

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

A SIMBOLOGIA DA DEMANDA:
UMA ANÁLISE DO LIVRO “GUERRA DE ORIXÁ”
DE YVONNE MAGGIE ALVES VELHO

Alunos: Taciana Valéria Silva de Melo
Anderson Vicente da Silva
Maria de Lurdes da Silva Pires
Gláucia Tinoco Barbosa
Kátya Carvalho Alexandre

Trabalho apresentado na disciplina **Teoria Antropológica Contemporânea**, ministrada pela Prof^a. Dr.^a Josefa Salete Cavalcanti.

Recife, Maio de 2001

Resumo

Este trabalho buscou uma análise e uma melhor compreensão da religião afro-brasileira via obra “Guerra de Orixás” de Yvonne Alves Velho. Esse estudo esclarece questões que referem-se ao simbolismo que envolvem o campo religioso, e nos deixa a mensagem que a estrutura organizacional do terreiro não se diferencia muito da estrutura da sociedade brasileira, fazendo referência às “raças” formadoras da nossa sociedade e as desigualdades social (econômicas/ de classe) que sempre se fizeram presentes no Brasil, mas que apesar de toda essas semelhanças é necessário, para a sua melhor compreensão, o entendimento da lógica interna que existe em cada campo diferente das sociedades.

Apresentação

Levando-se em consideração estudos antropológicos contemporâneos, um dos aspectos que mais chamam a atenção são as modificações do objeto de estudo no decorrer da história da antropologia, desde a sua origem, e, conseqüentemente, a questão da alteridade.

Percebe-se, mesmo a olhos mais desatentos, que, com o passar das décadas, a tão buscada alteridade *radical* (nas sociedades indígenas), foi, pouco a pouco, *amenizada*, buscando o objeto de estudo dentro da própria sociedade; até tornar-se, nos dias de hoje, uma *alteridade próxima* – como é o nosso caso – , ou seja, fazer a análise de trabalhos etnográficos; mas, o mais importante, sem fazer julgamentos preconceituosos e mantendo-se na posição de pesquisadores, que buscam encontrar a lógica e o sentido do seu objeto de estudo, sem etnocentrismo, a partir da visão de mundo do outro.

Porém, como manter a total neutralidade de valores é, quase, impossível – principalmente quando se trata de temas subjetivos, como é o caso da religião -, “*o importante, no entanto, não é negar esse tipo de interferência, mas conscientizá-la*” (Velho, 1975: 155)

Introdução

O trabalho a ser analisado trata-se da Dissertação de Mestrado da professora da UFRJ, Yvonne Maggie Alves Velho, cuja temática são os conflitos internos concernentes aos membros do terreiro de Umbanda “Tenda Espírita Caboclo Serra Negra”, localizado em um bairro periférico da cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1972.

A sua Dissertação teve como ponto inicial a leitura crítica da literatura sobre os cultos afro-brasileiros em que a autora percebeu uma linearidade na relação e interpretação de alguns temas referentes a esses cultos. Isso é visto nessas bibliografias, devido a determinação de cunho ideológico permeados pela influência da corrente antropológica *evolucionista*. Por isso, a autora achou necessário a crítica a esses escritos por visar novos questionamentos e influências, saindo assim, do tradicionalismo habitual que norteava grande parte dos trabalhos ligados as religiões afro-brasileiras.

Não obstante, ao criticar essa literatura sobre os cultos Afro, Yvonne Alves Velho não teve o intuito de negar a relevância e a contribuição dada por estes autores a compreensão dessas religiões, o que ela pretendeu foi colocar-se diante de tais abordagens, percebendo assim, o caráter ideológico que norteava-os.

Inicialmente, são destacados os principais aspectos observados pelos estudiosos mais antigos acerca dos citados cultos. O primeiro aspecto é o fenômeno do *sincretismo religiosos*, formado por traços católicos, indígenas, africanos e espíritas, sendo esses traços associados a um dado grau de desenvolvimento ou de evolução cultural. Por ter sido classificada como uma religião *fetichista, mágica e primitiva*, ela estaria e, um estágio inferior da evolução cultural. E esse primitivismo estaria associado às camadas baixas da população, que por serem constituídos em sua grande maioria por negros, adotavam essas religiões devido ao pouco desenvolvimento cultural que possuíam. Posteriormente, esses traços concernentes aos cultos Afro foram associados a uma maior oposição rural – urbano. O pólo civilizatório estaria ligado ao urbano, enquanto o primitivismo, associado ao pólo rural. Assim, os traços africanos estariam na extremidade rural.

A partir dessa abordagem evolucionista, desenvolveu-se uma forma de classificação dos cultos afro-brasileiros. Na Bahia, estaria o Candomblé, com traços mais tradicionais, ligados diretamente à África, logo, mais primitivos. No Rio de Janeiro e em São Paulo, com

sociedades mais urbanizadas e modernas, vê-se a Umbanda em que predominavam características espirituais, mais próximos da civilização e mais distante da África, por isso apresentando um grau de desenvolvimento maior.

Ao analisar a metodologia utilizada, muito freqüentemente pelos estudos mais antigos, a autora percebeu a existência de um raciocínio ideológico, em que buscava-se inicialmente, os traços verificando *a posteriori* sua origem, chegando por fim, a explicação presente. É nessa tentativa de elucidar os traços na sua origem, que esses autores não conseguiram, de forma efetiva, a compreensão do fenômeno do sincretismo, que correspondia ao objeto de estudo deles.

Primeiramente, via-se os rituais compostos de traços, pedaços, símbolos buscando na África a explicação desses pedaços. Deixava-se de lado, a relação das partes com o todo e, mais gravemente, não se percebia a importância que esses pedaços e símbolos tinham adquirido no Brasil, cometia-se o erro de procurar a ligação entre esses símbolos e o seu significado na África de onde eram originários.

