no interior de sua casa e a segunda, a de sua mãe/pai-de-santo, no interior de sua casa-de-santo.

Novamente, retornamos ao aspecto central sobre a interrelação entre esses dois universos: o familiar e o religioso. A família é o lugar onde as crianças constroem sua socialização primária, ajustam suas personalidades e criam uma imagem do mundo exterior. A família é uma instituição muito importante e possibilita que as crianças ordenem e deem sentido às suas experiências por meio da linguagem, dos gestuais e dos símbolos comungados, “é o filtro através do qual se começa a ver e a significar o mundo (...) “crescer”, assim, desvincula-se do mero processo biológico, e constitui-se, também, em um processo simbólico” (Sarti, 2004, p.17). O que ocorre com as crianças que se inserem na Ordem Iniciática e na Casa das Minas é que a família consanguínea é um dos seus referenciais, pois quando elas participam ativamente dos rituais, a família-de-santo passa a ser o norte de suas relações sociais. Ao transitar para o microcosmo do terreiro, as crianças continuam a ter respeito pelos pais consanguíneos, entretanto, dentro desta organização social, crianças e pais parecem passar a ser irmãos-de-santo.

As crianças que fazem parte dos rituais iniciam sua vida religiosa incentivadas por seus pais, os quais já vinculados ao processo iniciático conduzem seus filhos para comungar da mesma educação religiosa. Cabe pontuar que não há na umbanda e no tambor de mina uma forma de catecismo, em que as crianças aprendem os pilares de sua religião a partir de um referencial escrito e passivamente. Há uma epistemologia própria

de conhecer e que difere de modelos epistemológicos dominantes (Ferreira e Caputo, 2012). Não se trata, portanto, de uma educação formal. Ao contrário, ela se dá única e exclusivamente por meio da vivência, permitindo que as crianças assimilem e adquiram maneiras de agir, o que Mauss (2003) convencionou como a natureza social do “*habitus*”. É a constância da experiência religiosa que formula culturalmente um quadro de crenças e fazeres, lembrando que o *habitus* é adquirido nos dois “espaços”, no interior dos terreiros e em suas casas, estas como extensões daquelas.

Outro aspecto essencial para a educação das crianças que comungam da crença umbandista e mineira é a relação de respeito que se estabelece com o universo religioso inserido e com a figura de autoridade, aquela que representa a transmissão da tradição, o que foi conceituado como senioridade. As crianças são educadas já com esta referência, sabendo que devem respeito não apenas à mãe/pai de santo, mas a todos os seus “mais velhos”, pessoas que assim como elas, estão dentro daquele contexto e que já passaram e vivenciaram diferentes etapas da iniciação⁵⁶.

Alguns casais associaram o sucesso da educação da criança justamente pelo fato de que elas estabelecem um laço afetivo com o pai-de-santo e os “mais velhos”, figuras essas que elas passam a respeitar e a decodificar como um exemplo a ser seguido:

Eu acho que meus filhos respeitam mais nosso pai do que as professoras da escola...não que eles não gostem das professoras, claro que eles gostam, porque tão lá todos os dias mas é que aqui o vínculo é outro. Não é aquela coisa formal que nem a escola, é uma relação de respeito, admiração, porque no terreiro a lição é pra vida, pro espírito. (Laura - umbanda)

A fala da adepta acima demonstrou um senso de identidade e vínculo pela figura do sacerdote maior que a o vínculo com professores escolares. Isto indica que, para as crianças inseridas nas vertentes estudadas “aprender no dia-a-dia, na vivência, significa valorizar uma aprendizagem integral na qual o envolvimento entre quem ensina e quem aprende, não pode ser descartada em função dos laços afetivos e da confiança que se estabelece” (Conceição, 2011, p. 158).

Qualquer um de nós que queira visitar a Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e a Casa das Minas de Tóia Jarina, com toda certeza, encontrará crianças percorrendo,

⁵⁶ Segundo Rivas (2002) a iniciação é um processo de resgate e união do indivíduo com sua essência espiritual e extrapola o limite religioso. A iniciação atua em vários aspectos e visa estabelecer a interdependência do indivíduo com ele mesmo, com a natureza, com a humanidade e com o Sagrado.

correndo, brincando, cantando e dançando em seus espaços. Além disso, algumas delas auxiliam na dinâmica interna, pois possuem, inclusive, cargos. Muitos meninos a partir dos 7 anos já fazem parte da orquestra sagrada atuando como ogãs⁵⁷. As meninas, por sua vez, podem auxiliar no arranjo das festas rituais, com decoração e comidas. O aprendizado das crianças já vem revestido de funções específicas a serem realizadas no terreiro. Marcadamente, nesse processo de socialização, já há a diferenciação dos papéis de gênero:

Nossa... dia de rito grande eles adoram. O Mauro porque ele ajuda pra fazer o churrasco, que na verdade é servido o ajeum, a comida que a gente oferta pros orixás e a gente oferta pra quem vem nos ritos... então ele adora. E a Lucia porque ela adora ficar decorando a sala dos pais-de-santo que a gente deixa uma sala só pra eles...uma coisa mais reservada. Então meus filhos ficam felizes mesmo porque eles gostam de estar junto e de participar, de fazer, de ter função. Eles se ficam se achando até (risos) (Sabrina - umbanda)

