

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50

FINEP.
4DEZ80 016973
PROTOCOLO

DOENÇA E CURA NA RELIGIÃO UMBANDISTA:

SUBSÍDIOS PARA UMA PROPOSTA
DE ESTUDO COMPARATIVO ENTRE
A PRÁTICA MÉDICA OFICIAL E AS
PRÁTICAS ALTERNATIVAS

SÃO PAULO
-1980-

281/ct
n.37

1277

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

PROJETO 32.2 - DOENÇA E CURA NA RELIGIÃO UMBANDISTA

COORDENADOR - URACI SIMÕES RAMOS

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

DOENÇA E CURA NA RELIGIÃO UMEANDISTA:

Subsídios para uma proposta de estudo comparativo entre a prática médica oficial e as práticas alternativas.

São Paulo

-1980-

1279

DOENÇA E CURA NA RELIGIÃO UMBANDISTA:

Subsídios para uma proposta de estudo comparativo entre a prática médica oficial e as práticas alternativas.

Coordenador Institucional:

Uraci Simões Ramos

Coordenador e Relator da Pesquisa:

José Guilherme Cantor Magnani

Equipe de Pesquisa:

Margarida do Amaral Lopes

Sergio Domingues

Sueli Roelnik

Uraci Simões Ramos

Pesquisa realizada com auxílio financeiro do FINEPS da Fundação Oswaldo Cruz

São Paulo

-1980-

1280

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

(...) "é por isso que os Crixã compreende mais, porque já sabe o problema, o namorado; e se for contar isso pros médico, eles não liga isso, eles não quer saber disso aí, eles só quer saber de injeção, prender na cama, amarrar (...)" (Gilva Alves, mãe-de-santo).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. ANTECEDENTES.....	3
2. O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DA UMBANDA.....	10
3. A SÍNTESE UMBANDISTA.....	18
3.1. Culto aos espíritos que se manifestam através da in- corporeação nos iniciados.....	18
3.2. Os espíritos estão classificados em "linhas" e "fa- langes".....	21
3.3. Os espíritos descem para trabalhar.....	25
3.4. Estrutura burocrática vs. hierarquia religiosa.....	26
4. DESCRIÇÃO E ANÁLISE DO MATERIAL.....	35
4.1. Classificação das doenças.....	40
4.2. A doença mental.....	47
4.3. Relações com a medicina oficial.....	52
4.4. Tratamento e cura.....	56
5. BIBLIOGRAFIA.....	79
APÊNDICE Nº 1: Trabalho com Exus na Mata e Cachoeira.....	81
APÊNDICE Nº 2: A Menina Paralítica.....	95
APÊNDICE Nº 3: O Caso de Dona Teresa.....	101

INTRODUÇÃO

Na medida em que as instituições médicas reivindicam para si o monopólio do saber e da intervenção no campo da saúde, tendem a desqualificar e tornar ilegítimas todas as demais alternativas que, fundadas em outros pressupostos, possuem uma estratégia própria para a questão da doença e da cura.

Neste processo de ampliação de seu âmbito institucional, foram acionadas diversas táticas, desde a repressão a atividades acusadas de charlatanismo, mistificação e exploração da boa-fé, até a apropriação e inclusão de certas práticas no discurso legítimo da medicina oficial e na estrutura tecno-burocrática hospitalar.

Esta última atitude supõe uma postura diferente com relação aos procedimentos terapêuticos situados à margem da instituição médica: em lugar de ignorá-los, considerá-los decorrentes de uma situação de pobreza, atraso, ignorância - e que o avanço da medicina tenderia a eliminar - procura-se descobrir as razões de sua sobrevivência e os mecanismos de seu funcionamento através da análise dos elementos empregados nos tratamentos (as propriedades de ervas e raízes que constituem a farmacopéia popular), da particular relação que se estabelece entre enfermo e curandeiro, dos objetos que são mobilizados, etc.

Esta atitude, em que pese sua aparente abertura, procura no entanto entender um sistema a partir dos métodos, procedimentos e premissas de outro, que ocupa a posição de ponto de vista privilegiado. Ao isolar processos, gestos, objetos, etc. que só possuem

sentido no interior de uma estrutura da qual são partes constitutivas, a medicina moderna age de acordo com a história de sua própria formação, marcada pela acumulação de conhecimentos positivos e pela tendência à especialização. E é aqui onde reside a diferença fundamental entre a prática médica institucionalizada e as práticas alternativas, principalmente as que existem no interior de sistemas religiosos, como é o caso da Umbanda. Enquanto aquela se caracteriza por separar, dividir, acumulando dados, classificando-os, fazendo inventários de cada órgão ou função, estas últimas tendem à integração. Analisar a composição química das folhas e raízes utilizadas nas infusões e banhos, estudar o papel terapêutico da música, da dança, das defumações e passes no caso das perturbações mentais, etc. podem evidentemente trazer algum conhecimento sobre a eficácia de tais práticas. Deixa escapar, no entanto, o que é mais importante, pois sua eficácia reside menos nas particularidades e sucessão de gestos, do que na integração e referência a um sistema mais abrangente, que define o que é a doença.

Pensar, pois, a questão da doença na religião umbandista, implica necessariamente em levar em consideração sua cosmologia, seu complexo ritual, a prática global de seus agentes. Implica, antes de mais nada, em saber como surgiu a Umbanda.

1. ANTECEDENTES

O surgimento da Umbanda nos anos vinte, no Rio de Janeiro, não representa apenas a emergência de mais uma religião ao lado das

já existentes na época, tanto oficiais como populares. Ela surge apropriando-se de elementos dessas religiões, reinterpretando-os no interior de uma nova lógica, e reivindicando legitimidade. A constituição de seu objeto institucional faz-se às expensas do candomblé, catolicismo, kardecismo, macumba e provoca uma alteração no quadro das relações entre esses cultos. De uns, incorpora os ritos; de outros, a fundamentação doutrinária; dos restantes, enfim, disputa adeptos. Para entender esse processo, é necessário referir-se a cada um desses "pedaços" que contribuíram para o surgimento da Umbanda, e analisar o peso que cada um deles ocupa na síntese umbandista.