O objetivo da autora em sua Dissertação foi o de estudar particularmente um terreiro, restringindo-se a ele, e não o de elaborar um trabalho sobre as religiões afro-brasileiras.

O grupo que constituiu a equipe analisou inicialmente, baseado na visão da autora, os principais personagens integrantes desse terreiro, sua inauguração e seu fechamento, assim como os conflitos internos nele e, por fim, sua conclusão .

A Casa de Culto

Os objetivos de Yvonne Alves Velho ao iniciar a etnografia do terreiro *Tenda Espírita Caboclo Serra Negra*, foram a priori, sua descrição física, seus principais rituais, a composição da clientela e dos médiuns e o relato sobre sua história. A autora procurou localizar-se na etnografia como observador – participante da vida do terreiro, buscando assim, uma pesquisa em que dados de relevância não fossem esquecidos.

Quando foi inaugurado, o terreiro era composto por quatorze médiuns e oito pessoas ligadas a estes. O grupo de médiuns conhecia a mãe-de-santo M.^a Aparecida e se dispersaram dos seus respectivos terreiros para formarem um novo, ajudando-a. Pouco tempo após a inauguração, M.^a Aparecida foi internada por problemas psíquicos, afastando-se da casa. Posteriormente, um pai-de-santo foi chamado, entretanto, conflitos entre este e o presidente levaram ao fim do terreiro.

Através de Mário, presidente da casa de culto, e seu aluno no curso de ciências sociais, a autora foi apresentada aos membros do grupo estudado.

Quando iniciou a pesquisa na “Tenda Espírita”, a autora percebeu que existia uma maneira própria dos participantes do terreiro, no que se refere a classificação dos termos e conceitos relacionados a religião seguida pelo grupo estudado. Assim, existiam dois sistemas classificatórios: o da *antropóloga* e o dos *participantes* da casa de culto.

Um outro ponto observado por Yvonne Alves Velho foi que, mesmo entre eles as definições eram distintas, o que causava uma certa dificuldade em classificar o próprio terreiro segundo a visão dos seus participantes, ou seja, partindo das formulações do grupo. Isso, além de ser o dever do antropólogo, atendia ao objetivo da autora, que era partir das informações do grupo, afim de saber o que eles pensavam.

A religião dos componentes seria então a *Umbanda*, o lugar das consultas, o terreiro, a *Quimbanda*, o “trabalho para o mal”, o trabalho no “santo” servia para definir um grupo de médiuns; os santos eram os Orixás, Guias ou Entidades, esses Orixás atuavam na terra através dos “*cavalos*” ou médiuns, e vinham a terra para fazer caridade e possuíam uma classificação própria em que Oxalá simbolizava o maior Orixá e comandava os demais. Os Guias eram classificados em 7 linhas: a *Linha de Iemanjá*, *Linha de Xangô*,

Linha de Oxóssi, Linha de Ogum, Linha de Pretos – Velhos, Linha de Criança e Linha de Exu.

A professora percebeu também, em seus primeiros contatos com os membros do grupo, que o fato de ter um grau de escolaridade superior as outras pessoas do terreiro lhe concedia um certo prestígio, entretanto, por ela desconhecer as leis da Umbanda era-lhe atribuída um certo grau de ignorância. Havia também, uma vontade de classificá-la.

O grupo de médiuns era composto inicialmente por quatorze pessoas, todas ligadas a Mãe-de-santo M.^a Aparecida, que antes da abertura do terreiro dava consultas nas casas das pessoas do bairro e nas dos próprios médiuns. Com o afastamento de M.^a Aparecida quatro pessoas voltaram para os terreiros de origem, mas com a chegada do Pai-de-santo, sete novos médiuns entraram. Contabilizando três fases relativas a composição de médiuns.

Assim como Pedro, que era pedreiro em uma escola, os médiuns tinham profissões variadas, dentre as quais, boy, camelô, universitário – datilógrafo, vendedor, confeitiro, manicure, enfermeira, etc.

Os frequentadores do terreiro, ou seja a clientela, era formada em sua maioria por pessoas do bairro, cujas profissões também eram das mais variadas. Familiares e amigos dos médiuns compunham o quadro de participantes, assim como pessoas de posição social mais elevada, como uma dona-de-casa de Copacabana e um comerciante português.

Existiam duas hierarquias vigentes no terreiro, a *espiritual* e a *material*. A primeira era composta dos seguintes postos, pela ordem de importância:

?? **Pai-de-santo** ou **Mãe-de-santo**: chefe espiritual do terreiro, cuja função é zelar pela unidade e mediunidade de seus filhos e ensinar-lhes as “leis da Umbanda”;

?? **Mãe-Pequena**: auxiliar do Pai ou Mãe-de-santo durante as sessões. Responsável pelo dinheiro recolhido durante as consultas e pela compra dos itens rituais;

?? **Samba**: auxiliar a Mãe-Pequena, devia ajudar os clientes durante as consultas anotando o que os Guias prescreviam ou traduzindo palavras não compreendidas;

?? **Médiuns**: obedecem aos membros da hierarquia espiritual e material.

Já a hierarquia material era composta por:

?? **Presidente**: chefe material do terreiro, o seu administrador; responsável pelas resoluções de problemas relativos a casa;

?? **Sócios**: contribuía mensalmente com uma quantia para manter o terreiro.

Mesmo utilizando essa distinção e a delimitação de funções referentes aos membros do terreiro, havia uma ambigüidade nessa delimitação.

O sobrado no qual funcionava o terreiro, localizava-se no bairro do Andaraí. Possuía em suas dependências: banheiro, cozinha, sala de gongá (altar), a casa de Exu, a casa das almas, sendo as duas casas construídas com madeiras e cobertas com folhas de zinco, nelas haviam imagens de Orixás, assim como em outros lugares do terreiro.

Com o passar do tempo, a casa sofreu algumas modificações em sua infra-estrutura.