As crianças... elas gostam sim de ficar brincando, de dançar tudo mas a gente sempre procura dar algo pra elas fazerem, nem que seja ajudar a por a mesa, a arrumar o salão, então elas já vão entrando na dinâmica e gostam viu? (Damiana - tambor de mina)

A relevância das crianças em participarem ativamente dos rituais é que as mesmas encontram-se inseridas e sentem-se felizes, pois tem suas responsabilidades assim como os mais velhos. Esta aproximação possibilita que o aprendizado se dê por meio da observação da conduta ética e dos labores relacionados às diversas funções. O desenrolar desse processo iniciático se dá naturalmente, com o passar dos anos, com a observação constante, o olhar atento e dedicação. Há também muitas crianças que na faixa de 5 a 7 anos já passaram por vários rituais de iniciação, o que significa dizer que

No terreiro, a “idade iniciática” e/ou o cargo que possui o iniciado é muito importante. Ou seja, o tempo que a pessoa tem de santo é mais importante que a idade civil e inverte a lógica adultocêntrica da sociedade, de forma geral, e das escolas mais particularmente. Não significa dizer que os mais velhos não são importantes, pelo contrário, mas significa compreender que crianças e jovens são tão respeitados quanto em seu tempo-cargo de santo (Ferreira e Caputo, 2012, p. 418).

Um exemplo disso foi encontrado na fala do adepto do tambor de mina:

Minha filha mesmo, você vê... ela tem só 4 anos e já passou por um bori. Tem gente velha de santo que entra e demora pra isso acontecer. Ela nasceu aqui dentro e sei que ela vai ter caminho grande aqui (Marina - tambor).

⁵⁷ Ogãs são os responsáveis por tocar os atabaques e/ou outros instrumentos nos rituais.

Entre os casais da umbanda o ritual de bori não foi mencionado com as crianças mas algumas delas já receberam uma marca importante no processo iniciático que é a toalha iniciática ou toalha de cabeça⁵⁸:

Eu mesma não tenho sinais que nem meu filho mais velho tem na toalha de cabeça. Com certeza ele tem mais responsabilidades que eu quando ficar mais velho, ele já tá sendo preparado pra isso desde cedo. Eu já fico feliz porque acho que já tenho mérito de ter trazido ele pro caminho que ele precisava seguir. Só isso tá bom, o pessoal até brinca você não tá enciumada não? Jajá você será cambona⁵⁹ do seu filho! (Sabrina - umbanda)

Quando eu tava grávida, o exu que assiste meu pai-de-santo já falava “esse aí é meu, ele vai trabalhar comigo”. Daí quando ele nasceu eu vim depois de umas semanas e trouxe ele aqui, que a gente tem este hábito as mães, a gente sempre traz o bebê pra receber a benção do caboclo. Então nesse dia e trouxe e o caboclo também falou que ele era um espírito de muita luz e tarefa aqui e que a minha missão é fazer com que ele siga nesse caminho. Eu nem preciso me esforçar porque ele ama o terreiro e isso me conforta muito. Sei que sua vida será diferente com esse cuidado. Até todo mundo até acha lindo que ele sempre já faz a posição de benção com a mãozinha, ele sempre procura o mestre pra pedir a benção, já tão pequeno e já tem ele de referência. Eu gosto. (Rosângela – umbanda)

O respeito nas famílias-de-santo é estabelecido de duas formas. A primeira delas seguindo uma perspectiva verticalizada, na relação entre filhos(as) e mãe/pai-de santo. A segunda, trata-se de uma perspectiva horizontalizada, na relação entre os próprios filhos(as)-de-santo. As duas tem como prerrogativa a noção de uma família-de-santo que está comungando dos mesmos valores culturais-religiosos, os quais visam, acima de tudo, reunir os adeptos com sua espiritualidade.

Essa espiritualidade, porém, manifesta-se para os umbandistas e mineiros por meio dos transe, momentos em que o vínculo entre a realidade natural e a realidade sobrenatural é estabelecido, e também por meio da natureza física que é possuidora de axé. A cosmovisão afro-brasileira está, portanto, intimamente ligada à ideia de um contínuo resgate do indivíduo:

⁵⁸ Trata-se de uma toalha branca com sinais específicos que são bordados na medida que o(a) adepto(a) passa por determinado período de iniciação. Os sinais referem-se à sua vinculação com as entidades e mostram a história mediúnica e iniciática de cada filh(a)-de-santo.

⁵⁹ Cambono(a) é a função dos integrantes da comunidade religiosa que não incorporam as entidades e auxiliam os médiuns incorporantes nas consultas. Acendem charutos, cachimbos, anotam trabalhos para os consulentes em papeis, buscam ervas, essências, velas. A função é dar assistência ao caboclo, preto-velho, exu ou outra entidade.

- o indivíduo com ele mesmo: iniciação
- o indivíduo com a humanidade: a interdependência entre os membros da família consanguínea, família-de-santo e entre a sociedade em geral.
- o indivíduo com a natureza física: a natureza constitui um elemento intrínseco para a manutenção da vida seja ela material ou espiritual.
- o indivíduo com a natureza espiritual: o Sagrado, as divindades cultuadas.