Não cabe, nos limites deste trabalho, uma exaustiva análise histórica de seu processo de constituição, a partir das diversas vertentes religiosas que lhe serviram de base. Este aspecto foi já amplamente abordado por autores como Arthur Ramos (1940); Edison Carneiro (1948; 1966); Cândido Procópio de Camargo (1961); Roger Bastide (1971, 1973, 1974); Diana Brown (1978); Renato Ortiz (1978); Lísias Negrão (1979) e outros. O importante é assinalar a especificidade de cada uma dessas matrizes e identificar sua presença na amálgama umbandista.

A Umbanda, enquanto síntese original, diferenciada dos vários cultos, rituais e doutrinas que integraram seu processo de formação, surge nas primeiras décadas deste século no Rio de Janeiro, estendendo-se logo a outras regiões do país, principalmente as mais urbanizadas. Resultado da apropriação de crenças, discursos, símbolos e ritos originários de religiões indígenas, africanas e

européias, significa nesse momento uma rearticulação e valorização das práticas atomizadas dessas religiões que coexistiam no interior da macumba, seu antecedente mais imediato⁽¹⁾. A primitiva macumba, com efeito, regida pela lei da adição de elementos que caracteriza o sincretismo mágico, menos que um culto organizado era um agregado fluido e heterogêneo de elementos do candomblé, cabula, pajelança, catimbó, cristianismo popular, curandeirismo rural, manipulados de forma individual pelo sacerdote e sem controle de uma comunidade e de um mito ou doutrina capazes de integrar seus diferentes pedaços. Esta fragmentação, que culmina no quadro das transformações sócio-econômicas, políticas e demográficas da virada do século, vinha se processando desde algum tempo atrás: inicialmente a macumba é a introdução de certos orixás e ritos das "na-

(1) Edison Carneiro fornece uma explicação do termo: "Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a benção dos cumbas velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acordo com esta explicação de um preto centenário: "Cumba é jongueiro ruim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas". O jongo, dança semi-religiosa, precedeu, no centro-sul, o modelo nagô. Como o vocábulo é sem dúvida angolense, a sua sílaba inicial talvez corresponda à partícula ba ou ma que, nas línguas do grupo banto, se antepõe aos substantivos para a formação do plural, com provável assimilação do adjetivo feminino Má". (Carneiro, E. - Candomblés da Bahia, 1977, p. 21).

das religiões bantos, cujos rituais estavam baseados no culto dos antepassados, ou ligados a acidentes geográficos de suas primitivas regiões, as religiões sudanesas apresentavam um duplo aspecto: de linhagem e de comunidade. A primeira veio a desaparecer, sob os efeitos do tráfico que não só desagregava os grupos familiares, como produzia um desequilíbrio entre os sexos em detrimento do contingente feminino, menos numeroso que os homens. Perdia-se, desta forma, a relação entre o deus e a linhagem da qual era considerado ancestral. Em compensação o outro aspecto da religião dos quetu, na gô, gêge, o culto dos diversos deuses que representavam as forças da natureza e as diferentes atividades comunitárias, cresce de importância no seio das "nações"⁽¹⁾.

E de um modo geral, por estar amparada na complexa mitologia que serve de suporte a seus rituais, pôde resistir aos fatores de desagregação evitando os riscos de uma repetição mecânica e desprovida de sentido, o que levaria à sua transformação numa série de fórmulas e gestos mágicos.

As religiões dos povos bantos, pelo contrário, foram mais permeáveis ao influxo de outros cultos, e em primeiro lugar dos próprios ritos negô, quetu, gêge. Neste caso, assimilam não só seu panteão fazendo uma correspondência entre os orixás e voduns e

(1) Se Ogum, por exemplo, já não podia ser objeto de culto enquanto ancestral de uma linhagem, será venerado em sua qualidade de orixá guerreiro, patrono do ferro e patrono das atividades ligadas a esse metal. Mais ainda, se já não é possível a existência de confrarias dedicadas exclusivamente a ele, e aos demais orixás individualmente, os terreiros prestarão culto a todos, reproduzindo, desta forma, não uma aldeia africana mas toda uma região.

seus próprios deuses, emprestando a estes as características daqueles⁽¹⁾ como também adotam a estrutura do culto, os rituais de iniciação e os sacrifícios característicos das religiões sudanesas.

Em contacto com populações indígenas e mestiças, em virtude de sua maior implantação nas zonas rurais e no sertão (diferentemente dos sudaneses, escolhidos de preferência como escravos domésticos ou de ganho, e em maior número nas cidades)⁽²⁾, sofreram também o influxo de cultos como a pajelança, encantamento, catimbó. Como já foi assinalado, a dispersão das linhagens tornava impossível o culto dos antepassados, e a distância dos rios, florestas e montanhas da África impedia o culto às divindades ligadas a eles, na nova terra. Nas cerimônias de congos e angolas, não são mais os antepassados das linhagens que recebem culto, mas os antepassados da raça negra escravizada ("Pai João", "Maria Congo", "Pai Joaquim de Angola"), ao lado dos antepassados indígenas, os "caboclos". Realiza-se, ademais, nova série de correspondências: Iemanjá, orixá nagô (que corresponde a "Dandalunda" para os angolas e "Pandá" para os congos) será conhecida como "Janaína", e sob a influência do catolicismo, Nossa Senhora dos Navegantes.

O contacto com o catolicismo fez-se principalmente através das confrarias onde as ordens religiosas, seguindo a tradição jesuítica de catequização, aceitavam os costumes africanos que po-

(1) "Orixá" é denominação ioruba; "vodum", daomeana, e "inkice", banto.
(2) Os negros de ganho eram escravos encarregados de serviços pesados nas cidades como descarregar navios, transportar cargas, etc. Formavam pequenos grupos de quatro a seis indivíduos, dirigidos por um "capitão", todos da mesma etnia ou grupo linguístico.

