

**Universidade Estadual Paulista  
Instituto de Biociências  
Câmpus de Rio Claro**

**RITUAIS DE PURIFICAÇÃO:  
CORPOREIDADES E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

**ANA PAULA DE MESQUITA SAMPAIO**

Dissertação apresentada ao Instituto de Biociências do Câmpus de Rio Claro, Universidade Estadual Paulista, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências da Motricidade (Área de Pedagogia da Motricidade Humana).

**RIO CLARO  
Estado de São Paulo-Brasil  
Maio/2005**

**Universidade Estadual Paulista  
Instituto de Biociências  
Câmpus de Rio Claro**

**RITUAIS DE PURIFICAÇÃO:  
CORPOREIDADES E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS**

**ANA PAULA DE MESQUITA SAMPAIO**

**Orientadora: LEILA MARRACH BASTO DE ALBUQUERQUE**

Dissertação apresentada ao Instituto de Biociências do Câmpus de Rio Claro, Universidade Estadual Paulista, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências da Motricidade (Área de Pedagogia da Motricidade Humana).

**RIO CLARO  
Estado de São Paulo-Brasil  
Maio/2005**

796.1 Sampaio, Ana Paula de Mesquita.  
S192r Rituais de purificação: corporeidades e religiões afro-  
brasileiras / Ana Paula de Mesquita Sampaio. – Rio Claro:  
[s.n.], 2005

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista,  
Instituto de Biociências  
Orientador: Leila Marrach Basto de Albuquerque

1. Expressão corporal. 2. Banho. 3. Água. I. Título.

*Dedico este trabalho a todas as pessoas que lutam por um pouco de reconhecimento dentro desta sociedade estratificada. E aos umbandistas, em especial, aos chefes espirituais do Templo de Umbanda Cacique Pena Branca, de Amparo/SP. A igualdade entre os seres vivos é garantida por Deus e negada pelos homens.*

## **Agradecimentos**

Primeiramente, eu agradeço a Zambi e Oxalá, por fazerem o mundo ser do jeito que ele é, dando oportunidades de crescimento a todos, bastando prestarmos atenção. À Iemanjá, por trazer-nos as águas sagradas, início de tudo e de meu trabalho. À Oxum e nossa cachoeira, fruto de longas conversas. A todos os meus amigos espirituais, que me acompanharam durante todo o trajeto da pesquisa, e que me protegem hoje e sempre.

À minha mãe, pela enorme força, fé e coragem e pelo amor incondicional que sempre teve por nós. Aos meus irmãos Bibi, Neto e Lú, que estão sempre por perto, cada um a sua maneira. À minha avó Lucilla, por estar sempre ao meu lado, para o que der e vier. Ao meu pai que, de certa maneira, nos bastidores, participou deste trabalho. Aos meus "bebezinhos", que são parte integrante de nossa família.

Aos membros do Templo de Umbanda Cacique Pena Branca de Amparo/SP, em especial Mãe Cida (in memorian), Pai Scavassa, Pai Ailton, Pai Bertinho, Mãe Tela, Mãe Zica, Mãe Maria, Mãe Bia, Mãe Cris, Ogãs e Curimbas. Devo grande parte dos meus conhecimentos a vocês, que são meus espelhos para a vida. Obrigada!

À querida amiga e orientadora professora Dra. Leila Marrach Basto de Albuquerque que, além de toda orientação acadêmica, me orientou também durante minhas crises existenciais, em momentos que, para mim, foram decisivos. Obrigada, Leila! Você é um exemplo de profissional competente e honesta. Espero levar comigo um pouco de seus conhecimentos e também ter deixado um pouco de mim.

Ao professor Dr. Eduardo Basto de Albuquerque, por toda ajuda e atenção durante a pesquisa e os preparativos finais.

Aos queridos membros da banca examinadora, os professores Drs. Frank Usarski e Ademil Lopes, por toda delicadeza e pelas valiosas contribuições, visando à melhoria deste trabalho, bem como à minha formação.

Aos pais e mães-de-santo e filhos-de-santo dos terreiros estudados, em especial mãe Lúcia e pai Silvio, que me forneceram, carinhosamente, as informações para a minha coleta de dados.