A educação religiosa tanto da umbanda quanto do tambor de mina está, assim, assentada neste processo de reunião, o qual não é escalonado ou evolutivo (primeiro uma etapa depois a outra). Essas reuniões estão engendradas em uma teia de interdependência que só o processo iniciático no interior de uma família-de-santo poderá acelerar. É impossível pensar em educação religiosa afro-brasileira sem pontuar os quatro aspectos citados acima. A criança cresce e se forma, portanto, tendo esses processos de reunião como direcionadores de sua vida, os quais, segundo os pais auxiliam à educação “de casa”, reforçando-a. Os anos de vivência comungando da crença e estilos de vida imprimidos na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e na Casa das Minas de Tóia Jarina facilitam, segundo os casais, que as crianças tenham uma educação diferenciada. Igualmente, a conduta apreendida no terreiro pode permitir que as crianças estejam mais capacitadas a ter uma infância e adolescência sem problemas. Não é uma certeza, mas uma probabilidade apontada nas falas dos adeptos.

Finalmente, o aprendizado religioso da umbanda e do tambor de mina, assim como de outras religiões afro-brasileiras é transmitido por meio da oralidade, não por falta de conhecimento ou técnica, mas por ser um método diacrônico e caminhante (Debray, 2000), o mais apropriado para a continuidade e reatualização constante de suas tradições. Trata-se, portanto, de um aprendizado vivenciado que interfere positivamente na educação e no arranjo das famílias estudadas.

5. Considerações Finais

Chegar à etapa de conclusão deste trabalho é um misto de sensações. Alegria pela realização da pesquisa e uma saudade antecipada dos entrevistados e das observações em campo. Além disso, pesa sobre meus ombros a responsabilidade por ter tecido uma análise acadêmica sobre a vida religiosa e conjugal dos adeptos da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e da Casa das Minas de Tóia Jarina, quando essas vidas ou o *continuum* estabelecido entre elas parecia-me escapar deveras vezes.

Tecer as considerações finais, ainda que necessário, parece-me um desafio! Não sei se por entusiasmo com a análise, mas ainda sinto vontade de conversar com os adeptos novamente, de vivenciar com eles momentos da vida religiosa e da vida secular, de adensar na cotidianidade dos entrevistados. Sinto-me, enfim, desafiada a apresentar uma conclusão mesmo sabendo que a vida dessas pessoas é um emaranhado de experiências tão dinâmicas que estatizá-las em algumas linhas finais poderia ser arriscado. Minha proposta é, portanto, apresentar os pontos principais da análise como possibilidades de um aprofundamento futuro, ou seja, como questões e não como encerramento.

Este trabalho teve por objetivo compreender o *continuum* estabelecido entre a vida religiosa vivenciada no interior dos terreiros de umbanda e tambor de mina e a vida secular, nas relações conjugais dos adeptos. Sempre me interessei por entender se havia um hiato entre o que se vivia nas práticas religiosas e na vida secular (no âmbito da família, do trabalho, da escola) ou se os adeptos encontravam possibilidades de interfacear as duas “vidas”. Questionava-me sobre as redes entre famílias sanguíneas e as famílias religiosas, especialmente porque estas assumem um papel fundamental para os afro-brasileiros, historicamente registrado por antropólogos como Costa Lima (2003).

Os estudos que propõem o “intercâmbio” entre família e religião vem ganhando bastante expressividade na antropologia nos últimos tempos. No entanto, no que se refere às religiões afro-brasileiras encontrei poucos trabalhos com esta abordagem. Minha hipótese inicial era porque o foco de análises ainda estava centrado na expressividade ritual, muito rica e cheia de significações. Ao fim de minha pesquisa,

penso reforçar esta hipótese uma vez que os próprios adeptos dos terreiros confessaram-me ter ficado surpresos com as perguntas, no momento das entrevistas, sobre questões relativas a casamento e família. Os terreiros da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e da Casa das Minas de Tóia Jarina já foram várias vezes escolhidos como universos empíricos de pesquisas acadêmicas, no entanto, a vida “profana”, secular de seus adeptos nem de longe havia sido mencionada.

Minha análise ressaltou alguns pontos importantes da interface família e religião. Primeiramente, gostaria de destacar a estrutura dos casamentos realizados na Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino e na Casa das Minas de Tóia Jarina. Do ponto de vista ritualístico, cada terreiro possui seu *modus* particular, mas com uma estrutura bastante similar. A ideia do ritual é efetivar a benção das divindades e do próprio sacerdote à união. Há, portanto, um vínculo claro da cosmovisão afro-brasileira, a importância do consentimento dado ao casamento pelo “mundo espiritual” e pelo “mundo terreno”, por intermédio do sacerdote. Entretanto, se as estruturas rituais divergem em alguns pontos, como cânticos e vestimentas, a noção de casamento defendida pelos dois sacerdotes parece convergir para a noção de casamento que impera no catolicismo.