A autora menciona o fato de a delimitação do terreiro não se restringir apenas ao sobrado, ele se prolongava à mata, à cachoeira, à praia, à encruzilhada e ao cemitério, constituindo os limites espaciais máximo deste. O grupo comandado pelo pai-de-santo conduzia os rituais nesses locais (oferendas, sacrifícios), estando cada um deles associado a um grupo de Orixás: a cachoeira à Oxum; a mata aos Caboclos; a praia à Iemanjá; a encruzilhada à Exu e o cemitério à Obaluaê.

No terreiro estudado, realizavam-se três tipos de rituais: as *consultas*, os *desenvolvimentos* e as *sessões de domingo (giras)*.

As *consultas* eram realizadas em dias específicos, um reservado para os Pretos-Velhos, outro para os Caboclos e um para os Exus. As pessoas consultavam-se com os seus Guias e não com os seus médiuns.

O *desenvolvimento*, era uma aula em que o pai-de-santo passava os ensinamentos sobre as maneiras de se trabalhar com os Guias, passando-se também os significados simbólicos.

Por fim, existia o terceiro tipo de ritual que realizava-se no terreiro estudado, que era a *Gira* ou *sessão de domingo*. Essas sessões dedicavam-se ao “trabalho” com todos os Orixás, permitindo que todos viessem à terra.

As Quatro Individualidades do Terreiro **"Tenda Espírita Caboclo Serra Negra"**

Nesta parte iremos relatar a história das quatro principais pessoas que constituíam a vida do terreiro "*Tenda Espírita Caboclo Serra Negra*", que tiveram um papel importante no *Drama* e nos comportamentos individuais daqueles que os procuravam.

Antigamente, na sua maioria, os Sacerdotes dos Cultos Afro-brasileiros eram de origem africana. Vindos diretamente de lá, como escravos, aqui assumiam a direção dos cultos religiosos. Posteriormente, já libertos, continuaram a manter sua posição. E assim, vieram sendo eles, filhos, netos, bisnetos de africanos, os mantenedores da pureza do culto religioso ancestral. Ultimamente, entretanto, já pardos, crioulos e até brancos, dirigem com eficiência alguns, com incapacidade outros, os Terreiros de cultos afro-brasileiros.

O primeiro personagem do drama a ser analisado é **Mário**, que no terreiro exercia a função de **presidente**. Ele tinha 31 anos, era estudante de Ciências Sociais e dava aula particular de história, literatura e inglês, e foi, durante muito tempo, uma pessoa descrente, achava que os fenômenos não passavam de uma coincidência. Depois de uma cirurgia mal sucedida, em agosto de 1971, uma amiga o levou a casa de Aparecia, mãe-de-santo que recebia na época uma Preta-Velha, e que lhe fez uma consulta afirmando que ele tinha o "encosto" de sua mãe, e que para afastá-la, ele precisava acender uma vela toda noite e rezar algumas preces.

Dois meses depois, Aparecida convidou-o para ir fazer uma "obrigação" na mata. Mário, que até então já se acostumara como os fenômenos, foi sem muitos problemas. Chegando lá, ele sentou-se numa pedra e começou a sentir, segundo ele, uma sensação de vazio. Neste momento, Aparecida, que estava "incorporada" com seu Caboclo, chamou-o, colocou as "suas" mãos sobre as de Mário e fez com que ele sentisse as primeiras vibrações espirituais. "*E à proporção que ele me segurava, eu pulava e não me controlava e caía e ficava fora de mim*", disse Mário. A partir dessa data Mário começou a acreditar no santo. Depois disso, ele observou que Aparecida dava muitas consultas na casa dos outros, pois não possuía um espaço adequado para tal atividade e resolveu emprestar-lhe sua casa. O grupo que freqüentava a casa de Mário, vendo a forma prestativa com que Aparecida dava suas

consultas, resolveram abrir um terreiro para ela, e como Mário era o mais instruído da turma, procurou uma casa, do qual ficou locatário, virando presidente, em seguida, do terreiro.

Com o Centro aberto, Mário começou a receber seus Guias, e não recebia com frequência sua Pomba-Gira. Com o passar do tempo, ele começou a perceber a força espiritual feminina que precisava vir para lhe ajudar, e ajudar ao próximo com sua força.

Mário, durante a vida do terreiro, tinha medo de entregar sua cabeça a qualquer pai-de-santo, afirmando que ele podia tirar a força de um médium nos rituais de Obori.

A segunda personagem é **Marina**, tinha 24 anos, manicure e cabeleireira, não tinha o 1.º grau primário completo e estava tentando estudar a noite. Tinha onze anos de Santo, no terreiro da Rua do Bispo. Ela já tinha passado por todos os rituais de iniciação do médium. Segundo ela, a sua entrada no “Santo” foi causada por uns bichos que ela via quando dormia: *“não tinha sossego, não estava dormindo, mas os bichos estavam ali”*. Na vida do terreiro, Marina exercia a função de **Primeira Mãe-Pequena**, até quando a Mãe-de-santo colocou na sua cabeça 7 Exus, que lhe deixou louca.

Marina não tinha uma clientela muito grande, mas mesmo depois de ter perdido o posto de Mãe-Pequena do terreiro, sua participação na vida deste era grande: escrevia as consultas e auxiliava os médiuns em transe exercendo a função da **Samba**, quando esta não estava presente.

Agora, falaremos de **Pedro**, o **Pai-de-santo**. Ele era pedreiro, tinha 27 anos. Desde os 13 vivia para o “Santo”. Muito novo começou aprendendo para se tornar *ogã*, e quando fez 15 anos, se tornou *Ogã-Iaô*. Com 17, tornou-se *Iaô*, e abriu um gongá. Juntou treze médiuns e abriu seu terreiro. Segundo Pedro, na sua juventude era normal que se mandasse *“demandas”* para os diferentes terreiros.