É significativo o crescimento populacional do Rio de Janeiro e de São Paulo, comparado ao das principais metrópoles nordestinas, onde chega inclusive a ocorrer um decréscimo, como é o caso de Recife. Estes dados, junto com outros indicadores - instalação da rede ferroviária, emergência da cultura cafeeira, destino dos fluxos migratórios nacionais e estrangeiros, incipiente industrialização e mercado interno, melhoras urbanas, etc. - mostram o deslocamento do eixo político e econômico do polo até então dominante no modelo agro-exportador para a região sudeste, e do campo para a cidade, processo que culminará com o enfrentamento entre as oligarquias regionais, na revolução de trinta.

Esse é o contexto onde deverão inserir-se significativos contingentes da população negra, livre agora, mas para vender sua força de trabalho num mercado ainda de reduzidas dimensões, tendo que competir em situação de desigualdade inclusive com estrangeiros, que no Rio de Janeiro em 1890 eram 124.000 numa população de 522.000 habitantes. A situação dos negros em relação a outros setores discriminados segundo a cor, nesta cidade, é a seguinte:

Rio de Janeiro			
Cor	1872	1890	1940
Branços	55,2%	62,7%	71,1%
Negros	24,1%	12,3%	11,3%
Mestiços	20,6%	24,9%	17,3%

Fonte: Costa Pinto, apud Renato Ortiz, "A morte branca do feiticeiro negro - 1978, p.24.

Na conquista por um lugar numa sociedade dominada pelos brancos, sofre não só a concorrência destes últimos, como também a do grupo cada vez mais numeroso dos mulatos que no processo de inserção buscará marcar as diferenças com respeito a suas origens de cor.

Bastide mostra que os candomblés foram um dos "raros nichos dentro dos quais se podia refazer a comunhão de homens dispersos e desligados de todo vínculo social" (Roger Bastide, op. cit., p. 389). Mas no Rio de Janeiro, apesar da existência de nações sudanesas e seus candomblés, predominava o grupo banto cuja religião, como já assinalamos, era mais permeável à influência de elementos externos. Dos candomblés iorubas e daomeanos, a cabula banto assimila a estrutura do culto e alguns orixás; em contacto com outras crenças e ritos adota os caboclos catimbozeiros, os santos católicos, práticas mágicas européias e muçulmanas, e finalmente sofre a presença do espiritismo, que fora introduzido no Brasil por volta da segunda metade do século XIX. Está surgindo a "macumba", definida por Arthur Ramos como "o sincretismo gêge, nagô, muçulmano, banto, caboclo, espírita e católico" e representando, segundo Bastide, "Aquele mínimo de unidade cultural necessária à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade" (Bastide op.cit, p: 407).

É desse conjunto heterogêneo, ao mesmo tempo sinal e resposta às dificuldades de negros, mulatos, imigrantes e brancos pobres em seu processo de inserção numa sociedade de classes,

que surgirá a Umbanda, na década de vinte: elementos de classe média - profissionais liberais, militares, funcionários públicos - egressos do espiritismo kardecista, voltam-se para esses cultos, apropriando-se de seus ritos, impondo-lhes uma nova estrutura, juntando-os no interior de um novo discurso, dando início, em fim, a seu processo de institucionalização.

2. O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DA UMBANDA

O Kardecismo⁽¹⁾ constitui um sistema filosófico-religioso baseado na concepção hinduísta do karma⁽²⁾, na idéia da reencarnação, na possibilidade de comunicação entre o mundo dos mortos e dos vivos, na pluralidade dos mundos habitados, constituindo cada um uma etapa no processo evolutivo geral, etc. No aspecto religioso, acredita na existência de um Deus, mas inacessível aos homens pela incomensurável distância que se encontra deles; mais próximos estão os espíritos dos mortos - os desencarnados - para quem a missão de ajudar a humanidade é um meio de expiar as faltas passadas e de progresso em busca da perfeição. A principal virtude, tanto para os vivos como para os mortos, é a caridade.

(1) O termo provem do nome de um poeta celta, Allan Kardec, adotado pelo principal codificador da doutrina, o francês Léon Hippolyte D.Rivail.

(2) É o princípio filosófico que regula o processo evolutivo dos seres. Representa a soma dos atos bons e maus praticados durante a vida terrena em encarnações sucessivas, e vai determinar as condições da próxima encarnação, até que o ser esteja preparado para voltar ao cosmos espiritual de onde saiu. Em sânscrito, karma significa obra, ação.

Apesar de no Brasil ter-se desenvolvido mais o lado religioso desse sistema, havia uma variante que se aproximava do pensamento racionalista de Allan Kardec, cultivando um interesse pelos aspectos mais científicos do sobrenatural.

Numa outra versão, mais popular e menos afeita a questões intelectuais, o sobrenatural era menos discutido e mais atuante através da incorporação dos "desencarnados" nos médiuns, trazendo aos adeptos palavras de consolo, livrando-os dos eflúvios maléficos, oferecendo lenitivos para seus males físicos e espirituais. Em suas sessões não era raro, ao lado de desencarnados mais evoluídos, a presença de espíritos de velhos africanos e indígenas, inicialmente identificáveis, como os demais, pela lembrança de suas vidas passadas, mas que aos poucos vão perdendo os traços individuais, e constituindo as categorias mais genéricas de "pretos-velhos" e "caboclos". Esta transformação aproximava o "baixo-espiritismo", como era chamado, das concepções e cultos bantos dos antepassados, e integrava-os mais no quadro geral da macumba que na versão erudita do espiritismo kardecista. É precisamente esta postura menos racionalista e mais sensível aos problemas e dificuldades de seus seguidores, que levará alguns espíritas, insatisfeitos com a excessiva intelectualização do kardecismo, a voltarem-se para as manifestações mais populares do "baixo-espiritismo" e da macumba. Mas se por um lado os iniciadores da Umbanda reconheciam a força de suas sessões, não admitiam aqueles elementos que eram incompatíveis com a "evolução" que representava o kardecismo. Sua apropriação, deste modo, é seletiva e depuradora: se aceitam a pre-

gresso da humanidade", onde coexistem noções de física, química, astrologia, ocultismo, teosofia. Nos centros espíritas onde permanecem elementos materiais nos ritos, seu uso é justificado "cientificamente": a utilização de bebidas, pela lei de atração e repulsão de Newton:

(...) "A bebida tem uma ação e vibração anestésica e fluídica porque evapora-se, desaparecendo no espaço, servindo assim para descargas e miasmas pesados, impregnados numa pessoa ou num objeto e facilitando desprendimento e o levantamento da carga pelos protetores, porque todo elemento tem sua vibração muito inferior; para isto é preciso elementos com vibração de atração ou repulsão, conforme a necessidade" (Sílvio Naciel, "Alquimia e Umbanda", apud Ortiz, Renato, op.cit., p.155).

Os defumadores tem seu fundamento numa teoria fluídica, facas e espadas pela teoria eletrostática do poder das pontas, e para o uso da pólvora é invocada a psiquiatria:

(...) "com a explosão, há uma busca e violenta deslocação de ar, e assim é atingido o perispírito dos "obsidiadores" que, então, se afastam. Não usam os psiquiatras os violentos choques elétricos em determinados casos de loucura?" (Teixeira Neto, "Umbanda dos pretos-velhos" apud Ortiz, Renato, op.cit., p. 155)

À medida em que a Umbanda se expande, saindo do estado de anonimato para uma situação de visibilidade, passa a ocupar um espaço e obriga as instituições e o público a tomarem posição. Como a constituição de seu objeto faz-se através de um processo de apropriação que implica em perdas para outras instituições, é alvo de

Kardec. Através de funcionários públicos e de políticos simpatizantes conseguem permissão para a celebração pública de suas festas e em 1965 são incluídos no cadastro oficial de religiões do I.B.G.E.

3. A SÍNTESE UMBANDISTA

A Umbanda, pois, é resultado de um duplo movimento: por um lado, apropria-se de elementos já existentes no seio de cultos, ritos e valores religiosos populares que constituíam a macumba e o baixo-espiritismo; e por outro, submete-os a um processo de depuração, reinterpretando-os dentro da lógica do kardecismo. Esta ação "civilizatória" de rituais "bárbaros e atrasados" representa um princípio de estruturação na heterogeneidade da macumba sujeita à improvisação e criatividade de cada chefe de culto, e se institucionaliza através da atuação de seus líderes que reivindicam um espaço social legítimo ao lado de outras religiões.

A Umbanda se apresenta como uma síntese que se diferencia de suas matrizes originais. Seus elementos internos mais importantes são:

3.1. Culto aos espíritos que se manifestam através da incorporação nos iniciados

Como nos demais cultos de possessão que lhe serviram de base - candomblé, rituais bantos, baixo-espiritismo, kardecismo -

a comunicação entre a esfera do sobrenatural e o mundo dos homens através da incorporação das entidades espirituais nos iniciados é a pedra angular da Umbanda.

Apresenta, no entanto, algumas particularidades que a diferenciam daqueles cultos.

No candomblé, por exemplo, os orixás são reis, princesas, heróis divinizados que representam forças da natureza (Xangô, o raio; Iansã, os ventos e as tempestades; Iemanjá, a água do mar), atividades humanas (Oxóssi, a caça; Ogum, a guerra e a metalurgia), virtudes e paixões (Xangô, a justiça; Oxum, o amor) cujas ações se desenvolveram, como no caso dos deuses gregos, num tempo mítico.

Na Umbanda, as entidades são espíritos de mortos que descem do mundo astral onde habitam para o planeta terra (considerado lugar de expiação) onde, através da ajuda aos mortais, ascendem em seu processo de busca da perfeição. Esta concepção, tributária da doutrina do karma, apresenta, no entanto, algumas diferenças com respeito ao kardecismo: enquanto que para este último os espíritos que "descem" nas sessões são individualizados e reconhecidos pela história de suas vidas passadas, as entidades umbandistas constituem em categorias mais genéricas onde a referência à vida pessoal é substituída por um estereótipo, como caboclos e pretos-velhos. Perdida a lembrança dos traços individualizadores, os espíritos de velhos escravos e de índios que possivelmente existiram assumem o papel de antepassados da raça africana e indígena, sendo representados por uma série de marcas que correspondem à visão que se genera

lizei através de uma tradição oral e escrita: a figura arrogante e impetuosa do Índio, amante da liberdade, popularizada pela corrente indigenista do romantismo; o aspecto humilde do preto-velho, sábio e compreensivo com as misérias e a dor, correspondente a uma visão certamente idealizada mas comum sobre os velhos escravos e escravas contadores de histórias, conhecedores de mandingas, segredos e magias.

Nestes três casos, o caráter do transe é diferente: no candomblé, ele é regulado por uma mitologia onde estão conservadas as peripécias dos deuses e que os iniciados repetem através dos gestos, danças e roupas; as possessões individuais se articulam num quadro, reatualizando para aquela comunidade uma história muito antiga, mítica. No kardecismo os médiuns emprestam seu corpo, sua voz, sua matéria, enfim, para que os despojados do invólucro físico possam continuar se comunicando com os parentes, amigos, discípulos. Na Umbanda, o transe não é nem individual nem representação mítica, mas a atualização de "pedaços" de uma história recente através de personagens tais como são conservados na memória popular: o caboclo Urubatão, ou o Pai Joaquim de Angola quando descem em seus "cavalos", não são a evocação deste ou aquele indivíduo em particular, mas a representação de índios brasileiros e escravos africanos através da lembrança daqueles traços que permanecem como suas características. Este relativo distanciamento e o recurso ao imaginário popular dão margem a uma constante recriação e explicam a variabilidade que se verifica principalmente nos terreiros mais

mentares, as cores, roupas, animais votivos, etc. Ou seja, estão na base de um princípio de classificação geral.