As religiões afro-brasileiras, em geral, sofreram influências de várias religiões, desde o século XX. A religião católica foi, certamente, a maior delas já que foi, durante muito tempo, a religião oficial do Brasil e nos tempos coloniais a primeira a “chegar” em solo brasileiro. Na umbanda e no tambor de mina não foi diferente. Poder-se-ia dizer que a constituição das religiões afro-brasileiras no Brasil se deu, inclusive, com o acúmulo de elementos do catolicismo, como afirmam Negrão (1996) e Ferretti (2009). Observei, portanto, que a forma de se pensar o casamento é bastante similar à forma de se pensar o mesmo no catolicismo, religião em que o ritual pretende refletir a união espiritual do homem à Igreja. Os casais que se casam no catolicismo assumem um compromisso tão sagrado quanto a vinculação dos homens à Igreja.

Os sacerdotes entrevistados demonstraram que o casamento busca oficializar a união de homens e mulheres que desejam construir uma identidade única de casal e, conseqüentemente, a relação deverá gerar filhos. O discurso apresentado nas falas das lideranças religiosas é um discurso pela descendência espiritual e o mesmo acontece com o casamento, ele deve estar atrelado à descendência, ao nascimento dos filhos.

Um segundo aspecto refere-se à crença mágico-religiosa da umbanda e do tambor de mina, especificamente à importância da experiência do transe religioso na vida conjugal. Este elemento parece ser o ponto de apoio e reforço dos adeptos em dois sentidos. O primeiro sentido, por promover, no discurso dos adeptos, alegria e segurança, e eles passam a agir no interior dos lares de maneira mais equilibrada. O transe está, também, intimamente associado à noção de saúde e cura. Trata-se de uma forma de terapia para os adeptos. A experiência do transe passa a ser um instrumento de reelaboração da noção de pessoa na umbanda e no tambor de mina, já que associado à vivência dos arquétipos das divindades e das entidades, incorporando-os em suas vidas cotidianas.

O segundo, porque nos momentos de conflitos conjugais os homens tendem a recorrer ao espaço sagrado, aos rituais com presença do transe como estratégia para solucionar seus problemas. Uma estratégia mágica, portanto. Já as mulheres, procuram igualmente a religião, porém, em um segundo momento e de outra forma, fazendo uso de rezas, pedidos e outras magias, nos seus lares mesmo, ou seja, no espaço doméstico, tradicionalmente reconhecido como o “lugar” de excelência do gênero feminino. A diferenciação na forma com que homens e mulheres buscam resolver seus problemas conjugais foi apenas uma das várias diferenciações que são feitas entre homens e mulheres nos terreiros. Há, claramente, papéis e funções bem definidos sendo que as questões de gênero ficaram bem marcadas. A religião ainda assegura um viés conservador na forma de pensar quem é o homem e quem é a mulher em nossa sociedade e reproduz, no interior dos terreiros, as funções que a eles são associadas classicamente. Uma naturalização dos papéis de gênero.

Um outro item bastante marcado na análise diz respeito à crença mágico-religiosa das vertentes religiosas em questão e sua influência na educação das crianças. Nomeei, inclusive, este item da análise como “as crianças do axé”. A escolha foi mais que intencional, foi praticamente uma resposta aos pais e mães pela forma com que, fielmente (como crentes religiosos), lidam com a educação de seus filhos. Ressalto que este item não estava, inicialmente, previsto em minha análise, mas observei que grande parte do equilíbrio que a religião provia aos casais partia dos seus ensinamentos para a educação dos filhos.

A preocupação com a educação, o medo de que as crianças não estejam no “caminho certo”, como ouvi de uma mãe, foi um dado marcado em várias falas. A religião aparece como um dispositivo de reforço da educação “transmitida em casa”, ou melhor, a educação se faz justamente pelo imbricamento dos valores recebidos na família (socialização primária) com os valores apreendidos nos terreiros. Não sabemos se a religião vai, de fato, conduzir as crianças “ao caminho certo”, até porque é questionável o que é certo ou errado. Tampouco sabe-se se, ao crescer, as crianças terão vínculo de pertença a tais crenças. Até o momento, o que fica claro é que o enlace entre as vidas seculares e as vidas religiosas parece ser o “caminho certo” escolhido pelos pais para a educação de seus filhos. E isso se reflete positivamente na cotidianidade de suas vidas. Pais, mães e filhos. Juntos. Em casa e no terreiro.

Finalmente, gostaria de discorrer sobre a minha expectativa com relação a este trabalho. Ao escolher pesquisar a influência da crença mágico-religiosa da umbanda e do tambor de mina na vida dos casais adeptos, imaginei, a princípio, que fosse receber dados afirmativos desta influência, mas não tinha expectativa em encontrar um alto grau de reflexividade dos adeptos em relação às suas próprias práticas, isto porque, as duas religiões pareciam-me mais “sentidas” do que “refletidas”, do que pensadas em termos racionalizados.