No início da vida do terreiro, Pedro, recebia muitos Orixás durante as sessões, quando não ficava incorporado com seu Preto-Velho, mas a partir do conflito aberto com o Presidente (Mário), quase não recebia durante as sessões de domingo. Isso deu abertura para que alguns médiuns o acusassem de “não ter Santo”.

Para Pedro, o terreiro deveria ser organizado através de uma “ordem do Santo”. Apareceu dessa idéia as divergências entre ele e Mário.

Por último, **Sônia**, a **Segunda Mãe-Pequena** do terreiro. Tinha 19 anos, era manicure “por conta própria” e fizera o ginásio incompleto. Morava com os pais num quarto na Tijuca. Ela freqüentava os terreiros “desde criança” com sua mãe. Ela dizia que tinha escolhido o Candomblé porque é uma religião animada. Sônia já conhecia a Mãe-de-santo M.^a Aparecida há cinco anos e sempre “consultava-se” com ela.

Quando Sônia estava em transe não falava e era difícil reconhecer que Guia estava recebendo. Ficava sempre curvada e com o rosto muito vermelho, mas não aparecia a figura do Guia, seu corpo apenas estremecia. Segundo ela, não iria fazer nada se seus Guias não quieram falar, ela não iria fingir que estava com o Santo.

Disse que já vira muitas mentiras “nesse meio” e que até momento, as únicas pessoas que tinham “acertado” nas suas “coisas” eram Pedro e Mário. O primeiro tinha acertado quando, jogando búzios, dissera que sua Pomba-Gira era ‘nova’ e, também adivinhara muitos fatos de sua vida.

Enfim, percebe-se que essas histórias de vida estão, geralmente, embasadas em uma crise *emocional*, ocorridas na família, e, também, se fazem presentes, *os processos de socialização* do indivíduo, que são nesta análise, os elementos do código religioso.

A "Demanda" Como Expressão Simbólica do Perigo e Causa do Fechamento do Terreiro

Esta análise vem a discorrer sobre o início (com a inauguração) e o desenvolvimento de conflitos internos que levaram ao fim da “Tenda Espírita Caboclo Serra Negra”, tendo como preocupação principal entender o cotidiano desse terreiro – suas crises e conflitos.

A autora utiliza o conceito de *Drama Social* elaborado por Turner (1964), para entender os distúrbios e crises que ocorreram no grupo estudado. “*O drama social, além de ser um instrumento teórico, serve de guia para a própria descrição etnográfica de um sistema em funcionamento*”¹.

No caso desse terreiro, a crise se iniciou devido a atividade dos médiuns de abandoná-lo e, juntamente com outros, darem início a um novo terreiro. Tal crise, se prolongou com a loucura da Mãe-de-santo e com a luta pela sucessão, através do conflito entre Pai-de-santo e Presidente. O cerne da crise, é o significado do que vem a ser ‘**Demanda**’

“Demanda é uma guerra de Orixá, é uma briga de Santo, uma batalha. Essa guerra, no entanto, era acionada pelos homens (...). Quando duas pessoas estavam em Demanda, o maior perigo era que o Orixá de um desses conseguisse prender as linhas de algum Orixá da outra pessoa, este ficaria preso, imobilizado e não incorporaria mais em seu ‘cavalo’ (...) que ficaria desprotegido, vulnerável à loucura ou até mesmo à morte” (VELHO, 1975: 48 – 50)

por moldarem sua identidade baseando-se nos Orixás, os médiuns temem que seus Guias fiquem presos, e isso revela os papéis sociais assumidos pelos médiuns², cuja posição passa a ser dominante em suas vidas.

Durante a vida do terreiro houveram constantes acusações entre pessoas e grupos. Para explicar tais fatos detalhadamente, a autora faz uma etnografia com uma observação participante, e no seu *Diário de Campo*, relata os fatos estudados datando-os.

A começar pelo primeiro contato com o seu objeto de estudo na inauguração do terreiro, realizada num domingo, 24 de junho de 1972. A partir daí, vai narrar acontecimentos,

¹ Yvonne M. Alves Velho, *Guerra de Orixá* (1975) – p. 48.

² Esse assunto é tratado por Marcel Mauss como *Máscara Social*.

apresentar personagens e conflitos de forma tão interessante, que o leitor se sente como que assistindo a uma “peça teatral”.

O cerne dessa primeira narração é a loucura da Mãe-de-santo. Seu primeiro contato com o ritual a fez se sentir (segundo ela) como que assistindo a um espetáculo por vezes dramático, e de tão forte eram as expressões dos médiuns que davam a impressão de serem verdadeiros deuses. Sua confusão é maior ao presenciar um de seus alunos “*cair no Santo*”.

Uma semana depois, numa sexta-feira, 30 de junho, a pesquisadora revela tamanha confusão, ocasionada devido a uma obrigação que teria que ser feita no cemitério, onde já havia outro grupo que também foi realizar semelhante ritual. Isso ocasionou uma tremenda confusão entre os dois grupos, briga esta iniciada pela primeira Mãe-Pequena Marina, que foi acusada por um médium do outro grupo de estar traindo sua Mãe-de-santo – demandando contra ela –, e esta acreditando, a agrediu e a expulsou do grupo.

Na segunda-feira, 3 de julho, é o dia classificado como a **loucura da Mãe-de-santo**, que acusou a Mãe-Pequena de fazer um trabalho contra a sua pessoa, trabalho este que ela mesma fizera, e ainda dizia coisas estranhas, tinha gestos agressivos e que foram vistos como perigosos pelos médiuns.

Depois de internada num hospital psiquiátrico, o médico disse que sua loucura havia sido ocasionada por um trauma de infância. O questionamento do grupo não era a razão de sua loucura, mas o *por quê* dessa loucura se dar justamente naquele momento, e foi devido a isso que foram procuradas as mais variadas razões para o fato da *loucura da Mãe-de-santo*.