Os espíritos dos antepassados bantos e as divindades ameríndias não apresentam essa complexidade: estão distribuídos geograficamente em aldeias, estados, reinos e mais que formar um sistema, justapõem-se entre si. A lógica kardecista que substitui, para os umbandistas, os mitos iorubas e daomeanos, busca superar a dispersão geográfica e justaposição das entidades bantos e indígenas através da teoria das "linhas" e "falanges" em que se encontram distribuídos os espíritos. Constituem divisões onde os espíritos se agrupam de acordo com afinidades intelectuais, morais, estágios de evolução espiritual, origem étnica, etc.

O caráter aberto dessa estrutura permite a inclusão de entidades segundo os mais variados critérios e sem limite de número, o que na prática se traduz por uma multiplicidade de sistemas, a partir das sete linhas tradicionais na Umbanda. Estas, presididas por um orixá africano que se transforma em "potência cósmica espiritual" (e que não incorpora), subdividem-se em sete falanges ou legiões. A título de ilustração, uma das tantas possibilidades:

1. Linha de Oxalá
2. Linha de Iemanjá
3. Linha do Oriente
4. Linha de Oxóssi
5. Linha de Xangô
6. Linha de Ogum
7. Linha Africana.

A linha (ou "vibração") presidida por Oxóssi, por exemplo subdivide-se em sete falanges:

1. Falange do Caboclo Urubatão
2. Falange do Caboclo das Sete Encruzilhadas
3. Falange do Caboclo Ararigbóia
4. Falange dos Peles-vermelhas
5. Falange dos Tamoios
6. Falange do Caboclo Jurema
7. Falange dos Guaranis

Em alguns casos, a linha do Oriente é substituída pela linha das Crianças, correspondente ora ao transe de "Erê" (transe suave, durante o qual a iniciada toma atitudes e linguajar infantis) ora aos Ibejis (orixás que representam o princípio da dualidade) do candomblé. Esta linha é figurada na Umbanda por S. Cosme e Damião.

Todos esses espíritos são considerados espíritos de luz, em contraposição às entidades das trevas, que ocupam os últimos escalões na hierarquia espiritual, os "exus" e os "quiumbas". Estes últimos são os mais atrasados, os mais próximos da matéria e não provocam transe, mas "obsessões" nas pessoas em que "encostam". O Exu, que nas mitologias ioruba e daomeana é o mediador entre o mundo dos orixás e o dos homens, representando o princípio da energia vital e do movimento que introduz o acaso e a mobilidade no universo, foi identificado com a concepção cristã de demônio. Roger Bastide dá algumas razões dessa assimilação:

(...) "os traços (de Exu) e muitos dos mitos que os exprimem passaram para o Brasil, mas alguns se desenvolveram

mais que outros. Primeiro, por causa da escravidão. Exu foi usado pelos negros em sua luta contra os brancos enquanto patrono da feitiçaria, e desta forma seu carácter sinistro se acentuou em detrimento do seu carácter de mensageiro. (...) tornou-se um deus que mata, envenena, enlouquece. Porém essa crueldade tinha um sentido único, mostrando-se Exu, em compensação, aos seus fiéis negros, como o salvador e amigo indulgente. (...) Nas nações bahtos, onde a mitologia de Exu não era conhecida, e onde a magia sempre ocupou lugar de destaque ao contrário das outras nações, este elemento demoníaco vai se firmando cada vez mais, acabando por triunfar na macumba carioca". (Roger Bastide, op.cit., 1971, p.349/350).

A Umbanda reconhece sua existência e classifica-os, a exemplo dos espíritos de luz, em sete linhas e sete falanges, mas não lhes presta culto, pelo menos nos terreiros mais influenciados pelo kardecismo. Quando algum exu ou quiumba ("encosto", espírito sofredor, ou a alma penada na tradição do cristianismo popular) "baixam" nestes terreiros, são submetidos a exortações e conselhos destinados a orientá-los, e depois são convidados a "subir". Os terreiros de Umbanda que os admitem em seus cultos, o fazem em ocasiões especiais ou de tempos em tempos (última sexta-feira do mês, por exemplo), depois da meia-noite, e não sem antes tomar algumas providências, como cobrir o altar ou "congar" com uma cortina. Estes espíritos pertencem ao reino da Quimbanda, por oposição à Umbanda, reino do Bem e da Luz. A Quimbanda, assim, é a sobrevivência da antiga macumba, depois da depuração umbandista. Nela se realizam os "trabalhos" mais pesados, utilizando cabelos, unhas e

ossos humanos, vísceras de animais, terra de cemitério, etc. São relativamente poucos os terreiros que se dedicam exclusivamente a esses ritos; em geral coexistem com as práticas umbandistas, nos terreiros mais populares. Um exemplo dentre as várias classificações:

1. Linha das Almas, presidida por Omulu
2. Linha dos Esqueletos, presidida por João Esqueleto
3. Linha de Nagô, presidida por Gererê
4. Linha muçulmana, presidida por Exu-Rei
5. Linha de Mussuruby, presidida por Kaminoloã
6. Linha dos caboclos quimbandeiros, presidida por Pantera Negra
7. Linha mista, presidida por Exu dos campos e dos rios.