A experiência do transe, o sentir a fala de uma divindade, um ancestral, rezar pela saúde dos familiares, fazer determinados tipos de trabalho para fins profissionais ou para bem estar espiritual e psíquico pareciam, para mim, experiências religiosas tão intensas que não imaginava que seus adeptos fossem racionalizar sobre elas tão solidamente. Tais experiências, em suas falas, ganharam ainda mais intensidade, ainda mais vida, posto que são o próprio motivo de suas existências, a formulação de seus valores e a base para suas relações afetivas. No entanto, os adeptos não apenas passaram para mim tal intensidade e densidade de experiências (nas falas e nas observações), mas também, explicaram-me como e de que maneira esse complexo de crenças mágico-religiosas estruturam e elaboram uma filosofia de vida para eles e para sua dinâmica familiar. Em um simples ato de acender uma vela. Ao fazer um pedido para seu caboclo, ao cantar para seu vodum em casa, no trabalho. Ao entender a religião como a grande motivadora (motivo utilizado em termos geertzianos, de sentido e intenção de vida), os adeptos ensinaram-me que as famílias religiosas e as famílias seculares, juntas, são o fio

condutor de suas vidas. Uma tessitura que não nasce pronta, mas que é tecida a cada ida ao terreiro, a cada experiência ritual, em um aparente simples diálogo em casa sobre a religião, em amizades novas entre pai, mãe e irmãos-de-santo e de sangue. Enfim, vivem reproduzindo elementos mágico-religiosos por laços de sangue e de alma. Vivem tecendo laços, construindo famílias.

Referências Bibliográficas

ABOIM, Sofia. Da pluralidade dos afetos: trajetórias e orientações amorosas nas conjugalidades contemporâneas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 24 n. 70 junho/2009.

ABREU, M. M. *Um olhar sobre a tradição: relacionando campo religioso e campo intelectual*. São Luis: EDUFMA, 2009.

AGUIAR, Neuma. Patriarcado, sociedade e patrimonialismo. *Revista Sociedade e Estado*. V.15, n.2, Brasília, junho/dezembro, 2000.

ALBUQUERQUE, Wlamyra de; FRAGA, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-orientais, 2006.

ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. *As ressignificações de exu dentro da Umbanda*. Dissertação de mestrado. PUC-GO, 2006.

ARAÚJO, Maria de Fátima. *Paradoxos da família contemporânea*. Revista Psicologia e sociedade. V.23, n.2, Florianópolis, maio/agosto, 2011.

ARIÈS, P. *História social da infância e da família*. Tradução: D. Flaksman. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

AUGRAS, Monique. *Imaginário da maia. Magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora da PUC, 2009.

_____. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. v.2. São Paulo: Edusp, 1971.

_____. “Variations sur la Négritude”. In: *Présence africaine*. Paris, v. 36, p. 7-17, 1961.

_____. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas: sistema de classificação de vegetais no candomblé jeje-nagô do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “O Código do Corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás” In: MARCONDES, Carlos Eugênio. *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BERGER, Peter & Luckmann, T. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC, Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BINON-COSSARD, Giselle. *Contribution à l'étude du candomblé du Brésil: Le candomblé Angola*. Universidade de Paris: Tese de doutorado, 1970.

BIRMAN, Patrícia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevoo*. Revista da Estudos Feministas v.13, n.2. Florianópolis, maio/agosto, 2005.

BONVINI, Emilio. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. *Proj. História*, São Paulo, vol. 22, 2001, p. 37-48;

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BRIOSCHI, L. R. & TRIGO, M. H. B. “Relatos de vida em ciências sociais: considerações metodológicas.” In: *Ciência e Cultura* 39, n.7, p. 631-637, 1987.

BRUMANA, Fernando; MARTINEZ, Elda. *Marginália Sagrada*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.

BRUSCHINI, C. Teoria Crítica da Família. In: AZEVEDO, M. A.; GERRA, V. N. A. (orgs). *Infância e violência doméstica: fronteiras do conhecimento*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

CACCIATORE, Olga. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CÂNDIDO, Antônio. “The Brazilian family”. In: SMITH, T. Lynn & MARCHANT, Alexander (orgs.). *Brazil: portrait of half a continent*. Nova York: The Dryden Press, 1951.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa. Livraria/Pallas, 2009.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Umbanda. Uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP/CER, 1987.

CORREA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Cultura e Arte, 2006.

COSSARD-BINON, Gisele. “A filha-de-santo”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.

Olóorisa: Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, Ágora, 1981.

COSTA LIMA, Vivaldo da. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intragrupais*. PEGAR DIREITO

DAMATTA, Roberto. Introdução: Repensando E.R. Leach. In: DaMatta, R. (Org). *Edmund R. Leach*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó nagô e papai branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DEBRAY, Régis. *Transmitir: o segredo e a força das ideias*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DOUGLAS, Mary. *Natural symbolics: explorations on cosmology*. London: Berrie and Jenkins, 1970.

_____. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DUARTE, Luís Fernando. “Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação”. In.: DUARTE, Luís Fernando (org). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2006.

DUMONT, L. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EDUARDO, Otávio Costa. *The negro in the northern Brazil: a study in acculturation*. New York, J.J. Augustin Publisher, 1948.

ELBEIN, Juana dos Santos. *Os nagô e a morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. V.1 5ª Ed. São Paulo: Globo, 2008.

FERRETTI, Mundicarmo. *Cura e pajelança em terreiros do maranhão*. I Quaderni Del Cream. VIII, p. 67-91, 2008.

