

**UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI
PROGRAMA DE MESTRADO EM HOSPITALIDADE**

**A PRESENÇA DA DEUSA NA UMBANDA -
O SAGRADO FEMININO E A HOSPITALIDADE**

LILIANE PROVENZANO FRIEDERICKS

**SÃO PAULO
2006**

**UNIVERSIDADE ANHEMBI MORUMBI
PROGRAMA DE MESTRADO EM HOSPITALIDADE**

**A PRESENÇA DA DEUSA NA UMBANDA -
O SAGRADO FEMININO E A HOSPITALIDADE**

LILIANE PROVENZANO FRIEDERICKS

*Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora, como exigência parcial para a obtenção de título de Mestre do Programa de Mestrado em Hospitalidade, área de concentração **Planejamento e Gestão Estratégica em Hospitalidade** e linha de pesquisa **Dimensões Conceituais e Epistemológicas da Hospitalidade e do Turismo**, da Universidade Anhembi Morumbi, sob a orientação da Profa. Dra. Marielys Siqueira Bueno.*

**SÃO PAULO
2006**

BANCA EXAMINADORA

Dedicatória

À Deusa, a quem eu sirvo.

Agradecimentos

À Deusa e ao Deus, princípios da Criação.

À Universidade Anhembi Morumbi, pela bolsa que me possibilitou cumprir esta etapa, muito importante na minha carreira e vida pessoal.

À minha orientadora, Marielys Siqueira Bueno, pela doçura e acolhimento que tive durante esta jornada do Mestrado.

Aos professores, coordenadora e funcionária do Mestrado em Hospitalidade, pela amizade, carinho e acolhimento, pois a hospitalidade é ensinada na prática, pelas suas ações.

Aos meus pais, Marli e Walter, por minha formação, tanto a material quanto a espiritual.

A Carmen da Silva, onde quer que ela esteja, pelos artigos inesquecíveis da revista Claudia.

À minha mãe de santo, Mãe Cleide D´Yewá, pelo acolhimento e aulas sobre Umbanda e Candomblé.

Ao Arthur, minha obra prima.

Ao Carlos, mais do que meu marido, meu irmão e companheiro de todas as batalhas, o que me possibilitou descobrir grandes verdades da Vida, nesta vida.

A Canção da Lua

Ergo meus braços, saudando,
Enquanto ela desliza pela noite,
A Lua dos mistérios, redonda,
Disco luminoso, de prata cintilante

Meu espírito atende a seu chamado,
E deseja ter asas para voar,
Para que eu possa buscar seu santuário sagrado,
Do qual o céu é o símbolo

Um lugar de segredos ocultos,
De antigos mistérios sagrados,
Um lugar que em outras eras conheci,
E de sabedoria em tempos calados.

Esforço-me para tentar lembrar
Tudo o que antes aprendido eu teria,
Os segredos Esquecidos da Lua,
A Deusa e toda a sua sabedoria.

Apesar de meus braços voltados para o céu,
Ouço uma voz interior e sigo esta direção
Desvendo a labirinto interno,
Confiando em minha opção.

Não busque no exterior, mas sim no fundo do seu eu!
Diz a voz clara e suave
“Mantenha sua Fé em mim pelos treze meses no Ano Sagrado da Mãe”.
Eu a observo através de seus ciclos,
Como já fiz em vidas passadas,
E sigo sua trilha enluarada,
Que à porta secreta interior me conduz”

(A Canção da Lua. Conway, D.J. Livro mágico da lua: magias, encantamentos e dias mágicos, São Paulo: Gaia, 1997., p. 9)

RESUMO

A Umbanda, é uma religião que apresenta vocação para o acolhimento desde sua origem, no início do século XX e, por este motivo, é o foco do presente estudo, que analisa a hospitalidade umbandista através do sagrado feminino presente na religião. A metodologia selecionada é a pesquisa de caráter bibliográfico e os resultados estão apresentados em três etapas: a primeira aborda a Deusa, define o sagrado feminino, menciona sua presença e relevância nas crenças ao longo do tempo, caracteriza seus atributos e os relaciona à dádiva e à hospitalidade. A segunda, trata da Umbanda identifica os principais cultos presentes em sua origem, aponta a sincretização da religião com os mesmos, descreve a origem da religião segundo seus seguidores, os cultos e as festas, o relacionamento entre os iniciados e praticantes e as linhas de trabalho. A terceira e última etapa, estabelece as conexões entre os dois assuntos e a hospitalidade e conclui que a interface entre o sagrado feminino e a hospitalidade da religião, está no acolher, atributo que está presente em todas as situações ligadas à hospitalidade umbandista, que tem como aspecto mais peculiar a inversão de papéis no tempo sagrado dos cultos, onde o papel de anfitrião e de hóspede são ocupados por diferentes agentes: entidades, iniciados e sacerdotes principais, que se alternam de acordo com o momento que está sendo vivenciado, todos movidos por uma dádiva inicial e interagindo dentro de um espaço especialmente preparado para esse fim.

Palavras-chave: DEUSA. GRANDE-MÃE, HOSPITALIDADE. SAGRADO FEMININO. UMBANDA.

ABSTRACT – RESUMEN - RÉSUMÉ

The Umbanda is a religion which aims welcoming, since its first days, in the beginning of the 20th century, and for this reason, is the focus of the present study, that analyses the hospitality of the Umbanda by the holy feminine presented in the religion. The chosen methodology is the research of the bibliographical feature, and its results are presented in three steps: the first, tackles the Goddess, defines the holy feminine, mentions her presence and relevance in the beliefs across the time, characterizes her attributes and relates them to gift and to hospitality. The second, deals with the Umbanda identifies the cults presented in its origin, points to fusion of the religion with them, describes the origin of the religion according to its followers, their cults and their feasts, the relationship between beginners and apprentices and the work lines. The third and last, establishes the connections between the two subjects and the hospitality: and it concludes that the interface between the holy feminine and the hospitality of the religion, is in welcoming - an attribute that is present in all situations linked to hospitality of the Umbanda , which has as a peculiar aspect the inversion of roles at the holy time of cults, where the role of the host and the guest are played by different agents: spirits, beginners and main priests, that take turns according to the moment which is being lived, all of them moved by an initial gift and interacting inside a space especially prepared for this.

Key-words: GODDESS. BIG-MOTHER. HOSPITALITY.HOLY FEMININE.UMBANDA

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1.....	16
A Deusa e o Sagrado Feminino.....	16
Características do Sagrado Feminino.....	19
Cultos Lunares.....	22
A Deusa e a sexualidade.....	26
O desequilíbrio universal.....	28
O retorno da Deusa.....	32
O Sagrado Feminino e as religiões.....	34
A Deusa, o erótico, a dádiva e a hospitalidade.....	38
Capítulo 2.....	44
As influências religiosas herdadas pela Umbanda.....	44
O início do movimento umbandista.....	47
Os terreiros de Umbanda e a família de santo.....	50
Os cultos umbandista.....	51
As festas na Umbanda.....	55
As entidades e as linhas de Umbanda.....	59
A “direita” e a “esquerda”.....	64
A sexualidade e o orgasmo na Umbanda.....	67
A presença da Deusa na Umbanda.....	70
Conclusão.....	73
Referências bibliográficas.....	78
Bibliografia.....	82
Glossário.....	91
Anexo (Kardecismo, Candomblé e outros cultos afro-brasileiros).....	98

Introdução

*O primeiro **desejo do ser humano** é, sem dúvida, o desejo de ser acolhido. Mas essa tensão e essa espera excedem o simples desejo de uma presença, de alimentos, de repouso, o desejo único de contato humano. Ser acolhido reativa nostalgias primárias e arcaicas: a segurança, o calor do refúgio, o aleitamento contínuo, o rosto da mãe. (MONTANDON, 2002, grifo da autora)*

As temáticas da hospitalidade e do feminino têm ocupado um papel relevante na produção acadêmica, que busca refletir sobre o panorama atual, marcado pela contestação dos papéis sociais, tanto por homens quanto por mulheres, que buscam, mais do que equilíbrio entre suas relações, equilíbrio com o meio-ambiente, redução das desigualdades sociais e da violência, a fim de transformar o planeta num local mais acolhedor, menos ameaçado pela destruição nuclear, pela extinção de espécies animais e vegetais, pela proliferação de epidemias, entre outros males globais.

A hospitalidade, abordada por vários estudiosos no mundo, é tema de Mestrado no Brasil e o Programa de Mestrado em Hospitalidade da Universidade Anhembi Morumbi, possui também uma revista sobre o assunto ¹.

Neste trabalho, a temática da hospitalidade decorre de estudos relativos ao conceito da dádiva baseados na obra de Marcel Mauss: *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, publicado em 1924, conceito que foi retomado pelo *grupodu M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)*, rede de cientistas que produzem estudos em diferentes locais do mundo, inclusive no Brasil, onde as relações entre a dádiva e a hospitalidade estão sendo criadas no programa da Anhembi Morumbi. O M.A.U.S.S. pretende “enfrentar os fundamentos filosóficos da teoria econômica” (MARTINS, 2002, p. 20).

A religião – Umbanda e o sagrado feminino presente na mesma são analisados sob o conceito da dádiva e portanto, estão mais próximos das instituições

¹ Foram publicados 4 livros e 2 números da revista do programa no período de 2002 a 2005.

religiosas que buscam promover a ligação do “ser” ao “ser supremo”, não se colocando como intermediárias deste processo, ou agenciadoras da salvação humana. O sagrado feminino, por sua vez, se apresenta sob um aspecto fortemente marcado pelo cíclico, que se opõe ao aspecto bilateral característico das trocas econômicas e abordado pelo M.A.U.S.S., desde seu início, na década de 1980.

As mulheres presentes a atuantes no meio acadêmico, foram responsáveis pela valorização do feminino, principalmente a partir das décadas de 1970 e 1980, quando foram intensificados os estudos sobre mulher e gênero, que são temas de disciplinas, publicações, núcleos de estudos e programas em todo o Brasil. (MIGUEL, 2003)

A década de 1970 foi também a década de maior crescimento da Umbanda, principalmente na região do Sudeste do Brasil, onde teve sua origem no início do século XX e de onde se expandiu para vários outros lugares do país e do mundo, sendo cultuada atualmente nos Estados Unidos e em vários países da América Latina e da Europa.

A expansão da Umbanda pode estar relacionada ao fenômeno atual de crescimento de religiões menos institucionalizadas, que permitem ao ser humano praticar seus cultos sem a presença rígida de autoridades religiosas.

As denominadas religiões afro-brasileiras, nas quais está incluída a Umbanda, foram objeto de 55% dos livros e teses sobre religião produzidos academicamente no período de 1900 a 2000 (CAPELLARI, 2001). Apesar de mais da metade dos trabalhos acadêmicos focarem a religiosidade afro-brasileira, a abordagem da Umbanda relacionada ao sagrado feminino e essa relação com a hospitalidade não foi encontrada em nenhuma referência pesquisada.

A Umbanda é o foco para o estudo da hospitalidade através do sagrado feminino presente na religião e, para tanto, a metodologia selecionada foi a da pesquisa de caráter bibliográfico, em especial no campo das ciências sociais, notadamente psicologia social, sociologia e história das religiões, de onde buscou-se o apoio para melhor entendimento dos conceitos relacionados aos assuntos: sagrado, sagrado feminino e seus atributos, religião, homem religioso, Umbanda, dádiva e, evidentemente, hospitalidade e suas características.

O resultado da pesquisa bibliográfica, foi somado à vivência pessoal na religião, que iniciou-se como freqüentadora e posteriormente, trabalhadora e dirigente de um centro de Umbanda e ao estudo do tema sagrado feminino,

desenvolvido de maneira livre desde 1998, mesmo ano de início da vivência na religião.

O aspecto mais peculiar da hospitalidade umbandista é o que se passa durante o atendimento, onde o papel de anfitrião e de hóspede são ocupados por diferentes agentes: entidades, iniciados e sacerdotes principais, que se alternam de acordo com o momento que está sendo vivenciado, todos movidos por uma dádiva inicial e interagindo dentro de um espaço especialmente preparado para esse fim.

Para identificar a presença da Deusa na Umbanda e relacionar o sagrado feminino da religião com a hospitalidade, o trabalho está dividido em duas partes: a primeira que aborda a Deusa; a segunda, que trata da Umbanda. Em ambas são feitas as conexões com a dádiva e a hospitalidade.

Após o corpo principal do trabalho, foi incluído um glossário, para auxiliar na definição de termos específicos e um apêndice relativo ao Candomblé, Kardecismo e algumas outras religiões afro-brasileiras, a fim de ampliar e complementar os aspectos apenas citados destas religiões.

A primeira parte, representada pelo primeiro capítulo, intitulado “Da Deusa à Dádiva”, define o sagrado feminino, menciona sua presença e relevância nas crenças ao longo do tempo, caracteriza seus atributos e os relaciona à dádiva e à hospitalidade, conexão pela qual identifica-se as características do feminino presentes na dádiva e, de ambos com a mulher.

Para o tema sagrado feminino, foram consultados vários autores, com destaque para os de formação na área da psicologia, fonte do maior número de referências encontradas sobre o assunto: Erich Neumann (1999), Lucy Penna (1993), Denise Gimenez Ramos (1998) e Edward Whitmont (1991), que compartilham visões semelhantes a respeito do assunto. Soma-se aos autores acima, Flávia Regina Marquetti (2002), pós-doutorada em Letras, que usa as narrativas literárias para estabelecer um comparativo entre as divindades femininas gregas e celtas.

Outros assuntos foram abordados nesse capítulo, a fim de complementar o assunto principal como, o conceito de sagrado e de religião para o homem primitivo e atual, a importância dos mitos para o homem primitivo, os cultos lunares, a sexualidade na visão das religiões, tantrismo e dionisismo, apoiados nos seguintes autores: Mircea Eliade (1991, 1992, 1998), Aldo Terrin (1998), Michel Maffesoli (2005), José Paulo Giovanetti (2004) e Maria José Caldeira do Amaral (2001).

Dentre os autores acima, é necessário destacar Mircea Eliade e sua obra de maior referência para o presente trabalho, o *Sagrado e o Profano* (1992), onde o autor apresenta o resultado de seu estudo sobre várias sociedades antigas e compara as diferentes formas de religiosidade dos homens “primitivos” e a-religiosos atuais, o que proporcionou a utilização, em toda a presente dissertação, das abordagens e conceitos contidos no livro.

Para o assunto cultos lunares, onde está inserida a Wicca, foi utilizada uma bibliografia não acadêmica, obtida através de pesquisa em livros e sites.

A base consultada para se estabelecer a relação entre o sagrado feminino, a hospitalidade e a dádiva, é oriunda dos conceitos de Isabel Baptista (2002), Luiz Octávio de Lima Camargo (2004) e Alain Montandon (2002) para a primeira e, Jacques Godbout (1999) para a segunda.

A próxima parte, representada pelo segundo capítulo, intitulado “Da Umbanda à Hospitalidade”, identifica os principais cultos que deram origem à Umbanda, aponta a sincretização da religião com os mesmos, descreve sua origem, segundo seus seguidores, cultos e festas, relacionamento entre os iniciados e praticantes e linhas de trabalho, indicando os aspectos da dádiva e da hospitalidade da religião, que serão retomados na conclusão do trabalho.

Vários autores foram fonte de consulta para auxiliar na descrição de fundamentos comuns a pelo menos a grande maioria dos seguidores e templos desta religião, pois a diversidade entre os terreiros tornou necessária a identificação dos elementos comuns da religião, citados pelo maior número de estudiosos.

Entre os autores consultados destacam-se: Reginaldo Prandi (2001, 2003) sociólogo, Marcos Capellari (2001), historiador, José Guilherme Cantor Magnani (1986, 2002), antropólogo e José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2004), psicólogo.

A visão sobre a Umbanda dos três primeiros autores é semelhante, apesar de atuarem em áreas diferentes, sendo que Reginaldo Prandi é a referência mais conhecida para o assunto religiões afro-brasileiras.

A obra de Bairrão adquiriu particular importância para a dissertação porque trata a Umbanda sob a ótica da psicologia e trabalha a descrição das linhas e entidades de Umbanda mais próxima da realidade atual dos terreiros, o que complementou a pesquisa de forma considerável, pois toda a fundamentação sobre esquerda e direita só foi possível devido ao trabalho do autor.

Também foram citados outros autores neste capítulo: Emerson Giumbelli (2002), para a história da Umbanda; Luiz José Veríssimo (2004), sobre experiência religiosa; André Ricardo de Souza (2001), que descreve a dinâmica do atendimento umbandista; Rita de Cássia Amaral, que estuda a importância das festas sagradas e profanas e Tina Gudrun Jensen (2001) que explica as entidades de Umbanda.

Dentre todo o universo bibliográfico utilizado, destaca-se: o estudo de Mircea Eliade, que contribuiu para o enquadramento da Umbanda nos moldes do comportamento do denominado homem religioso e a obra de Edward Whittmont, que relaciona a Deusa ao mito grego de Dioniso, o que forneceu dados para a explicação de Exu no contexto da mitologia pré-cristã.

Como praticante da religião, foi constante o cuidado em preservar alguns pontos de acordo com a visão teológica do umbandista e, para isso, foi consultada a bibliografia específica da religião, escrita por praticantes, que receberam o tratamento de escritores, por tratar-se de literatura não-acadêmica.

Um desses praticantes, é Diamantino Fernandes Trindade, especialista em Estudos Brasileiros pela Universidade Mackenzie (Convênio com o Ministério da Educação e Cultura) onde apresentou, em 1982, a dissertação “Aspectos históricos e sociais da umbanda no Brasil” e produziu em 1991, o livro *Umbanda e Sua História*, onde descreve pormenorizadamente o início dessa religião no Brasil. Atualmente Trindade participa da equipe que iniciou, em 2003, a primeira instituição acadêmica voltada para a Umbanda, a faculdade de Teologia Umbandista, sediada em São Paulo.

O outro praticante é Rubens Saraceni, escritor de destaque no meio umbandista e docente de vários cursos livres na área.

Em função do objetivo da dissertação, procurou-se destacar os aspectos relativos à organização social, por este motivo, a caracterização da religião como um pequeno núcleo de relacionamento entre seus integrantes, foi descrita cuidadosamente, a fim de possibilitar a visualização de como se dá a relação entre os iniciados, “os de dentro” e os frequentadores habituais ou eventuais, “os de fora”.

As conexões entre a Deusa, a dádiva e a hospitalidade e posteriormente, entre a Umbanda e os mesmos assuntos foram necessárias para a criação de uma linha de pensamento que unisse os temas, sagrado feminino e Umbanda, utilizando a dádiva e a hospitalidade como fio condutor.

Na última parte do trabalho foi feita a união indicada acima, evidenciando os aspectos da hospitalidade umbandista, todos relacionados ao sagrado feminino e onde está o resultado das reflexões sobre as conexões realizadas.

1 Da Deusa, a dádiva

A mulher representa a vida. O homem representa o servo da vida. O homem não compreende a vida, exceto pela mulher. (CAMPBELL, Joseph)

A Deusa e o Sagrado Feminino

A Deusa, símbolo do sagrado feminino, sempre esteve presente nos cultos e representações religiosas da humanidade, pois está relacionada à figura da mãe, tanto no aspecto micro-físico de doadora da vida individual, como no aspecto macro-espiritual, enquanto doadora da vida universal e nesse caso, denominada de Grande Mãe.

A figura da Grande Mãe ou Deusa, está intimamente ligada aos elementos água e terra, ambos considerados femininos, em oposição ao fogo e ar, considerados masculinos e esta ligação deve-se aos aspectos da concepção que esses elementos contêm. A associação da Deusa com a terra ou a água depende da forma como a população que habita determinado território sobrevive. (MARQUETTI, 2002, p. 23)

Povos que têm na agricultura sua principal fonte de alimento cultuam uma deusa terra, povos que vivem da pesca e/ou da navegação possuem uma deusa das águas primordiais, pois é delas que retiram a vida, como é nelas que também a perdem. (MARQUETTI, 2002, p. 23)

A representação da figura da Grande Mãe é fartamente encontrada nos mitos e arquétipos, que são histórias que explicam fatos dos primórdios, relatam o surgimento de alguma “realidade”, quando algo passou a ser, transmitindo, através dessas histórias, o conteúdo sagrado que está presente em toda a criação divina. (ELIADE, 1998a, p. 128)

A Deusa muitas vezes está presente nos mitos que contam a origem do mundo, algumas religiões acreditavam que a Deusa-terra era capaz de gerar

sozinha, enquanto outras relacionavam a Deusa ao Deus, num casamento entre o “Deus-Céu e a Terra-Mãe”. (ELIADE, 1992, p. 121)

Para os gregos, o princípio de todas as coisas seria o Caos. Flávia Regina Marquetti (2002, p. 23) analisa o conceito do Caos grego e estabelece uma ligação entre a simbologia desse conceito e a mitologia da Deusa do período paleolítico, de onde conclui que:

Tomando essas duas possibilidades em conjunto, a de princípio gerado e a de abismo, abertura que se abre por vontade própria (reflexivo), observa-se uma convergência na definição de Caos para com a Deusa Mãe paleolítica, princípio de vida, abertura, caverna, útero de onde provém não só o homem, mas toda a natureza. Senhora absoluta, ela é fonte de tudo.

A existência dos mitos está centrada na necessidade de explicar a origem do mundo, que é feita através de representações e narrativas, em sua grande maioria repassadas de forma oral através das gerações, pois o mito

[...] revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles. Em outras palavras, o mito descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado do mundo. Por esta razão, entre muitos primitivos, os mitos não podem ser recitados indiferentemente em qualquer lugar e época, mas apenas durante as estações ritualmente mais ricas (outono, inverno) ou no intervalo das cerimônias religiosas – numa palavra, num *lapso de tempo sagrado*. É a irrupção do sagrado no mundo, irrupção contada pelo mito, que *funda* realmente o mundo. Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana. (ELIADE, 1992, p.86)

Para Mircea Eliade (1992, p. 87), a função mais importante dos mitos é:

[...] “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc.

A importância do sagrado e sua continuidade, garantida através da perpetuação dos mitos, está profundamente relacionada com a justificativa da

existência do ser e do mundo que o cerca, pois o homem primitivo (enquanto antigo) fundamentava a sacralidade de sua existência na reprodução e re-atualização dos mitos, realizada durante os rituais.

É necessário destacar que, por relacionar sua vida cotidiana aos mitos e sacralizar o cotidiano através da representação dos mesmos, para o homem primitivo, o

[...] mito, em si mesmo, não é uma garantia de 'bondade' nem de moral. Sua função consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação do mundo e à existência humana. (ELIADE, 1998, p. 128)

O sagrado feminino, por sua vez, é manifestado através da simbologia que envolve a Deusa ou Grande Mãe e:

[...] não se refere à existência de uma imagem concreta existindo com tempo e espaço, mas a uma imagem interior em operação na psique humana. A expressão simbólica desse fenômeno psíquico são as figuras e as imagens da Grande Deusa, reproduzidas nas criações artísticas e nos mitos da humanidade. (NEUMANN, 1999, p.19)

Marquetti (2002, p. 23), relata como alguns mitos da Deusa eram descritos no período paleolítico:

As Vênus, do paleolítico até o Neolítico recente, primam por uma representação naturalista, de formas esteatopígeas² nas quais os seios, o púbis e o útero e as nádegas resumem, definem o feminino. O realce dado aos caracteres sexuais secundários nas figuras das Vênus indica um paralelo com o lexema *mãe* nas diversas línguas indo-européias. O termo além de indicar mulher ou fêmea que deu à luz um ou mais filhos, recobre ainda os sentidos de *matriz, fonte, origem, útero e seio, e o de nutriz*. Isso permite definir o lexema *mãe* e as figuras das Vênus paleolíticas a partir das funções: gerar e nutrir. Essas duas funções, interligadas no inconsciente humano destes tempos imemoriais, só podem ser percebidas como ações ligadas ao feminino e, em decorrência disso, as noções de fertilidade e fecundidade também estão ligadas ao feminino. Portanto, se o feminino, a mãe é definida a partir de sua capacidade de gerar vida e nutri-la, e essa capacidade é figurativizada pelo útero e pelos seios, a vulva assume nessa representação o papel de abertura, abismo inferior que liga a fonte de vida, útero, Caos, ao mundo exterior. A vulva corresponde, no imaginário pré-histórico, às aberturas da Terra-Mãe-Natureza de onde sai a vida, animais, peixes, aves, plantas e o próprio homem.

² Acúmulo excessivo de gordura nas nádegas. (BUENO, 1956)

Características do Sagrado Feminino

Os atributos do sagrado feminino são representados nos mitos relativos à Deusa, porém não estão presentes apenas nas mulheres, pois tanto nos homens, quanto nas mulheres, existem características masculinas e femininas, conceituadas por Jung como *Animus* e *Anima*, sendo *Animus* o aspecto masculino presente nas mulheres e, *Anima*, o componente feminino presente nos homens (NEUMANN, 1999), conceito esse revisado por Whitmont, para quem *Animus* e *Anima* estariam melhor definidos como “a masculinidade e feminilidade arquetípicas, independentemente de se aplicarem a mulheres e homens”. (WHITMONT, 1991, p. 163)

Denise Gimenez Ramos (1998, p. 70), considera que “o arquétipo da Grande Mãe é o primeiro a emergir na consciência individual e coletiva”, mas os atributos da Deusa não se restringem aos aspectos da maternidade, pois ela é representada em outros papéis, inclusive como a “ceifadora da vida”, responsável pelo ciclo da criação-destruição.