3.3. Os espíritos descem para trabalhar

No candomblé, os orixás não se comunicam diretamente com os homens: a iniciada, em transe, não ouve, não fala. Sua descida no terreiro tem como finalidade renovar, para aquela comunidade a história dos deuses. Para entrar em contacto com eles e conhecer seus desígnios, é preciso recorrer a um sacerdote especializado, o babalaô, que através do jodo dos búzios ou do colar de Ifã interpreta e transmite suas ordens e vaticínios. Na Umbanda, as entidades descem para "trabalhar". Nas sessões de "desenvolvimento" os médiuns se capacitam progressivamente para "dar passagem" aos guias (espíritos, entidades) a fim de que estes possam cumprir sua missão de caridade na terra atendendo aos consulentes, mitigando seus sofrimentos, ajudando-os em suas dificuldades. Esta missão, que

14

The first part of the report is devoted to a description of the work done during the year. It is divided into two main sections, the first of which deals with the work done in the laboratory and the second with the work done in the field.

The second part of the report is devoted to a discussion of the results obtained during the year. It is divided into two main sections, the first of which deals with the results obtained in the laboratory and the second with the results obtained in the field.

CONCLUSIONS

The work done during the year has shown that the method described in the report is a reliable and accurate method for the determination of the concentration of the various components of the mixture. It is particularly suitable for the determination of the concentration of the various components of the mixture in the presence of other components. The results obtained during the year have shown that the method is suitable for the determination of the concentration of the various components of the mixture in the presence of other components. The results obtained during the year have shown that the method is suitable for the determination of the concentration of the various components of the mixture in the presence of other components.

lhes permitirá ascender na escala evolutiva espiritual, realiza-se nas sessões públicas de "trabalho" ou caridade, onde o contacto com os assistentes integra-se no ritual.

Enquanto que no candomblé cada iniciado recebe um orixá a penas, o "dono" de sua cabeça a quem ele é consagrado, na umbanda o médium desenvolvido ("coroad") recebe entidades de todas as linhas, e o público escolhe com qual quer consultar.

3.4. Estrutura burocrática vs. hierarquia religiosa

O candomblé pôde conservar sua identidade na medida em que fora estruturado sobre a base de comunidades urbanas relativamente homogêneas do ponto de vista linguístico e cultural, que eram o receptáculo das tradições e de uma mitologia que sustentava os rituais. Verdadeiro "estaqueamento de valores africanos no Brasil", segundo as palavras de Bastide, constituía um espaço onde os vínculos de linhagem quebrados pelo tráfico e pelo regime servil foram substituídos por laços de parentesco espiritual. Sua estrutura interna repousa nas figuras do "babalaô" que detem o saber, monopolizando o processo de adivinhação através do colar de Ifá ou do jogo dos búzios; do "babalosaim", encarregado das ervas e folhas sagradas; e finalmente do "babalorixá" ou "ialorixá" (se for mulher) que exerce o poder absoluto no ritual e sobre os demais membros da confraria: abiãs, iaôs, ekedis, ogans, iakekerê, iabassê, etc. A casa do babalorixá, onde se situa o terreiro ou "roça" é o centro dessa família ampliada cujos membros, além dos vínculos de

parentesco espiritual, estão ligados por laços de solidariedade, ajuda mútua, etc.

Na Umbanda, sinal e resposta no nível do simbólico a uma situação de reordenamento das relações sociais dominantes, aqueles dois elementos deixam de ser as balizas do culto. O mito é substituído pela lógica kardecista que reinterpreta os símbolos, gestos, objetos, etc., através de um discurso cultivado, "científico", e a comunidade cede lugar a uma participação mais crescente na sociedade complexa.

Já não é possível exigir de seus seguidores, trabalhadores industriais, empregados no comércio e serviços, os longos períodos de iniciação, a observância dos tabus e prescrições alimentares, a frequência quotidiana ao terreiro. Este deixa de ser o núcleo de uma comunidade e passa a funcionar em determinados dias e horas; deve estar registrado em cartório e exibir o certificado de filiação a alguma federação, sem o quê não pode funcionar legalmente. Na maioria dos casos, a ligação com a respectiva federação (principalmente no caso dos terreiros mais populares) se resume a um vínculo formal que obriga ainda à adoção de uma estrutura burocrática: presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro, sócios, estatutos - que se sobrepõe à hierarquia espiritual, menos complexa que a do candomblé: pai ou mãe de santo ("madrinha") ou chefe espiritual; pais e mães pequenas; cambonos (auxiliares do culto); tocadores de atabaque e os filhos de santo ou de fé (médiums).

As federações oferecem, para os centros filiados, assistência jurídica, alguma ajuda material, e tentam sem êxito impor uma

certa uniformidade ritual. Para usufruir dessas vantagens, e obter algum tipo de proteção, os próprios terreiros de candomblé atualmente se filiam às federações, muitas das quais se intitulam, por exemplo, "União de Tendas Espíritas de Umbanda e Candomblé", como a presidida por Jamil Raschid em São Paulo.

A resistência à institucionalização

Todo esse processo de apropriação e reelaboração numa nova estrutura não se realiza, no entanto, sem conflitos. A ação "civilizadora" iniciada pelos primeiros kardecistas é contestada por outros adeptos, que a consideram uma deturpação:

"Hoje uma onda de mistificação invadiu a Umbanda. Os invasores criaram uma Umbanda branca... modificaram os rituais sagrados e introduziram o comercialismo em sua prática. Pessoas que nada conhecem dos mistérios da Umbanda criaram centros, montaram consultórios luxuosos onde os clientes são atendidos mediante fichas numeradas. Nesses centros os verdadeiros umbandistas não são bem recebidos, pois lhes vedam a entrada com estas palavras: -"Isto aqui não é na cumba, é Umbanda, vocês estão acostumados com o baixo-espiritismo". Muitas vezes a verdade reside num terreiro pobre, humilde e desprezível, enquanto a mistificação campeia em um centro luxuoso, parecendo bem organizado, com excelente mobília, altares magníficos, fichário de sócios e diretoria bem vestida e bem falante... Quem conhece um pouco a história das religiões sabe muito bem que a raiz da Umbanda está no continente africano. É assim muito engraçado ouvir dizer que a Umbanda sofre a influência africana. Não, confrades, a Umbanda é africana, é patrimônio

cidentalizado" como denomina Orciz (Renato Ortiz, op.cit., 1978), é mais claro o efeito da depuração: desaparecem os "pontos cantados e riscados", sendo substituídos por palmas, preces e música suave; os espíritos desencarnados descem por força de orações e concentração dos médiuns e não pedem fumo nem bebidas alcoólicas, como as entidades dos terreiros populares. Os médiuns vestem-se de branco, e o transe, suave; o ambiente é discreto e desprovido de folhas, velas, apenas uma ou outra imagem católica. A organização interna é perfeita e os adeptos pertencem a camadas mais elevadas da população. No limite, estamos diante de uma "mesa branca" kardecista, onde só baixam espíritos evoluídos, de médicos, padres, cientistas.