FERRETTI, Sérgio. *Macumba e umbanda: estudo de religião e política*. Natal: s.n., 1980.

- FERRETTI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.
- FICHTE, Hubert. *Die Pflanzen der Casa das Minas*. Etnobotanik, Sonderband, v.3, n.85, 1985.
- FLÓREZ, Gonçalo. *Matrimônio e Família*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Historie de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *A mulher/Os rapazes da história da sexualidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- FREITAS, B.T. de; PINTO, T. S. *Doutrina e ritual de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala* (1933). São Paulo: Global, 2003.
- FREUND, Julien. *Sociologie de Max Weber*. Paris: PUF, 1968.
- FURUYA, Yoshiaki. *Entre “Nagoização” e “Umbandização”. Uma síntese no culto mina-nagô de Belém, Brasil*. Tóquio: Universidade de Tóquio, 1986.
- GEERTZ, Clifford. “From the native’s point of view”: on the nature of anthropological understanding. Em _____. *Local knowledge*. New York: Basic Books, 1983.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Ed. Unesp, 1993.
- GIRALDI, Josemary; WAIDEMANN, Marlene Castro. *Família ou famílias – construção histórica e social do conceito de família*. Anais do III Congresso Internacional de Psicologia. ISSN: 1678-352X
- GIUMBELLI, Emerson. *A presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil*. *Religão e Sociedade*, v.28(2), p.80-101, 2008a.
- _____. *Heresia, doença, crime ou religião: o espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais*. *Revistas de Antropologia (USP)*. São Paulo, v.40, n.2, p. 31-82, 1997.
- _____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In.: SILVA, Vagner Gonçalves da (org). *Caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro, 2002. P. 183 – 217.
- GOLDENBERG, Miriam. *A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOLDMAN, Marcio. “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”. *Religião e Sociedade* 12, 1985, p. 22-54.

GONBERG, Estelio. *Hospital dos orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé*. Salvador: Edufba, 2011.

GOOD, W. J. & HATT, P. K. *Métodos em Pesquisa Social*. 3ªed., São Paulo: Cia Editora Nacional, 1969.

GRANOVETTER, Mark. *The Strength of Weak Ties*. In: *American Journal of Sociology*, vol. 78, n. 6 1360-1380, 1973.

HARRIS, M. *The rise of anthropological theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

HAYES, Kelly Black. *Magic at the Margins: Macumba in Rio de Janeiro. An Ethnographic Analysis of a Religious Life*. 2004. Ph.D in History of Religions, University of Chicago.

HEELAS, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge: Blackwell, 1996.

HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

_____. *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*. Evanston, IL: Northwestern University, 1967.

HERVIEU-LÉGER. Danielle. “Present-day emotional renewals: the end of secularization or the end of religion?” In. SWATOS, William (org). *A future for religion? New paradigms for social analysis*. Londres: Sage, 1993b.

HILL, Craig. *Casamento. Contrato ou aliança*. Colorado: Harvest Books and Publishing, 1992.

IDOWU, Bolaji. *Olódumarè: God in Yoruba belief*. London: Longmans, Green and Co. Ltd, 1962.

JORGE, Érica F.C.; RIVAS, Maria Elise. *Por uma interpretação do censo. Da repressão ao movimento umbandista atual*. Revista Identidade. v.17, no 1, 2012. ISSN 21780437X.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LÉPINE, Claude. “Pierre Verger e Fatumbi”. In. BARRETTI FILHO, Aulo (org). *Dos Yorubà ao Candomblé Ketu*. São Paulo: Edusp, 2010.

_____. 1978. Contribuição ao estudo da classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu de Salvador. Tese de doutoramento, Departamento de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, mimeo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.

_____. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosacnaify, 2008.

LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo, Perspectiva, 1971.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. *Pluralismos e Diversidade Afro-Religiosa em Terreiros de Mina do Maranhão: um estudo etnográfico do modelo ritual do Ilê Ashé Ogum Sogbô*. 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, SP: Autores Associados; São Paulo, SP: ANPOCS, 1996.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MALANDRINO, Brígida Carla. *Umbanda – Mudanças e Permanências*. São Paulo: Editora da PUC-SP, 2006.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos dos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanismo e Terror: ensaio sobre o problema comunista*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968, p. 171.

MARSHALL, Gordon. *Oxford. Concise Dictionary of Sociology*. London: Oxford University Press, 1994.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson. *Umbanda de todos nós*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1956.

_____. *Umbanda e quimbanda na palavra de um preto-velho*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1961.

MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.

MONTERO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Etnográfica (Lisboa), v. 13, p. 7-16, 2009.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. Tempo Social, Revista de Sociologia USP, S. Paulo, 5 (1-2), p. 113-122, 1993 (editado em novembro de 1994).

_____. *Refazendo Antigas e Urindo Novas Tramas: Trajetórias do Sagrado*. Revista Religião e Sociedade 18(2), p. 64-74, 1997.

OLIVEIRA, José Henrique Motta. *Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda*. Revista História, imagem e narrativas. N.4, ano 2, abril, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978 (1999).