Edward Whitmont (1991, p.12) relaciona o ciclo da vida e morte com as divindades femininas e indica características do feminino ligadas a esses aspectos:

As mais antigas divindades da destruição e da guerra foram femininas, não masculinas. Retomemos seus inesquecíveis nomes: Inanna, na Suméria; Anath, em Canaã; Ishtar, na Mesopotâmia; Sekhmet, no Egito; as Morrigan, no Eire; Kali, na Índia; Pallas, na Grécia; e Bellona, em Roma. Essas deusas arcaicas exerciam domínio sobre o amor e *também* sobre a guerra. Seus atributos eram tanto a castidade como a promiscuidade, a maternalidade provedora assim como a sangrenta destrutividade. Mas não se importavam em absoluto com conquista e expansão de territórios: obsessões masculinas. Aquelas deusas regiam o ciclo da vida em todas as suas fases: nascimento, crescimento, amor, morte e renascimento.

Ramos (1998, p. 69) detecta características comuns na mitologia de divindades que representam a Grande-Mãe: o gerar, o conter, a promoção do crescimento e desenvolvimento, o asfixiar, o devorar e o matar.

Lucy Penna (1993, p. 101), cita um estudo de Jung que destacou três aspectos encontrados nas pessoas orientadas pela figura da Grande-Mãe: “a

capacidade de nutrir e proteger os mais carentes, a emocionalidade, a capacidade para o prazer e a alegria”.

Neumann (1999, p. 49) considera características ligadas ao feminino: conter, gerar, libertar, dar, reter, fixar, aprisionar, rejeitar e privar.

Os aspectos positivos, considerados como aspectos ligados a promoção da vida, seriam agrupados da seguinte forma: gerar, conter, promoção do crescimento e desenvolvimento (entendidos aqui como sinônimos de nutrição e proteção), emoção, promoção do prazer e da alegria, libertar, dar. E resumidos em: gerar, conter, nutrir, acolher e entreter.

Os aspectos negativos, entendidos como ligados a morte e sofrimento, seriam os seguintes: asfixiar, devorar, matar, reter, fixar, aprisionar, rejeitar e privar. E resumidos em: aprisionar, rejeitar, privar e matar.

É importante ressaltar que, aparentemente, algumas características relacionadas ao feminino parecem ser contraditórias, como as festas (fonte de prazer) e as catástrofes (fonte de sofrimento e morte), mas que são lados opostos de uma mesma situação e se alternam num ciclo infinito.

Eliade (1991, p. 69) no trecho abaixo, aponta uma conexão entre o ciclo criação-destruição e a lua, que durante suas fases, vai do nascimento à morte, o que inspirou muitos povos primitivos a associar o re-início, o surgimento de uma nova civilização a animais e deuses lunares, o que indica uma visão não-dicotômica do homem primitivo sobre os aspectos do bem e do mal:

No entanto, é muito provável que essa concepção da criação e da destruição periódicas da vegetação, não seja, por isso, uma criação de sociedades agrícolas. Ela se encontrava nos mitos das sociedades pré-agrícolas e é muito provavelmente uma concepção de estrutura lunar. A lua, de fato, mede as mais sensíveis periodicidades, e foram termos relativos à lua que primeiro serviram para expressar a medida do tempo. Os ritmos lunares sempre marcam uma “criação” (a lua nova) seguida de um crescimento (lua cheia), de um decréscimo e de uma “morte” (as três noites sem lua). Muito provavelmente, a imagem desse eterno nascimento e morte da lua ajudou a cristalizar as intuições dos primeiros homens sobre a periodicidade da Vida e da Morte e deu origem ao mito da criação e da destruição periódicas do mundo. Os mais antigos mitos do dilúvio mostram uma estrutura e uma origem lunar. Após cada dilúvio, um ancestral mítico cria uma nova humanidade. Ora, acontece com frequência que esse Ancestral mítico tome o aspecto de um animal lunar. (Em etnologia, chama-se por esse nome os animais cuja vida mostra certa alternância de aparições e desaparecimentos periódicos).

O mesmo Eliade (1992, p. 130), descreve com precisão a importância da lua e da simbologia nela contida, que foi e é inspiração para ritos, mitos, simpatias, artes divinatórias, entre outros:

Graças ao simbolismo lunar, o homem religioso conseguiu aproximar amplos conjuntos de fatos, sem relação aparente entre si, e finalmente integrá-los num único “sistema”. É mesmo provável que a valorização religiosa dos ritmos lunares tenha possibilitado a realização das primeiras grandes sínteses antropocósmicas dos primitivos. Graças ao simbolismo lunar, foi possível relacionar e estabelecer correspondências entre fatos tão heterogêneos como o nascimento, o devir, a morte, a ressurreição; as Águas, as plantas, a mulher, a fecundidade, a imortalidade; as trevas cósmicas, a vida pré-natal e a existência além-túmulo, seguida de um renascimento de tipo lunar (“luz saindo das trevas”), a tecelagem, o símbolo do “fio da Vida”, o destino, a temporalidade, a morte etc. Em geral, a maior parte das idéias de ciclo, dualismo, polaridade, oposição, conflito, mas também de reconciliação dos contrários, de *coincidentia oppositorum*, foram descobertas e precisadas graças ao simbolismo lunar. Pode-se falar de uma metafísica da Lua, no sentido de um sistema coerente de “verdades” relativas ao modo de ser específico dos vivos, a tudo que, no Cosmos, participa da Vida, quer dizer, do devir, do crescimento e do decrescimento, da “morte” e da “ressurreição”. Pois não se pode esquecer que a Lua revela ao homem religioso não somente a ligação indissolúvel entre a Morte e a Vida, mas também, e sobretudo, que a Morte não é definitiva, que é sempre seguida de um novo nascimento.

Cultos Lunares

A lua foi inspiração também para muitos cultos, os denominados cultos lunares, alguns hoje existentes, com destaque para a Wicca³ e que são assim denominados pois utilizam a Lua como símbolo do Feminino e o Sol como símbolo do Masculino. Esses cultos consideram a natureza sagrada e produto do casamento da Deusa e do Deus e para várias dessas crenças, a Lua é objeto de adoração e de cultos por representar o ciclo infinito do nascer, morrer e renascer da vida, como confirma Eliade (1998b, p. 131):

³ “Wicca é o nome alternativo dado às práticas da Bruxaria Moderna que após 2 mil anos de perseguição ganha força e cresce substancialmente em todo o mundo”. (PRIETO, 2000, p.13)

A lua nunca foi adorada em si mesma, mas no que ela revelava de sagrado, quer dizer, na força que está concentrada nela, na realidade e na vida inesgotável que manifesta.

Para a Wicca, o ano é marcado por passagens relativas a Deusa e ao Deus, a denominada “Roda do Ano” e é composto por oito datas festivas comemoradas nos equinócios e solstícios⁴, e que apresentam significados próprios de acordo com o ciclo da natureza observado nas estações do ano.

O trecho seguinte, denominado Mito da Roda do Ano, foi retirado de um livro wiccano e explica as festividades próprias dessa religião, que considera a deusa a síntese do feminino e o Deus, a síntese do masculino:

Em Samhain, o Festival do retorno na Morte, os portões dos mundos se abrem e a deusa transforma-se na Velha Sábia, a senhora do caldeirão, e o Deus é o Rei da Morte que guia as almas perdidas através dos dias escuros de Inverno.

Em Yule, a escuridão reina como se estivéssemos no caldeirão da Deusa. Assim, o Rei das Sombras transforma-se na Criança da Promessa, o Filho do Sol, que deverá nascer para restaurar a Natureza.

Em Imbolc, a luz cresce, o Deus nascido em Yule se manifesta com todo o seu vigor, e a Criança da Promessa cresce com vitalidade e é festejada, pois os dias tornam-se visivelmente mais longos e renova-se a esperança.

Em Ostara, luz e sombras estão equilibradas. A luz da vida se eleva e o Deus quebra as correntes do Inverno. A Deusa é a Virgem e o Deus renascido é jovem e vigoroso. O amor sagrado da Deusa e do Deus é a promessa de crescimento e fertilidade.

Em Beltane, a Deusa se transforma em um lindo Cervo Branco e o jovem Deus é o Caçador Alado. Ao ser perseguida pela floresta, o Cervo Branco se transforma em uma linda mulher, e assim Eles se unem e a sua paixão sustenta o mundo.

Chega então a Litha. A Deusa é a Rainha do Verão e o Deus, um homem de extrema força e virilidade. O Sol começa a minguar e o Deus começa a seguir rumo ao País de Verão. A Deusa é pura satisfação e demonstra isso através das folhas verdes e das lindas flores do verão.

Em Lammas, a Deusa dá à luz e o Deus novamente morre pela Deusa. A Deusa precisa de sua energia de vida para a vida possa crescer e prosseguir. O Deus se sacrifica para que a humanidade seja nutrida, mas através do grão Ele renasce. No ápice da abundância, Ele retorna através Dela.

Em Mabon, as luzes e as trevas se equilibram novamente; porém o Sol começa a minguar mais rapidamente. O Deus torna-se o Ancião, o Senhor das Sombras.

Chega novamente o Samhain e então o ciclo recomeça, e assim tudo retorna à Deusa.

⁴ Vide glossário como Festivais Wiccanos. A indicação das palavras constantes do glossário será a utilização do símbolo “*” logo após a palavra.

Assim sempre foi e assim sempre será!
(PRIETO, 2000, p. 67)

Marquetti (2002, p. 25) explica o fato da mitologia celta tratar o Deus como consorte e filho da Deusa:

As deusas gregas ou celtas assumem simultaneamente os papéis de mães e de amantes de seus consortes. Mães porque em mitos rituais eles descem às suas entranhas, a terra ou lago, para de lá renascerem divinizados, ou lá perecerem. [...] Em todos os casos o amante se oferece livremente à deusa, é de seu sacrifício voluntário, de sua união com a deusa (hierogamia), que resultará a fecundidade da terra e dos homens.

O panteão* adotado pela Wicca tem origem na cultura celta e o simbolismo do calendário wiccano coincide muitas vezes com o do calendário cristão, como em Yule, comemorado por volta de 21 de dezembro e que significa o nascimento da “Criança da Promessa”, simbolizando um “Salvador”, exemplo que remete ao Natal cristão, tanto pela data quanto pelo significado. As semelhanças com o panteão e calendário cristão originaram-se na unificação das divindades de diferentes culturas européias provocada pela expansão do cristianismo, fato comentado por Eliade (1991, p. 74):

Falou-se muito da unificação da Europa medieval pelo cristianismo. Isso é sobretudo verdadeiro se pensarmos na homologação das tradições religiosas populares. Foi através da hagiografia cristã que os cultos locais – da Trácia até a Escandinávia e do Tejo até o Dnieper – foram reduzidos a um “denominador comum”. Graças à sua cristianização, os deuses e os lugares de culto de toda a Europa não receberam apenas nomes comuns, mas reencontraram, de uma certa maneira, seus próprios arquétipos e, conseqüentemente, suas valências universais: uma fonte da Gália, considerada sagrada pela presença de uma figura divina local ou regional, tornou-se santa para a cristandade inteira, após sua consagração à Virgem Maria. Todos os caçadores de dragão foram assimilados a S. Jorge ou a um outro herói cristão, todos os deuses da tempestade.

O Mito da Roda do Ano wiccano é um exemplo da simbologia do feminino e masculino expressa no contexto do ciclo vida-morte, o que possibilita a celebração dos opostos, morte e vida como aspectos complementares e necessários para a continuidade do ciclo, o que confirma a sacralidade da existência dos participantes dos ritos realizados em cada data festiva.

Michel Maffesoli (2005, p.76) estabelece um paralelo entre os aspectos complementares vida-morte, onde as festas possibilitam a visão global e cíclica do caos (morte) e ordem (vida).

O lúdico, não podemos esquecer, é constantemente habitado pela idéia de morte. Sejam as festas primitivas, sejam mesmo os simples divertimentos, todas as manifestações festivas são perpassadas, de modo mais ou menos aparente, pela pregnância da finitude. Elas cristalizam assim a angústia do tempo que passa e a integram num ritual que a torna aceitável. Os textos da antiga Mesopotâmia [...] ou os hieróglifos egípcios, para nos atermos a referências primitivas, falam sem cessar da morte humana e da eternidade dos deuses. Mas as festas rituais e sazonais sempre lembravam que a “inevitável morte era aceita, embora contrabalançada pelo milagre periódico da ressurreição”. De fato, a ritualização festiva, a morte e a vida se apresentam em sua ambivalência e em sua complementaridade. O indivíduo podia perder a vida, mas o conjunto sobreviveria. À imagem da natureza, a existência coletiva perdurava: é isso que lembram regularmente as festas e é isso que simbolizavam as mumificações e a rica florescência da escultura. A ordem cósmica, em sua invariância, era sempre tranqüilizadora, e as festas lembravam o constante vai-e-vem que se estabelece entre essa ordem e o caos original. Pela celebração de tal dialética, domina-se seus diversos elementos: nem um nem outro são negados, mas percebidos como momentos de um todo que nada, finalmente, pode abalar.

A Wicca e demais cultos lunares, relacionam a mulher com a Lua a partir da influência das fases da Lua no ciclo menstrual feminino, o que poderia provocar também alterações comportamentais nas mulheres. Esses comportamentos, influenciados pelas fases lunares, estão relacionados aos aspectos da Deusa, simbolizados pelas figuras da Donzela, da Mãe, da Anciã e da Bruxa. É possível também que a mulher procure a conexão com cada uma das faces do sagrado feminino, como uma forma de vivenciá-lo.

De forma resumida, os aspectos da Deusa e sua correspondência com a lua podem ser explicados da seguinte forma:

A Donzela ou Virgem, simbolizada pelo aspecto crescente da lua, pode ser representada como uma moça por volta dos 20 anos, que está emitindo a energia feminina da atração, juventude, alegria de viver e liberdade. O termo Virgem não se refere a virgindade física, mas sim ao fato de não pertencer a nenhum homem. São representantes desse arquétipo várias divindades, como Afrodite (grega), Ártemis (grega), Diana (romana), Oxum (africana), Yansã (africana), entre outras. Em relação ao ciclo menstrual, seria o momento do amadurecimento dos óvulos.

A Mãe, simbolizada pelo aspecto cheio da lua, pode ser representada por uma mulher por volta dos 30 anos, que vivencia o aspecto Mãe através da gestação, do cuidado com os filhos, da preocupação com a nutrição da família, representadas por divindades como Hera (grega), Juno (romana), Ísis (egípcia) e Yemanjá (africana). Durante essa fase lunar, a mulher estaria ovulando, o que a possibilitaria de engravidar nesse período.

A Anciã, simbolizada pelo aspecto minguante da lua, pode ser representada por uma mulher a partir dos 60 anos, com o ciclo menstrual já irregular ou finalizado e que acumulou sabedoria através de sua experiência de vida. Pode ser representada pelas divindades: Hécate (greco-romana), Morrigan (irlandesa), Nanã (africana). O ciclo menstrual pode estar em duas situações durante essa fase lunar: se o óvulo foi fecundado durante a lua cheia, o mesmo se fixará nas paredes do útero, para propiciar o desenvolvimento da nova vida que se inicia; se o óvulo não foi fecundado, o corpo feminino se preparará para a menstruação.

A Bruxa, simbolizada pelo aspecto Nova da lua, é face da Deusa que a mulher pode alcançar e vivenciar em qualquer um dos outros aspectos, mas que sugere o domínio do poder feminino através da capacidade de dar vida, matar, morrer e renascer, como na primeira menstruação, na primeira relação sexual, no parto e na última menstruação, representada por Ísis Negra (egípcia), Kali (indiana) e Lilith (sumeriana). A relação com o ciclo menstrual, caso a mulher tenha engravidado, é que durante essa fase lunar, a nova vida inicia seu desenvolvimento e, caso não tenha havido fecundação, a menstruação possibilitará a “morte” do óvulo não fecundado e o re-início de outro ciclo.

Erich Neumann (1999, p. 19) considera que o mito da Grande Mãe e seu efeito também se encontram presentes na sociedade atual, pois:

[...] podem ser observados ao longo de toda a história da humanidade, porquanto estão presentes nos rituais, nos mitos e nos símbolos desde os primórdios do homem, e igualmente nos sonhos, nas fantasias e nas realizações criativas de indivíduos enfermos e sadios de nosso tempo.

A Deusa e a sexualidade

Apesar da primazia e importância da Grande Mãe na psique humana, dentro do contexto da história das religiões, a primeira representação mitológica da humanidade foi feita através de figuras andróginas, representando a unidade do feminino e masculino, explicado da seguinte forma por Aldo Natale Terrin (1998, p. 74):

[...] *unum* originário em que se fundem e se confundem os dois elementos fundamentais: o masculino e o feminino. Na verdade, o andrógino é a projeção, num plano mítico e metafísico, da concepção da unidade do primitivo e da inseparabilidade primordial da complementaridade.

A complementaridade dos princípios masculinos e femininos é denominada polaridade ou dualidade e se origina da cisão do andrógino original, onde então a energia inicial, o UM, se manifesta na criação através do DOIS, Deus e Deusa. A concepção da origem através de um casal divino está presente nos mitos de praticamente todas as religiões e dá à dualidade um caráter sagrado de união dos opostos. (TERRIN, 1998, p. 80)

De acordo com a concepção de opostos complementares, a dualidade está presente em toda a formação do Universo e é simbolizada pelos contrários: Dia e Noite, Luz e Trevas, Claro e Escuro, Bem e Mal, Homem e Mulher, Macho e Fêmea, Positivo e Negativo, Yang e Yin, Sol e Lua, Ativo e Passivo, onde feminino e masculino possuem a mesma importância.

A união do Deus e da Deusa, a hierogamia, é reproduzida por homens e mulheres, o que conota um caráter sagrado à união sexual, que pode ser comprovado pelos festivais de fertilidade de culturas antigas, onde a união sexual entre homens e mulheres era feita ao ar livre e nas plantações, com o objetivo de fertilizar a terra e proporcionar uma boa colheita. Essa união ritual era uma forma de sacralizar o mundo através da re-atualização do casamento divino e onde todos os homens representavam o Deus e as mulheres, a Deusa.

Para Eliade (1992. p. 88) a re-atualização feita nos rituais, através da repetição dos mitos, que são modelos divinos, tem dois objetivos:

(1) por um lado, ao imitar os deuses, o homem mantém-se no sagrado e, conseqüentemente, na realidade; (2) por outro lado, graças à reatualização ininterrupta dos gestos divinos exemplares, o mundo é santificado. O comportamento religioso dos homens contribui para manter a santidade do mundo. (ELIADE, 1992, p.88)

A concepção do sexo como sagrado, encontrada nas religiões, é confirmada por Terrin (1998, p. 80):

Essa visão bipartida, que naturalmente se diversifica muito na descrição mitológica, dá a idéia da concepção natural e nivelada da relação macho e fêmea. É uma primeira aquisição importante e compromissada que coloca o macho e a fêmea no mesmo patamar. A transcrição será feita em termos para os quais o relacionamento homem/mulher fora do divino aparecerá totalmente natural, pois trata-se de um puro espelhamento da hierogamia cósmica e de sua continuação. Assim, nesse contexto, é importante e simplesmente natural o acasalamento macho e fêmea, para que o mundo continue a existir em toda a sua variedade e em sua verdadeira configuração. É a ordem natural que prevê essa dualidade e a sanciona. E torna-se até a *primeira sacramentalização cósmico-natural do matrimônio*.

O equilíbrio entre as forças opostas, macho e fêmea e sua união através do sexo, enquanto ato de re-criação da natureza, possibilita o equilíbrio universal, onde a mulher é o elemento passivo, pois é “semeada” e “gera” a vida e o homem o elemento ativo, o semeador, caçador.

O desequilíbrio Universal

Durante a Antiguidade, os filósofos gregos interpretaram a dualidade e acabaram, segundo Terrin (1998, p.82) por associar o elemento passivo feminino como uma característica de passividade, onde a mulher estaria abaixo do homem. O início da interpretação da condição feminina como inferior é comentada da seguinte forma pelo autor: “Com isso, acabamos caindo no vírus infeccioso da prevalência do masculino, cuja metafísica parece ter sido a primeira a se contaminar”.

A visão de opostos não-complementares que prevaleceu a partir dessa cisão, interferiu na equivalência do feminino e masculino e a Deusa, representada pela Lua e pela Noite, passou a simbolizar as Trevas, o Mal, o Negativo e Passivo e

a mulher, relacionada à Deusa, passou a ter um papel inferior na sociedade, como reflexo da primazia do Deus sobre a Deusa, fato comentado por Terrin (1998, p. 85):

[...] a partir do segundo milênio a.C., está documentada a superação do homem sobre a mulher, e está também documentada a situação de inferioridade a que a mulher foi relegada, em quase todos os âmbitos culturais e religiosos.

Nesse contexto cultural transformado, deus passa a ser considerado homem, soberano, juiz, pai. Não é nem mesmo pensável deus como “mulher”, pois o próprio nome de deus não é mais um neutro, como era o Atman/Brahman do hinduísmo, mas aparece sempre no masculino. Nessa segunda dimensão da história da humanidade, que se iguala com a grande história das religiões e não mais com uma obscura pré-história, segundo a maioria dos estudiosos, se dá então uma imposição da lei, da autoridade, da transcendência de deus mais do que uma acentuação da imanência do divino, da naturalidade, da religião, da experiência religiosa. Não mais o instinto religioso, mas a instituição; não mais a liberdade religiosa, mas a lei. As deusas, por sua vez, são submetidas aos deuses nas regiões politeístas, e quando se defende a unicidade de deus defende-se também a figura masculina.

O papel secundário da mulher e da Deusa não é característica apenas das sociedades atuais, mas está presente em sociedades e mitos estudados por diferentes autores, como Godelier, Godbout e Balandier, para quem a sociedade feminina é considerada a “metade perigosa”, pois a mulher, ao mesmo tempo relegada a uma condição inferior, continua a ser portadora da capacidade de gerar, o que a reveste do poder sobre a continuidade ou não da vida.

A superação da figura da Deusa-Mãe pelo Deus-Pai também é observada na psicologia analítica. Edward Whitmont, um de seus representantes, propõe três eras distintas da consciência humana, divididas em Mágica, Mitológica e Mental.

A Era Mágica teria sido a época de maior influência da Deusa, com duração da Idade da Pedra até a Idade do Bronze (3.500 a.C.).

A visão do indivíduo dentro do grupo nessa fase é descrita da seguinte forma por Whitmont (1991, p. 65):

Dentro do grupo orgânico que o contém, seja família ou clã, o indivíduo funciona como uma célula de um organismo-mãe mais abrangente. As atividades são coordenadas pelo instinto, por padrões de ação fixos, por *saber* determinado pela percepção extra-sensorial (PES) e por imitação. Ainda não existem a regra, a lei e o *ethos* individual.

O Deus teria alcançado um equilíbrio com a Deusa durante a fase Mitológica, que teria se iniciado na Idade do Bronze (3.500 a.C.) e permanecido até a Idade do Ferro (1.200 a.C.).

Durante essa era, a sociedade já estaria estruturada sob nova ótica, assim descrita pelo autor:

A vida estruturada em grupo e a ordem social significam ética e moralidade, embora uma moralidade coletiva e não individual. A ordem repousa na aprovação dos iguais e no respeito aos tabus. Tudo aquilo que deve ser evitado ou que é exigido de cada cidadão passa por uma regulamentação. Assim, canaliza-se o conjunto de impulsos anti-sociais mais desestabilizadores e se impõem obrigações sociais elementares. Mas isso ainda está longe de nosso senso de ética ou moral. *Bom* é aquilo que é aprovado pela prática e pela coletividade. *Mau* é o que causa danos ou prejuízos visíveis e que não se coaduna com os costumes. (WHITMONT, 1991, p. 71)

A visão da Era Mágica descrita por Whitmont (1991, p. 74), apresenta pontos em comum com a visão da dualidade como complementar e não excludente, e explica os mecanismos criados para a vivência da dualidade, conforme o trecho abaixo:

Segundo a visão mágico-mitológica, nada passa a existir sem que algo equivalente tenha deixado de existir. Portanto, toda criação requer um sacrifício. Talvez possamos escolher *como* e *quando* sacrificar e, às vezes, até mesmo *o que* eliminar, mas não podemos evitar o sacrifício em si. [...] Toda evolução corresponde e uma involução, todo pico exige um desfiladeiro. Para cada partícula de matéria há uma de anti-matéria. Todo esforço consciente convoca uma força inconsciente correspondente; todo suposto bem está compensado por algum mal. Por sua vez, o mal que foi acolhido e apropriadamente sofrido pode, por sua vez, trazer o bem.

A Deusa foi superada pelo Deus na fase Mental, que teria se iniciado na Idade do Ferro (1.200 a.C.) e permanecido até os dias atuais. A orientação da Fase Mental é androlátrica, contrapondo-se à Fase Mágica, que era ginecolátrica. Uma divindade masculina predomina na mitologia da Era Mental.

Terrin propõe a teoria da posse de bens, a caça, a guerra e a dominação dos nômades arianos no Vale do Indo, como possíveis explicações da passagem do matriarcado para o patriarcado, fato que, conforme Whitmont, deu-se a partir de 1.200 a.C.