Ao carácter sério e meditativo desses centros - "consultórios luxuosos onde os clientes são atendidos mediante fichas numeradas; com excelente mobília, altares magníficos, diretoria bem vestida e bem falante", nas palavras do umbandista indignado com a deturpação da Umbanda Branca - opõe-se o ambiente de festa dos terreiros próximos do outro polo. Atraídos pelo som dos atabaques, agogô e adjá, e pelos pontos cantados e riscados, os espíritos provocam em seus "cavalos" um transe que atualiza não suas vidas individuais anteriores, mas a representação que se tem das linhas a que pertencem através das danças, posturas corporais, linguajar e adereços. Cavalgado pelo preto-velho, o médium curva-se até o solo: é muito velho, não consegue dançar. Arrasta os pés até seu banquinho, resmungando palavras em nagô e quimbundo, onde pita seu cachimbo de barro. O transe do caboclo é mais violento: ativo e impetuoso, adornado de penas e cocares, é uma mistura daquele índio amante da liberdade, in

pando: os interstícios do sistema, toda a legião dos seres limina - res, em suma, por um processo de inversão são transformados nos terreiros populares em heróis dotados de força espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam.

Defrontam-se assim dois campos de forças opostas: de um lado, ritos, símbolos, entidades tal como existem nos terreiros populares, e de outro, os "intelectuais" e dirigentes das Federações tentando transformá-los e enquadrá-los na Umbanda Branca. Lá, o pulsar do imaginário, a estrutura aberta a inovações e acréscimos; aqui, o código, a norma, a instituição.

Os terreiros populares estão mais próximos das tradições afro-indígenas e conservam uma feição comunitária. Os centros de umbanda normalizados pelas federações são organizações que prestam serviços a uma clientela dentro de horários fixos, segundo normas burocráticas. Se bem que todo centro, terreiro, tenda ou mesa branca apresentam aquela característica que chamou a atenção dos primeiros kardecistas nos anos vinte, no Rio de Janeiro - estão voltados para o problema do sofrimento, das aflições, dos males do corpo e do espírito de seus seguidores; as diferenças correrão por conta da posição que ocupem no interior do "continuum": quanto mais perto se estiver do polo "menos ocidentalizado", maior o peso de uma lógica do concreto; as doenças e distúrbios estarão ligados a "encostos", a "trabalhos feitos", a "demandas", a transgressões de tabus e negligências rituais. O processo de cura mobilizará um maior número de objetos, de folhas, banhos, infusões, sessões de "descarrego",

"ebós", comidas e oferendas para os guias e orixás. No lado mais branco, a ênfase maior será dada ao poder da mente, um discurso "científico" procurará as interrelações entre "distúrbios neurológicos" e fatores espirituais, mostrará a eficácia "fluídica e cósmica" dos passes, e será ressaltada a busca de complementariedade entre médiuns e profissionais da medicina oficial. O próprio espaço lembra um consultório ou centro de saúde: muito branco, asséptico, com fichas numeradas e consultas marcadas antecipadamente com este ou aquele médium, conforme a "especialidade" do guia que recebe.

4. DESCRIÇÃO E ANÁLISE DO MATERIAL

O trabalho de campo foi realizado em seis terreiros de umbanda e um "cruzado", isto é, com rituais tanto de umbanda como de candomblé: "Tenda de Umbanda Caboclo Sete Flexas"; "Tenda Espiritual de Umbanda Justiça de Xangô"; "Tenda do Caboclo Quebra Onda e Mãe Maria do Bonfim"; "Tenda de Umbanda Caboclo Pena Branca", todos no bairro do Butantã; "Tenda de Umbanda Caboclo Trovejeiro" (Jardim São Jorge, Pirituba); "Tenda de Umbanda Pai Zeferino" (Barra Funda); "Abassá de Nanã e Cigana Kátia" (Jardim Santa Mônica, bairro de Pirituba).

Dado o carácter exploratório da pesquisa, não houve preocupação com critérios de representatividade estatística: interessava menos um levantamento exaustivo dos terreiros da área inicialmente escolhida, o bairro do Butantã, ou a obtenção de uma amostragem significativa, do que uma primeira aproximação aos temas da doença e da cura através do discurso dos agentes envolvidos no processo, de

sua prática nas sessões de desenvolvimento e trabalho e nas consultas individuais. Para tanto, foram acompanhados sistematicamente durante doze meses, os terreiros situados naquele bairro, com aplicação de questionários, realização de entrevistas gravadas e escritas, além da observação dos rituais, vestes, gestos, objetos, espaço e organização interna.

Os terreiros "Abassá de Nanã e Cigana Kátia", "Tenda de Umbanda Caboclo Trovejeiro" de Pirituba e a "Tenda de Umbanda Pai Zeferino", da Barra Funda serviram de contraponto às observações realizadas nos outros quatro, sendo considerados na estratégia da pesquisa como elementos de controle: pela sua localização geográfica (dois em Pirituba, bairro periférico, e um na Barra Funda, zona central e mais antiga), pela composição da assistência (em geral, das camadas mais pobres), pela posição que ocupam no "continuum" (terreiros "menos ocidentalizados") e pela maior presença do candomblé (o "Abassá de Nanã e Cigana Kátia" é um terreiro cruzado; o pai-de-santo que dirige os trabalhos na "Tenda de Umbanda Caboclo Trovejeiro", iniciado no candomblé, conserva alguns rituais quetu e angola) - permitem algum contraste com os terreiros do Butantã, mais próximos do polo branco.