Como o terreiro não podia ficar fechado, devido a norma da Congregação, ele foi reaberto, tendo como Pai-de-santo Pedro, cuja missão era criar terreiros, preparar médiuns e escolher um para presidir trabalhos. Depois de realizar trabalhos diversos e obrigações para Orixás, ele escolheu Sônia para ser sua nova Mãe-Pequena, retirando Marina.

Os trabalhos foram reabertos no dia 14 de julho do mesmo ano. O medo que rondava o terreiro agora era em relação à volta da Mãe-de-santo, fato que só veio a acontecer numa quarta-feira, 26 de julho. Esta encontrou os médiuns reunidos na sala de gongá, e enfrentou veementemente, com o seu Exu, Pedro e Mário, conseguiram contornar a situação e a fizeram ‘*bater cabeça*’.

A **Demanda de Aparecida**, eis a nova preocupação do grupo com relação a Aparecida, principalmente depois do relato de Sônia, segundo o qual Aparecida havia ido à sua casa,

acompanhada de um Pai-de-santo que dizia trabalhar para o *Diabo*, e fez ameaças estranhas. A partir daí, a Demanda da Mãe-de-santo serviu como a causa de muitos acontecimentos ocorridos no terreiro, como preocupação, passou a fazer parte do cotidiano deste e, da vida dos próprios médiuns.

O Pai-de-santo fazia questão de enfatizar que, o terreiro estava em Demanda, mantendo o grupo coeso.

A pesquisadora, posteriormente, nota uma descrença de Mário com relação a Pedro, que por sua vez, afirmava que o primeiro era *novo no santo* e queria saber muito. Tal conflito fez com que a ordem do terreiro fosse vista de forma diferente pelos dois. E essa diferença foi prolongando-se, com o tempo, gerando acusações, discussões e desconfianças mútuas.

Com essas desconfianças, várias decisões foram tomadas pelos dois representantes, porém, a maioria – os que ocupavam postos na hierarquia espiritual –, ficou do lado do Pai-de-santo. Mário, inicialmente, teve o apoio de três médiuns e um sócio, mas depois ficou completamente isolado. Este se via com “*cultura*” diante de pessoas, segundo ele, “*ignorantes e inseguras*”, por isso, sentia-se mais capaz de modificar a estrutura dos rituais para melhor, confirmando a sua suposta superioridade em relação ao grupo.

Segundo a autora, logo que houve a separação entre os membros do grupo e a expulsão dos membros do terreiro, ocorreu, o que ela classificou de, *o cisma*, ou seja o isolamento do Presidente em relação ao restante do grupo que, inicialmente, vai se manter coeso.

O terreiro não podia continuar aberto, pois havia total desunião entre os seus membros, como afirma a Mãe-Pequena: “*Ali dentro você só via um querendo empurrar o outro, um querendo jogar o outro no fogo (...), quer dizer, a pessoa nunca jamais poderia pensar que aquilo ia pra frente*”.

No dia 17 de setembro, Mário foi limpar o terreiro (limpeza astral), e afirmou que no sábado, tinha trabalhado com Ogum, Xangô e Mamãe Oxum, e tinha pedido ajuda, pois não sabia como iria pagar o aluguel do terreiro. Segundo Mário, o pedido fora aceito, pois no domingo, 17 de setembro, o dono do local aceitou que ele entregasse o mesmo sem nenhuma despesa.

Com a orientação de Xangô, Ogum e Mamãe Oxum, Mário fechou o terreiro “Tenda Espírita Caboclo Serra Negra”. A partir desse momento, cada membro do grupo procurou outro terreiro para se integrar.

Pedro, o Pai-de-santo, passou algum tempo freqüentando a casa de alguns médiuns, porém, esse grupo por não conseguir manter-se coeso teve de dissipar-se.

Mário, o Presidente, transferiu todos os objetos rituais do antigo terreiro para a sua residência. Num primeiro momento, começou a *dar consultas*, porém com a ajuda de dois médiuns que pertenciam ao grupo antigo, começou a fazer sessões, e não apenas consultas. Em 1973, Mário abriu um novo terreiro, a *Tenda Espírita C. J.*, tornando-se Pai-de-santo e Presidente do mesmo.

Surgiram várias versões para explicar o fechamento do terreiro, contudo, havia um ponto que era comum: **a causa do fechamento tinha sido a Demanda** – tudo tinha começado com a Demanda da primeira Mãe-de-santo, depois surgiram novas demandas feitas pelos membros do grupo.

Na criação de qualquer terreiro, há sempre uma preocupação com as “Demandas” que podem ser feitas pelos terreiros de origem dos médiuns que vão integrar-se a esse novo grupo, ou pelos terreiros vizinhos.

A autora afirma que, na criação do terreiro estudado, existiu uma relação de conflito entre os Filhos e seus Pais ou Mães-de-santo – esse conflito dá-se quando o grupo de médiuns quebra uma norma considerada fundamental para o terreiro, ou seja, o rompimento da obediência dos Filhos em relação aos seus Pais ou Mães-de-santo, levando ao desequilíbrio da própria hierarquia do terreiro – já estando assim, previsto um conflito entre os membros deste terreiro.

A Demanda vai servir como expressão simbólica que definirá a relação ambígua e conflituosa entre Filhos e seus Pais ou Mães-de-santo, redefinindo as fronteiras externas e internas do grupo.

Terreiro: Uma Inversão Mágica de Status

Partindo do conceito de Drama Social como *conflito*, Yvonne Alves Velho faz uma análise simbólica do terreiro *Tenda Espírita Caboclo Serra Negra*, levando em consideração os diferentes níveis sociais e experiências de seus participantes, consequência de sua localização num centro urbano. Essa diferença está presente em muitos, para não se dizer em todos, os terreiros, que atualmente são chamados de *terreiros urbanizados*.