Segundo a concepção de Whitmont (1991, p. 118), a supremacia de um Deus-Pai foi necessária para que a sociedade ocidental pudesse ter condições de criar uma consciência individual, necessária ao desenvolvimento do ego. O autor compara as eras, as relações do ginecolátrico e patriarcal com as características do ciclo de vida humano (criança, jovem e adulto) e sua relação com os pais, onde para ser um adulto saudável, é necessário romper os laços de dependência com a mãe, o que possibilita a criação do ego individual. A visão do autor é descrita da seguinte forma:

Nenhuma vida humana pode amadurecer sem um conflito moral e algum sentimento de culpa. Para crescer e tornar-se um adulto moderno, o homem precisa transcender a participação mágica e a identificação mítica. O mundo e seus eventos devem, pelo menos no plano hipotético, ser considerados em termos de relacionamentos impessoais de causa e efeito. Assim, os atos da pessoa têm efeitos explicáveis e controláveis racionalmente, pelos quais ela é responsável.

A concepção de um Deus masculino como criador, fez com que a mulher e a Deusa não fossem mais reverenciadas em seu aspecto de parceira do homem e do Deus, mas como partes dos mesmos e, proporcionou também, uma modificação na visão acerca da sexualidade que, de sagrada, pois símbolo da união do casal divino Deus e Deusa, passa a ser uma forma de distanciamento do Criador, ou Deus Único, já considerado um ser masculino e não mais andrógino.

O desequilíbrio provocado pela supremacia masculina está presente em várias religiões e afeta a relação homem-mulher em vários âmbitos, incluindo o social, pois a mulher torna-se coadjuvante nas relações e nos papéis que exerce, já que as religiões influenciam o comportamento social de seus fiéis na sua função de religá-los ao Criador.

A visão da sexualidade, do ponto de vista das religiões formais, tomou diferentes vias, até mesmo opostas, na concepção do sexo, importância das divindades masculinas sobre as femininas e papel social de homens e mulheres.

O retorno da Deusa

Apesar de explicar a necessidade da formação do ego ou de um papel masculino forte para a formação do indivíduo, Whitmont (1991, p. 142), considera o patriarcado em crise, devido às próprias características do pensamento masculino, o culto excessivo ao ego. Para Whitmont, a presença da Deusa vem crescendo na sociedade atual, o que por um lado, pode ajudar a criar a nova ética necessária, mas, por outro, agrava a crise do patriarcado.

A masculinidade e a feminilidade são forças arquetípicas. Constituem maneiras diferentes de se relacionar com a vida, com o mundo e com o sexo oposto. A repressão da feminilidade, portanto, afeta a relação da humanidade com o cosmo, na mesma medida que afeta as relações mútuas entre homens e mulheres.

O autor considera ainda, que é necessário o surgimento de uma nova ética, aqui entendida como a forma de relacionamento entre os seres. Essa nova ética estaria atrelada a um novo modelo de comportamento social, baseado numa visão de unicidade do homem com o meio onde está inserido, o que pode ser entendido como abandono do ego e, explica da seguinte forma a crise atual do patriarcado:

Agora a Deusa está retornando. Negada e suprimida durante milhares de anos de dominação masculina, reaparece num momento de intensa necessidade, pois caminhamos pelo vale das sombras da aniquilação nuclear, e é fato que tememos o mal. Ansiamos por amor, segurança e proteção, e temos muito pouco desse conforto. A violência no seio de nossas sociedades ameaça nos dominar inteiramente. A própria Mãe Terra foi pressionada ao limite máximo de sua resistência. Por quanto tempo ainda terá condições de enfrentar o vandalismo das políticas industrial e econômica que nos regem? A época do patriarcado está se esgotando. (WHITMONT, 1991, p. 10)

A necessidade de amor, segurança e proteção podem explicar talvez, o recente interesse pela hospitalidade, se percebida como uma abertura para o acolhimento.

Ramos (1998, p. 74), também compartilha da visão de Whitmont sobre um provável retorno da Deusa e também relaciona o retorno da deusa a uma mudança nas relações sociais, em direção a alteridade:

Neste final de século, a humanidade depara-se com novos símbolos que desafiam a consciência a um esforço constante para se abrir velozmente às diferentes formas de comportamento e apreensão da realidade. Percebemos que os modelos religiosos mais tradicionais passam por rápidas transformações, impulsionados pela força de novos arquétipos. Assim a figura da Grande Mãe, reprimida por séculos durante o patriarcado, reaparece nos cultos à Virgem Maria, nos movimentos ecológicos e na preocupação de preservar os animais em extinção.

[...] Hoje, observamos que a revalorização de símbolos matriarcais na etapa patriarcal aponta em direção a uma nova etapa que chamamos de alteridade, em que a relação Eu-Outro passa a ocupar o centro da consciência. Enquanto no nível pessoal procura-se uma dialética de participação mútua, com trocas igualitárias e justas, no nível coletivo a busca do estado democrático, da comunicação globalizante, entre outros fenômenos, revela a emersão de novos símbolos atuantes na consciência coletiva.

É fato que o homem moderno não dispensa às religiões os mesmos valores que em outros tempos, pois

A religião, que era a produção cultural do homem, organizadora do mundo, hoje não tem mais esse lugar e passa a ocupar um espaço periférico na nova maneira pela qual o homem organiza sua vida. Na sociedade atual, a razão substitui a religião e as estruturas sociais são organizadas sem sua interferência. Todos os valores atuais são válidos por si mesmos e a referência à transcendência é excluída do dia-a-dia. (GIOVANETTI, 2004, p. 114)

Apesar desse fato, o caminho para o retorno ou presença mais intensa da Deusa passa pelas religiões, devido ao papel preponderante na forma como seus seguidores se relacionam social e interpessoalmente e, principalmente porque

[...] o homem a-religioso *no estado puro* é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos “sem religião”, ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato. Não se trata somente da massa das “superstições” ou dos “tabus” do homem moderno, que têm todos uma estrutura e uma origem mágico-religiosas. O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados. (ELIADE, 1992, p. 166)

O Sagrado Feminino e as religiões

Sendo a mitologia da Grande Mãe extremamente importante para o homem religioso primitivo e para a psique do homem atual, torna-se necessário identificar qual o tratamento que é dispensado ao sagrado feminino pelas religiões, pois como afirmou Eliade, a mitologia está camuflada e os rituais degradados e portanto, a simbologia da Deusa permanece, mas muitas vezes em condições que dificultam sua identificação ou sua existência plena, deturpada pela valorização de alguns aspectos em detrimento de outros.

É importante ressaltar que o feminino e a sexualidade caminham lado a lado, pois o sexo está ligado aos aspectos da vida, morte e prazer, identificados anteriormente como características do sagrado feminino.

Para entender a Deusa e a mulher no contexto atual das religiões Terrin (1998, p.86), classificou as crenças tomando como critério o papel da sexualidade e da mulher e, agrupou-as em quatro tipos: naturais, ascéticas, sacramentais e místicas:

- Naturais: consideram o sexo natural e necessário e têm como representantes o judaísmo, islamismo, taoísmo, xintoísmo e xivaísmo, que apresentam comparativamente, algumas diferenças na influência patriarcal ou matriarcal, mas trazem a mesma consideração sobre o sexo.
- Ascéticas: têm medo do sexo e rejeitam a mulher por considerá-la a origem dos males da humanidade e são representadas pelo budismo e cristianismo. Assim como as religiões naturais, há nesse tipo, uma gradação de importância do masculino e feminino, mas o foco central sobre o sexo permanece o mesmo.
- Sacramentais: entendem o sexo e a relação homem/mulher, macho/fêmea como um dos caminhos para se atingir o sagrado, pois o vêem como uma das formas de representar a criação através da

união Deus e Deusa. O tantrismo e o dionisismo são representantes dessa corrente de pensamento.

- Místicas: entendem o sexo como um caminho para se atingir o sagrado, mas não necessariamente através da união dos opostos, do reviver o Deus e a Deusa, e sim como um exercício individual de ascensão, caso dos sufistas, os gnósticos e os fibionitas. A diferença em relação às religiões sacramentais é que nessas, homem e mulher ascendem juntamente e nas religiões místicas, o sacerdote procura a união com o criador utilizando uma parceira que pode ou não ser iniciada, pois a intenção é chegar ao UM, não reverenciar o DOIS.

As religiões sacramentais, dentre os quatro grupos, são as que apresentam maior equilíbrio entre as energias opostas feminino-masculino e entre a relação Deus e Deusa, sem preponderância de um ou outro, o que pressupõe uma situação ideal se a vivência da polaridade for considerada o modelo mais próximo para as relações, tanto pessoais, quanto sociais.

Como exemplos de cultos sacramentais estão o tantrismo e dionisismo, ambos citados por Terrin (1998, p. 104) como o reaparecimento, a “redescoberta da grande mãe, do instinto sexual entendido como o verdadeiro portador da vida” e considerados pelo mesmo como religiões originadas de outras, onde a visão sobre o sexo era livre.

No tantrismo, o poder feminino é representado pela deusa Shakti e o poder masculino, pelo deus Shiva, simbolizando o casal divino. O objetivo do tantra é descrito da seguinte forma por Eliade (apud AMARAL, 2001, p.70):

Ora, o ideal tântrico é transformar-se em um “ser de diamante”, com o que, de um lado, ele se aproxima do ideal do alquimista indiano e do *hatha-yogin* e, de outro lado, retoma a famosa equação *âtman=brahman* das *Upanisad*. Para a metafísica tântrica, assim como para a indiana e a budista, a realidade absoluta contém em si todas as dualidades e polaridades reunidas, reintegradas, em estado de absoluta unidade (*advaya*). A criação, e o futuro que dela se desenrola, representa a separação da Unidade primordial e o nascimento dos dois princípios (Siva-Sakti, etc); em consequência, experimenta-se um estado de dualidade (sujeito-objeto) – e então vêm a dor, a ilusão, a escravidão. A finalidade do *sâdhana* tântrico é a reunião dos dois princípios polares na alma e no corpo do

discípulo. Revelado, para tempos decadentes, o tantrismo é, em primeiro lugar, uma prática, uma ação, uma realização (=sādhana).

Os seguidores desses cultos vivenciam o divino através da união sexual, que é precedida por um momento de adoração, onde o homem reverencia a deusa presente na parceira. Essa adoração não significa um rito matrifocal*, mas o respeito do homem pelo aspecto Deusa presente na mulher.

O ritual tântrico é descrito da seguinte forma por Maria José Caldeira do Amaral (2001, p. 83):

O adorador passa ao ritual quando alcança o estado de consciência em que percebe a divindade, em que está verdadeiramente em relação com o divino. Para isso deve tomar consciência de sua própria divindade. [...] A união entre Shiva e Shakti tem o caráter de salvação e transformação da consciência, e não tem o sentido erótico ocidental. É um cerimonial que compreende grande número de purificações preliminares, de preces e práticas como instrumentos para a transformação da consciência.

O dionisismo, por sua vez, apresenta características mais ligadas ao coletivo o que faz com que essa expressão de religiosidade mereça um tratamento diferenciado e mais aprofundado, pois trabalha com os laços sociais e, por esse motivo, relaciona-se mais com o culto da Grande Mãe em sua interface com a hospitalidade, no sentido do acolhimento, considerado por Whitmont como sendo uma necessidade primordial da sociedade atual em trecho citado na página 32.

Maffesoli (2005, p. 42) aponta o caráter social dos cultos orgiásticos, estabelece uma ligação do orgasmo com o culto à Deusa e sugere uma unidade social originária dessas práticas:

Há no erótico religioso – é isso que vamos reter – alguma coisa que se liga ao culto da “Grande Mãe” e, independentemente do nome que se dê a ele, esse laço é inegável nos diversos cultos que se distribuem no tempo e no espaço. A embriaguez, o excesso, a prostituição e a libertinagem remetem à fusão matricial, comunitária e, conseqüentemente, à fecundidade social. “Ser tudo para todos”, cujo paradigma é a divindade, é o signo eficaz de uma união cósmica pela qual se vive o grande arquétipo da criação-destruição do amor e do medo.

No trecho acima, o autor fala sobre a vivência do arquétipo nos cultos, práticas comuns nas religiões primitivas como forma de sacralizar o mundo e em outro momento, relaciona o orgasmo a mitos e inclui, entre eles, Shiva, apontado

anteriormente como representante masculino do culto tântrico, estabelecendo, além da relação entre os cultos, também o caráter cíclico dos mesmos, o que reforça a associação com o feminino, que também está ligado ao prazer e morte, aspectos marcantes da vida:

A efervescência dionisiaca, com a reversibilidade das figuras e através da “correspondência” profunda instaurada entre os seres, é uma duplicação do que chamo de “união cósmica”. [...] É aí que, tanto na crueldade quanto na ternura, cada elemento encontra seu lugar numa organicidade em que a única finalidade é um esgotamento no próprio ato que assegura, de fato, a permanência do todo. O gozo e a morte, figuras arquetípicas de toda existência, são assim conjugados e encenados para lembrar – o que o mito de Dioniso* (Osíris, Shiva...) ilustra de múltiplas formas – o ciclo do eterno retorno do mesmo. (MAFFESOLI, 2005, p.14)

No dionisismo, diferentemente do tantrismo, os rituais são coletivos e denominados de orgias e se utilizam de um caos, o caos orgiástico, para a criação de uma nova ordem, onde o abandono do individual pelo coletivo, proporciona o êxtase da comunhão com o Cosmos. Maffesoli (2005, p. 48) explica como se processa o abandono do ego individual em favor do coletivo para a unidade do social:

[...] A orgia é um “trabalho” que cada um opera em si mesmo, para retirar todos os vernizes e para chegar ao homem simples e natural, que se pode fundir ao outro e se integrar no Outro.

O “Outro”, citado pelo autor, pode ser entendido como o coletivo e é o caminho da alteridade, característica relacionada à presença da Deusa na sociedade atual, citada anteriormente por Ramos e que pode ser entendida como um passo para o caminho da nova ética de unicidade proposta por Whitmont. Nesse contexto, é possível apontar que as religiões sacramentais estão mais próximas da nova ética proposta por Whitmont, em especial o dionisismo, porquanto a busca pela unidade social e uma nova ordem são os objetivos dessa prática, sem esquecer a “alteridade coletiva”, presente nos ritos.

A Deusa, o erótico, a dádiva e a hospitalidade

A alteridade, entendida como abertura para o Outro, pressupõe o acolhimento, necessário para o processo da hospitalidade, definido por Isabel Baptista (2002, p. 157), como "um modo privilegiado de encontro interpessoal marcado pela atitude de acolhimento em relação ao outro".

O abandono do ego em função do coletivo com o objetivo de integração, característica do orgiástico, também é relacionado à hospitalidade por Baptista (2002, p. 157), quando comenta a obra *Totalidade e Infinito*, de Emmanuel Levinas. A autora considera que, na obra de Levinas:

A hospitalidade surge justificada como um dos traços fundamentais da subjetividade humana na medida em que representa a disponibilidade da consciência para acolher a realidade do fora de si. Quando esta realidade se refere às coisas do mundo, à natureza ou aos objetos, a abertura da consciência pode traduzir-se em conhecimento, alimentação ou posse. Mas quando se refere à exterioridade testemunhada por outra pessoa, a abertura da consciência só pode afirmar-se como hospitalidade.

Nesse ponto, é possível sugerir uma analogia ousada em relação ao orgasmo e a hospitalidade, pois ambos, requerem uma "abertura em relação ao outro" e apresentam princípios semelhantes e que estão assentados na relação corpo-casa-cosmos, onde o corpo e a casa são universos semelhantes. Essa concepção é própria do homem religioso, para quem

"Habita-se" o corpo da mesma maneira que se habita uma casa ou o Cosmos, num Universo perfeitamente organizado, imitado, portanto, segundo o modelo exemplar, a Criação. (ELIADE, 1992, p. 144)

Se, para o homem primitivo, a casa e o corpo têm o mesmo significado - o de morada - acolher o outro, seja em seu corpo ou casa é um ato sagrado, pois deriva dos deuses e talvez resida aí o fato de várias religiões atribuírem grande valor à hospitalidade, conforme Luiz Octávio de Lima Camargo (2002, p. 5):

A hospitalidade foi e ainda é o princípio básico de um grande número de ordens religiosas católicas, desde os primeiros beneditinos e cistercienses, cujos mosteiros até hoje cultuam as regras originais da

hospitalidade e muitos deles vêm mesmo se transformando em hotéis e pousadas, até as mais recentes ordens e congregações religiosas. De resto, a noção de hospitalidade coaduna-se com os princípios básicos de todas as religiões e todas elas, sem exceção, têm um lugar de destaque para a idéia de hospitalidade.

O corpo e a casa, enquanto sagrados, trazem em si uma metáfora da Deusa: todo o Cosmos, formado pelo corpo e casa, apresenta “‘uma abertura’, seja qual for o sentido que lhe atribuem as diversas culturas” (ELIADE, 1992, p. 144). Nesse caso, o corpo e a casa podem ser a caverna, a vulva da Deusa, que “liga a fonte de vida” ao “mundo exterior” (MARQUETTI, 2002, p. 23), pois o “Cosmos que o homem habita – corpo, casa, território tribal, este mundo em sua totalidade – comunica-se pelo alto com um outro nível que lhe é transcendente” (ELIADE, 1992, p. 144), ou seja, o corpo ou a casa, para o homem primitivo e religioso, são elos de ligação entre o sagrado e o profano, de onde, tanto a hospitalidade como a orgia são atos sagrados, pois utilizam os elos – casa e corpo - para a manifestação do divino.

Apesar de não trabalhar os conceitos apresentados acima, Alain Montandon (2002, p. 138) faz uma relação entre o erótico e a hospitalidade, pois considera que o “ritual da hospitalidade dá-se como um ritual erótico, que joga com o sagrado, com a transgressão e a morte”, utilizando os mesmos termos que Maffesoli, quando este referiu-se à orgia e comenta que:

[...] a hospitalidade é uma cena que tem a ver com a cena erótica: se o ato de atravessar uma soleira é uma transgressão ritualizada, o banquete e o sono são igualmente imagens dos prazeres oferecidos. E no leito, espaço de hospitalidade, acaba de introduzir-se aquela que acolherá sem reservas o viajante, para sua grande satisfação. Os antropólogos e os viajantes não cessam de relembrar que isso faz parte do ritual da boa hospitalidade, que não há bom anfitrião sem boa anfitriã e que, nessa organização da dádiva, a troca das mulheres, como dádiva de si, é um rito que, se não ocorre naturalmente está, no entanto, dentro da mais rigorosa lógica de organização hospitaleira. (MONTANDON, 2002, p. 138)

Nesse aspecto, a dádiva das mulheres não configuraria uma relação orgiástica, porque apenas envolveria a anfitriã e seu convidado, mas Montandon (2002, p. 142) acrescenta um dado em outro trecho que permite visualizar que a relação de hospitalidade erótica é compartilhada pelo anfitrião, o que caracterizaria um relacionamento entre os agentes, promovendo um caos, que por sua vez, gera uma nova ordem, pois retira o anfitrião desse posto e o coloca como convidado e

denota claramente um sentido de unicidade entre as partes, o que é característica do orgiástico:

No dom da hospitalidade, “o convidado vai sair de sua relação acidental de estrangeiro para gozar de uma relação essencial com a anfitriã, cuja essência é repartida com o anfitrião”. O anfitrião se atualiza por meio do convidado; ele atualiza uma possibilidade do convidado, tanto quanto o convidado atualiza uma possibilidade do anfitrião. Não é mais do que uma relação de si para consigo mesmo. Essa relação com aquele que acaba de chegar faz do anfitrião um convidado.

O sentido do erótico como sagrado, a relação do sagrado com o corpo e a hospitalidade como sagrada, já não têm o mesmo valor para o homem moderno, já que

Não é necessário analisar longamente os valores atribuídos por um de nossos contemporâneos não-religiosos a seu corpo, sua casa e seu universo, para perceber a enorme distância que o separa dos homens das culturas primitivas e orientais que acabamos de mencionar. Assim como a habitação de um homem moderno perdeu os valores cosmológicos, também seu corpo foi igualmente privado de todo significado religioso ou espiritual. Poder-se-ia dizer, em resumo, que, para os modernos desprovidos de religiosidade, o Cosmos se tornou opaco, inerte, mudo: não transmite nenhuma mensagem, não carrega nenhuma “cifra”. (ELIADE, 1992, p. 145)

Mas, se tomarmos o comentário anterior de Eliade sobre o comportamento do homem a-religioso, é possível deduzir que as práticas podem ser transmitidas enquanto tradição, mesmo que não contenham o valor ritual de outrora, o que esvazia o significado, mas não coloca as ações no esquecimento e que, em muitos momentos, seus verdadeiros significados apareçam em ritos e valores da modernidade, como a dádiva.

A dádiva, base da hospitalidade, apresenta um caráter cíclico simbolizado pelo dar-receber-retribuir, sendo o dar o ponto de partida, onde não há cálculo pelo valor do objeto ou ação oferecida ao Outro e, enquanto ponto de partida, pode significar que o sujeito responsável pela ação inicial não esteja atuando no sentido de receber algo em troca ao final (ou re-início) do ciclo, pois seu retorno pode ser imediato, caracterizado pelo simples prazer de dar. (GODBOUT, 1999). O que significa, no contexto da hospitalidade, acolher o outro motivado pelo prazer de proporcionar conforto, possibilitar o bem-estar do sujeito a quem está sendo

oferecida a hospitalidade, sem o cálculo de retorno dessa ação, ou do que será recebido em troca.

Jacques Godbout (1999, p.116) considera que para o sistema da dádiva:

Calcular não é bem visto, não é uma norma central do sistema da dádiva. O cálculo é periférico e funciona de uma forma que ainda resta esclarecer, mas que não é a do modelo racional habitual. Quem calcula tende a se excluir de um sistema de dádiva.

A questão do cálculo do que é oferecido e do que pode ser recebido como troca é tratada indiretamente por Maffesoli (2005, p.82):

[...] “viver além de suas possibilidades”, de acordo com a expressão popular, não dar conta de seus gastos, praticar a hospitalidade, dar festas e recepções, tudo isso significa, na prática cotidiana, cortejar a catástrofe, numa sociedade regida por uma estrita visão econômica; significa também a convicção de que o maior dispêndio é *também* um dado essencial da simbólica existencial.

Os comentários de Maffesoli remetem a um pensamento de perda quando a dádiva e a hospitalidade são encaradas sob o ponto de vista da sociedade atual, que ainda privilegia o cálculo e as trocas igualitárias. Como o sistema atual está fundamentado nas características patriarcais, não é de se estranhar que a hospitalidade contenha uma noção de perda, pois, tanto a dádiva quanto a hospitalidade envolvem o ato de dar, característica do feminino (NEUMANN, 1999, p. 49), sendo portanto, contrárias às regras vigentes. É interessante notar também que no comentário de Maffesoli, se encontra outra característica do feminino: as festas e recepções, ligadas ao aspecto de promoção do prazer e da alegria (PENNA, 1993, p. 101).

Godbout (1999, p. 48) também estabelece ligações entre a dádiva e o feminino, pois considera que a mulher foi, ao longo do tempo, símbolo da dádiva, pois ela se “dá”, mesmo quando se vende e, é “dada em casamento” em várias sociedades, o que supera a questão do objeto sexual como muitas vezes esse assunto é reduzido. O autor chega a considerar que “Com toda a certeza, existe algo de particular, um vínculo especial entre a mulher e a dádiva, comum a todas as sociedades” e inclui a sociedade atual nesse vínculo.

O vínculo entre a mulher e a dádiva pode estar relacionada ao doar, característica do feminino e ato inicial da dádiva e, num olhar mais aprofundado no

sistema do dar-receber-retribuir, que objetiva a criação e manutenção dos laços sociais, que por sua vez, são quebrados quando não há retribuição, pode-se identificar outra característica do feminino, que é o reter (NEUMANN, 1999, p. 49), o que pode significar que o sistema da dádiva seja feminino, porquanto está relacionado em seu ato inicial e final com os atributos do sagrado feminino, o que justificaria o laço tão estreito entre a mulher e a dádiva.

Godbout (1999, p.254) também considera que a dádiva encerra em si, “duas idéias contraditórias”, expressas pela aceitação da perda, traduzida pelo desapego ao que será dado e, pelo desperdício, na medida em que não se produz apenas para o consumo e, caminhando mais além, é possível sugerir que, sendo a morte e a vida, atributos da Deusa, a experiência da dádiva só é possível quando se está em conexão com o sagrado feminino dentro de si, pois:

Aceitar a experiência da renúncia aos objetos e aos seres é conhecer a criação e a renovação que essa experiência oferece; é finalmente, fazer o aprendizado da morte. E da dádiva.

Posto que a dádiva possui claros atributos do sagrado feminino e dela se origina a hospitalidade, é necessário expandir a vivência do sagrado feminino para além de si a fim de se processar a hospitalidade em âmbito global e não apenas individual se o objetivo é lançar a ética da unicidade social proposta por Whitmont.

Resta, portanto, identificar a presença da Deusa na sociedade atual, para o que foi selecionada a Umbanda, culto afro-brasileiro onde “todo mundo é igual” e considerada “exemplo de uma religião democrática”. (PRANDI, 1991, p. 88)

2 Da Umbanda à hospitalidade

Quais são, então, os mitos e rituais contemporâneos que podem canalizar e direcionar em segurança a reaparição da Deusa e de seu filho e consorte Dionisíaco? Ou numa linguagem psicológica, que modalidades especiais de percepção, sentimento e comportamento resgatarão a noção de significado e unidade entre o mundo e o homem, superando a alienação da mente moderna, dando-nos rituais de controle da agressão e proporcionando-nos assim uma nova ética? (WHITMONT, 1991)

As influências religiosas herdadas pela Umbanda

A Umbanda é uma religião afro-brasileira, com características urbanas, que surgiu no início do século XX, no Rio de Janeiro, trazendo em si elementos do catolicismo, kardecismo, religiões africanas e indígenas (PRANDI, 2003).