E para fechar o circuito, foram entrevistados Jamil Rachid, presidente da "União das Tendias Espiritas de Umbanda e Candomblé do Estado de São Paulo" e Jorge Torres, médium e fisioterapeuta, representando o ponto de vista institucional e mais intelectualizado.

A multiplicidade das formas através das quais a doutrina, o ritual e o panteão umbandistas se realizam nos diferentes terreiros

(...) "Se deixar de receber Exu e das obrigações que tenho posso ficar louca ou aleijada. Em certa ocasião quis sair da umbanda, Exu apareceu perto da minha cama e me disse que se eu saísse ele me mataria" (Depoimento citado por Líana Trindade, op. cit., p. 120)

4.2. A doença mental

A doença mental sempre surge no interior do discurso sobre a doença em geral, pois corpo e mente constituem uma só unidade e pertence ao plano físico, que se contrapõe ao plano espiritual, cósmico. Encostos, faltas não expiadas em outras encarnações, mediunidade não desenvolvida, más influências de terceiros, "trabalhos feitos" - tudo isso pode acarretar perturbações tanto no corpo como na mente. Por outro lado, sendo a terra "um planeta de trevas, de expiação, de sofrimentos, por isso o mal predomina nos espíritos reencarnados neste mundo: somos imperfeitos, isto é, somos maus, orgulhosos, odientos, vaidosos, vingativos, ciumentos, invejosos e temos faltas a redimir provindas das encarnações anteriores", nas palavras de um "intelectual" umbandista, Lourenço Braça, estamos sujeitos a toda sorte de más influências que afetam as pessoas mais fracas, sem a cobertura e proteção dos guias.

(...) "o homem tem dois aspectos, físico e superfísico; o físico é consequência da harmonia interior e esta harmonia interior é feita através da absorção do "prana", ou seja, força vital através dos nossos canais de distribuição pelo organismo, que vai equilibrar dentro de cada um todas as matérias existentes, principalmente as químicas. Nós temos 93 a 100 elementos químicos no corpo. Se algum deles

.....

.....

.....

Jorge Torres, médium e fisioterapeuta, e que se declara "estudioso da matéria, um teosofista", dá uma explicação mais elaborada da questão:

(...) "uma das causas da doença mental seria a nossa censura, não tão vigilante e capaz de definir os Egos, o Ego físico, do Ego Astral, do Ego mental, do Ego espiritual. Cada um desses egos e seus corpos habita seu mundo e por vezes se mesclam, isto por deficiências que podem ser de origem karmática, isto é, de nossas vidas anteriores, poderá ser deficiência congênita por algum trauma disto e que lhe faz com que habite, concomitantemente, dois mundos. E sendo um terceiro, que é o mundo da ilusão, misturando entre eles. Este mundo ilusório, que também posso chamar de "mundo astral", ele por vezes tem uma ação direta sobre o comportamento. Deverá o médium acima de tudo eliminar esse mundo, mas não se preocupar em curar o doente, porque não é pelo fato de um elemento não possuir os sintomas que ele está curado. Isso cabe, depois, para verificação a quem de direito, o médico. O médium não substitui o médico, se complementam. Não cremos numa simples doença física: ela sempre tem seu duplo aspecto, físico e extra-físico e cada um deles tem seus curadores"

4.3. Relações com a medicina oficial

O discurso dos intelectuais umbandistas e dirigentes das federações sobre suas relações com a medicina oficial é muito cuidadoso. Eles conhecem o poder das instituições médicas e sabem que o exercício de sua "caridade" se situa num terreno onde as fronteiras não são muito precisas: a qualquer momento podem ser acusados de "exercício ilegal da medicina". A nível do discurso, possuem uma es-

tratégia globalizante: todas as perturbações do corpo e da mente de uma forma ou outra estão relacionadas com a esfera espiritual : caem, portanto, sob sua jurisdição. Sabem, no entanto, que não podem disputar a hegemonia das instituições médicas no campo da saúde. Adotam, então, táticas de aproximação, procurando verter suas concepções num discurso pretensamente científico, insistem na colaboração e complementariedade de ambas práticas, buscam aliados na homeopatia, naturismo e farmacopéia popular, hoje valorizados; distinguem os aspectos espirituais das sequelas físicas, cada qual "com seus curadores", tentam mostrar que a eliminação dos "encostos" (responsáveis, segundo Jamil Rachid, por 35% a 40% dos casos de doenças mentais) facilitam a ação médica, etc. Trata-se, enfim, de delimitar um âmbito específico de sua própria ação institucional.

(...) "Somos os emissores e receptores de ondas sonoras e vibratórias, como tal nós temos uma capacidade de armazenar "prana" ou força vital e, por uma condição mediúnica ou hipersensível, como queiram chamar, podemos transferí-la a quem é carente, e ele é carente por uma deficiência, digamos, física ou mental; o qual pedimos primeiro que trate com o médico e com o psicólogo e nós paralelamente lhe transferimos condições para que o seu tratamento obtenha resultado em tempo record. Em vez de nós utilizarmos o tratamento de dois anos, usamos de dois dias. Por que? porque aquele comprimidinho que você deu para o seu doente, e ele passou a agir de duas formas: uma, condicionado pelo seu preparo médico, outro, condicionado pelo descarrego, no seu ponto de fé. Então aqui, já automaticamente um resultado já muito maior (...) Nós somos o que? Os auxiliares do médico, que eventualmente alguns conhecem a homeopatia, e