Ao 2º Cartório de Títulos e Documentos de Rio Claro, em especial ao funcionário José Américo Valdanha, pela presteza e profissionalismo. Aos funcionários da Unesp: bibliotecárias, funcionários do xerox, da Pós-graduação, do Departamento de Educação Física, aos professores do mesmo Departamento e, em especial, ao Aurélio e ao Odair, que acompanharam minha tensão antes da minha qualificação e, com certeza, antes da defesa. Ao professor de Inglês Aldo Mitidieri, pelas contribuições para a conclusão deste trabalho.

Ao meu namorado Gustavo, simplesmente pelo motivo de estar vivo, e de carregar consigo um pedacinho de mim. E me acompanhar sempre, nos momentos mais importantes da minha vida.

Aos meus queridos amigos que, seja com conselhos cósmicos, seja com sua simples presença, me deram forças para a realização deste trabalho: Cbzinho, Aléthia (e Tomasito), Carô (Hanna e Aurora), Sarita, Paulinha Rondinelli, Aline Nicolino, Tatiana Benites, Renata Laudares, Kazue, Aninha, Lili e Pardal. De coração, obrigada!

Enfim, ao povo brasileiro, por ser assim, sincrético, rico, colorido e impreciso, trazendo à tona inúmeras possibilidades de pesquisa, pois não se encerram estudos apenas numa direção, mas abrem-se portas para futuras indagações, possíveis paixões e grandes conhecimentos. Obrigada!

## RESUMO

Sabe-se que o povo brasileiro é fruto de uma miscigenação quase acidental de povos europeus, africanos e ameríndios e que o resultado deste verdadeiro sincretismo é a riqueza cultural brasileira, considerada mundialmente como uma democracia racial. Contudo, pode-se observar que, apesar do sangue miscigenado correr nas veias de grande parte da população, poucos se reconhecem como tal, trazendo à tona um tipo de preconceito muitas vezes não assumido, denominado de "preconceito de ter preconceito". Esta situação evidencia a triste condição dos brasileiros os quais, muitas vezes, não sabem ao certo quem eles realmente são. Este estudo, de natureza qualitativa, procurou resgatar as noções de corporeidade pertencentes a adeptos das religiões afro-brasileiras, por meio dos banhos rituais, visando à identificação da forte presença da cultura afro-brasileira na formação da história do Brasil. Para tanto, foram realizadas observações em dez terreiros na cidade de Rio Claro/SP, e realizadas entrevistas com dezoito fiéis, procurando resgatar a presença das noções de corpo no discurso dos mesmos. Os resultados mostraram que os adeptos destas religiões possuem uma relação de muita intimidade e apreço por seus corpos, sendo eles considerados como instrumentos utilizados na comunicação entre vivos e mortos, por meio de rituais propícios. Os rituais de purificação, por sua vez, atuam como facilitadores desta conexão, abreviando a caminhada do ser em direção a sua "evolução espiritual".

**Palavras-chave: corporeidade, religiões afro-brasileiras, banho, água.**

*E digo: ou o mundo se brasilifica  
ou vira nazista! Sempre em síntese  
totalizante: Jesus de Nazaré e os  
tambores do candomblé!*  
(Jorge Mautner).



## SUMÁRIO

	Página
Dedicatória .....	i
Agradecimentos .....	ii
Resumo .....	iv
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	01
Objetivos .....	04
<b>CAPÍTULO I - REVISÃO DA LITERATURA</b> .....	06
A cultura que foi esquecida .....	06
A cultura africana no Brasil .....	13
As religiões afro-brasileiras .....	18
a) A experiência religiosa .....	18
b) A trajetória histórica das religiões afro-brasileiras: reconhecimento social e liberdade de expressão.....	22
"Embranquecimento" da cultura negra ou "empretecimento" da cultura branca? .....	25
Reconhecimento e legitimação .....	28
c) Doutrina .....	30
Umbanda e suas diversas faces .....	30
Candomblé: a nostalgia das raízes .....	33
d) Organização eclesial e transmissão de conhecimentos .....	36
e) Rituais .....	43
1. O corpo e a água .....	43
2. O corpo e o homem .....	51