Por religiões afro-brasileiras entende-se

[...] o conjunto das práticas religiosas desenvolvidas a partir do contato entre civilizações de origem européia, africana e americana em solo brasileiro. (CAPELLARI, 2001, p. 65)

A Umbanda surgiu como uma síntese de diferentes manifestações religiosas o que, segundo José Guilherme Cantor Magnani (1986, p. 42) a constitui numa:

[...] espécie de *bricolagem*, onde cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova sintaxe, conserva algo das estruturas de origem.

O mesmo autor explica o contexto de bricolagem:

Segundo Lévi-Strauss, o que caracteriza a bricolagem é a elaboração de conjuntos, estruturados não diretamente com outros, mas com resíduos e fragmentos; o rigor que parece faltar aos materiais do *bricoleur*, no momento de sua nova *aplicação*, eles o possuíram outrora, quando faziam parte de outros conjuntos coerentes e, o que é mais importante, possuem-no sempre, na medida em que não são materiais brutos, mas produtos já trabalhados. Nesse sentido, são *pré-constrangidos*, isto é, mesmo no interior de um novo arranjo conservam marcas, determinadas pelo

uso original para o qual foram concebidos ou pelas adaptações que sofreram, em vista de novos empregos. (MAGNANI, 1986, p. 42)

Segundo Marcos Alexandre Capellari, os elementos formadores da Umbanda

[...] já se encontravam desenvolvidos em outras práticas religiosas afro-brasileiras, destacando-se a Cabula, cujo chefe era chamado embanda, assim como a Macumba, cujo chefe era conhecido como umbanda. Suas origens, pois, remetem ao culto das entidades africanas (orixás*, enquices*) e indígenas (caboclo), assim como dos santos Católicos. (Capellari, 2001, p. 91)

Os elementos das diferentes culturas que compõem a Umbanda co-existem através da utilização de símbolos específicos, que estão presentes de forma harmônica nos rituais, iniciações e sacramentos da religião, como a forma de relacionamento entre os vivos e mortos do kardecismo, os santos católicos, os cantos africanos e as danças indígenas.

A exemplo do catolicismo, espiritismo e candomblecismo, a Umbanda pode ser considerada uma religião monoteísta, pois apesar de reverenciar diversas divindades, considera como fonte universal um único criador, que pode ter diferentes denominações, decorrentes das influências africana, católica ou indígena, como Deus*, Zambi* ou Olodumaré*, dependendo da formação religiosa dos sacerdotes dirigentes dos centros* umbandistas.

Como manifestações do Criador no plano material, estão as divindades, consideradas forças da Natureza e nominadas Orixás, que constituem o panteão africano e foram sincretizadas, ou seja, relacionadas com os santos católicos pelos africanos durante o período da escravidão, como forma de perpetuar a tradição recebida na África. Nessa época, os escravos negros eram pressionados, tanto pelos sacerdotes católicos quanto pelos seus “senhores”, para que adotassem a religião católica. Por esse motivo, os africanos acabaram por relacionar a mitologia dos orixás, suas histórias e características, com os santos católicos, relação feita através de elementos comuns entre as divindades dos dois panteões e que possibilitou a continuidade do culto aos deuses africanos, mesmo que de forma velada.

Como herança dos cultos africanos, os orixás têm seus nomes escritos e pronunciados em Yorubá, língua dos Nagôs, Ketu, Ijejá, Egba, entre outros e cada

orixá encontra seu correspondente entre os santos católicos sendo representado pelas imagem desse santo em grande parte dos terreiros⁵.

Reginaldo Prandi, sociólogo que estuda as religiões afro-brasileiras, aborda a relação estabelecida pelos escravos entre a religião trazida e herdada da África com o catolicismo e afirma que:

Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendários de festas do catolicismo, valorizando a freqüência aos ritos e sacramentos da igreja. (PRANDI, 2003, p. 1)

Pelo fato dos escravos relacionarem os orixás e os santos católicos de acordo com a mitologia repassada oralmente pelos sacerdotes e senhores e, também pelo fato dos orixás apresentarem características diferentes na África, variando de região para região, o sincretismo umbandista difere de acordo com os locais e tradições recebidos. As correspondências dos orixás com os santos católicos⁶ encontradas nas obras de Rubens Saraceni, autor umbandista, são as seguintes:

- Oxalá: Jesus Cristo
- Yewá: Santa Clara
- Oxumaré: São Bartolomeu
- Oxum: Nossa Senhora Aparecida
- Obaluayê: São Roque
- Yemanjá: Nossa Senhora dos Navegantes ou da Conceição
- Omulú: São Lázaro
- Nanã: Santa Ana
- Ogum: São Jorge
- Yansã: Santa Bárbara
- Xangô : São Pedro ou São João
- Egunitá: Santa Sara Kali
- Oxossi: São Sebastião
- Obá: Santa Joana D´Arc

⁵ Vide glossário como Centro.

⁶ Vide glossário em Orixás para detalhes sobre os orixás e sincretização.

A Umbanda, por sua vez, apresenta grande diversidade na forma de manifestação religiosa. Cada templo apresenta características diferentes em relação aos rituais e sacramentos e é autônomo para isso, pois a religião não tem um líder nacional, tampouco associações ou federações com força para unificar a forma de culto e linha teológica, sendo os sacerdotes umbandistas portanto, as autoridades máximas de cada terreiro, como são chamados os centros de Umbanda.

A diversidade encontrada em certos aspectos da teologia pode ser detectada facilmente na literatura umbandista, pois cada escritor trata esses assuntos de forma diferenciada, o que é resultado da diferente formação de cada um.

O início do movimento umbandista

Os relatos sobre o surgimento do movimento umbandista são um ponto em comum encontrado na religião, que não tem uma documentação confirmada pelos registros da época. Para seus seguidores, o iniciador da religião é Zélio Fernandino de Moraes, um jovem que morava em Neves, próximo a Niterói, no Rio de Janeiro.

Emerson Giumbelli (2002, p. 209), antropólogo e pesquisador no Museu Nacional no Rio de Janeiro, no entanto, destaca que as referências a Zélio Fernandino de Moraes como precursor da religião surgiram a partir da década de 1960, sendo contemporâneas ou posteriores à morte do mesmo, ocorrida em 1975 e que, apesar de ter sido “uma construção tardia”, o lugar que Zélio de Moraes teve nesse processo “não deve ser desprezado”.

De acordo com os umbandistas, Zélio Fernandino de Moraes, ainda jovem, foi acometido por várias manifestações tidas como “endemoniadas”. Originário de família católica, chegou a ser exorcizado*, mas o procedimento não proporcionou o desaparecimento dos sintomas.

Devido a demora da cura e sugestão de conhecidos, finalmente foi encaminhado à Federação Espírita de Niterói, local de culto kardecista para buscar um fim nas perturbações. Foi nesse local que, na noite de 15 de novembro de 1908, teria se manifestado pela primeira vez o “Caboclo Sete Encruzilhadas”, entidade considerada precursora da doutrina umbandista.

Rechaçado do centro espírita devido a forma como falava e gesticulava, considerada “atrasada espiritualmente” pelos dirigentes kardecistas, o Caboclo Sete Encruzilhadas anunciou que no dia seguinte iria iniciar uma nova religião.

Em 16 de novembro, em sua residência e diante dos olhos de vários curiosos, atraídos pelos acontecimentos do dia anterior, o médium Zélio Fernandino de Moraes incorporou novamente o Caboclo Sete Encruzilhadas, que entre várias ações, como a cura de doentes, declarou:

[...] que se iniciaria, naquele instante, um novo Culto em que os espíritos de pretos-velhos africanos, que haviam sido escravos e que, desencarnados*, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa Terra, poderiam trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados*, qualquer que fosse a cor, raça, o credo e a posição social. (TRINDADE, 1991, p. 35)

Segundo Diamantino Trindade (1991, p. 36), escritor umbandista que descreve com pormenores como teria sido o início do culto umbandista, para o espírito fundador da religião, Caboclo Sete Encruzilhadas, o significado do nome Umbanda seria a “manifestação do espírito para a caridade”.

O Caboclo Sete Encruzilhadas também teria fundado em 16 de novembro de 1908, o primeiro local de atendimento umbandista, denominado de Tenda de Nossa Senhora da Piedade, local que, segundo o Caboclo, acolheria a todos que a ela recorressem, tanto encarnados e desencarnados, porque sempre haveria o que aprender e ensinar, demonstrando desde o início que a nova religião pretendia evidenciar a inclusão de etnias, classes sociais e estilos de vida diferentes, o que a caracteriza como uma forma religiosa acolhedora e solidária, por se abrir a todos que a procuram e possibilita identificar um aspecto relacionado à dádiva e a hospitalidade da religião.

A Umbanda cresceu no Brasil rapidamente, notadamente em São Paulo e seus seguidores já representavam maioria dentre os seguidores das religiões afro-brasileiras a partir da década de 1950. (PRANDI, 2003, p. 4)

Entre as décadas de 1950 e 1970, os modelos de organização religiosa eram denominados de “conversão”, pois atraíam adeptos de outras religiões devido a uma estrutura social formada por grupos pequenos, o que facilitava o relacionamento entre todos os membros, criando núcleos de intensa ligação, caso dos terreiros umbandistas. (PRANDI, 2003, p. 9)

As religiões que surgiram a partir da década de 1980, apresentam características diferenciadas, pois já não há mais a formação de núcleos sociais, são religiões com grande número de adeptos e que têm como locais de culto amplos espaços, o que as fez ser consideradas como religiões “de massa”, caso das religiões neopentecostais*. O processo de mudança de modelo é explicado da seguinte forma por Prandi:

A religião recriava simbolicamente relações sociais comunitárias que o avanço da industrialização e da urbanização ia deixando de lado. Tanto no terreiro afro-brasileiro como na igreja evangélica, o adepto se sentia parte de um pequeno e bem definido grupo. Ao contrário disso, a religião típica da década de 1980 em diante é uma religião de massa. As reuniões religiosas são realizadas em grandes templos, situados preferencialmente nos lugares de maior fluxo das pessoas, com grande visibilidade, que funcionam o tempo todo – algumas 24 horas – e que reúnem adeptos vindos de todos os lugares da cidade, adeptos que podem freqüentar a cada dia um templo localizado em lugar diferente. Os crentes seguem a religião, mas já não necessariamente se conhecem. (PRANDI, 2003, p. 9)

Os terreiros de Umbanda e a família de santo

Apesar da tendência das religiões serem de massa, os centros de Umbanda, também denominados de terreiros ou tendas⁷, permanecem organizados em grupos pequenos, congregados em torno dos sacerdotes principais, denominados de pais ou mães-de-santo⁸, autoridades máximas desses grupos, denominados de famílias de santo, pois possuem efetivamente, características de uma família. (PRANDI, 2003, p. 9)

Para a família de santo, o terreiro ou centro, é chamado de “casa”, o que sugere uma analogia com uma família consangüínea e aponta para a hospitalidade, pois toda relação se dá dentro do espaço da casa, pela família de santo.

Pode haver dentro dos terreiros a figura apenas do pai ou da mãe-de-santo, que às vezes elegem um “pai pequeno⁹” ou “mãe pequena¹⁰”, que serão seus sucessores ou substitutos na condução dos trabalhos. Os pais ou mães “pequenos”

⁷ Vide glossário como Centro.

⁸ Vide glossário como Pai de santo e como Mãe de santo.

⁹ Vide glossário como Pai pequeno

¹⁰ Vide glossário como Mãe pequena

não têm o mesmo destaque dentro do grupo, pois os mesmos estão subordinados aos sacerdotes principais.

Os demais trabalhadores, chamados genericamente de “filhos da casa”, pois são considerados filhos de santo dos sacerdotes, podem estar divididos nas funções de: médiuns incorporantes* (trabalhadores que incorporam as entidades que trabalham no terreiro), ogãs* (trabalhadores que tocam os instrumentos e entoam as canções ritualísticas), cambones* (trabalhadores que auxiliam as entidades incorporadas) e organizadores de assistência* (trabalhadores que distribuem senhas, organizam o atendimento, recebem os donativos do terreiro, entre outras coisas).

É importante ressaltar que as autoridades máximas de cada terreiro são os sacerdotes principais, por esse motivo, toda a estrutura hierárquica, sincretismo e culto são organizados pelos mesmos, que utilizam seu conhecimento pessoal, formação religiosa e experiência em outros terreiros para determinar os procedimentos e regras do local que presidem, não há um líder nacional que determine regras, dogmas e comportamentos para todos os seguidores.

Os cultos umbandistas

Os cultos umbandistas, também denominados “giras*”, acontecem dentro dos centros de Umbanda, em média uma vez por semana e são abertos para o público frequentador do terreiro, a denominada assistência.

O culto apresenta três partes distintas: abertura, atendimento e fechamento.

Na abertura, é comum haver cantos de louvação aos orixás, execução do hino da Umbanda, preces, defumação* e cantos, não necessariamente nessa ordem.

A mistura desses ingredientes é tratada por Luiz José Veríssimo (2004, p. 178), como uma forma de se experimentar o sagrado coletivamente e que se processa da seguinte maneira:

[...] Os cantos, a música, a dança, as palmas, as imagens e as palavras, o ritmo, o incenso, as velas, a recitação da prece, tudo isso envolve os celebrantes em um elo único. O sagrado torna-se um

grande “nós”, à medida que os celebrantes procuram promover uma relação estreita entre si e deles com a divindade, ou seja, visa-se a uma celebração mística, em que se quer uma unificação com o sagrado, na qual todos procuram se ligar com a dimensão sagrada, evocar sua presença e senti-la. Procura-se criar uma energia e um êxtase coletivo que se amplie continuamente, gerando em todos proteção e força, pela identificação com os atributos das divindades que estão sendo cultuadas. (VERÍSSIMO, 2004, p. 178)

O atendimento, considerado o momento de “caridade ao próximo” é feito através de consultas, passes, benzimentos e trabalhos de magia* para cura e outros fins. Os atendimentos são realizados pelas entidades, incorporadas nos médiuns, que por sua vez, são auxiliados pelos denominados cambones e, realizados dentro de um espaço específico.

O espaço sagrado de atendimento é, em geral, dividido do espaço ocupado pela assistência, esta demarcação pode ser com plantas, balaústres ou cortinas. No espaço da assistência, são colocadas cadeiras para acomodação dos freqüentadores pré e durante a gira. No espaço para o atendimento, está localizado o altar, que é o ponto central, geralmente uma parede que fique visível para todos e onde podem ser colocadas imagens de santos católicos.

Os sacerdotes principais, que também são os médiuns principais, ficam em frente ao altar e os demais médiuns e trabalhadores se acomodam no restante do espaço, que também é ocupado pelos atabaques¹¹ e objetos rituais.

Em geral, esse tempo sagrado é marcado pela execução de cantos, que podem ser ao vivo com acompanhamento de instrumentos, destacando-se entre eles o atabaque, ou em meio eletrônico, com a utilização de CDs gravados especialmente para esse fim.

André Ricardo de Souza (2001, p. 307), descreve o processo do atendimento da Umbanda e o relacionamento da assistência com o terreiro, que pode permanecer o mesmo, ou mudar com o decorrer do tempo:

O contato inicial com a religião, em que o espírito fala, ainda que indiretamente, do problema que aflige a pessoa, pode ser considerado o primeiro passo de uma eventual conversão. Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banhos rituais ou alguma outra obrigação (oferenda, despacho) recomendados pelo guia, muitos consulentes sentem ter alcançado a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. Daí para tornar-se um membro da assistência é um passo, que pode em seguida resultar em mais

¹¹ Vide glossário.

um 'filho da casa'. Nesse processo é relevante a acolhida dos camponos, que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento dos pretos-velhos, caboclos e outras entidades espirituais, de quem o consulente logo se torna amigo íntimo. Observa-se grande fidelidade do consulente para com seu guia predileto, com o qual em cada sessão busca conversar longamente.

Após o atendimento é feito o encerramento, em geral, com entoação de apenas cânticos de fechamento e agradecimento.

Entre os iniciados e freqüentadores, existe a diferença de tempo de dedicação à religião, estudo da doutrina umbandista, da doutrina de outras religiões e responsabilidades assumidas com a Umbanda, pois conforme Souza "Como uma religião afro-brasileira, a umbanda requer tempo de aprendizado dos mistérios do panteão, do ritual, do receituário mágico." (SOUZA, 2001, p. 307)

Outra diferença é que a obrigação das despesas relativos à instalação e manutenção do terreiro (velas, água, luz, ervas para banho e defumação etc), são de responsabilidade dos iniciados, sendo opção da assistência contribuir ou não com uma ajuda de custo. Essa ajuda de custo, se for doada mensalmente, pode proporcionar ao contribuinte algumas regalias, como prioridade na ordem de atendimento e/ou escolha da entidade para consulta.

Dentre os rituais, estão os sacramentos umbandistas, sendo os mais comuns: o batizado, a confirmação de orixá (quando são revelados os orixás regentes da vida da pessoa), o casamento e os ritos fúnebres, sacramentos que não podem ser considerados apenas de origem na religião católica, pois tanto as religiões africanas e indígenas também apresentam estes ritos de passagem em suas teologias..

De forma geral, podem ser batizados tanto os freqüentadores quanto os filhos da casa, pois esse sacramento significa o "se assumir" umbandista, o que não requer obrigações complexas. A possibilidade de batizar os freqüentadores, genericamente chamados de assistência, é uma forma de consolidar a religião junto aos seus seguidores, pois é comum considerar-se, erroneamente, como umbandistas, apenas os sacerdotes e seus filhos-de-santo, já que são esses que limpam, arrumam e realizam todos os preparativos para a recepção do público que irá ser atendido.

O casamento e os ritos fúnebres também podem ser realizados para os freqüentadores, apesar de ser muito raro ver-se a realização de rituais fúnebres.

A confirmação de orixás e obrigações*, que são oferendas realizadas para os orixás ou entidades, a fim de receber o axé¹² específico e necessário para o momento, geralmente são realizadas de forma fechada, ou seja, para e com a presença apenas da família de santo. Essa distinção pode ter várias motivações, mas servem principalmente para ratificar e estreitar os laços da família de santo.

A convivência entre pais e filhos de santo é em geral, muito próxima pois, além do dia de gira, muitos terreiros realizam reuniões em outros dias para discussão de procedimentos do centro, disseminação de conhecimentos sobre a religião, entre outros assuntos, o que faz com que os laços dessa família religiosa sejam estreitos.

A proximidade entre pais e filhos de santos possibilita a formação de novos sacerdotes de Umbanda, pois ao longo do tempo os filhos de santo vão absorvendo o conhecimento necessário para poder dirigir um terreiro.

O conhecimento umbandista, apesar de ser passado em grande parte de forma oral, é complementado pela literatura específica da religião e pela vivência de cada iniciado, principalmente nos cultos e festas.

Atualmente, um nome de destaque na literatura umbandista é Rubens Saraceni, escritor de vários livros sobre o tema¹³, sacerdote-fundador do Colégio de Umbanda Sagrada e instrutor de cursos livres teóricos e práticos relacionados a teologia umbandista.

Entre vários conceitos trabalhados por Saraceni, está uma “umbandização” da visão dos orixás, encarados não apenas como mitos e forças da natureza, mas como portadores de qualidades divinas específicas, denominadas de Tronos Divinos.

Essa contribuição reitera o caráter dinâmico da Umbanda, onde novos conceitos vão sendo acrescentados a sua teologia, reforçando a diversidade e caráter de bricolagem da religião.

Segundo Saraceni (1998, p. 135), são 7 os Tronos Divinos representados por 14 orixás: Fé, Amor, Geração, Evolução, Lei, Justiça e Conhecimento. Cada Trono é regido por dois orixás, sendo um feminino e outro masculino.

Os orixás regentes dos tronos são os seguintes:

¹² Axé seria a energia da natureza que se traduz em poder de realização.

¹³ Em pesquisa realizada em 06.04.04 no catálogo da atual editora do autor, a Madras, dos 29 títulos relativos a Umbanda, 17 eram de autoria de Rubens Saraceni e 1 de sua co-autoria.

- Fé (Oxalá e Yewá¹⁴)
- Amor (Oxumaré e Oxum)
- Geração (Obaluayê e Yemanjá)
- Evolução (Omulú e Nanã)
- Lei (Ogum e Yansã)
- Justiça (Xangô e Egunitá¹⁵)
- Conhecimento (Oxóssi e Obá)

Cada dupla de orixá, portanto, teria a capacidade de “emitir” a característica divina que rege e, por isso, são “solicitados” pelas entidades e fiéis umbandistas em momentos de necessidade. Por exemplo, se alguém tem um processo trabalhista estagnado, aguardando julgamento, pede a Xangô ou Egunitá, regentes do trono da Justiça.

As festas na Umbanda

As festas em homenagem aos orixás têm grande importância no calendário da Umbanda, pois são momentos especiais, onde os adeptos têm a oportunidade de homenagear as divindades. O calendário anual é baseado no calendário católico de dias consagrados aos santos dessa religião.

Rita de Cássia Amaral considera que as festas marcam o tempo do “povo-de-santo”, termo relativo aos seguidores do Candomblé, mas a descrição do calendário das festas do Candomblé feita pela autora será utilizada aqui por se adaptar a Umbanda, já que o panteão e sincretismo são praticamente os mesmos:

O “ano litúrgico” do Candomblé é organizado de acordo com a realização das festas dos orixás. E é assim que se percebe a passagem do ano. Em janeiro são freqüentes as festas de Oxossi, devido ao sincretismo deste orixá com São Sebastião, comemorado a 20 de janeiro. Em abril são feitas as festas de Ogum, em razão de

¹⁴ Denominada por Rubens Saraceni de Oyá, mas retificado como Yewá pela existência de um orixá feminino africano com essa grafia e mesmas características. Essa retificação também está respaldada em Pierre Verger, para quem OYÁ seria outro nome dado ao orixá Yansã na África.

¹⁵ Não há no panteão africano o Brasil, nenhum orixá denominado Egunitá.

sua associação a São Jorge, comemorado em 24 de abril. Em junho são inúmeras as “Fogueiras (festas) de Xangô”, sincretizado tanto com São João como com São Pedro. Em agosto acontecem as festas de Obaluaiê, chamadas Olubajés, pelo sincretismo com São Lázaro e São Roque. Em dezembro são feitas as festas das labás¹⁶ (orixás femininos) como Oxum, Iemanjá e Iansã (N. Sra. Da Candelária, N. Sra. da Conceição e Santa Bárbara, todas comemoradas em dezembro), às quais se juntam Nanã (Santana) e Oba (Santa Joana D’Arc). Seguindo o preceito do Candomblé que tudo começa por Exu e termina com Oxalá (inclusive o ano), também em dezembro se fazem as festas deste orixá, sincretizado com Jesus Cristo, razão a mais para ser festejado durante este mês. (AMARAL, 1993, p. 2)

Um calendário anual que repete as mesmas festas é tratado por Eliade (1992, p. 94) como um fenômeno tipicamente religioso, já que

[...] o calendário sagrado apresenta-se como o ‘eterno retorno’ de um número limitado de gestos divinos, e isto é verdadeiro não somente para as religiões primitivas, mas também para todas as outras religiões. Em toda parte, o calendário festivo constitui um retorno periódico das mesmas situações primordiais e, conseqüentemente, a reatualização do mesmo Tempo sagrado.

Os terreiros são os locais onde a dimensão da dádiva e da hospitalidade são mais visíveis e ponto de concentração dos iniciados, que se reúnem para realizar os preparativos das festas, abertas para os freqüentadores e visitantes, convidados do evento, o que aponta outro aspecto importante da Umbanda enquanto religião hospitaleira.

Os preparativos da festa concentram-se na decoração do local e preparo de comidas específicas, realizadas de forma ritualística, com entoação de cantos próprios. Durante a manipulação dos alimentos procura-se conectar a vibração específica do orixá homenageado com o objetivo de atrair a “benção” da divindade, de forma que, ao serem ingeridas, as comidas possam transmitir a energia, o axé do orixá.

Antes do início das festas, é comum a reprodução oral dos mitos dos orixás, de acordo com a tradição africana e também católica, momento em que se procura salientar os aspectos marcantes da divindade homenageada para que os presentes, iniciados ou não, possam compreender a amplitude de cada mito específico.

¹⁶ Vide glossário.

Para os umbandistas, as festas são uma forma de conexão entre os iniciados e os orixás e as ligações são sempre necessárias, seja do sagrado com o profano, do mundo material com o não-material, do homem com o Criador, do Criador com os orixás, do homem com os orixás.

Amaral (2000, p. 10), descreve a festa e sua importância para a permanência do sagrado:

[...] uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, alimentação, dança, mitos e máscaras atesta com veemência esta proposição. A festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda, em outros planos, os encontros culturais, absorvendo, digerindo e construindo pontes entre os opostos tidos como inconciliáveis.

As festas, assim como as giras, seguem o roteiro de abertura, atendimento e fechamento e diferenciam-se por dois fatores: primeiro pela oferta dos alimentos aos presentes, feita ou após a consulta individual dos frequentadores e visitantes ou após o atendimento de todos os presentes, antes do encerramento; segundo e talvez mais sutil, é que durante esse culto, todo gesto, todo cântico, todo pensamento, todo agradecimento realizado pelos iniciados estará dirigido ao orixá homenageado, para evidenciar que aquele dia é dia daquela divindade.