Nos últimos anos, as pesquisas que têm como objeto de estudo os “terreiros”³ vem crescendo cada vez mais. Um dos fatores que leva a isso é a diferença estrutural da sua organização religiosa, pois, enquanto nas “*religiões de igrejas*”, que a autora, acima citada, define como sendo uma religião organizada de “cima para baixo”, ou seja, os superiores ditam as normas que devem ser seguidas por todas as suas comunidades religiosas em diferentes partes do mundo; na Umbanda⁴, os terreiros são “autônomos”, ou seja, as únicas leis ditadas são as de seus antepassados, e estas variam de uma Nação para outra, e de um terreiro para outro; e as ligações com as Congregações e Federações são apenas para cumprir as formalidades.

Em outras palavras, as relações dos médiuns com os clientes, com os Pais ou Mães-de-santo, e até mesmo a dos Pais ou Mães-de-santo com suas Mães e Pais-de-santo, são mais presentes, mais fortes, pois são por meio delas que se vai fazer a socialização dos participantes dentro das rituais. E é essa relação, juntamente com um conjunto de médiuns que seguem uma “hierarquia espiritual”⁵ e uma “hierarquia material”⁶, que constitui o terreiro.

Porém, as limitações do termo “terreiro”, torna-se difícil pelo fato citado anteriormente: a diversidade social de seus participantes, por isso se faz necessário o uso de termos subjetivos, da sociedade mais ampla, como a noção de *estratificação social*, para se entender a posição de cada indivíduo no drama, pois indivíduos de classes diferentes

³ O termo terreiro, não designa apenas o espaço físico e geográfico, ou o local onde são realizadas as cerimônias rituais, mas também, nesse contexto, a religião Afro, em si.

⁴ ‘Umbanda’ sendo usada não para especificar um tipo de religião afro-brasileira, mas, num sentido geral, a própria *religião afro-brasileira*.

⁵ Pai ou Mãe-de-santo, Mãe-Pequena, Samba e médiuns.

⁶ Presidente e Sócios.

“absorvem”⁷ papéis diferentes; e ao mesmo tempo, como dizia Roberto DaMatta, *distanciar-se do familiar*, a fim de não empregar (pré)conceitos já conhecidos ou inculcados culturalmente, ou seja, procurara a lógica daquela sociedade⁸ a partir dos “*diversos modelos*” e “*diferentes significados que esses membros davam aos itens mais utilizados*” (VELHO, op. cit., p. 128).

Pode-se dizer que o Drama, já explicado anteriormente, ocorreu devido a impossibilidade de coexistência, em um mesmo grupo de duas camadas detentoras do poder, o Pai-de-santo e o Presidente, que legitimavam esse poder, dentro do terreiro de maneiras diferentes --uma que se referia à própria lógica do terreiro, e a outra, a da sociedade que o terreiro estava inserido.

Deixando de lado a literatura existente, a pesquisadora, procura compreender o sentido que os próprios membros do terreiro dava-o. E pôde, assim, constatar que o “terreiro” não era apenas o espaço físico onde eram realizadas as cerimônias rituais, esses limites se estendiam às florestas, ao mar, às cachoeiras, aos cemitérios, às encruzilhadas, enfim, a todo e qualquer espaço onde essas pessoas pudessem se reunir para ‘afirmar’ a sua religiosidade, a partir da simbolização do seu encontro com a natureza.⁹

Portanto, o terreiro “*é o ponto de encontro dos homens, e, também, o local onde se dá o encontro dos homens com os deuses*” (VELHO, op. cit., p. 131).

São várias as oposições que podem ser encontradas em um terreiro, e a principal delas é a **profano x sagrado**. Esta oposição está presente em várias situações, inclusive na demarcação espacial da estrutura e disposição das salas do terreiro, que possui uma *parte interna* (que é constituída de duas partes principais, uma *sagrada*, reservada para os médiuns trabalharem e para guardar as imagens dos Orixás – “a Sala do Gongá” -, e uma *profana*, reservada para os clientes – “a Sala de Assistência”) e uma *parte externa* (onde, normalmente, está situada a casa de/dos Exu(s)); e para cada uma dessas partes há um comportamento ritual que deve ser seguido – e que também oscila entre os extremos *profano e sagrado* -, como por exemplo, “*para transpor a porta que dava entrada ao*

⁷ Os indivíduos ao entrarem no terreiro adquirem posições, que, em alguns casos, pode ser determinada pelo nível social e intelectual destes.

⁸ Da sociedade estudada / do campo de pesquisa.

⁹ As oferendas e rituais servem, muitas vezes, para isso, conectar à natureza humana à natureza “mágica/sobrenatural”, pois não são esses seres “mágicos” que precisam disso, somos nós. Igrejas, Templos, Terreiros, tudo isso reforça a nossa fé.

sagrado, os clientes, localizados no lado profano, tinham de tirar os sapatos. Para sair da parte sagrada, tanto médiuns quanto clientes não podem dar as costas para o Gongá” (Idem).

Apesar dessa separação (sagrado – profano), as entradas, saídas e partes marginais dos terreiros são tratados com rituais especiais, a partir de regras¹⁰ que devem ser seguidas rigorosamente, a fim de livrar de perigos tanto os médiuns como os clientes.

Essa oposição se estende, ainda, ao se relacionar o terreiro (“Terra dos Orixás”) e a sociedade (“Terra dos Homens”).

Além desta, mas sem, no entanto, excluí-la, há outras duas oposições¹¹ que merecem atenção:

Entidades que dão consultas x Entidades que não dão consultas
Médiuns x Clientes ou Assistentes

?? **Entidades que dão consultas x Entidades que não dão consultas**

Normalmente, os guias que dão consultas (Preto velhos, Exus e Caboclos) são os mais atuantes em um terreiro, fazendo com que essas sessões demorem mais que os rituais. E, como também o era no terreiro estudado, as participações no Drama eram mais frequentes.