3. O banho de ervas e o culto à natureza .....	62
4. Iemanjá: a divindade das águas sagradas .....	68
<b>CAPÍTULO II - PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....</b>	<b>71</b>
<b>CAPÍTULO III - APRESENTAÇÃO DOS DADOS .....</b>	<b>76</b>
1. Os banhos de ervas .....	76
2. Descrição do universo .....	94
<b>CAPÍTULO IV - ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS .....</b>	<b>111</b>
1. Perfil sócio-religioso dos adeptos .....	111
2. Discussão .....	121
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>154</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>159</b>
<b>FONTES SECUNDÁRIAS .....</b>	<b>159</b>
<b>FONTES PRIMÁRIAS .....</b>	<b>163</b>
<b>ABSTRACT</b>	
<b>APÊNDICES</b>	
<b>APÊNDICE I - Dimensões da religião</b>	
<b>APÊNDICE II - Fotografias da observação de um ritual do bori</b>	
<b>APÊNDICE III - Carta de Cessão</b>	
<b>APÊNDICE IV - Questionário</b>	
<b>APÊNDICE V - Roteiro para entrevista</b>	
<b>APÊNDICE VI - Fotografias da observação de um ritual do batismo</b>	
<b>APÊNDICE VII - Glossário</b>	

## **INTRODUÇÃO**

O estudo da história e cultura afro-brasileiras, na Universidade, sempre esteve associado, no Brasil, às Ciências Sociais, com ênfase nas expressões religiosas sincréticas próprias de cada região do país. A historiografia tradicional nacional pouco se interessou por esse componente da nossa cultura e, pode-se afirmar, esse vazio contribuiu para a manutenção de versões estereotipadas e preconceituosas da herança africana na constituição da cultura brasileira.

Esta situação tem reflexos perversos nos ensinamentos fundamental e médio, com a formação de professores despreparados para o ensino desta face da nossa história. Fruto de pressões sociais exercidas por movimentos sociais, a inserção da história e cultura afro-brasileiras nos níveis escolares procura corrigir esta distorção na educação nacional e contribuir para o combate ao preconceito.

Um dos aspectos que relacionaria a Educação Física e a Motricidade Humana às Ciências Sociais é a noção de corporeidade construída coletivamente, muito embora estas últimas tenham sempre negligenciado o corpo. Apesar disso, recentemente, alguns autores, por meio da Antropologia Médica, voltaram seus olhares para esta questão. Almeida, Almeida e Gollner (2000), por exemplo, realizaram uma importante pesquisa a

respeito a veracidade científica de cirurgias espirituais realizadas por um conhecido médium, residente em Abadiânia (GO), por meio da observação e registro de trinta casos, havendo, em alguns deles, a perfuração da pele dos pacientes, embora apenas dois sujeitos tenham se queixado de sentir dor durante o tratamento. Outro exemplo refere-se ao artigo de Nadeau (2002), que discute a dicotomia entre corpo e alma, indagando a real existência desta, visto que, como a própria tradição cristã se permite afirmar, há uma ligação estreita entre ambos, logo que a conduta corporal é responsável pelo destino da alma. Akashe-Böhme (2002) também trata a respeito do cartesianismo ocidental, ligando-o à Medicina, à Indústria e à beleza, as quais apontaram uma relação mais objetiva do homem com seu próprio corpo, mas, antes de mais nada, como sendo um fator disseminado culturalmente. Estas e outras obras podem ser aglutinadas sob o rótulo de Fisiologia da Religião.

Os corpos são superfícies onde se inscrevem valores, estigmas e preconceitos. É inegável a importância de elementos culturais africanos na constituição das corporeidades brasileiras. Além disso, os padrões culturais que definem os corpos têm, nas religiões, um território fecundo para se expressar. Diante disso, a presente dissertação teve como objeto de estudo o banho ritual em expressões da religiosidade afro-brasileira, com vistas a descrever as noções de corpo que apresentam. Especificamente, toma-se, neste estudo, o banho e o uso ritual das águas como caminho de acesso às corporeidades trazidas pela cultura africana.

A água tem um forte componente simbólico e sempre foi considerada o início de tudo, razão primordial para que existisse a vida na Terra. Nenhum ser pode ter vida sem que seu corpo contenha em si uma porcentagem deste líquido vital.