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé – história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

PEDRO, Joana Maria (org). *Práticas proibidas: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX*. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. Coleção Textos: 4, 1953a.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil*. s.n., 1947.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru/SP: Edusc, 2005.

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

_____. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. Editora 34, São Paulo, 2003.

PINEZI, Ana Keila Mosca. *A família da fé em tempos modernos: uma interpretação sobre constituição familiar, relações de gênero e sexualidade entre presbiterianos*. Dissertação de mestrado. USP, 1999.

PREVITALLI, Ivete Miranda. *Candomblé. Agora é angola*. São Paulo: Annablume; Petrobrás, 2008.

PRANDI, José Reginaldo. “Nas pegadas dos voduns. Um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo”. In. MOURA, C.E.M de (org) – *Somavó – o amanhã nunca termina*. São Paulo: Empório de Produção, 2005. (1997).

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 51-66, 2004.

_____. *Os candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Editora HUCITEC/Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

PRITCHARD, Evans. *Bruxarias, oráculos e magias entre os Azande*. São Paulo: Atlas, 2005.

RABELO, Miriam. “A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1. 2008 .

RABELO, Miriam; SCHAEPPPI, Paula; MOTA, Sueli; ROCHA Juliana; RUBENS, Marcos. “Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé,

pentecostalismo e espiritismo”. Trabalho apresentado no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 27-31 de outubro, 1998/1999.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001.

RHODE, Bruno Faria. *Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre a tendência dominante na interpretação do universo umbandista*. Revista de Estudos da Religião. Março, ano 9, 2009.

RIBEIRO, René. “O Teste de Rorschach no estudo da “aculturação” e da “possessão fetichista” dos negros do Brasil”. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco*, vol. 1, 1952, p. 44-50.

RIVAS NETO, Francisco. *Umbanda. A Proto-Síntese Cósmica*. São Paulo: Pensamento, 2000.

_____. *Escolas das Religiões Afro-brasileiras. Tradição Oral e Diversidade*. São Paulo: Arché Editora, 2012.

RIVAS, Maria Elise. *O mito de origem. Uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico*. Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Teologia Umbandista. São Paulo: 2008.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008 (1935).

ROUGEMONT, Denis. *O amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

SAIDENBERG, Thereza. *Como surgiu a Umbanda em nosso país*. Revista Planeta, n. 75 dezembro, PP 34-37, 1978a.

SALEM, T. (1989), "O casal igualitário: princípios e impasses". Revista Crítica de Ciências Sociais, 3 (9).p. 24-37.

SANCHIS, Pierre. “A contribuição de Émile Durkheim”. In. TEIXEIRA, Faustino (org). *Sociologia da Religião*. Enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2011.

SARTI, Cynthia. A família como ordem simbólica. Psicologia USP, São Paulo, v. 15, n.3, p. 11-28, 2004.

_____. Claude Lévi-Strauss e a família. In: 23º Encontro Anual da ANPOCS, 1999, Caxambu (MG). Programa e Resumos, 1999, v.1, p.116.

SEGATO, Rita Laura. “Família, sexo e gênero no Xangô do Recife”. In.: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). *Candomblé. Religião do Corpo e da Alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SHNEIDER, Sérgio; SCHIMITT, Cláudia. *O uso do método comparativo nas ciências sociais*. Cadernos de Sociologia. Porto Alegre, v.9, p. 49-87, 1998.

SCHWARCZ, Lilian. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. *Orixás da metrópole*. 1ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVERSTEIN, Leni M. *Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblés da Bahia*. Religião e sociedade. Rio de Janeiro, n.4, 143 – 169, 1979.

TERUYA, Marisa Teruya. *A família na historiografia brasileira: bases e perspectivas de análise*. In: Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 12., 2000, Caxambu, MG (Brasil). Anais. Belo Horizonte, MG (Brasil): ABEP, 2000. v. 1, 25 p. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br>>. Acesso em: mar. 2012.

THIOLLENT, Michel J. M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Editora Polis, 1980.

TRIVIÑOS, A. N. S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo, Ática, 1986.

VEIGA, Laura da. Educação, Movimentos Populares e Pesquisa Participante. *Educação na América Latina*. Felícia R. Madeira, Guiomar N. de Mello (coord). São Paulo: Cortez, 1985.

VELHO, Gilberto. “Observando o Familiar”. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VERGER, Pierre. *Orixás, Deuses Iorubás na África e no novo mundo*. Salvador: Editora Corrupio, 1999a.

VIANNA, Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938

_____. *Instituições políticas brasileiras*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1955.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política. In.: WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1. Trad. De Augustin Wernet. 4.ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2001. p. 107-154.

_____. *Economia e Sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I. São Paulo: Editora UNB, 2004.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cengage Learning, 2009. 2ª edição.

WEBSTER, H. *Primitive Secret Societies: a study in early politics in religion*. 2ª.ed. Nova York, 1932.

WOORTMANN, Klaas. *Religião e Ciência no Renascimento*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.

ZANGARI, Welligton. “Psicologia da mediunidade: do intrapsíquico ao psicossocial”. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*. V. 77, no. 2, 2009, p. 233-252.