A sacralidade das festas para os umbandistas pode encontrar explicação na literatura que trata do comportamento do homem religioso, principalmente em Mircea Eliade (1992, p. 80), historiador das religiões, que explica a importância das festas, onde

[...] reencontra-se plenamente a dimensão sagrada da Vida, experimenta-se a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, há sempre o risco de esquecer o que é fundamental: que a existência não é “dada” por aquilo que os modernos chamam de “Natureza”, mas é uma criação dos Outros, os deuses ou os Seres semidivinos. Nas festas, ao contrário, reencontra-se a dimensão sagrada da existência, ao se aprender novamente como os deuses ou os Antepassados míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos.

Nas festas, considera-se a hospitalidade como dom do espaço, alimento e de si (BUENO,), o que possibilita estabelecer um paralelo com a Umbanda, onde existem vários tipos de doações feitas pelos iniciados: a do espaço (terreiro), a dos alimentos (custo dos ingredientes e materiais) e, a doação de si, que envolve o preparo dos alimentos, feitos após preceitos* próprios - como não comer carne vermelha, tomar banhos de ervas, estar com roupas ritualísticas e em concentração.

Os chamados preceitos, são providências específicas na preparação dos iniciados para os dias de culto, pois facilitam a conexão destes com os espíritos ou entidades que estarão presentes na gira. Assim como as festas, as giras de Umbanda podem ser consideradas tempos sagrados, que se opõem aos tempos profanos, sendo o tempo sagrado um tempo ao qual se pode voltar através dos ritos e o tempo profano, um tempo linear, com início, meio e fim. (ELIADE, 1992, p. 64)

A diferença entre as festas e giras é que as festas são tempos sagrados reservados para os mitos, divindades, como forma de re-atualização dos mesmos e as giras são tempos sagrados onde há a co-existência entre a vida física* e a vida extra-física*, a vida física representada pelos médiuns e consulentes e a extra-física pelos guias.

As entidades e as linhas da Umbanda

O auxílio de entidades extra-físicas na Umbanda é explicada da seguinte forma por Tina Gudrun Jensen (2001, p. 10):

[...] a terra constitui a plataforma para espíritos que experienciam sua encarnação humana em diferentes níveis de evolução espiritual. Ela é visitada por espíritos do mundo astral*, que são incorporados pelos médiuns nos centros de umbanda, ajudando deste modo os seres humanos.

Os espíritos do mundo astral, também chamados de entidades ou guias, incorporam nos médiuns de Umbanda com o objetivo de praticar a caridade através do aconselhamento gratuito aos frequentadores.

José Guilherme Cantor Magnani (2002, p. 3), define os guias de Umbanda:

As entidades umbandistas são, portanto, espíritos de mortos – ainda que não individualizados – para quem a missão de ajudar os homens é um meio de expiar faltas passadas de acordo com a doutrina do carma e assim progredir em busca da perfeição. Tem-se, assim, a crença na comunicação concreta e real entre o mundo dos vivos e dos mortos; estes o fazem em virtude da necessidade de evoluir espiritualmente, para o que necessitam da materialidade do corpo físico dos iniciados.

As entidades espirituais se apresentam organizadas em linhas, que são divididas de acordo com suas características e especialidades e compreende atualmente as seguintes linhas: caboclos e caboclas, pretos e pretas-velhas, baianos e baianas, boiadeiros, erês ou crianças, ciganos e ciganas, exus-mirins, marinheiros, Exus e pombagiras.

José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2004, p. 210), destaca que as linhas de Umbanda podem variar “dinamicamente”, “fundirem-se ou se subdividirem”.

Apesar de algumas linhas serem exclusivamente masculinas, como os marinheiros e outras exclusivamente femininas, como as pombagiras, um médium masculino pode incorporar entidades femininas, o mesmo acontecendo com médiuns femininas, que podem manifestar entidades masculinas.

Atualmente, grande parte dos centros trabalha com um sistema rotativo de linhas, ou seja, a cada semana uma das linhas é trabalhada. Também é comum terreiros que trabalham com duas linhas no mesmo dia, ou seja, a primeira linha se apresenta, assiste os freqüentadores e depois disso se faz a transição ou “virada” para a outra linha.

A presença de mais de uma linha em um mesmo dia é explicada pelas diferentes características que cada grupo apresenta, sendo necessário às vezes, mudar de linha para poder contemplar-se outras vibrações ou tipos de atendimento.

Os caboclos e caboclas são a herança da cultura ameríndia brasileira e podem apresentar-se como enviados diretos dos Orixás, assumindo algumas características próprias dos mesmos, é o caso, por exemplo dos caboclos de Ogum, que são “guerreiros” e disciplinam os trabalhos da casa e a conduta dos médiuns.

Bairrão, em seu trabalho “Espiritualidade Brasileira e Clínica Psicológica” descreve as linhas de Umbanda de forma detalhada em suas características próprias, por isso será referência para a explicação de todas elas.

Os caboclos são descritos da seguinte forma:

Os caboclos são antropomorfoses do distante, do elevado. São metáforas do Outro, do não-familiar, emissários do desconhecido. Por definição, consubstanciam a alteridade, longínqua e grandiosa. Conduzem, guiam, promovem travessias. Tipificam a figura do mestre espiritual. Não raro, respondem pela direção espiritual dos médiuns e dos terreiros. (BAIRRÃO, 2004, p. 205)

Pelo fato dos caboclos serem responsáveis pela direção espiritual dos médiuns e dos centros de Umbanda, emprestam seu nome a grande parte dos terreiros.

Os pretos e pretas-velhas, são entidades que trazem mensagens de humildade, procurando orientar os consulentes na condução de problemas familiares e emocionais, conforme Bairrão, (2004, p. 205).

Os pretos velhos refletem a condição humana experiente. Espelham em si a ampla gama de experiências e de atitudes da alma. Expressam antropomorficamente as enormidades extremas do humano, bem como a capacidade de lhes resistir e de as superar. A gradação dos seus sentidos vai do cativo ao cativar.

Os baianos trazem a mensagem da liberdade, sentimento bastante presente na forma de ser dessas entidades e adotam sempre em suas giras o clima de festa e descontração, pois,

Espíritos pragmáticos e divertidos, os baianos são uma espécie de comissão de boas-vindas da umbanda. A aventura espiritual é trabalho árduo, porém, de vez em quando, também pode ser uma festa. Os recém-chegados precisam primeiro ficar à vontade e se sentir bem, mas mesmo a gente da casa mais antiga às vezes precisa de um “refresco”. (BAIRRÃO, 2004, p. 205)

Os boiadeiros trabalham bastante a fé e apresentam as características dos trabalhadores do centro-oeste e sudeste do Brasil, representados em filmes e novelas, que lidam com a condução do gado pelo país afora.

Os boiadeiros podem ser considerados:

[...] a versão brasileira da personificação do condutor espiritual como “pastor”, aclimatada às pragas tropicais brasileiras. São pastores habilitados a pegar bichos fortes e bravos, quer se trate dos seus fiéis, quer da realização de metas por ele ambicionadas e de coisas grandiosas que se lhes destinam. (BAIRRÃO, 2004, p. 207)

É comum pessoas que não freqüentam terreiros comparecerem às festas de erês ou crianças, talvez as mais numerosas, pois o lado cativante das crianças não

corresponde à imagem preconceituosa muitas vezes associada às outras entidades da Umbanda.

Bairrão (2004, p. 206), considera que os erês são:

Futuros antepostos no presente, símbolos de realização espiritual por acontecer e retratos da matéria-prima do espírito em estado puro, ainda não amadurecida, traduzem o que talvez seja o mais elevado estado espiritual humanamente ambicionável: inocentes, “moram no Paraíso”.

Os ciganos são uma linha recente na Umbanda, o que não significa que suas giras não sejam concorridas, pois o estilo de vida, a beleza, as roupas e danças ciganas atraem pessoas interessadas somente nessas linhas e que às vezes, tornam-se freqüentadoras habituais dos centros. Sua missão na Umbanda é descrita por Bairrão (2004, p. 208), da seguinte forma:

Os ciganos associam-se ao Oriente (em uma acepção espiritual). Sua missão é trazer notícias do futuro. São “adivinhos”. Significam que há saída, tem-se um caminho, vem outro tempo, há outro lugar para ir. Recordam que há um destino.

Os marinheiros estão associados com Yemanjá, a Rainha do Mar e sempre trazem ensinamentos ilustrados pelas embarcações, seus movimentos e dificuldades de navegação. São grandes conselheiros para todos os tipos de problemas pois se colocam como viajantes, conhecedores de diferentes povos e culturas e, como “cidadãos do mundo”, o desapego é um tema tratado por eles, tanto o desapego aos bens materiais quanto o desapego a sentimentos.

O sentimento de desapego está implícito na explicação de Bairrão (2004, p. 208) sobre essa linha:

[...] é uma explícita personificação do morto (em geral “morreram” afogados), portanto do espiritual, e a sua missão parece ser noticiar que em certo momento se acaba a terra (o corpo), que em certo sentido o chão que se pisa, a vida, cercada de não-ser por todos os lados (o mar), já é o convés de um navio.

A linha composta pelos exus-mirins, nem sempre é trabalhada nos terreiros pela falta de entendimento dos próprios umbandistas acerca da importância da mensagem dessas entidades. De uma certa forma, os exus-mirins são o oposto dos erês, pois sendo crianças também, perderam a inocência infantil. É comum encontrar histórias de vida de exus-mirins que trabalhavam em faróis, pediam

esmolas, apanhavam dos pais, utilizavam drogas, cometiam pequenos furtos e delitos.

Por conta disso, eles apontam as falhas individuais dos consulentes, principalmente as ligadas à hipocrisia, pois são falhas individuais que podem interferir na coletividade, no aprofundamento das diferenças sociais.

Bairrão (2004, p. 210), compartilha a idéia da perda da inocência dos exus-mirins e complementa a explicação dessa linha afirmando que eles

[...] espelham a situação “sem pé nem cabeça” das crianças de rua brasileiras. Referem destinos infantis abortados, carências radicais e crueldade reativa. Mas também significam o momento de passagem do infantil para o adulto, a saída da casa para a rua, inerente ao adolecer. Refletem a elaboração de uma demarcação entre a vontade própria e a ordem social (associada aos pais e às leis), que acompanha esse momento da vida.

As linhas de exu e pombagiras são alvo de grande parte das críticas feitas por outras religiões à Umbanda. Assim como os exus-mirins, mas de forma diferente, pois são entidades que se apresentam como homens adultos, os exus apontam as falhas individuais dos consulentes, para que a visão de qualidades e defeitos individuais possa se traduzir no equilíbrio das ações de cada pessoa.

Bairrão (2004, p. 209), salienta outro aspecto importante dos exus:

Os exus representam a liberdade e responsabilidade. Por isso associam-se a encruzilhadas. Também metaforizam a morte, em uma acepção ética, como a possibilidade de escolhas contrárias à orientação do espírito.

A Umbanda não associa nenhum orixá feminino específico para a linha de pombagiras, por isso podemos encontrar terreiros onde elas são saudadas com o nome do orixá masculino Exu. O campo de atuação das pombagiras é o relacionado a problemas relativos à sexualidade, vida amorosa e energia vital, principalmente, os que apresentam influências na saúde física, comportamento e relação social do consulente.

Ainda há uma grande restrição em médiuns masculinos trabalharem com essas entidades, mas a valorização do trabalho dessa linha vem transmutando essas possíveis restrições, pois para a Umbanda, é necessário um entendimento da atuação desses guias, que realizam trabalhos muito específicos dentro da religião, sendo descritas da seguinte forma por Bairrão (2004, p. 209):

As Pombagiras apresentam o telúrico como receptivo e aprazível, em forma humana. Associadas aos fascínios do corpo, expressam espiritualmente a sexualidade e a sedução, a fertilidade da terra e os prazeres sensoriais.

A “direita” e a “esquerda”

Considerando-se que todos os espíritos necessitam evoluir, é necessário salientar alguns equívocos encontrados em vários autores que tratam da Umbanda no que se refere à entidades denominadas de Exus e Pombagiras.

Existe na religião, uma divisão entre as linhas, classificadas em direita e esquerda. É comum a noção de que a direita seria “do bem” e a esquerda, por consequência, seria “do mal”.

A divisão de direita e esquerda existe, mas como referência, como contraponto entre o mundo espiritual, mais próprio aos caboclos e pretos-velhos e o mundo material, mais próprio aos exus e pombagiras, o que não significa que caboclos e pretos-velhos não trabalhem à esquerda quando necessário.

A concepção maniqueísta entre direita e esquerda pode ter sua origem no próprio sincretismo que caracteriza a Umbanda, que adotou o panteão africano, mas fez a composição de seu corpo doutrinário mais ligado ao catolicismo e Kardecismo, o que possivelmente explica o comportamento, até dos próprios umbandistas, frente às entidades de esquerda, cujas ações e fetiches^{*17}, sincretizadas com o diabo cristão (PRANDI, 2001).

Reginaldo Prandi (2001, p. 6) reforça o pensamento que o sincretismo umbandista é mais do que a assimilação dos orixás e sua correspondência com os santos católicos, na afirmação de:

O sincretismo não é, como se pensa, uma simples tábua de correspondência entre orixás e santos católicos, assim como não representava o simples disfarce católico que os negros davam aos seus orixás para poder cultua-los livres da intransigência do senhor branco, como de modo simplista se ensina nas escolas até hoje [...]. O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois

¹⁷ Fetiches aqui entendidos como o uso ritualístico de tridentes e capas, a forma gutural de rir, a utilização de palavrões, entre outras coisas.

pólos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção judaico-cristã não existia na África

O próprio autor considera que exus e pombagiras são “entidades que não se acanham em trabalhar para o mal quando o mal é considerado necessário”, (PRANDI, 2003, p. 7), o que acaba reforçando a idéia de bem e mal absolutos.

Essa aparente contradição da Umbanda, religião criada para a caridade, mas que teria em seu corpo, entidades que acredita-se trabalharem para prejudicar pessoas, é definida por Lísias Nogueira Negrão como estar “entre a cruz e a encruzilhada” (apud PRANDI, 2003, p.7), sendo a cruz a direita e a encruzilhada a esquerda.

Para entender a Umbanda dentro de um universo em equilíbrio, mesmo que apresente aparentes contradições, é necessário procurar o motivo desses paradoxos que a religião apresenta.

Exu orixá foi sincretizado com o Diabo judaico-cristão. Essa relação se deu devido às características de Exu, ligadas a sexualidade e liberdade de ação, o que por vezes, contraria “as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente” (PRANDI, 2001, p. 1).

O equívoco na associação aconteceu por interferência da cultura européia nos observadores que foram à África, que os fez afirmar que Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”, conforme citação que Prandi faz de Pierre Verger, um dos nomes mais conhecidos no estudo dos mitos africanos. (PRANDI, 2001, p. 1)

É comum na literatura sobre mitologia pré-cristã, a existência de divindades com as mesmas qualidades do Exu africano, mas são mitos que perderam força de culto com a predominância do pensamento judaico-cristão na Europa. Um desses mitos é Dioniso, objeto de estudo de Edward Whitmont.

A entidade exu tem a mesma grafia do orixá africano Exu, cultuado também na Umbanda e é o único caso de entidades e orixás com o mesmo nome. A esquerda umbandista é formada por exus-mirins, exus e pombagiras que estariam trabalhando nas vibrações do orixá Exu, por esse motivo, as características do orixá podem ser consideradas características das entidades para a comparação entre Exu e Dioniso.

Dioniso é tratado por Whitmont (1991) como consorte e filho da Deusa, o que remete a uma comparação imediata aos exus, considerados pela literatura umbandista como maridos das pombagiras.

Outro ponto em comum entre a análise que Whitmont (1991, p. 79) faz de Dioniso e o mito de Exu, é a questão da categoria “esquerda”, mencionada anteriormente como sinônimo de exu e pombagira na Umbanda e termo também relativo ao mito grego, segundo explicações do próprio autor:

A face noturna e dionisíaca da existência – o êxtase, a paixão, a morte e o renascimento – é gradualmente relegada às divindades telúricas sinistras (“sinistro” deriva do latim, significando “esquerdo”; portanto canhoto e proveniente do hemisfério cerebral direito).

Whitmont (1991, p. 77) também destaca características de Dioniso que estão presentes em Exu: sexualidade e violência. O autor não considera esses comportamentos como demoníacos, mas primitivos, no sentido de profundos. A análise do autor está ligada a psicologia e é colocada da seguinte forma:

Psicologicamente, o mundo de Dioniso é o mundo da natureza crua e essencial, do desejo e da paixão, em duplo sentido de volúpia e sofrimento. Expressa a primazia do desejo, da luxúria e do êxtase, que inclui a violência irada, a destrutividade e até mesmo a ânsia de auto-aniquilação.

Pelas palavras do autor, fica claro que sexualidade e violência estão presentes na natureza humana, mas considerados comportamentos primitivos, acabam sendo apartados do conceito de bem, por um pensamento que separa corpo e alma, corpo como algo sujo, primitivo, profano e alma como limpo, superior, sagrado. Bairrão (2004, p. 210), ratifica este pensamento quando comenta sobre a linha de pombagiras:

Provavelmente uma versão brasileira contemporânea de ritos de fertilidade e do culto a deusas-mães, a sua associação **[das pombagiras]** à voluptuosidade da vida não desperta simpatia por parte dos que repudiam o corpo como um horizonte de experiência do sagrado, muitos dos quais privados dos seus favores, intimidados pelo esplendor da sua nudez, intentam recobri-la com conotação de malignidade.(expressão acrescida pela autora)

O pensamento holístico relativiza o bem e mal, subtraindo destes o caráter absoluto. Essa parece ser a maior mensagem da presença de exu e pombagira: a compreensão dos opostos como necessários à evolução.

A atuação dessas entidades se dá no sentido de equilibrar a violência da sociedade, pois procuram fazer os consulentes entenderem e aceitarem seus impulsos, desejos e violência e trabalhar esses sentimentos em prol de si e das pessoas que os rodeiam.

Aceitar e trabalhar os sentimentos considerados mais primitivos e não reprimi-los é outra característica ligada a Dioniso por Whitmont (1991, p. 127) que explica a diferença entre destruir e banir e a necessidade de ritos específicos para liberar o que foi armazenado:

A diferença entre destruir e banir é a diferença entre a repressão e a disciplina. A repressão tenta matar o impulso, tornando-o inconsciente. A disciplina reconhece e acolhe o impulso, mas escolhe não agir em função dele. Ele pode viver, embora banido para o deserto, em território adequado a ele, até que chegue o momento em que possa ganhar uma expressão conveniente nas festividades dedicadas a Dioniso, nas orgias, ou em outros ritos para descarga da violência.

Os ritos específicos de sacrifício da Umbanda são as giras da esquerda, que trabalham com a sexualidade e violência individual, sentimentos primitivos presentes no ser humano para propiciar aos consulentes a evolução, ensinando-os a transcender os conceitos de bem e mal.

A sexualidade e o orgiasmo na Umbanda

A visão da sexualidade como sagrada, atributo dos cultos femininos encontra sua contrapartida umbandista no trabalho dos exus e pombagiras, que atuam nesse campo da vida humana a fim de possibilitar um equilíbrio entre os aspectos profissionais, emocionais e sexuais dos consulentes, tendência que aponta para a visão holística do ser humano a partir de uma visão de opostos complementares e não-excludentes. Cumpre-se ressaltar que apesar do aspecto sexualidade ser uma atribuição mais própria da linha de esquerda, as demais entidades também trabalham e aconselham sobre desvios da sexualidade.

A comparação de exu com Dioniso, considerado filho e consorte da Deusa e os rituais de controle da violência representados em sua doutrina pela linhas de esquerda, justificam a classificação da Umbanda como religião

sacramental, devido aos aspectos ligados ao dionisismo que a crença apresenta, apesar de não haver orgias sexuais em seus cultos.

As orgias sexuais, que promovem a unidade entre o grupo social são substituídas na Umbanda pelo rito coletivo da abertura, que é utilizado como forma de contato com o sagrado, destacando-se que, apesar de materialmente separados, iniciados e freqüentadores também tornam-se “um”, pois os cantos e danças podem e devem acontecer na assistência e se, o objetivo do dionisismo é o abandono do ego em função do coletivo, a incorporação* dos médiuns pelos guias é a prova do resultado alcançado em função do coletivo, pois o médium cede seu corpo em benefício dos Outros.

Outro aspecto que denota o orgasmo, é a inversão de papéis que acontece na relação de hospitalidade umbandista, pois pode-se realizar uma análise da hospitalidade na religião de quatro pontos de vista distintos: pela relação assistência-iniciados, assistência-entidades, iniciados-entidades e pais ou mães-de santo com iniciados, entidades e assistência. Todas essas relações são caracterizadas pela ação inicial de uma dádiva, a diferença está nos pólos, anfitrião e hóspede, onde as funções se alternam nas posições, que variam de acordo com a situação vivida.

Como os mecanismos descritos acima são extremamente complexos, a teologia da Umbanda, religião que ainda não tem 100 anos de existência formal, pode ainda não ter contemplado todos os ângulos dessa questão.

O fato é que os centros umbandistas têm mudado seu comportamento com relação a esquerda: já não trata suas giras como “fechadas” (limitadas para alguns). Hoje grande parte dos terreiros abriu os trabalhos para toda a assistência, apesar de muitas vezes não entender e não conseguir explicar as especificidades das linhas de exu e pombagira.

Esta dificuldade de entendimento pode ser explicada pela complexidade do pensamento religioso primitivo em oposição ao pensamento a-religioso e também pelas características do sincretismo absorvido pela Umbanda.

Porém, a visão atual da Umbanda, está mais próxima a uma visão holística do universo, o que pode ser considerada uma forma feminina de visão segundo a definição de consciência feminina de Whitmont (1991, p. 61):

A forma feminina da consciência é global e orientada para os processos. É funcional, e não abstrata e conceitual. Está isenta da estrita dicotomia do dentro-fora ou corpo-mente.

O autor reforça essa caracterização da forma feminina de pensamento, em trecho que trata de uma possível mudança na forma de pensar pelo qual estaria passando a humanidade:

[...] uma consciência de natureza mais Yin, que está começando a fazer-se presente na atualidade, não funciona por meio de separações e divisões, mas através da percepção intuitiva de processos inteiros e de padrões inclusivos. (WHITMONT, 1991, p. 77)

Além de um pensamento considerado mais próximo do feminino, é importante ressaltar os aspectos da Umbanda que são fundamentais para o presente trabalho: primeiro, a equivalência das funções sacerdotais entre pais e mães de santo e segundo, a mesma quantidade e qualidades divinas de orixás femininos e masculinos, pois ambos são exemplos de equilíbrio das forças masculinas e femininas na religião, o que sinaliza para uma co-existência, sem predominância, do Deus e da Deusa e por esses motivos, a religião pode ser entendida como uma micro-sociedade onde as relações estariam em equilíbrio, na medida em que não existe primazia nem do feminino, nem do masculino.

A presença da Deusa na Umbanda

Focalizando a conexão com a Deusa, todos os atributos positivos do sagrado feminino podem ser encontrados na religião: gerar, conter, nutrir, acolher e entreter, da seguinte maneira:

Sincretismo entre cultos, divindades e teologia de diferentes religiões = acolher e gerar.

O sincretismo umbandista recebeu e ainda recebe influência de diferentes manifestações religiosas, como o Candomblé, o Kardecismo, o catolicismo, cultos indígenas e, agrega elementos destas crenças em seu corpo doutrinário e em suas práticas religiosas, como vem acontecendo atualmente com o esoterismo. Porém,

mais do que acolher, essa ação gera uma nova forma de culto, que contém em si os aspectos acolhidos mais que em sua totalidade, pois apresenta novas conformações.

Diversidade do culto entre os terreiros = acolher, gerar e nutrir.

Além dos “ingredientes” de outras religiões, as inovações que são introduzidas pelos terreiros, liderados pelos sacerdotes principais, que têm autonomia para tanto, vão sendo herdadas pelos novos terreiros que se formam.

Nesses novos terreiros, cada novo sacerdote segue a tradição herdada de seus pais de santo, mas acolhe novos “ingredientes” e os “alimenta”, o que propicia a dinamicidade da religião.

Inclusiva em relação a diferentes linhas de trabalho = acolher

No início da Umbanda, as linhas iniciais que se manifestavam eram as de caboclo e preto-velho. Após alguns anos, surgiu a de exu e, atualmente estão agregadas às iniciais, várias outras e muitas outras ainda podem aparecer pois o aspecto de acolhimento determinado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas é seguido pelos fiéis.

Aceitação das diferentes classes econômico-sociais e crença religiosa de seus assistidos: acolher

Os centros de Umbanda atendem gratuitamente a todos que recorrem a eles e não exigem assiduidade da assistência, sendo comum uma variação no número de pessoas a cada gira. Também não há seleção dos visitantes, independentemente da classe econômica ou religião a qual pertençam, o que torna comum a presença de pessoas de outras religiões que recorrem à Umbanda para solução de casos difíceis, principalmente de doenças graves.

Apresenta formação familiar entre os iniciados = gerar, conter, nutrir e acolher

Estes aspectos estão manifestados na religião quase que simultaneamente, pois os pais de santo acolhem novos filhos, que se misturam aos demais, resultando num grupo que contém elementos antigos e recentes.

Os sacerdotes principais congregam a família de santo em torno de si, a fim de promover entre eles um relacionamento próximo, para nutri-los com conhecimento, experiência e conceitos e deste núcleo espiritual, que é dinâmico, serão gerados novos pais de santo, que darão início a novos ciclos.