A Umbanda e o Candomblé também se valem deste elemento de extrema importância e, associando-o às ervas, eficazes devido a suas propriedades físicas e terapêuticas, promovem rituais voltados para inúmeros fins. Acreditam os praticantes de tais religiões que os vegetais condensam as energias vitais vindas do Sol e recebem as influências de outros astros ou planetas, bem como de um orixá específico para cada uma delas.

O banho de ervas, dentro destas práticas, é um ritual de grande importância, possuindo algumas normas para sua realização, como o período para a colheita das ervas, que deve ser feita de acordo com as fases da Lua. Crêem, os praticantes, que durante as Luas Nova e Crescente, a força está contida nas folhas, flores e frutos e, com o passar dos dias e a mudança das fases lunares, ela vai descendo até alcançar a raiz, o que torna o banho ineficaz. Deste modo, os banhos se tornam veículos de transmissão desses poderes.

Existem três tipos mais conhecidos de banhos:

1. Banhos de Elevação ou Litúrgicos: servem para médiuns avançados, sendo de ordem psíquica e atuando em seu campo mental, ligando-o ao seu orixá.

2. Banhos de Descarga ou Limpeza Astral: deslocam ou eliminam as cargas negativas contidas em uma pessoa que foi vítima de sentimentos maléficos, emitidos por outrem. São estes os mais comuns.

3. Banhos de Fixação ou Ritualísticos: facilitam a ligação entre o médium e seu guia específico.

Existem, ainda, os Banhos de Essência ou Perfumes, os quais servem para harmonizar e equilibrar o indivíduo. Para tanto, pinga-se três gotas da essência da erva

pretendida, de acordo com o signo da pessoa, em um litro de água pura, despejando-o sobre seu corpo.

Deve-se observar uma norma básica para todos os tipos de banho: o número de folhas deve ser sempre ímpar, assim como o número de todos os outros objetos utilizados nas religiões afro-brasileiras, devido ao seu caráter dinâmico, que geraria mudanças, ao contrário da paridade, que produziria a estabilidade. Outra lição a ser seguida, é o horário para a colheita das ervas, que deve obedecer ao horário do orixá correspondente a elas. E nunca se esquecer de que todas as ervas pertencem, antes, ao orixá Ossãim, e este deve ser sempre saudado no momento da colheita. Dependendo do banho, este deve ser derramado sobre o corpo apenas abaixo do pescoço ou desde a cabeça. Deve-se cumprir estas normas básicas para o sucesso do banho e, até mesmo, para a segurança fluídica de quem os toma. Enfim, são rituais com grande riqueza de detalhes, que expressam cuidados com um corpo pleno de símbolos culturais.

## **Objetivos**

Este estudo tem como objetivos contribuir com a produção de conhecimentos sobre a história e a cultura afro-brasileira, por meio do estudo da sua participação na constituição das corporeidades brasileiras. Além disso, espera-se superar o entendimento da afro-descendência do ponto de vista biológico e ampliá-lo para a perspectiva cultural, contribuindo, assim, para a superação da folclorização e do preconceito contra o negro. Neste processo, visa-se ampliar e enriquecer os recursos culturais voltados para o ensino e prática da Educação Física, Educação e também áreas da saúde.

Os sentidos do corpo se expressam por meio de inúmeras práticas culturais, sejam sagradas, profanas, rotineiras ou extraordinárias. Dentre elas, o banho ritual, pelos cuidados que requer, mostra inúmeras dimensões da corporeidade da cultura brasileira, veiculadas pela religiosidade afro-brasileira.