Foi através da *Teoria das Linhas* que se tentou classificar e organizar a variedade de entidades cultuadas na Umbanda. Existem sete linhas dirigidas por uma Orixá principal. Cada linha posta por sete falanges ou legiões – Linha de Exu, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças e Linha dos Pretos Velhos -, porém não existe um consenso entre os vários terreiros e codificadores de Umbanda a respeito da composição dessas linhas e falanges.

¹⁰ Defumação de todos os cantos da sala, como uma forma de purificação; os Exus não podiam ser colocados na parte sagrada e eram colocados na parte mais marginal do terreiro, do lado de fora; sair do terreiro podia ser um ato perigoso, nunca se devia sair na hora em que Exus estivessem “na terra”, assim, as partes marginais e entradas e saídas eram tidas como *poderosas*. (Id., p. 131-132)

¹¹ Essas duas oposições é utilizado na organização do terreiro e dos Orixás. O primeiro é de hierarquia, e o segundo, de oposição.

Abaixo dos Orixás, espíritos superiores, encontram-se os espíritos menos evoluídos, como os caboclos e os pretos velhos. Pode-se dizer que essas entidades, embora tenham nomes próprios (Caboclo Sete Flechas, Rompe – mato, Preto Velho Pai João, Vovó Maria Conga, etc.), e sejam espíritos de indivíduos, remetem muito mais aos segmentos formadores da sociedade brasileira.

Os **Caboclos** representam o indígena enaltecido na literatura romântico e popularizado na Pajelança, Catimbó e Candomblé de Caboclo. Porém, apresenta-se na Umbanda, como espíritos civilizados, doutrinados ou batizados, como dizem os umbandistas. Quando incorporados, apresentam-se como “católicos”, e freqüentemente abrem seus trabalhos espirituais com orações do tipo Pai Nosso e Ave Maria.

Os **Pretos Velhos**, quando incorporados nos médiuns, apresentam-se como espíritos de negros escravos muito idosos que, por isso, andam todo curvado, com muita dificuldade, o que faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo. *“Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar a terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida”*¹².

Abaixo desde espírito intermediário estão os espíritos das trevas, entidades que, não podendo ser afastadas, devido ao ideal de caridade e ajuda da Umbanda, que incorporam nos médiuns para serem doutrinados e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente. Neste caso, estão os **Exus** e **Pomba-Giras**¹³. Essa concepção dos Exus representa a continuidade, na Umbanda, do estereótipo que o catolicismo atribuiu ao “Orixá” Exu associado ao diabo, à morte e à sexualidade desenfreada. No caso da Pombagira, seria uma versão feminina do Exu, associada ao estereótipo da prostituta, da “mulher de rua”, que se veste com roupas escandalosas, exhibe atitudes obscenas, linguagem vulgar e gestos escrachados. As Pombas-Giras, associadas aos prazeres do corpo, geralmente quando incorporadas bebem em taças bebidas doces, como champanhe, e fumam cigarros presos em longas piteiras. Por serem entidades das trevas, cultuadas em cemitérios e encruzilhadas, e associadas ao mistério da morte, da sexualidade e do corpo, freqüentemente são solicitados na resolução de problemas de saúde, desemprego e de

¹² Vagner Gonçalves da Silva, **Candomblé e Umbanda** (1994).

outras aflições. No caso de problemas amoroso, afetivos ou sexuais geralmente é solicitada ajuda às Pombas-Giras, consideradas especializadas, devido ao seu estereótipo, nas coisas do coração e do desejo sexual.

Outras entidades podem se situar no mesmo plano dos Exus e Pombas-Giras, ou um pouco acima em termos de evolução espiritual. É o caso de Zé Pilintra, dos Marinheiros, Baianos, Ciganas, etc.. Essas entidades, geralmente aludindo aos segmentos marginalizados da sociedade, como bêbados, estivadores, andarilhos, migrantes pobres e outros, representam uma forma de a religião reproduzir, no plano mítico, as condições de subordinação dessas categorias sociais, oferecendo a elas, porém, uma oportunidade de se desenvolverem no “plano astral”, ao contrário do que ocorre no “plano real”. É o que Victor Turner chama de “*Reversão de Status*”¹⁴.

*“Inicialmente, a própria possessão implica uma inversão, já que os homens se transformam em deuses, espíritos poderosos (...). Ao lado disso, elegiam-se como deuses figuras que representam modelos sociais desprestigiados e colocados em estratos inferiores da sociedade mais ampla”*¹⁵.

Essa negação da “estrutura dominante” ocorre também entre os sexos, ou seja, homens podem receber entidades femininas, e mulheres, entidades masculinas.

*“A oposição homem – mulher não se dá como na vida social mais ampla: ela passa a ser diluída e a possessão salienta o caráter andrógino dos possuídos, cada médium recebendo tanto figuras masculinas quanto figuras femininas”*¹⁶.

Com os Orixás, que não dão consultas, são os espíritos que estão posicionados no patamar mais elevado dessa organização, essa inversão se faz de maneira oposta, isto é, seres “elevados”/prestigiados “baixam” em indivíduos de classes sociais baixas, revertendo esse status.

Pode-se então compreender que

“o terreiro pode ser visto como um sistema simbólico que representa determinados aspectos da sociedade brasileira. Essa seria vista como uma sociedade hierarquizada e, através desse mecanismo de inversão, as figuras marginais ou pessoas que ocupam

¹³ A palavra *Pomba-Gira*, pode ser escrita assim, ou desta outra forma: *Pombagira*.

¹⁴ Victor Turner, **O Processo Ritual** (1974)

¹⁵ VELHO, op. cit., p. 136.