Calendário marcado por festas = acolher e entreter

Nos dias de festa, com destaque para a de Cosme e Damião, é muito comum encontrar pessoas que não freqüentam a Umbanda, mas que são atraídas aos terreiros devido à tradição da comemoração.

O entretenimento está manifestado pelo prazer, diversão e alegria encontrados nas festas dedicadas aos orixás ou entidades e que é proporcionado pelos cantos, danças e comidas específicas para esses dias, que são servidas para todos os presentes, assistência ou visitantes.

Os atributos acima, que comprovam a presença da Deusa na Umbanda, somados à visão sobre a sexualidade e a existência de canais regulatórios equilibradores da agressividade nesta crença, possibilitam afirmar que a religião é um exemplo da manifestação do sagrado feminino no campo religioso da atualidade.

3 Conclusão

Assim como Maria acolhe em seus braços o Filho, a Tenda acolherá aos que a ela recorrerem nas horas de aflição. Todas as entidades serão ouvidas, e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos àqueles espíritos que souberem menos e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai. (Caboclo das Sete Encruzilhadas)

No presente trabalho, propôs-se identificar a presença da Deusa na Umbanda e relacionar esta manifestação com a hospitalidade da religião.

A hospitalidade, neste contexto, está relacionada aos princípios da dádiva, que por sua vez, objetiva declarar “guerra”, como uma “forma de transformar a guerra em paz” (MARTINS, 2002, p. 18) e pode ser entendida, portanto, como o momento e o espaço criados e preparados para a criação de vínculos. Estes vínculos, quando ativos, não apenas impedem as guerras em qualquer instância, mas também possibilitam a sociabilidade, através das “teias” que se estabelecem entre os agentes desta hospitalidade, iniciada com o objetivo de alcançar interações.

Foram delineados, nos assuntos Deusa e Umbanda, aspectos da dádiva e da hospitalidade, para que nesta etapa conclusiva, a hospitalidade umbandista pudesse ser focada com mais atenção, sem a necessidade de se recorrer a conceituações, que já foram expressas anteriormente.

Dentre todos os pontos e conexões estabelecidas no corpo do trabalho, conclui-se que a interface entre o sagrado feminino e a hospitalidade da religião, está no acolher, atributo que está presente em todas as situações ligadas à hospitalidade umbandista.

Desde seu surgimento, a Umbanda demonstrou uma vocação para o acolhimento em vários sentidos, seja a incorporação de elementos de outras religiões, agregação de novas linhas de trabalho ou ausência de sectarismo entre os freqüentadores; predisposição ainda presente na religião, indicando que a vocação inicial não se exauriu.

A hospitalidade umbandista pode ser definida, portanto, como uma ação em direção à criação de vínculos, que tem na vocação da religião em proporcionar acolhimento, o passo inicial para a alteridade, que faz com que o tempo e o espaço

sagrados sejam preparados para o Outro que vai chegar, entidades e freqüentadores.

A criação de vínculos se caracteriza pelo entrelaçamento dos agentes presentes na religião, o que promove uma alternância nos papéis de anfitrião e hóspede no tempo específico e espaço preparado especialmente para essa interação.

O vínculo **assistência** e **iniciados** começa na recepção aos freqüentadores, os hóspedes, quer sejam habituais ou não. Estes hóspedes, quando chegam ao terreiro, são recebidos pelos iniciados, os anfitriões dessa relação, que tiveram o cuidado de limpar e arrumar o local antes deste contato.

A continuidade do contato está no entretenimento proporcionado pelos momentos pré-gira, através da distribuição de senhas para atendimento, realização de palestras e explicações sobre o funcionamento do centro.

Na relação entre **assistência** e **entidades**, realizada durante o atendimento, os anfitriões são as entidades, que acolhem a assistência, os hóspedes. A ação hospitaleira segue com a conversa entre entidade e freqüentador, onde o hóspede pode falar de si, ouvir conselhos, sentir-se “em casa”. O vínculo estabelecido pelo acolhimento é complementado pela alimentação espiritual, que é oferecida pelos guias a cada consulente.

Um aspecto interessante desta relação é a retribuição feita pela assistência em relação à hospitalidade recebida, feita em forma de presentes ofertados às entidades, como charutos, bebidas e demais objetos, ritualísticos ou não, oferta que não ocorre apenas nos dias de festa. Um pouco menos perceptível, mas não menos representativa em relação ao vínculo, é a presença constante das pessoas que se sentem gratificadas pelas dádivas recebidas durante os cultos umbandistas e que, muitas vezes, contam suas histórias perante os demais freqüentadores nos dias de gira.

Num primeiro momento, a assistência estaria excluída da inversão de papéis anfitrião-hóspede que marca os outros vínculos, pois por tratar-se de um espaço sagrado, os cultos não podem ser realizados nas residências dos freqüentadores, quando estes fariam o papel de anfitriões. Porém, quando, por vontade própria, os freqüentadores passam a fazer parte do corpo dos iniciados, eles passam a fazer parte da alternância de papéis e, passam a estar, ora como anfitriões, ora como convidados.

A mais complexa das relações talvez seja a que se passa entre os **iniciados** e as **entidades**, porque o caráter de anfitrião aparenta ser dos iniciados, os encarnados, que estão presentes em corpo físico.

Na Umbanda, as entidades são denominadas de “donas da casa”, por isso, quando na presença das entidades, os iniciados passam a ter um papel coadjuvante. Essa inversão pode ter explicação no fato dos guias serem as autoridades máximas que incorporam na Umbanda, estando somente abaixo dos orixás, que não incorporam. Por este motivo, todo o espaço sagrado é preparado para que eles possam receber seus hóspedes, pois por serem autoridades, não farão as tarefas cotidianas de limpar, arrumar cadeiras, distribuir fichas, entre outras. Os iniciados, nesse caso, tratam os anfitriões na sua chegada com distinção e respeito destinados aos donos do local.

Considerando-se as ações de recepcionar, hospedar, alimentar e entreter consideradas por Camargo (2004, p. 52) como atos da hospitalidade humana, a aparente contradição acima é explicada, pois no espaço sagrado da hospitalidade umbandista, aos iniciados cabe o receber e, às entidades, o hospedar (acolher), alimentar (conselhos e procedimentos individuais) e entreter (proporcionar prazer e satisfação com o contato).

Permeando todos os vínculos descritos acima, estão as figuras do pai ou da mãe-de-santo, sacerdotes principais incorporantes ou não - que apesar de estarem contidos no grupo genericamente chamado de iniciados, merecem tratamento diferenciado, pois enquanto líderes do terreiro, atuam como anfitriões, no sentido do acolhimento, de todos os agentes envolvidos e já citados: demais iniciados, freqüentadores e entidades, num vínculo que ultrapassa os dias de culto ou gira.

Na relação com os iniciados, são os sacerdotes principais que os acolhem no terreiro desde a primeira visita, determinando suas funções quando resolvem integrar a família de santo, analisando suas atuações enquanto membros de uma equipe, atuando como conselheiros durante momentos difíceis.

Para os freqüentadores, os pais de santo são as peças-chave na decisão de freqüentar ou não um terreiro porque, da conduta deles é que se forma a boa ou má imagem que a assistência faz do centro, são eles que tiram as dúvidas sobre procedimentos passados por entidades, que educam para a fé umbandista e muitas vezes, dão conselhos ou utilizam seus conhecimentos pessoais para atender

pessoas necessitadas em dias em que não há atendimento no terreiro, ou seja, fora dos dias de gira.

A ligação pais de santo e entidades se passa no sentido do acolhimento e recepção de todas as entidades que chegam ao terreiro, de médiuns novos, de sacerdotes e médiuns visitantes e dos médiuns da casa.

O fato das entidades serem denominadas de anfitriãs não interfere nessa relação, pois quando os anfitriões-entidades chegam ao terreiro, são recepcionados, acolhidos, informados sobre quaisquer alterações que tenham sido ou necessitam ser realizadas, atualizados sobre os fatos do mundo material, de forma semelhante ao do anfitrião quando recebe um hóspede.

O vínculo entre pais de santo e entidade, é mediado pela figura do médium que, nesse caso, representa a anfitriã “cedida” ao convidado na hospitalidade sexual tratada por Montandon, onde então o pai ou mãe de santo “cede” seu filho ou filha de santo para receber um “convidado-entidade”, que no momento da relação íntima da incorporação, passa a ser o anfitrião do espaço, durante o tempo sagrado.

A alternância de papéis entre os agentes umbandistas, iniciados, pais de santo e entidades acontece sempre dentro do mesmo espaço por tratar-se de um espaço sagrado, determinado e preparado especialmente para a realização dos cultos e para a prática da alteridade umbandista.

Com relação à alteridade, considerando-se a hospitalidade como dádiva do espaço, o espaço em questão é o corpo e também a casa, ambos preparados para o acolhimento ao outro, onde os iniciados são movidos pelo prazer da dádiva e o cálculo está ausente. Nesta relação também estão envolvidos o desapego e desperdício, tanto no âmbito físico quanto no financeiro, na medida em que alguns iniciados cedem o corpo e todos os iniciados contribuem (cedem) monetariamente para a continuidade do processo, sejam a giras ou as festas e, o retorno ou retribuição acontece no próprio ato de dar.

O retorno ou retribuição está na unidade que se estabelece entre os diferentes sujeitos que compõem a dinâmica da Umbanda, sejam conhecidos ou não, o que permite o alcance coletivo do sagrado.

Como a hospitalidade e o feminino são assuntos atuais, que estão sendo aprofundados, a cada nova descoberta, novos vislumbres de possibilidades surgirão, mas, como este trabalho teve como única pretensão, ser um ponto inicial na interface entre os temas, a discussão proposta por este estudo está finalizada, na

esperança de ter atingido seu objetivo e quem sabe, despertar o interesse e contribuir para novas abordagens das questões tratadas,

mas ...

poderá ser retomada futuramente, quiçá estabelecendo um ciclo infinito, pois se iniciou na Deusa e a Ela poderá retornar e surgir novamente em nova forma, mas com a mesma essência, amor, respeito e admiração pelo sagrado.

Referências Bibliográficas

INTRODUÇÃO

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil**. Dissertação (Mestrado em História Social) – USP, SP, São Paulo, 2001. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br> >. Acesso em: 30 mar 2004.

MARTINS, Paulo Henrique (Org.). **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MIGUEL, Sônia Malheiros. **Publicando nas ONGs feministas: entre a academia e a militância**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, n.1, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-026x200300100019&script=sci-arttext&lng=pt>

CAPÍTULO 1

AMARAL, Maria José Caldeira do. O tantrismo e o ritual tântrico – experiência na qualidade da alma e do corpo – indagação sobre as origens na psique e na religião. **Último andar: caderno de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC – SP.**, São Paulo, n. 4, 2001, p. 57 a 89.

BAPTISTA, Isabel. Lugares de Hospitalidade. In: DIAS, Célia Maria de Moraes (Org.). **Hospitalidade: Reflexões e Perspectivas**. São Paulo: Manole, 2002.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. **Hospitalidade**. São Paulo: Aleph, 2004.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991

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

_____. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GIOVANETTI, José Paulo. A Vivência Religiosa no Mundo (Pós) Moderno. In: ANGERAMI-CAMON (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. p. 111 a 126.

GODBOUT, Jacques T. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

MAFFESOLI, Michel. **A Sombra de Dioniso: contribuição a uma sociologia da orgia**. São Paulo: Zouk, 2005.

MARQUETTI, Flávia Regina. O Espelho de Dana. **Revista Eletrônica Brathair**. n. 2, 2002, p. 22 a 27.

MONTANDON, Alain. Ritos da Hospitalidade Erótica. In: DIAS, Célia Maria de Moraes (Org.). **Hospitalidade: Reflexões e Perspectivas**. São Paulo: Manole, 2002.

NEUMANN, Erich. **Grande Mãe**. São Paulo: Cultrix, 1999.

PENNA, Lucy Coelho. **Dance e recrie o mundo**. São Paulo: Summus, 1993.

PRIETO, Claudiney. **Wicca, a religião da Deusa**. São Paulo: Gaia, 2000.

RAMOS, Denise Gimenez. A vivência simbólica no desenvolvimento da consciência. In: BRITO, Ênio José da Costa, GORGULHO, Gilberto da Silva. **Religião ano 2000 ..** São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 61-75.

SARACENI, Rubens. **O Código de Umbanda**. São Paulo: Cristális Editora e Livraria, 1998.

TERRIN, Aldo Natale. O sagrado off limits – a experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

WHITMONT, Edward. **O retorno da deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

CAPÍTULO 2

AMARAL, Rita. **O tempo de festa é sempre**. 1993. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral-povodefesta.html>>. Acesso em 24.02.05

_____. **As mediações culturais da festa à brasileira**. 2000. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral-mediaco.es.html>>. Acesso em 24.02.05

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espiritualidade Brasileira e Prática Clínica. In: ANGERAMI-CAMON (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. p. 193 a 214.

BUENO, Francisco da Silveira. **Dicionário escolar da língua portuguesa**. Ministério da Educação e Cultura: Rio de Janeiro, 1956.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil**. Dissertação (Mestrado em História Social) – USP, SP, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.teses.usp.br>>. Acesso em: 30 mar 2004.

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

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, 2002.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, 2001, p. 1-21.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Doença mental e cura na umbanda**. 2002. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>> Acesso em 24.02.05

_____. **Umbanda**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo – sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**. São Paulo, n. 50, 2001, p. 46-65.

_____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. 2003. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/seguidor.doc>>. Acesso em: 05.06.2004

SARACENI, Rubens. **O Código de Umbanda**. São Paulo: Cristális Editora e Livraria, 1998.

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 304 a 317

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone Editora, 1991.

VERÍSSIMO, Luiz José. Algumas Considerações Sobre a Experiência Religiosa. In: ANGERAMI-CAMON (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. p. 169 a 191.

WHITMONT, Edward. **O retorno da deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

http://www.madras.com.br/vitrine.asp?codigo_categoria=54. Acesso em 06.04.04

CONCLUSÃO

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. **Hospitalidade**. São Paulo: Aleph, 2004.

WHITMONT, Edward. **O retorno da deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

Bibliografia

AGUIAR, Regina Meira. Ritual da lua: o eterno retorno do feminino. **Último andar: caderno de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC – SP.**, São Paulo, n. 4, 2001, p. 117 a 137.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Abril cultural-Brasiliense, 1984.

AMARAL, Maria José Caldeira do. O tantrismo e o ritual tântrico – experiência na qualidade da alma e do corpo – indagação sobre as origens na psique e na religião. **Último andar: caderno de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC – SP.**, São Paulo, n. 4, 2001, p. 57 a 89.

AMARAL, Rita. **O tempo de festa é sempre**. 1993. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral-povodefesta.html>>. Acesso em 24.02.05

_____. **As mediações culturais da festa à brasileira**. 2000. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/Amaral-mediacoes.html>>. Acesso em 24.02.05

ANDRADE, William César de. “As duas espadas” – conflito na interpretação historiográfica do Brasil Colônia. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, 2004, p. 91-112.

ANGERAMI-CAMON (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espiritualidade Brasileira e Prática Clínica. In: ANGERAMI-CAMON (Org.). **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004. p. 193 a 214.

BANDINI, Claudirene A. P. Corpos, Símbolos e Poder: marcadores de desigualdades sociais no espaço religioso. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, 2005, p. 71-86.

BERNARDO, Teresinha. **Negras, Mulheres e Mães**. Tese (Livre-Docência em Antropologia) – PUC, SP, São Paulo, 2002.

_____. O Candomblé e o Poder Feminino. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, 2005, p. 1-21.

BINA, Tatiana. **O Casamento Divino**. Brathair. n. 5, 2005, p. 84 a 94.
www.brathair.cjb.net

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRITO, Ênio José da Costa, GORGULHO, Gilberto da Silva (Orgs.). **Religião Ano 2000**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BROWN, Dan. **O código da Vinci**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BRUMANA, Fernando Giobellina. **La Metáfora Rota**. Universidad de Cádiz, 1997.

BUENO, Francisco da Silveira. **Dicionário escolar da língua portuguesa**. Ministério da Educação e Cultura: Rio de Janeiro, 1956.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CALDAS, Tatiana Alves Soares. **Entre a Deusa e a Bruxa: reflexões sobre o imaginário em Agustina-Bessa-Luis**. Brathair. n. 5, 2005, p. 02 a 10.
www.brathair.cjb.net

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. **Hospitalidade**. São Paulo: Aleph, 2004.

CAMPBELL, Joseph. **As transformações dos mitos através dos tempos**. São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. **Imagem mítica**. Campinas: Papyrus, 1994.

_____. **Máscaras de Deus**. São Paulo: Palas Athena, 1994.

_____. **Poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 2001.

CANTARINO, Carolina. **Religiões em constante ameaça**. Disponível em: <<http://www.revista.iphan.gov.br/materia.php?id=45>>. Acesso em 26.09.05

CAPELLARI, Marcos Alexandre. **Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil**. Dissertação (Mestrado em História Social) – USP, SP, São Paulo, 2001. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br>>. Acesso em: 30 mar 2004.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Editora Cultrix, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica**. . **Brathair**. n. 4, 2004, p. 19 a 35. www.brathair.cjb.net

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Os sentidos no espetáculo**. Revista de Antropologia, n. 1, 2002, p. 37-78. Disponível em: http://scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S003477012002000100002&lng=em&nrm=isso&tlq=pt. Acesso em 28/11/03

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e Umbanda**. São Paulo: Paulinas, 1985.

DENCKER, Ada. BUENO, Marielys Siqueira (Org.). **Hospitalidade: cenários e oportunidades**. São Paulo: Thomson Learning – Pioneira, 2003.

DENCKER, Ada de Freitas Maneti (Coord.). **Planejamento e gestão em turismo e hospitalidade**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

_____. **Métodos e técnicas de pesquisa em turismo**. São Paulo: Futura, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DIAS, Célia Maria de Moraes (Org.). **Hospitalidade: Reflexões e Perspectivas**. São Paulo: Manole, 2002.

DONNARD, Ana. **Merlin, l'Intermédiaire des Mondes L'Autre Monde Celtique et la Mémoire Culturelle**. **Brathair**. n. 5, 2005, p. 11 a 25. www.brathair.cjb.net

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991

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

_____. **Conhecimento sagrado de todas as eras.** São Paulo: Mercury, 1995.

_____. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1998.

_____. **Tratado de história das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com lobos.** Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da Umbanda. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira.** São Paulo: Summus, 2002.

GODBOUT, Jacques T. **O espírito da dádiva.** Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

HENDERSON, Hazel. **Além da globalização – modelando uma Economia global sustentável.** São Paulo: Cultrix e Amaná-Key, 2003.

IOSHIMOTO, Lílian Wurzba. A dança e o sagrado: um gesto no caminho da individuação. **Último andar: caderno de pesquisa em ciências da religião / Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, PUC – SP.**, São Paulo, n. 4, 2001, p. 33 a 42.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, 2001, p. 1-21.

KOLTUV, Barbara Black. **O livro de Lilith.** São Paulo: Cultrix, 1997.

KUSNETZOFF, Juan Carlos. **A mulher sexualmente feliz.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

LACELLE, Elisabeth J. As Ciênicas Religiosas Feministas: estado da questão. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, 2002, p. 12-55.

LANG, Charles. A tradição da hospitalidade, o sacrifício e a paternidade. **Protestantismo em revista**, n. 3, 2004. Disponível em <http://www.est.com.br/nepp/numero_3/charles.htm> . Acesso em 23.11.2004

LASHLEY, Conrad, MORRISON, Alison (Orgs). **Em busca da hospitalidade: perspectivas para um mundo globalizado**. Barueri: Manole, 2004.

LUPI, João. **Os Druidas**. Brathair. n. 4, 2004, p. 70 a 79. www.brathair.cjb.net

LYSEBETH, André Van. **Tantra – o culto da feminilidade**. São Paulo: Summus, 1994.

MAFFESOLI, Michel. **A Sombra de Dioniso: contribuição a uma sociologia da orgia**. São Paulo: Zouk, 2005.

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

_____. **Doença mental e cura na umbanda**. 2002. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>> Acesso em 24.02.05

MARTINS, Paulo Henrique (Org.). **A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARQUETTI, Flávia Regina. **O Espelho de Dana**. Brathair. n. 2, 2002, p. 22 a 27. www.brathair.cjb.net

MCLEAN, Adam. **A deusa tríplice: em busca do feminino arquetípico**. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

MIGUEL, Sônia Malheiros. **Publicando nas ONGs feministas: entre a academia e a militância**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, n.1, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-026x200300100019&script=sci-arttext&lng=pt>

MONTANDON, Alain. Ritos da Hospitalidade Erótica. In: DIAS, Célia Maria de Moraes (Org.). **Hospitalidade: Reflexões e Perspectivas**. São Paulo: Manole, 2002.

MOOREY, Teresa. **A deusa – aprenda a descobri-la e cultuá-la em todas as suas manifestações**. São Paulo: Editora Pensamento, 1997.

MULLER, Mary Stela, CORNELSEN, Julce Mary. **Normas e padrões para teses, dissertações e monografias**. Londrina: Eduel, 2003.

NAISBITT, John. **High tech, high touch – a tecnologia e a nossa busca por significado**. São Paulo: Cultrix, 1999.

NEUMANN, Erich. **Grande Mãe**. São Paulo: Cultrix, 1999.

PENNA, Lucy Coelho. **Dance e recrie o mundo**. São Paulo: Summus, 1993.

PIRES, Herculano J. **A agonia das religiões**. São Paulo: Edições Paidéia, 1976.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões Negras no Brasil. **Revista USP**. São Paulo: USP, n. 1, março/maio de 1989, p. 64 a 83.

_____. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

_____. Exu, de mensageiro a diabo – sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**. São Paulo, n. 50, 2001, p. 46-65.

_____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. 2003. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/seguidor.doc>>. Acesso em: 05.06.2004

_____. **Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras**. Novos Estudos Cebrap. n. 56. p. 77-88, Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/hipertro.rtf>>. Acesso em 05.06.2004

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

PRIETO, Claudiney. **Wicca, a religião da Deusa**. São Paulo: Gaia, 2000.

RAMOS, Denise Gimenez. A vivência simbólica no desenvolvimento da consciência. In: BRITO, Ênio José da Costa, GORGULHO, Gilberto da Silva. **Religião ano 2000 ..** São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 61-75.

REVISTA HOSPITALIDADE. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, n. 1, 2º semestre de 2004.

REVISTA HOSPITALIDADE. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, n. 1, 1º semestre de 2005.

RIBEIRO, René, BASTIDE, Roger. **Negros no Brasil: Religião Medicina e Magia**. Universidade de São Paulo, 1971.

RIVAS NETO, F. **Umbanda**. Rio de Janeiro: Freitas bastos, 1989.

SARACENI, Rubens. **O Código de Umbanda**. São Paulo: Cristális Editora e Livraria, 1998.

SILVA, André Luiz da. Devoções Populares no BRASIL: Contextualizando Algumas Obras das Ciências Sociais. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 3, 2003, p. 30-49.

SICUTERI, Roberto. **Lilith: a lua negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SILVA, W.W. da Matta e. **Umbanda – Sua eterna doutrina**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1985.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Sincretismo afro-católico no Brasil. Lições de um povo em exílio. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 3, 2003, p. 1-21.

SOUZA, André Ricardo de. Baianos, novos personagens afro-brasileiros. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 304 a 317

SOUZA, André Ricardo, SOUZA Patrícia Ricardo. **A umbanda esotérica em São Paulo**. IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina. Rio de Janeiro, 21 a 24 de setembro de 1999.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits – a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **Umbanda e sua história**. São Paulo: Ícone Editora, 1991.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VIERTLER, Renate B.. Saudação, hospitalidade e nomeação entre os Bororo do Brasil Central. **Dédalo**. n. 26, 1988, p. 111-117.

THEOBALD, William F. (Org.). **Turismo global**. São Paulo: SENAC, 2002.

WHITMONT, Edward. **O retorno da deusa**. São Paulo: Summus, 1991.

WILGER, Irineu. **Cultura religiosa: as religiões no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 1, 2002, p. 1-11.

ZIERER, Adriana. **Artur: De Guerreiro a Rei Cristão nas Fontes Medievais Latinas e Célticas**. Brathair. n. 2, 2002, p. 45 a 61. www.brathair.cjb.net

<http://www.madras.com.br/vitrine.asp?codigo_categoria=54>. Acesso em 06/04/04

<http://www.cristalis.com.br/produtos.asp?codigo_categoria=2&nome_categoria=livro>. Acesso em 10/04/04

<<http://www.templodadeusa.com.br/deuses/caminhos.html>>. Acesso em 27/08/04

<<http://www.circulosagrado.com/cs/leitura/artigos/bruxas.php>>. Acesso em 27/08/04

<http://www.grupos.com.br/portalesoterico>. Acesso em 15/03/04

GLOSSÁRIO

Atabaques – instrumentos de percussão utilizados em cultos afro-brasileiros.

Cambones – filhos de santo que auxiliam as entidades durante o atendimento individual realizado na gira de Umbanda.

Centro / terreiro/ tendas – denominações equivalentes para os locais de culto umbandista.

Defumação – processo de limpeza energética de ambientes, que utiliza a fumaça produzida pela queima de determinadas ervas, colocadas sobre carvão em brasa, num recipiente próprio, chamado de turíbulo.

Desencarnados ou espíritos – seres humanos sem corpo físico (mortos), quando trabalhadores da Umbanda, também denominados de guias ou entidades.

Deus – atribuição judaico-cristã à energia criadora do Universo.