## **CAPÍTULO I. REVISÃO DA LITERATURA**

### **A cultura que foi esquecida**

A escravidão africana foi um fato histórico inesquecível, trazendo muito sofrimento à população negra que, além de perder seu território e sua morada, perdeu também sua família e suas tradições, sendo forçada a formar uma nova identidade e a lutar para que sua antiga cultura não se perdesse nas profundezas do esquecimento. É incontável o número de escravos que buscaram o suicídio como fuga, as mães que mataram seus filhos, para os livrarem das correntes e dos chicotes. E as velhas tradições de suas tribos de origem foram, pouco a pouco, se misturando com as tradições de brancos e índios. Os negros lutaram, incansavelmente, para manterem acesa sua cultura, mesmo que alterada. E as velhas histórias, as danças, os rituais, permitidos na escuridão da noite, os levava de volta à África. E, mesmo que por um instante, ouvia-se o toque dos tambores e o cheiro da fumaça do cachimbo dos verdadeiros senhores, os velhos negros, conhecedores das magias, dos segredos e de todos os mitos, os quais davam sentido para a vida de seu povo, enchendo-os de orgulho.

Muito tempo se passou. Os negros foram libertados oficialmente no dia 13 de maio de 1888, mas a situação pouco mudou. Atualmente, eles ainda se vêem em uma luta



constante para sobreviverem num mundo de preconceitos e desigualdades. O Brasil, que ganhou a fama de ser uma "democracia racial" devido à miscigenação entre as culturas indígena, africana e portuguesa, vive num processo de luta contra a autonegação e arianização de sua própria cultura. Segundo Montero (1985), o fenômeno do mulatismo, o qual permite a mistura dos sangues de brancos e negros visa, nada mais do que a depuração da raça, ou seja, promove, lentamente, o embranquecimento da população. Até mesmo negros e mulatos passam a buscar casamentos inter-raciais. Porém, percebe-se que, apesar de a negritude da pele ser indelével, por meio dos mitos, construídos pelo universo religioso, ocorre a igualdade entre os homens.

É inegável a enorme contribuição cultural deixada pelos negros africanos, como por exemplo: a culinária, a dança, a capoeira e a religião, vistas, no contexto da globalização, com muita admiração no exterior. Este fato contribuiu, recentemente, para que os descendentes de ex-escravos se orgulhassem de seus antepassados, mas não conseguiu remover totalmente os traumas deixados pelo preconceito. Esse processo histórico trouxe problemas de identidade às populações negras e mestiças no Brasil, pois as pessoas mantêm atitudes racistas consigo, e aprendem logo as "diferenças", desde a infância, na Escola.

Lopes (1995) realizou uma significativa pesquisa sobre o preconceito dentro de uma Escola pública de São Carlos, e constatou que a instituição escolar, bem como as revistas, a televisão e todos os demais meios de comunicação de massa, transmitem uma visão do negro como subalterno, sendo que a beleza, o sucesso e a posição social têm uma pele branca, atribuindo ao negro um vazio histórico. Assim, as crianças recebem uma educação voltada para brancos. Esquece-se que, ao ingressar na Escola, a criança negra traz consigo uma história própria, diferente da história da criança branca. E a

Escola recebe esta criança sem ao menos estar pronta para lidar com tal situação, ignorando a diferença, mas privilegiando o branco. Os conteúdos que são transmitidos nas aulas sobre os negros não mostram seu verdadeiro significado para a sociedade brasileira, como, por exemplo, sendo elemento primordial para o desenvolvimento da economia no país, enfocando apenas a figura do escravo acorrentado, apanhando, deixando de lado todo um passado repleto de ensinamentos. Desta forma, o negro assume um papel dependente e passivo, enquanto o branco se torna um indivíduo paternalista e tolerante quando lhe convém.

O mesmo autor denuncia a falta de preparo dos próprios professores em lidar com tal situação, pois nem a Universidade trata a respeito dos elementos negros na história do Brasil. Reforça a idéia de uma reformulação nos três níveis de ensino, para despertar uma nova consciência nos brasileiros, estimulando pensamentos de igualdade e o reconhecimento sobre sua afro-descendência.

A Escola é um dos agentes mais importantes para a socialização da criança. Porém, ela reproduz alunos obedientes e passivos, os quais incorporam regras e hierarquias. Ela não caracteriza o negro enquanto uma pessoa pertencente a um grupo social específico, recebendo uma educação igual à do branco, onde se privilegia o branco. Desta forma, a criança, desde cedo, nega-se a si própria e passa a viver a partir de estereótipos brancos, os quais não lhe pertencem. Como forma de proteção, cria mecanismos de resistência, incluindo a agressão física, que resultam de uma constante negociação de sua existência com seus colegas e funcionários da Escola. Percebe-se, desta forma, o poder que esta instituição possui, sendo ela obrigatória, onde os alunos permanecem durante anos, recebendo uma educação dominante e gradual, a qual esconde uma certa violência simbólica (LOPES, 1995).