¹⁶ Idem. P. 136 – 137.

posições mais baixas na estratificação social são transformadas em deuses especialmente atuantes. Ao lado disso, os médiuns que faziam parte de camadas mais baixas na sociedade mais ampla transformavam-se, pela possessão, em figuras prestigiadas por essa sociedade (...). (VELHO, op. cit., p. 137 – 138)

?? Médiuns x Clientes ou Assistentes

Essa oposição é mais um lado da dicotomia sagrado – profano, e se davam, como fala a pesquisadora “*em termos espaciais*” – Sala de Gongá (médiuns) e Sala de Assistência (assistentes e clientes).

Sendo que, muitas vezes, os clientes possuem um status superior aos dos médiuns, mas, ao procurá-los, tornam-se dependentes e inferiores a estes.

Essa inversão de status também se faz presente na organização hierárquica de terreiro, pois, normalmente, assim como no campo estudado, o pai-de-santo, apesar de pertencer a uma classe social baixa na sociedade, no terreiro é sua a posição mais elevada, pois ele tinha o domínio das ‘*Leis do Santo*’, tendo, assim, um maior poder.

Agora enfatizando o terreiro na qual o estudo foi realizado, constatou-se a existência de dois códigos: o “Código do Santo” e o “Código Burocrático”, o primeiro controlado pelo pai-de-santo, e o segundo, pelo presidente da câmara. Este nega que o pai-de-santo, por ser uma pessoa humilde, possuísse mais poder que ele, que era um “*estudante universitário e detentor de cultura*”. Estando aí implícito noções da sociedade em que este vivia.

Esta tentativa, assim, modificar o código do terreno, fazendo com que este adotasse os critérios de prestígio da ‘sua’ sociedade, tornando-o, assim, um “prolongamento” desta. Como não houve um equilíbrio desses dois códigos, o fechamento do terreiro foi inevitável.

Esse fato leva a uma analogia que a nossos olhos parece bem mais fácil de ser compreendida: com o povoamento do Brasil, no século XVI, os portugueses impuseram códigos vigentes na sociedade portuguesa, da época, para a sociedade indígena que habitavam as terras brasileiras. Essa imposição alimentou muitos conflitos, e culminou com a morte de vários índios, e os que a isso sobreviveram, foram obrigados a aculturar-se.

Mas esse não é o único exemplo para demonstrar esse fenômeno, que se faz tão presente nas sociedades modernas onde pessoas, por serem de status mais elevados, querem impor suas verdades a grupos inferiores socialmente.

Conclusão

O trabalho de Yvonne Alves Velho chamou atenção pela sua complexidade, em especial por se tratar de um assunto “*excluído*” socialmente, e que só conseguiu despertar um interesse acadêmico nos últimos anos, porém ainda de forma insipiente.

Tratar da religião afro-brasileira, e, em especial da Umbanda, é muito difícil, pois apesar desta ser a legítima religião brasileira¹⁷, é a mais discriminada por ter sido tida como uma religião típica das regiões pobres e, conseqüentemente, ser comum entre pessoas marginalizadas. Isso foi uma das razões da perseguição que esta religião sofreu na década de 1930 e que resultou com o fechamento e “desaparecimento”, temporário, de muitos terreiros.

Essa leitura incentivou-nos a visitar um ritual de Umbanda¹⁸, tentando conciliar nossa leitura com uma visão mais prática e real, para melhor analisarmos e entendermos o que a autora tenta passar em seu trabalho.

Esta tomou como ponto de partida a análise crítica das literaturas acerca da religião Afro, que baseavam-se numa antropologia evolucionista, deixando, assim, de lado o “tradicionalismo” destes trabalhos.

No início de nossos estudos, pudemos perceber que, um dos principais conflitos internos do terreiro ocorreu devido a concorrência por *status*, de dois integrantes importantes do grupo, de um lado o Pai-de-santo Pedro, e de outro, o Presidente Mário, cada qual com uma lógica própria de legitimação de poder.

“A relação entre Filhos e Pais ou Mães-de-santo não era uma relação estática e através da Demanda redefiniam-se os dois pólos e sua função. Manipulando a Demanda, manipulavam-se as relações entre esses pólos e, nesse sentido, a Demanda foi funcional para a constante redefinição dessas posições e do poder no terreiro”
(VELHO, op. cit., p. 90).

¹⁷ A Umbanda é uma religião que se originou no Brasil, e se desenvolveu, principalmente, no Rio de Janeiro e São Paulo, e possui como entidades principais, figuras que fazem parte da população brasileira (escravos, índios, bêbados, andarilhos, ciganas, etc.).

¹⁸ O ritual que observamos foi uma consulta espírita com Pretos-Velhos, no terreiro *Lar de Ita*, situado no Córrego do Botijão, no bairro de Vasco da Gama, Recife (PE).

Existiam duas maneiras de organizar internamente o terreiro, a ordem do Santo – o código do Santo – e a ordem burocrática – o código burocrático.

O primeiro, implicava na ruptura entre a vida de fora e a vida no terreiro. O conhecimento do idioma da possessão seria o critério básico para o estabelecimento do poder neste local. O controle deveria, neste código, ser obtido *magicamente*.

O segundo, implicava um prolongamento da vida de fora para dentro do terreiro. Importava saber se o médium “tinha cultura” e se tinha um “nível alto”. O conhecimento do idioma da possessão em si não bastaria como critério para a investidura do poder dentro do terreiro. O controle deveria ser feito de forma *não-mágica*.

Essa oposição entre “Código de Santo” e “Código Burocrático” não está sendo usada no sentido das oposições feitas entre *rural* e *urbano*, *tradicional* e *moderno*, pois estes são códigos utilizados por pessoas que tinham “posições sociais” diferentes, sem levar em consideração, o ponto mais importante para a compreensão das diversas sociedades: **a lógica própria que existe em cada umas delas.**

Bibliografia

LODY, Raul (1977). *Samba de Caboclo*. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica.

RIBEIRO, José (1983). *Candomblé no Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.

SILVA, Vagner Gonçalves da (1994). *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática. (Coleção As Religiões na História).

VELHO, Yvonne Maggie Alves (1975). *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.