Dioniso ou Dionísio – divindade do panteão grego que está presente em rituais de fertilidade e orgias. Produto de um caso extra-conjugal de Zeus com Sêmele é gerado na perna de seu pai após a morte da mãe durante a gestação. Para proteger Dioniso da fúria de Hera, sua esposa, que não aceita os filhos oriundos das relações extra-conjugais do marido, Zeus o transforma em bode e o confia aos cuidados de ninfas e sátiros, habitantes de uma gruta.

Encarnados – seres humanos dotados de corpo físico.

Enquices – divindades banto, responsáveis por forças da Natureza.

Exorcizado – termo utilizado pelo catolicismo para quem que já passou pelo processo de exorcismo ou retirada de algum demônio que se apoderou de seu corpo.

Festivais wiccanos – datas em que são comemoradas passagens relativas a mudanças climáticas e relacionadas ao Deus, enquanto aspecto masculino da criação e à Deusa, sua contrapartida feminina. O Deus, nesse caso não deve ser confundido com Deus, criador do Universo judaico-cristão.

Por tratar-se de uma religião que tem como origem a cultura céltica, as datas referenciadas são relativas às estações do ano do hemisfério norte.

Samhain –comemorado em 31 de outubro e erroneamente relacionado ao Halloween. Corresponde ao ano novo dos bruxos e é o momento astral propício para a comunicação entre os vivos e mortos, pois é o momento da morte do Deus.

Yule –comemorado por volta de 21 de dezembro que corresponde ao nascimento do Deus-menino, que é a criança prometida para a continuidade da vida.

Imbolc –comemorado em 2 de fevereiro, significa os indícios da primavera, que aparecem em pleno inverno e que significam a promessa do florescer da natureza e do rejuvenescer da Deusa, que está vivenciando o aspecto Anciã.

Ostara –comemorado por volta de 21 de março, dia do equinócio da Primavera no hemisfério norte e que simboliza a união do Deus e da Deusa e o equilíbrio das forças masculinas e femininas. Por tratar-se de um momento ligado à fertilização da terra e da Deusa, algumas vezes é sincretizado com a Páscoa cristã.

Beltane –comemorado em 1º de maio, representa a explosão de vida que acontece no meio da Primavera, através do acasalamento dos animais e da Deusa e do Deus e assim, como Ostara é um momento de fertilidade, mas não apenas da terra, mas de toda Natureza.

Litha –comemorado por volta de 21 de junho, simboliza o Deus maduro, que já semeou a Deusa e está no apogeu de sua força viril, por isso, começará a declinar para se sacrificar pela Deusa e pela nova vida que irá nascer.

Lammas –comemorado em 1º de agosto, é o momento da plenitude da Deusa no aspecto Mãe, pois se completa a metade de sua gravidez. O Deus, por sua vez, se prepara para o sacrifício, que ocorrerá em Samhain.

Mabon –comemorado por volta de 22 de setembro, ou durante o equinócio de outono no hemisfério norte. Assim como em Ostara, as forças masculinas e femininas estão em equilíbrio, mas, ao contrário de Ostara, as forças masculinas vão declinar, pois a morte do Deus está próxima.

Giras – forma como são chamados os cultos umbandistas.

Iabás ou Yabás – forma como são chamadas as orixás femininas.

Incorporação – fenômeno que se produz a partir do acoplamento energético de um desencarnado em um encarnado, o que possibilita ao primeiro falar, beber ou gesticular utilizando o corpo físico do médium.

Mãe de santo - como são chamadas os sacerdotisas principais da Umbanda ou do Candomblé

Mãe pequena – filha-de-santo escolhido pelo pai ou mão-de-santo para sucedê-los no centro, ou que está em processo de formação para abrir sua própria casa.

Magia – processo realizado pelos magos, magas, bruxos ou bruxas, através do qual produz-se fenômenos físicos através da manipulação de vários tipos de energia.

Matrifocal – que têm no feminino seu foco de atuação.

Matrilinear - tem na linhagem feminina, a sucessão.

Médiuns incorporantes – pessoas que possuem a capacidade psíquica de incorporação.

Mundo astral – forma como é denominado o espaço habitado pelos desencarnados ou espíritos.

Obrigações – entregas específicas de frutas, flores ou alimentos, para os orixás ou entidades, com o objetivo de obter maior ligação com os mesmos, o que possibilita melhor desempenho da função individual dentro do terreiro.

Ogãs – filhos de santo responsáveis pela execução das músicas durante os cultos umbandistas.

Oludumaré - atribuição yorubá à energia criadora do Universo.

Organizadores de assistência – filhos de santo que distribuem senhas, recebem donativos e indicam para os frequentadores o momento e entidade pela qual será atendido.

Orixás – divindades yorubás, responsáveis por forças da Natureza. Os principais orixás e divindades cultuados na Umbanda são os seguintes:

Oxalá – orixá que rege o aspecto da fé nos seres humanos, juntamente com Yewá e tem nos campos e nas nascentes d'água sua representação. Sincretizado com Jesus, seu dia é comemorado em 21 de dezembro.

Exu – orixá que rege a sexualidade, responsável por dar movimento à vida, por isso é saudado em primeiro lugar no Candomblé e na Umbanda. Considerado o mensageiro, é aquele que encaminha as orações e solicitações feitas aos demais orixás. Sincretizado com o Diabo judaico-cristão, é festejado na sexta-feira anterior ao domingo da Páscoa cristã.

Yewá – orixá que rege a fé, tendo como par Oxalá e como elemento regente o granizo. Sincretizada recentemente com Santa Clara, não tem data oficial para ser comemorada na Umbanda, podendo ser festejada em dezembro, onde é comum uma festa apenas para todas as Yabás.

Oxumaré – orixá que rege o amor, em conjunto com Oxum e tem como elemento o arco-íris. Sincretizado com São Bartolomeu, seu dia é 24 de agosto.

Oxum – orixá que rege o amor, par de Oxumaré. Seus elementos são as cachoeiras e a água doce. Sincretizada com Nossa Senhora Aparecida, é festejada em 12 de outubro.

Obaluayê – orixá que rege a geração, em conjunto com Yemanjá e tem como local de atuação, os cemitérios, juntamente com Omulú. Sincretizado com São Roque, é festejado em 16 de agosto.

Yemanjá – talvez a orixá mais conhecida no Brasil, é regente da geração, em par com Obaluayê e tem como elemento o mar. Pode ser sincretizada com N. Senhora da Conceição, quando é festejada em 8 de dezembro, ou com N. Sra. dos Navegantes, que tem como dia comemorativo 2 de fevereiro.

Omulú – orixá que rege a evolução, junto com Nanã. Está ligado à morte, por isso, é sincretizado com São Lázaro e tem como local de atuação, assim como Obaluayê, o cemitério. Festejado em 2 de novembro, dia de Finados.

Nanã – orixá que rege a evolução e também está ligada à morte e a sabedoria, é sincretizada com Santa Ana e festejada em 26 de julho. Seus elementos são os lagos, a lama e a água salobra.

Ogum – orixá que rege a lei divina, em par com Yansã. É considerado o “dono do caminho”, por isso seu local de atuação são as estradas e seu elemento é o ferro. Sincretizado com São Jorge, é festejado em 23 de abril.

Yansã – orixá que rege a lei divina, juntamente com Ogum. Seu elementos principal é o vento, mas também é considerada a “dona” dos raios e da tempestade. Sincretizada com Santa Bárbara, é festejada em 04 de dezembro, ou na festa destinada às Yabás.

Xangô – orixá que é responsável pela justiça divina, em par com Egunitá. Seu local de atuação são as pedreiras e montanhas e seu elemento é o trovão. Sincretizado com São Pedro, é homenageado em 29 de julho.

Egunitá – divindade umbandista que não faz parte do panteão africano. Rege a justiça divina em par com Xangô e tem como elemento o fogo purificador. Sincretizada recentemente com a divindade indiana Kali, não tem data para comemoração na Umbanda.

Oxossi – orixá que rege o conhecimento em par com Obá. Seu elemento é a mata e é sincretizado com São Sebastião, homenageado em 20 de janeiro.

Obá – orixá que rege o conhecimento, juntamente com Oxossi. É sincretizada com Santa Joana D’Arc e não tem data para comemoração, podendo ser festejada em dezembro, na festa destinada às Yabás.

Paganismo – religiões não cristãs que cultuam a Natureza.

Pai de santo – como são chamados os sacerdotes principais da Umbanda ou do Candomblé.

Pai pequeno – filho-de-santo escolhido pelo pai ou mão-de-santo para sucedê-los no centro, ou que está em processo de formação para abrir sua própria casa.

Panteão – conjunto de divindades cultuadas na religião.

Preceitos – regras específicas daquilo que deve e daquilo que não deve ser realizado no período que antecede as giras e obrigações.

Religiões neopentecostais – religiões brasileiras de origem cristã oriundas do protestantismo, criadas no Rio de Janeiro, a partir de 1970, tendo como precursoras a Casa da Benção e a Igreja Universal do Reino de Deus.

Vida física – período de tempo em que o ser humano está encarnado.

Vida extra-física – período de tempo em que o ser humano está desencarnado.

Zambi – atribuição banto à energia criadora do Universo.

Anexo

Kardecismo, Candomblé e outros cultos afro-brasileiros

Trechos transcritos na íntegra da dissertação de mestrado:

SOB O OLHAR DA RAZÃO : AS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS E AS CIÊNCIAS HUMANAS NO BRASIL (1900-2000)

MARCOS ALEXANDRE CAPELLARI

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

Capítulo II

Espiritismo Kardecista.

51

1. Apanhado Histórico

O Espiritismo foi introduzido no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, sendo conhecido também como Kardecismo. A palavra Kardecismo refere-se às doutrinas e práticas oriundas da codificação do Espiritismo por Allan Kardec.⁶⁰ O termo preferencialmente utilizado pelos praticantes, ao invés de Kardecismo, é Espiritismo,⁶¹ criado inicialmente para diferenciá-lo de “espiritualismo”, difundido sobretudo na Europa do século XIX.

O Espiritismo se define enquanto um conjunto de doutrinas, originais ou não, tais como: imortalidade do espírito, reencarnação, *karma*, contato entre vivos (encarnados) e mortos (desencarnados) por intermédio de médiuns, evolução espiritual etc., as quais, afirma-se, foram ditadas pelos próprios espíritos de mortos e sistematizadas, a princípio, por Allan Kardec.

Tais doutrinas, ao serem introduzidas no Brasil logo após sua sistematização na França, aos poucos foram ganhando adeptos, sobretudo nas camadas com maior grau de instrução, a ponto de, atualmente, o Brasil ser considerado o país com maior número de Espíritos Kardecistas do mundo.

A crença em espíritos que sobrevivem à morte física (e nas suas interferências no mundo material) não foi criação do século XIX. É uma história que remonta às origens das civilizações humanas e que, sob modulações as mais diversas, fez e faz parte de várias culturas.⁶²

⁶⁰ Pseudônimo pelo qual ficou conhecido Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) que, antes de se dedicar às pesquisas em torno do que denominaria “Espiritismo”, exercia atividades ligadas à pedagogia, tendo publicado manuais escolares de gramática, matemática e outros. Sua formação acadêmica englobava “Letras e Ciências”, sendo diplomado também em Medicina e em outras disciplinas. Cf. ARAIA, Eduardo. **Espiritismo : doutrina de fé e ciência**. São Paulo : Ática, 1996. p. 37-9

⁶¹ No entanto, outras vezes prefere-se, a “Espiritismo”, o termo Kardecismo, para não confundi-lo com outras práticas “Espíritas” existentes no Brasil (como os centros de Umbanda que se denominam “Espíritas”). Caso

haja necessidade, será vinculado ao termo “Espiritismo” o seu designativo “Kardecista”.

⁶² Entre os exemplos mais conhecidos de culturas que adotaram crenças semelhantes estão os egípcios, os gregos e os indianos. Os egípcios acreditavam que o ser humano era composto por três princípios. Entre o corpo físico e a alma (divina), denominada “ba”, existiria um princípio intermediário, um duplo mais etéreo que o corpo físico, denominado “ká”. Com a morte física, a alma era julgada, pesando-se o coração na balança da justiça. O “ká” permanecia junto ao corpo enquanto ele não fosse destruído (daí as técnicas de embalsamamento). Novas vidas estavam previstas para a alma (ba), até ela atingir a perfeição e se fundir ao

52

O Espiritismo, contudo, nasceu em um dos maiores centros intelectuais do mundo contemporâneo, a França, em ambiente cristão e num período de expansão do cientificismo, em meados do século XIX. Ao editar, em abril de 1857, o *“Livro dos espíritos”*, Allan Kardec estava convencido de que a obra refletia sobre premissas que a tornavam, ao contrário das crenças sem bases racionais, uma doutrina científica. Ao mesmo tempo, considerava-a como obra religiosa, a Terceira Revelação, sendo a primeira o Velho Testamento e a segunda os Evangelhos, e filosófica, por tratar de assuntos que dizem respeito à origem e ao porquê da vida. O *“Livro dos espíritos”* nasceu do contato estabelecido entre Allan Kardec e indivíduos em torno dos quais, supunha-se, inúmeros fenômenos de caráter sobrenatural ocorriam, tais como materializações de espíritos, movimentação de objetos sem a ação humana direta, mensagens do além etc.

Tudo se iniciou a partir dos fenômenos das “mesas girantes”,⁶³ precedidos pelos fenômenos envolvendo as irmãs Fox,⁶⁴ em 1848. Tanto as mesas girantes quanto, mais tarde, a escrita automática (espíritos que, supunha-se, agiam sobre os médiuns), deram origem a um conjunto de respostas a perguntas formuladas por Allan Kardec e outros aos espíritos, mas que foram organizadas e sistematizadas por ele. Desse conjunto de perguntas e respostas formularam-se as principais premissas do Espiritismo.

deus Osíris. Entre os gregos, além das crenças sobre o Hades, deus que comandava os subterrâneos onde as sombras dos mortos (sua alma ou psiquê) vagavam, temos a metempsicose pitagórica (reencarnações sucessivas entre os reinos humano, animal e vegetal, de acordo com os méritos), passando pela crença de Sócrates de que um “daimon” o aconselhava etc. As religiões indianas, a despeito de sua antiguidade, como o Hinduísmo e o Budismo, compartilham de crenças semelhantes até os dias de hoje.

⁶³ *“Em sua forma mais comum, um grupo de pessoas se reunia em torno de uma mesa, colocava as mãos sobre ela e se concentrava. A mesa deslocava-se, supunha-se, devido às manifestações de espíritos. Entendia-se também que a partir da mesa era possível receber informações e respostas a questões formuladas aos espíritos. A mera curiosidade ou o desejo de se comunicar com pessoas falecidas atraíam muita gente a essa prática”*. SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo: uma religião brasileira**. São Paulo : Moderna, 1997. p. 8

⁶⁴ *“Costuma-se atribuir a origem de todo esse movimento a fenômenos ocorridos em 1848 em Hydesville, Estados Unidos, quando as irmãs Margaret e Katie Fox começaram a desenvolver mecanismos para a comunicação com os espíritos e a interpretar pancadas e ruídos sem explicação plausível atribuídos a eles. Seguiu-se, a partir de então, um grande interesse por esses fenômenos, cuja manifestação mais freqüente (e popular) na década de 1850 se dava por meio das chamadas mesas girantes”*. SANTOS, José Luiz dos. op. cit. p. 8

53

Para se entender um pouco de sua prática no Brasil, alguns de seus principais enunciados serão discutidos a seguir, de modo sintético e sem a pretensão de esgotar o assunto.

Segundo a doutrina Espírita, apenas o corpo físico é mortal. A morte, neste sentido, corresponde ao abandono do corpo pelo espírito, chamado “desencarnação”. Não corresponde ao fim da consciência, mas, pelo contrário, ao incremento de consciência, uma vez que, ao desencarnar, o espírito vai recordando paulatinamente todas as suas vidas passadas em outros corpos. Tratar-se-ia de um período intermediário e anterior a outra reencarnação, quando voltaria a se esquecer de suas vidas passadas. O termo reencarnação, utilizado pelo Espiritismo no lugar de

metempsicose,⁶⁵ refere-se à concepção e ao nascimento, quando a criança recebe o espírito que vai habitá-la em toda a sua vida.

Durante o período de tempo em que o espírito não se encontra encarnado, acredita-se, ele interfere nas coisas do mundo, ajudando ou atrapalhando, orientando ou perturbando os vivos, de acordo com sua índole, seus afetos e sua evolução espiritual. Além disso, segundo a doutrina, é possível a comunicação consciente entre os vivos e os espíritos desencarnados através de médiuns, cuja faculdade, como o próprio termo de origem grega diz, é a de mediar a comunicação.⁶⁶ O segundo trabalho de Allan Kardec, que trata sobre a temática, chama-se “*O livro dos médiuns*”.

As sucessivas reencarnações, entretanto, têm o propósito de propiciar ao espírito a sua evolução, cujo ápice é atingir a perfeição em termos de avanço intelectual e moral. Mais cedo ou mais tarde, este seria o destino de todos os

⁶⁵ Na metempsicose a reencarnação se dá entre seres humanos, animais e até plantas, sendo que o espírito (ou a alma) pode evoluir ou regredir. Para o Espiritismo, contudo, o espírito só pode evoluir ou permanecer estacionado, daí ser impossível ao espírito de um homem reencarnar num animal.

⁶⁶ A intervenção espiritual, seja conscientemente, através do transe mediúnico, seja inconscientemente, pela obsessão etc., torna-se possível devido à composição do espírito. Segundo o Kardecismo, o ser humano é formado por três princípios quando encarnado: corpo físico, alma e perispírito. Entre o corpo material e a alma imaterial, encontra-se o perispírito, cuja densidade material diáfana, torna-o o elemento de junção entre os dois. Com a morte, apenas o corpo físico é destruído. O perispírito, com as mesmas características do corpo material, não é destruído (a união da alma e do perispírito é chamada espírito). É, pois, através do

espíritos, após superarem o *karma* individual por intermédio da expiação de seus crimes e pelo aprendizado.

A teodicéia Espírita baseia-se na concepção hindu de *karma*⁶⁷, dela decorrendo as explicações para a miséria e a fortuna, a doença e a saúde, o sofrimento e a felicidade dos indivíduos.

A Terra, neste sentido, é considerada um planeta de aprendizado e expiação. O *karma*, de acordo com o qual os espíritos reencarnam em condições melhores ou piores (como resultado do que fizeram no passado), funciona como o fiel da balança. O sofrimento individual, então, não corresponde nem à má sorte nem à injustiça divina. Antes, ele é o contraponto da justiça inexorável do *karma*, cujo objetivo, entretanto, não é punir o indivíduo *ad infinitum*, tal como no inferno cristão. Pelo contrário, seu objetivo é propiciar, através da expiação, de provações e do aprendizado, condições para a evolução espiritual.

Essa evolução, entretanto, não corresponde a um modelo traçado *a priori*. Por depender do livre arbítrio de cada indivíduo, a evolução terá percursos, complexidades e temporalidades diferentes para cada um.

Ao abrigar tais doutrinas sob a cruz do Cristianismo, o Espiritismo incorporou, na figura de Jesus, o ideal de evolução. Para o Kardecismo, Jesus Cristo não se identifica ontologicamente com Deus. Jesus teria sido, em vida, a encarnação do espírito mais evoluído que passou pela Terra,⁶⁸ que veio para revelar o ideal de perispírito, que a alma do indivíduo desencarnado atua junto ao mundo material. (Esta divisão é bastante similar à egípcia: corpo, “ká” e “ba”).

⁶⁷ “A palavra Karma deriva da raiz sânscrita *Kr’ma* e significa efeitos do fazer, efeitos do que se faz, reação à ação e consequência. É uma lei eterna e imutável, invisível e absoluta que afeta a alma e os corpos sutis e materiais, obrigando ao renascimento numa forma humana ou animal determinada pela qualidade e natureza dos atos, pensamentos e intenções de todo o passado. A idéia de Karma na tradição hindu e, posteriormente, na budista, não possui o sentido de castigo ou punição. É uma lei universal, que coloca em equilíbrio todas as ações, pensamentos, sentimentos, palavras, desejos, paixões, praticadas durante a vida. É o outro lado da moeda, da constatação que ‘a toda ação corresponde uma reação igual e em sentido contrário’. Karma é uma força imensa, inexorável, completamente cega, sem sabedoria ou discernimento próprios.” Cf. SILVA,

Eliane Moura. **Vida e morte: o homem no labirinto da eternidade**. Tese (Doutorado em História), Unicamp, 1993. p. 43

⁶⁸ Em 1866 foi publicada a obra “*Os quatro evangelhos*”, de Jean Baptiste Roustaing. Essa obra, mais tarde introduzida no Brasil, criou polêmica devido à sua concepção da natureza do corpo de Cristo. Segundo ela, Jesus não teria habitado um corpo físico, portanto não teria nascido de Maria. Através de um corpo sutil ele

55
 “amor ao próximo” e da “caridade” e para apontar o caminho em direção ao aperfeiçoamento espiritual. Antes de encarnar, encarnado e depois de desencarnar, sua missão foi e é a de monitorar a evolução espiritual de seus irmãos. A sua figura corresponde a uma espécie de maestro espiritual da evolução de seus irmãos mais atrasados e que, justamente por isso, têm, de acordo com o que fizeram nas suas vidas anteriores, os prêmios ou as recompensas na atual, e assim sucessivamente, de encarnação em encarnação.

Além de Jesus, é claro, outros espíritos muito mais evoluídos em comparação com a maioria dos seres humanos ajudam-no nessa empreitada. Fazem-no por amor, o qual é a expressão universal da evolução espiritual.

A caridade, outro conceito caro ao Espiritismo, neste sentido, será a ação decorrente do amor. Por meio dela, os espíritos, encarnados ou não, ajudam-se ajudando aos próximos. Muito embora a caridade não anule o *karma*, ela existe para aliviar as provações de uns e para alimentar espiritualmente a outros. O espírito imbuído de verdadeira caridade, ao praticá-la, necessariamente estaria evoluindo com mais rapidez em direção à perfeição. Explica-se, desse modo, o destaque dado pelo Espiritismo às obras assistenciais.

Quanto à ordem social injusta, o Espiritismo afirma que ela se tornará justa à medida que a maioria dos espíritos que habitam este planeta atingirem graus evolutivos mais avançados. Na verdade, a própria idéia de injustiça social é vista sob o prisma do *karma* e da evolução espiritual. Ela existe devido ao atraso da maioria dos espíritos deste planeta; torna-se, por conseguinte, uma necessidade, pois a evolução dos espíritos mais atrasados se dá pela expiação e pelas provas, as quais consubstanciam o aprendizado. Se existe injustiça social hoje, bem como mazelas de ordem natural – doenças, catástrofes naturais etc., elas deixarão de existir quando os espíritos que habitam o planeta tiverem subido os degraus necessários na escala evolutiva.

teria passado pela terra. Essa concepção, denominada rustanismo, chocava-se com a concepção Kardecista, para quem Jesus teria vivido como homem na Terra. No Brasil, o debate faz parte da história da introdução e

56
 A teologia Espírita, tal como a cristã, é dualista, separando o criador das criaturas. Deus é concebido como um ser cujo acesso plenamente consciente só é possível aos espíritos perfeitos, aqueles que passaram por todos os graus evolutivos. Os demais, devido ao atraso que os mantêm por demais próximos à matéria, só podem ter uma noção, mais ou menos aproximada, de sua natureza. O contato com o sobrenatural, portanto, ocorre principalmente entre vivos e espíritos desencarnados, os quais se encontram no umbral, dimensão invisível e a partir de onde se deslocam para atuar sobre o mundo dos vivos.

Todo este sistema de idéias, grosso modo sintetizado aqui, fora explanado em estilo argumentativo e racional por Allan Kardec,⁶⁹ o qual insistia em seu caráter científico. Se a ciência “oficial” afirmava sua condição pelo método experimental e pelo teste laboratorial, Allan Kardec contrapunha-se a ela na medida em que afirmava uma outra ciência, também baseada, segundo ele, na experimentação controlada (dos fenômenos mediúnicos, por exemplo), afirmando a realidade

objetiva dos espíritos e das suas relações com o mundo dos vivos. É preciso frisar, além disso, que o Espiritismo representa, na esfera religiosa, as tendências filosóficas e científicas respaldadas nas doutrinas evolucionistas, em voga no período de sua formação.

Capítulo III **Religiões Afro-brasileiras.**

65

1. Apanhado Histórico

Por Religiões Afro-brasileiras entende-se o conjunto das práticas religiosas desenvolvidas a partir do contato entre civilizações de origem européia, africana e americana em solo brasileiro.

A variedade delas na atualidade é resultante do longo processo histórico, durante o qual diferentes culturas africanas e americanas sofreram a dominação do homem branco europeu, e necessariamente reagiram a essa dominação.

Essa reação não se deu apenas no nível simbólico, incluindo a religião. A luta contra a escravidão se estendeu por todo o período colonial, passando pelo Brasil Império, e só foi terminar às vésperas da Proclamação da República, quando o sistema escravista, superado, deu lugar ao do trabalho livre assalariado.

Isoladamente, por suicídios, abortos provocados, assassinatos de feitores e de senhores, fugas etc., ou coletivamente, em levantes e formação de quilombos, indígenas e, sobretudo, africanos e seus descendentes no Brasil, resistiram à empresa escravista desde o início da colonização.

Esgotado o sistema escravista, toda uma população de ex-escravos foi excluída do sistema de produção que lhe sucedeu, devido à preferência dada à mão-de-obra oriunda da Europa e da Ásia, gerando a marginalização do negro e do mestiço, presente até os dias atuais.