Para confirmar ainda mais esta problemática, estudos realizados pela PNDA (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) de 1970, mostraram que os brasileiros possuem uma grande dificuldade em distinguirem sua cor e raça, denominando-se pardos, morenos, dentre as mais diversas cores. Parece evidente que a tonalidade da pele das pessoas atribui-lhes ou retira-lhes o status dentro da sociedade. E é lastimável que o próprio indivíduo encontre barreiras para saber quem ele realmente é (MAGGIE, 1996).

Segundo Silva (1997), no sistema brasileiro de classificação, a categoria cor sofre uma considerável ausência de critérios rígidos, havendo um grande número de tonalidades intermediárias entre as cores negra e branca.

Como afirma Fonseca (2000, p.90):

[...] a classificação epidérmica dos indivíduos marcou tão profundamente as experiências históricas da população da América, que, ainda hoje, o corpo humano veicula um tipo de código moral e estético determinado, sobretudo, por seus traços externos. Faz parte desse código o conjunto de considerações depreciativas ligadas ao negro aos seus valores, às suas crenças, à sua relação com o trabalho, bem como a configuração de imagens que sustentam as experiências singulares de sua vitalidade sociocultural.

O mesmo autor afirma que, no final do século XVIII, o Brasil contava com a existência de dois milhões de indivíduos negros contra um milhão de não-negros. Mesmo assim, pôde-se deparar com a "ideologia de exclusão do diferente", confinando os negros em "lugares e funções marginais". Nesta época, o Brasil recebeu um legado da Revolução Francesa, a qual pregava a idéia de perfectibilidade humana, caracterizando o continente americano com estereótipos como "atrasado, débil e imaturo", ou mesmo seu povo como o "bom selvagem", capaz de ajudar na compreensão da civilização decadente. O indivíduo parou de ser analisado como um ser único, para ser visto como resultado da somatória das características físicas e morais de sua raça.

Nos finais do século XIX, os mestiços brasileiros foram vistos como "espetáculo", laboratório, ou mesmo como uma situação degradante das raças. O termo "eugenia" foi criado pelo cientista britânico Francis Galton em 1883, e visava à eliminação das "raças inferiores", entendendo a capacidade humana ligada à hereditariedade e não à educação. No Brasil, enquanto a monarquia estimulava a importância da miscigenação, em 1870 houve uma interpretação diferente, afirmando os "perigos da miscigenação", concordando com as idéias darwinistas. O Brasil foi visto como um laboratório racial, com uma sociedade fracassada e demente. A Medicina, recém-instalada no país, afirmava que a criminalidade era vista em maior número entre os mestiços e pregava a eugenia, afirmando que a igualdade não possuía nenhum embasamento científico. Nesta fase da história, surgiram doenças, como a tuberculose e a febre amarela, as quais foram consideradas como sendo de responsabilidade da imigração dos africanos para o Brasil e seu cruzamento com raças "superiores". Desta forma, os negros foram mais calcados pela sociedade, sendo tratados como estrangeiros, distanciando-se do ideário racial brasileiro (SCHWARCZ, 2000).

Já no século XX, ainda que pelos olhos da elite brasileira, houve um esforço em aceitar e legitimar a existência do mestiço no país. Contudo, o negro sempre foi visto como uma figura que, ao mesmo tempo fascina e horroriza, por meio de seu tipo físico e de sua situação de mercadoria (FONSECA, 2000). A solução buscada para esta situação foi encontrada no "redescobrimto" desta nação, prevendo um "modelo racial particular". Após a Proclamação da República, temas referentes à cidadania começaram a ser abordados, afirmando a importância em se pensar no indivíduo, e não na raça. Nos anos 20, o discurso racial perde lugar na academia. Já na década de 30, a mestiçagem

passa a ser vista com outros olhos, buscando-se a "originalidade brasileira" como saída para uma problemática que não encontraria um fim (SCHWARCZ, 2000).