ZUNHTHOR, Paul. *A Letra e voz: a “literatura” medieval*. Tradução Amálio Pinheiro & Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Anexo 1 – Roteiro de Entrevistas

Ficha básica

Nome

Idade

Grau de Escolaridade

Sexo

Cor

Entrevista Aberta

1. Há quantos anos são casados?
2. Onde se casaram?
3. Frequentavam outra religião antes dessa? Qual?
4. Há quantos anos são vinculados à Casa de Santo (terreiro)?
5. Qual o grau de iniciação ou sua função no terreiro?
6. Trabalham fora de casa, em quê?
7. Como dividem o tempo entre trabalho – vida templária – vida conjugal? Quanto tempo vocês gastam com a religião?
8. O que significa a religião para vocês?
9. Têm filhos? Eles frequentam o terreiro? Sim, não? Por quê?
10. Como dividem as tarefas de casa?
11. Em situações de conflito conjugal, o que você costuma fazer? Reza para algum Orixá/Vodum/Ancestrais?
12. O que é ser religioso para você?
13. O que é família para você?
14. Quais os ensinamentos da religião para o dia a dia? Como você os aplica na sua vida?

Anexo II – Quadro de caracterização dos Informantes

CASAL UMBANDA	CASAL 1	
Nome	Áureo	Andreia
Idade	53	40
Cor	branco	Branca
Grau de escolaridade	3º	3º
Profissão	designer	Médica
Religião atual	umbanda	Umbanda
Religião anterior	espírita	Católica
Tempo de casa	33	4
Tempo de casado	5	5
Filhos	2	Não
Local do casamento	civil	Civil

CASAL UMBANDA	CASAL 2	
Nome	José	Laura
Idade	44	37
Cor	negro	Branca
Grau de escolaridade	3º	3º
Profissão	bancário	Gerente
Religião atual	umbanda	Umbanda
Religião anterior	jurema	Espírita
Tempo de casa	22	12
Tempo de casado	8	8
Filhos	2	2
Local do casamento	terreiro	Terreiro

CASAL UMBANDA	CASAL 3	
Nome	Mauro	Sabrina

Idade	42	36
Cor	branco	Branca
Grau de escolaridade	2º	2º
Profissão	técnico	Mãe
Religião atual	umbanda	Umbanda
Religião anterior	católica	Católica
Tempo de casa	19	17
Tempo de casado	14	14
Filhos	3	3
Local do casamento	terreiro	Terreiro

CASAL UMBANDA	CASAL 4	
Nome	Marcelo	Maria
Idade	63	47
Cor	Branco	Branca
Grau de escolaridade	3º	3º
Profissão	Médico	Profa.
Religião atual	umbanda	Umbanda
Religião anterior	umbanda	Umbanda
Tempo de casa	42	33
Tempo de casado	24	23
Filhos	7	3
Local do casamento	Terreiro	Terreiro

CASAL UMBANDA	CASAL 5	
Nome	Ricardo	Rosângela
Idade	43	30
Cor	Branco	Branca
Grau de escolaridade	2º	3º
Profissão	Músico	Mãe
Religião atual	Umbanda	Umbanda
Religião anterior	Católica	Católica
Tempo de casa	7	7
Tempo de casado	7	7
Filhos	3	2
Local do casamento	Terreiro	terreiro

CASAL TAMBOR	CASAL 1	
Nome	Jorge	Damiana
Idade	59	63
Cor	Negro	negro
Grau de escolaridade	2º	1º
Profissão	Professor	mãe
Religião atual	Tambor	tambor
Religião anterior	Umbanda	umbanda
Tempo de casa	14	14
Tempo de casado	34	34
Filhos	3	3
Local do casamento	Igreja	igreja

CASAL TAMBOR	CASAL 2	
Nome	Alexandre	Clarissa
Idade	29	29
Cor	Pardo	Branca
Grau de escolaridade	2º	2º
Profissão	Técnico	Mãe
Religião atual	Tambor	Tambor
Religião anterior	Tambor	Tambor
Tempo de casa	14	14
Tempo de casado	9	9
Filhos	2	2
Local do casamento	igreja e terreiro	Igreja

CASAL TAMBOR	CASAL 3	
Nome	Artur	Adriana
Idade	42	37
Cor	branco	Branca
Grau de escolaridade	3º	2º
Profissão	nenhuma	Gerente
Religião atual	tambor	Tambor

Religião anterior	espírita	Católica
Tempo de casa	15	13
Tempo de casado	7	7
Filhos	1	Não
Local do casamento	união estável	união estável

CASAL TAMBOR	CASAL 4	
Nome	Antonio	Marina
Idade	42	39
Cor	negro	Branca
Grau de escolaridade	3º	3º
Profissão	gerente	Gerente
Religião atual	tambor	Tambor
Religião anterior	candomblé	Espírita
Tempo de casa	8	5
Tempo de casado	5	5
Filhos	1	1
Local do casamento	Civil	Civil

	CASAL 5	
Nome	Marcos	Marcia
Idade	40	37
Cor	negro	Negra
Grau de escolaridade	2º	2º
Profissão	motorista	Mãe
Religião atual	tambor	Tambor
Religião anterior	candomblé	umbanda
Tempo de casa	10	10
Tempo de casado	8	8
Filhos	1	1
Local do casamento	terreiro	Terreiro