Da relação entre os vários elementos simbólicos oriundos de diferentes culturas, desde a colonização, gestou-se o que depois viria a se denominar “cultura brasileira”, um processo dinâmico sem solução de continuidade e que, portanto, permanece nos dias atuais.

Quando se procura entender as Religiões Afro-brasileiras, é preciso resgatar, do interior das relações sociais propriamente brasileiras, os fatores que, conjugados, modelaram seus vários feitios. Tais fatores se encontram tanto no que há de comum em cada cultura quanto no que lhe é específico.

66

No que se refere à “civilização africana” no Brasil, por exemplo, deve-se entender um conjunto heterogêneo de organizações sociais e culturais singulares correspondentes às diversas etnias e nações distribuídas no interior de um extenso continente – África, com suas diferenças lingüísticas, de organização sócioeconômica e política, de costumes e, no que se refere a este estudo, de práticas religiosas. O mesmo se dá em relação aos ameríndios.

No entanto, entre a civilização européia ibérica e as demais, há traços em comum que fomentaram o sincretismo. São esses pontos que irão permitir, a longo prazo, a “interpenetração”⁸³ e, por conseguinte, o surgimento de práticas religiosas especificamente afro-brasileiras (por se distinguirem tanto das religiosidades propriamente africanas quanto do Catolicismo ou das práticas indígenas, conservando, entretanto, traços de seus elementos de origem).

Desde a “descoberta” do Brasil pelos portugueses, a religião teve um papel

fundamental na colonização. Os tratados entre Espanha e Portugal acerca dos territórios que lhes competia colonizar foram referendados pela Igreja Católica, sob os auspícios da qual se empreendeu em território americano a catequese dos gentios. Os primeiros nomes dados à terra foram “Vera Cruz” e “Santa Cruz”, em consonância com o Catolicismo romano. O Regime de Padroado, sob o qual se deu toda a colonização, depõe sobre as ligações íntimas entre empresa colonizadora e expansão do Cristianismo. O Catolicismo foi, desde o início da colonização, religião oficial, obrigatória, sendo herege e inimigo do rei quem professasse outras doutrinas. O zelo com que a Igreja “protegeu” os fiéis da heresia reflete-se na atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição,⁸⁴ que no Brasil se expressou nas Visitações

⁸³ CF. BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 3.ed. São Paulo : Pinoneira, 1989.

⁸⁴ “Estabelecido pela Igreja na Europa, esse tribunal tinha como objetivo punir os praticantes de atos mágicos (tidos como bruxaria, feitiçaria ou curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs. Era muito freqüente que a esses atos a Igreja atribuísse a influência do demônio. Assim, atitudes consideradas ‘suspeitas’, como reuniões festivas com danças ou músicas, poderiam ser vistas como sábás (reunião de bruxas para invocar o demônio e se entregar à luxúria e a pecados abomináveis, como, imaginava-se, o sacrifício de crianças). Contra os acusados de tais atos, a Igreja promovia um processo que

67

feitas à Bahia e a Pernambuco, em 1591, à Bahia em 1618 e ao Grão-Pará e Maranhão, em 1763-68. Brancos, negros e índios foram acusados de feitiçaria e luxúria, com deportações para julgamento nos tribunais da Inquisição de Portugal.⁸⁵

O Catolicismo português instalado no Brasil tinha como uma de suas características fundamentais a devoção aos santos, anjos e mártires, entendidos como intermediários entre os anseios humanos e a onipotência de Deus.

Entre os santos mais invocados estavam os guerreiros – Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge, São Miguel etc.; os curadores – São Roque, São Lázaro, São Brás etc.; e a Virgem Maria em suas várias denominações – Nossa Senhora das Dores, da Conceição, do Parto etc.

Ao contrário dos Reformados, cuja religiosidade remetia à racionalização crescente das relações com a divindade,⁸⁶ o Catolicismo instalado no Brasil era profundamente místico e mágico. Quando a Igreja combatia as superstições e os atos considerados mágicos, ela o fazia para defender o seu monopólio: o das relações entre as esferas do profano e do sagrado.

Tal monopólio se expressava na maneira pela qual o Catolicismo concebia os milagres, entre os quais os da cura. Os milagres, para a Igreja, só existiam se ocorressem sob a sua chancela, patrocinada por ela. Fora de seu âmbito, não passava de feitiçaria, condenada enquanto esfera das relações com o demônio.

“Assim, fitas cortadas pelos padres com a medida das imagens dos santos e amarradas na cintura eram usadas para removerem dores, doenças e realizarem o pedido dos seus portadores. Os bentinhas, as figuras e medalhas de santos e as orações escritas depois de benzidas pelos sacerdotes eram postos entre livros, debaixo dos travesseiros ou dobrados e costurados em forma de uma pequena bolsa, carregada junto ao corpo para combater os males e garantir a proteção do

geralmente acabava com o réu sendo queimado em plena praça pública.” SILVA, Vagner Gonçalves da.

Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo : Ática, 1994.

⁸⁵ Cf. SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

68

*santo retratado (...). Aspergir água benta, benzer-se com o sinal-da-cruz e repetir preces consideradas ‘poderosas’ afastavam os maus espíritos”.*⁸⁷

A própria missa remetia à manipulação mágica, com o mistério da eucaristia –

na qual deveria ocorrer a transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, ingeridos para remissão dos pecados, com as ladainhas e rezas em latim, o som de sinos e a própria indumentária dos padres, além do altar consagrado e das relíquias, como ossos e roupas de santos, e o uso do incenso como purificador. No que se refere ao mistério do *pós-mortem*, a religião Católica sempre tratou com desvelo e consideração, existindo inclusive um dia – o de Finados, a passagem para o além, através da extrema-unção, das missas fúnebres, enterros dignos etc., e cuidou para que as almas dos mortos pudessem alcançar o céu.

O sincretismo, do qual resultaram as Religiões Afro-brasileiras, tornou-se possível e deu-se fundamentalmente devido às características do Catolicismo implantado no Brasil. Por outro lado, o próprio Catolicismo sofreu influências das crenças religiosas de ameríndios e de africanos, incorporando as preocupações populares de elementos oriundos de umas e outras culturas.

O sincretismo se iniciou antes da transferência maciça de africanos para o Brasil, que ocorreu, sobretudo, a partir do final do século XVI, tendo como elementos aglutinadores o Catolicismo popular português e as crenças indígenas.

Do pouco que se sabe sobre elas, somado aos estudos etnológicos mais recentes sobre grupos indígenas, considera-se que *“seu ponto central era o culto à natureza deificada. O pajé e o feiticeiro ou xamã eram os que tinham acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta, e geralmente a eles competia realizar rituais de cura de doenças, expulsar maus espíritos que se alojavam nos corpos das pessoas e desfazer feitiços mandados pelos inimigos. A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual. Mesmo a*

⁸⁶No Protestantismo da Reforma opera-se, paulatinamente, o desencantamento do mundo e a interiorização da religiosidade, a qual passa a ser uma questão de consciência individual. Cf. Weber, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 12.ed. São Paulo : Pioneira, 1997.

⁸⁷SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 22

69

*antropofagia que caracterizou os tupinambás se revestia de um tom sagrado. Acreditavam que, comendo a carne de seus inimigos, apoderavam-se de sua valentia e coragem. O uso de instrumentos mágicos, chocalhos (maracás) e adornos feitos com penas de aves, era indispensável para o cerimonial do pajé. A fumaça derivada da queima do fumo também assumia um papel ritualístico importante”.*⁸⁸

A conversão dos indígenas deu-se pela aceitação, tácita ou declarada, por parte dos catequistas, de elementos da sua cultura, como a ingestão ritual de farinha de mandioca, a associação de Tupã com o Deus cristão etc.

Mesmo influenciados pela catequese, a partir da qual deixavam de ser pagãos e ingressavam na cristandade, os indígenas não abandonaram de todo suas crenças nos espíritos da floresta ou nos espíritos ancestrais.⁸⁹

A partir do final do século XVI outras crenças e práticas religiosas, de origem africana, irão se somar às de origem Católica e indígena.

Os escravos trazidos da África durante mais de três séculos correspondem a um número aproximado de 3.500.000 indivíduos.⁹⁰ Não é de admirar que, ao longo de todo esse período, tenham eles exercido uma influência tão forte na cultura brasileira; de tal modo que, no final do século XIX e início do XX, os intelectuais

⁸⁸Ibid., p. 24

⁸⁹Num exemplo de sincretismo, relatado pela primeira Visitação do Santo Ofício como Santidade, *“o chefe era denominado ‘papa’, idolatrava-se um ídolo de pedra que recebia o nome de Maria, o qual tinha como função promover a incorporação do ‘espírito da santidade’ (Espírito Santo) no fiel através do uso do tabaco, conforme prática comum entre os pajés indígenas”* (SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 25-6). Com efeito *“aos olhos dos ameríndios, a santidade era, antes de tudo, uma cerimônia particular – caraimonhaga*

*ou acaraimonhang –, na qual, por meio de bailes, transe, cânticos e ingestão de tabaco, os índios encenavam e vivenciavam o mais caro de seus mitos: a busca da Terra sem Mal. O rito do caraimonhaga e a peregrinação contínua que dela resultava permitiam aos tupi, liderados pelos caraíbas, sair do mundo dos homens e ingressar no mundo dos ancestrais; abandonar o tempo cotidiano e vivenciar o tempo eterno, o tempo dos deuses. O caraimonhaga tupi transformava, com efeito, os homens em deuses. A Terra sem Mal que os tupi procuravam, encenavam e até vivenciavam nos ritos chamados de ‘santidade’ pelos europeus exprimia, ao meu ver – e mais amplamente –, o que Mircea Eliade denominou de espaço e tempo sagrados do homo religiosus – o homem das ‘sociedades arcaicas’. Espaço sagrado: o único concebido como verdadeiramente real, na medida em que encerra o ‘lugar de origem’, a ‘morada dos deuses e heróis’. Espaço sagrado, espaço cósmico: oposto a todo o resto, ao caos, à ‘extensão informe que o cerca’. Tempo sagrado: tempo da origem e do fim, tempo que se renova eternamente, circularmente. Tempo sagrado: o tempo dos mitos cosmogônicos e escatológicos, tempo cíclico do ‘eterno retorno’.” Cf. VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios : Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995. p. 105.*

⁹⁰ Cf. BASTIDE, Roger. op. cit.

70

debatiam entre si se essa influência seria benéfica ou maléfica para o desenvolvimento do país.⁹¹

Devido a tal influência, desenvolveram-se em solo nacional as Religiões Afrobrasileiras atuais, sendo as mais conhecidas o Candomblé, o Tambor-de-Mina, o Batuque, o Xangô e a Umbanda. Antes, porém, de falar um pouco delas, é preciso entender de que maneira se deu essa influência e a partir de quais povos oriundos da África.

Para começar, é preciso ter em mente que, entre as etnias trazidas à força para o Brasil, sobressaem dois grupos, os sudaneses e os bantos.

Os primeiros são originários da África Ocidental, de territórios atualmente denominados Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. Correspondem aos iorubás (ou nagôs, os quais se subdividem em queto, ijexá, egbá etc.), aos jejes (ewe ou fon) e aos fanti-achantis. Entre estes também estavam inclusas algumas nações já islamizadas, tais como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. A entrada dessas populações se deu principalmente a partir de meados do século XVII até meados do século XIX, concentrando-se nas regiões da Bahia e de Pernambuco.

Quanto aos segundos, os bantos, eles correspondem às populações advindas de regiões circunscritas ao atual Congo, Angola e Moçambique. Tratam-se, sobretudo, dos angolas, caçanjes e bengalas. Estima-se que o maior número de escravos faça parte deste grupo, sendo ele o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira. A entrada dessas populações deu-se a partir do final do século XVI e cessou apenas com o fim do tráfico, no século XIX, tendo se espalhado por todo o litoral e pelo interior, principalmente nas regiões de mineração, Minas e Goiás.

Um primeiro ponto deve ser esclarecido: esses povos, na África, já mantinham relações entre si, devido às guerras tribais, à dominação de um reino sobre outros, ou ainda pelo comércio. As trocas culturais eram, por conseguinte, possíveis, e de fato aconteciam, sendo comum que alguns cultos e divindades se difundissem de uma

⁹¹ Vide SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo : Companhia das Letras, 1993. e CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade** : 71

região para outra. O próprio Islamismo, oriundo da África oriental, já havia se estabelecido na costa ocidental.

Outro ponto a ser lembrado refere-se ao fato de que, na África, tais populações, vivendo em liberdade, representavam diversos papéis no interior dos tecidos sociais originais. Reis, rainhas e súditos, membros deste ou daquele clã, oriundos desta ou daquela linhagem, aliados ou inimigos, exercendo predominantemente a caça, a agricultura, o artesanato, o comércio, dedicando-se ao sacerdócio, à atividade

guerreira ou ao trabalho, todos foram retirados de suas posições específicas no interior de uma determinada cultura e transportados para uma terra distante sem possibilidade efetiva de retorno, para se tornarem mão-de-obra escrava e serem considerados como coisa.

Vivendo amontoados em senzalas, entre possíveis inimigos tribais, cujos idiomas eram diferentes entre si, e apartados da família e dos costumes aos quais estavam habituados, os negros tentaram conservar seus valores e tradições culturais, tendo como obstáculos, além dos já enunciados, a própria repressão por parte do dominador, que se dava pelo controle dos corpos e pela tentativa de controle das mentes, através da inculcação do Catolicismo.

As religiões africanas caracterizavam-se pela crença em deuses – orixás, inquices, voduns, os quais incorporavam em seus filhos, e pela magia ritual – denominada fetichista, que consiste na manipulação de pedras, ervas, ossos e amuletos, no sacrifício de animais e invocações, com o fito de entrar em contato com os deuses e interferir na ordem natural, prevendo o futuro, curando doenças etc. Para a mentalidade Católica, tais práticas, assim como as dos indígenas, foram consideradas diabólicas. Durante as Visitações do Santo Ofício muitos negros foram condenados, pois seus rituais estimulados pela música e pela dança frenética, em meios às quais se desenrola o drama do transe, eram considerados invocações do demônio, tais como o eram as orgias e os sabás europeus. Percebe-se, diante disso, que a Igreja não negava o fenômeno; antes, condenava-o. Isto, é claro, devido à

a **Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. Bragança Paulista : EDUSF, 1998.

72

escala de valores decorrentes do Catolicismo praticado no Brasil colonial. As práticas ritualísticas fortemente mágicas do Catolicismo corresponderiam às competências de Deus, ao passo que as práticas mágicas pagãs deveriam, por consequência, corresponder ao mal, ao Diabo.

No entanto, seja por que era impossível impedi-las de todo ou por que a manutenção de costumes específicos por cada grupo étnico era conveniente ao dominador branco, uma vez que dificultava a união dos diversos grupos de escravos contra si, a Igreja agia de forma ambígua, ora proibindo-os e punindo seus praticantes, ora fazendo vistas grossas à sua presença. Nessa ambigüidade encontrase a raiz da formação das Religiões Afro-brasileiras.

80

[...]

Na África, além desses deuses, centenas de outros eram cultuados. “*O culto [aos deuses] tinha (...) um caráter familiar, exclusivo de uma linhagem, de um clã ou mesmo de um grupo de sacerdotes. Os templos africanos restringiam-se, por esse motivo, ao culto de apenas uma ou poucas divindades. Os deuses iorubás, por*

81

exemplo, eram cultuados principalmente em suas cidades: Xangô em Oyó; Oxóssi em Keto; Oxum em Ipondá e Oxobô, e assim por diante”.¹⁰³

No Brasil, esse tipo de organização se tornou impossível devido à escravidão. Grupos oriundos de regiões diferentes tinham que se aglomerar numa mesma senzala, permutando crenças e valores; além disso, a própria repressão, seja do senhor de escravos, da Igreja ou do Estado, não favorecia a multiplicação de templos especializados em um deus ou em grupos restritos de deuses. Some-se a isso, por outro lado, a própria absorção de novos elementos religiosos, de origem Católica ou indígena, e teremos a criação de um panteão original, cultuado num mesmo local

(terreiro) e com um número restrito de deuses, em torno de dezesseis, tendo sido aqui descritos os mais cultuados entre eles.

As próprias funções sacerdotais, antes bem mais delimitadas, aqui tiveram que se remodelar numa hierarquia que passou a ter, na figura do pai-de-santo (ou da mãe-de-santo), o centro nevrálgico em torno do qual a família-de-santo passou a girar.

A família-de-santo, sem os laços de parentesco sangüíneo, como na África, passou a se formar pelos laços de parentesco religioso, a princípio ainda conservando traços étnicos para, mais tarde, com a inclusão de crioulos, mulatos e brancos, perder totalmente essa conotação. Ao se iniciar, o adepto nasce para a vida religiosa enquanto filho do pai ou da mãe-de-santo que o iniciou, passando a ter irmãos, tios, avôs e todos os demais elementos correlatos a uma família sangüínea. Os templos onde se desenvolvem o sacerdócio são denominados terreiros. No que se refere à conformação física do terreiro, ele reproduziu, no ambiente americano, as antigas moradias coletivas características da África, chamadas *compounds*. Constituído de um conjunto de casas erguidas lado a lado, na forma de um quadrado ou de um retângulo, com suas portas e janelas voltadas para a parte interna, um pátio onde se desenrolava o convívio familiar, o *compound* se ligava ao

¹⁰³ SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 62

82

exterior por um corredor, cuja entrada era protegida por Exu. Além dele, no seu interior eram cultuadas as divindades da família.¹⁰⁴

No terreiro, alguns padrões dessas moradias permaneceram: Exu como protetor das entradas; os Orixás com seus quartos individuais; o culto aos mortos no quarto de egun; e o barracão, ou terreiro, como espaço religioso, ao fundo.

[...]

89

[...]

Além do Candomblé que, por ser a mais estudada das Religiões Afrobrasileiras, possibilitou esta sucinta descrição, destacam-se ainda o Tambor-de-Mina, o Xangô, o Batuque e a Umbanda. Além delas, contudo, existiram ou ainda existem outras expressões dos cultos afro-brasileiros.

As diferenças existentes entre elas devem-se tanto ao predomínio desta ou daquela nação ou grupo étnico¹²⁰ durante a sua formação em cada região, quanto ao fato de incorporarem, em grau maior ou menor, elementos oriundos de outras tradições religiosas, além da intensidade da repressão nesta ou naquela época e, acima de tudo, por não haver uma hierarquização dos cultos externa aos terreiros.

Não existe, na esfera do Candomblé, por exemplo, a figura de um líder nacional. Por outro lado, em se tratando de um conjunto doutrinário transmitido pela

¹¹⁹ PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. op. cit., p. 160-1 – Ainda segundo o autor “*Valores morais ou críticas da sociedade valem pouco dentro de uma casa de Candomblé. É outro o sentido da virtude, da obrigação. Cada um tem seu destino, a carga do odu, que é determinado pelo acaso, em oposição à idéia oriental-Kardecista do carma, do destino como fruto de boas e más ações para com o semelhante, nesta e nas vidas anteriores e futuras. Cada um, no Candomblé, carrega a marca de seu orixá, sua matéria mítica originária. Com o nascimento traz-se parte do orixá, parte que a ele retorna com a morte. Com a morte também desaparece o orixá da pessoa, refundido agora ao princípio original, o orixá geral. Mas o indivíduo não é radicalmente diferente do orixá: ao morrer, pode permanecer na memória dos vivos, princípio da ancestralidade humana. O homem não é deus, mas pode aspirar à divinização, como alguns orixás que um dia foram humanos. (...) Só a memória de nós restará, não divina, mas cultuada como cultuados são os deuses. Os heróis da casa são ancestrais, eguns da linhagem, da família. E estes eguns têm de ser cultuados, receber sacrifícios antes dos deuses e depois de nosso eu (ori), pois eles, os eguns da casa, são a nossa origem e o nosso fim.*” p. 163

¹²⁰ Os dois ritos predominantes no Candomblé são, respectivamente, o “jeje-nagô” (de origem sudanesa) e o

“angola” (de origem banto). “*Nos terreiros onde o rito jeje-nagô é praticado, geralmente cultuam-se orixás, voduns, erês (espíritos infantis) e caboclos (espíritos indígenas). Os terreiros onde prevalece o culto aos orixás são popularmente conhecidos como Candomblé queto; os de culto aos voduns são chamados de Candomblé jeje. Nos terreiros partidários da noção de ‘pureza’ ritual, o culto aos caboclos, assim como o sincretismo com os santos Católicos, tem sido malvisto e em muitos casos abolido*”. No rito angola, cultua-se, “*além dos inquices (deuses dos bantos), os orixás, os voduns, os vunjes (espíritos infantis) e os caboclos.*” Existem diferenças também no tocante aos rituais, à percussão dos atabaques, aos cantos etc. No entanto, as influências mútuas, somadas ao ingresso cada vez maior de elementos de outros grupos étnicos e sociais (mestiços e brancos, muitas vezes da classe média e até alta), resultaram na formação de formas específicas de culto denominadas de forma diferente de acordo com o local de seu desenvolvimento (exemplos: Cabula, no Espírito Santo, Macumba, no Rio de Janeiro, Candomblé de caboclo, na Bahia). Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 65-68

90

tradição oral, por mais que haja resistência a mudanças e esforço para manter uma certa “pureza” das práticas originais, as transformações acabam ocorrendo.

Os terreiros, sendo independentes entre si, praticando ritos com características próprias, malgrado as influências mútuas entre os terreiros, mormente entre os de filiação comum, sofrendo a influência de um meio que pode ser mais ou menos urbano, mais ou menos caracterizado pela industrialização, eles exibirão necessariamente um caráter individual, ainda que, em essência, mantenham um sistema de crenças e práticas que lhes são comuns.

Neste sentido, o Batuque do Rio Grande do sul é a expressão regionalizada do rito jeje-nagô, assim como o é, em Pernambuco, o Xangô.

No caso do Maranhão, a predominância jeje gerou o Tambor-de-Mina, no qual o culto aos voduns mais se difundiu. Seus rituais também incorporaram a devoção aos santos Católicos.

No Espírito Santo, o desenvolvimento da religiosidade afro-brasileira sob a influência precípua das práticas bantos, gerou a Cabula, atualmente desaparecida e da qual, supõe-se, surgiram outras denominações. “*A reunião dos cabulistas, que ocorria em determinada casa ou mais freqüentemente nas florestas, chamava-se mesa, sendo as principais a de Santa Bárbara e a da Santa Maria. O chefe de cada mesa tinha o nome de embanda e o de seu ajudante era cambone. Os adeptos eram conhecidos por camanás e a sua reunião formava a engira*”.¹²¹

No Rio de Janeiro, onde se desenvolveu a Macumba, as práticas eram

parecidas com as do Espírito Santo. O chefe do culto era chamado de embanda,

¹²¹ SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 85. – Ainda segundo o autor “*As engiras eram secretas e realizadas à noite. Os cabulistas, vestidos de branco, dirigiam-se a um determinado ponto da mata, faziam uma fogueira e preparavam a mesa (com toalha, velas e pequenas imagens). O embanda entoava um canto preparatório, pedindo licença aos espíritos (...) sendo acompanhado por palmas e por outras cantigas. Durante os ritos, era servido vinho e mastigava-se uma raiz enquanto sorvia o fumo do incenso, que era queimado num vaso. As iniciações eram feitas nesse momento quando o adepto passava três vezes por baixo da perna do embanda, simbolizando sua obediência ao seu novo pai. Um pó sagrado, enba, era soprado para afastar os espíritos inferiores e preparar o ambiente para a tomada do Santé, que significava a incorporação do espírito protetor. Para se ter um Santé, era preciso que o iniciado passasse por provas – por exemplo, entrar no mato com uma vela apagada e retornar com ela acesa, sem ter levado meios para acendê-la, e trazendo, então, o nome do seu espírito protetor.*” p. 85-6.

91

umbanda ou quimbanda. Na Macumba, agrupados em falanges ou linhas, eram cultuados os orixás, inquices, caboclos e santos Católicos.

No Candomblé de caboclo, devido à grande influência banto, cujas expressões religiosas se assemelhavam em muitos pontos com o “animismo” indígena, os deuses indígenas assumiram o mesmo *status* dos orixás. Os caboclos representam os índios antes da chegada de brancos e negros. Vestem-se com cocar de pena, usam arco e flecha, fumam e bebem. Falam um português antigo, incompreensível.

Principalmente no Nordeste e na região Norte do Brasil desenvolveram-se o Catimbó, a Pajelança e a Cura, expressões com características mágico-curativas, sustentadas no culto aos mestres, entidades associadas aos espíritos de índios, de animais ou de antigos chefes do culto. Suas origens parecem remontar ao início da colonização, provavelmente às Santidades do século XVI.

No Recife, o culto denominado Catimbó assemelha-se à Umbanda em vários aspectos. No entanto, o ritual pela ingestão da planta jurema (*mimosa hostilis benth*), tem um papel importante para a decorrência dos transes, durante os quais são cultuados os mestres. Tais cultos são chamados torés, giras ou brincadeiras.¹²²

No interior do universo das Religiões Afro-brasileiras, contudo, uma deve ser descrita com maior cuidado. Trata-se da Umbanda, cuja criação, sendo mais recente, permite um aprofundamento maior, o qual facilita, inclusive, o entendimento das demais, principalmente por causa de suas marcantes diferenças em relação a elas.

[...]

¹²²Cf. CARVALHO, José Jorge de. **Jurema**. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 131-8.