O batismo dos negros teve uma intenção de descaracterizá-lo, legitimando-o como uma propriedade que poderia ser vendida, trocada, alugada, como bem desejasse seu senhor. Desta forma, o trabalho passou a ser encarado como coisa de negros e não como um serviço honroso. Mesmo após a extinção da escravidão, os negros herdaram profissões de baixa renda, sendo a violência praticada contra ele vista como normal (FONSECA, 2000). Silva (1997) afirma que, em 1872, 60% da população escrava do Rio de Janeiro não possuía nenhuma qualificação profissional, além de sofrer com o preconceito.

Fonseca (2000) ressalta a existência do "preconceito de ter preconceito" no Brasil, ou seja, a população não se diz preconceituosa, apesar de adotar atitudes que só afirmam o contrário, como não aceitar a cor que tem. Esta atitude, contudo, dificulta as ações de combate ao preconceito de cor no país.

Schwarcz (2000, p.35) também fala a respeito deste assunto, afirmando referir-se a um "racismo mestiço e cordial":

Como dialogar com uma população negra que, muitas vezes, nega sua cor e que vê no branqueamento uma espécie de solução? De que maneira lidar com os resultados de uma pesquisa que revela que enquanto 98% da população negra negam ter preconceito, 99% afirmam conhecer pessoas que têm preconceito e, mais que isso, demonstram possuir uma relação próxima com elas? Com efeito, visto dessa ótica, cada brasileiro parece se auto-representar como uma 'ilha de democracia racial' cercada de racistas por todos os lados.

O ensino da cultura africana e afro-brasileira visa, neste contexto, trazer ao conhecimento dos brasileiros elementos negligenciados da sua própria história, combatendo, assim, o preconceito lamentavelmente evidente até os dias atuais. Assim, o que se pretende, segundo Lopes (1995), é expressar o caráter mestiço da cultura e do

homem brasileiro por meio da Escola, a qual assume um importante papel na construção da cidadania e da democracia. Desta forma, será considerada uma visão afrocêntrica, a qual reconstrói a verdade negra nas instituições escolares, fazendo com que os alunos se percebam e percebam ao outro, conhecendo suas diferenças, mas não deixando de ser como são.

A instituição escolar, no desenvolvimento que encetou nos últimos anos, trouxe embutido nesse processo situações antagônicas: de um lado, corre atrás de uma possível democratização do acesso à escola para todos os segmentos sociais; de outro lado, não está preparada para abrigar no seu interior a diferença e a pluralidade humana (LOPES, 1995, p.135).

Soares (2003) aponta a importância em se reconhecer a criatividade do negro em refazer sua família e sua cultura, ambas desmembradas pela escravidão. Para tanto, torna-se imprescindível a descoberta dos legados positivos deixados por escravos e seus descendentes. O próprio Candomblé foi (e continua sendo) um território que visa à perpetuação da cultura africana, embora rodeado por mudanças e adaptações. As irmandades e confrarias também foram vistas como espaços de liberdade, pois também conservaram muito da cultura negra. Eram permitidas pela Igreja Católica, a qual produzia uma certa catequização dos negros, de forma "abreviada", ou seja, eram transmitidos alguns conhecimentos básicos aos negros antes de seu batismo. Estas Irmandades dos africanos visava também o controle social. Havia ainda o que o autor chamou de "sociedades de diversão", objetivando ressaltar as diferenças étnicas em detrimento dos brancos, mas que também contribuiu para a manutenção da cultura africana.

Como afirma Silva (1997, p.116):

Alguns morreram de banzo, depressão profunda e saudade terrível. Muitos, contudo, encontrariam forças para conquistar alianças sociais, para reinventar a família e a religião. Alguns fundaram irmandades religiosas e associações de auxílio mútuo, visando, entre outras coisas, à alforria de seus membros.

### **A cultura africana no Brasil**

A escravidão africana durou três longos séculos no Brasil, o que fez com que, durante este período, viessem para cá negros de diversas regiões da África, tendo como consequência a dissolução de laços étnicos, substituídos pela mistura de diferentes povos que, em comum, só tinham a cor e a situação de servos. Conservaram, por meio da mistura de crenças, alguns rituais, ainda que inevitavelmente modificados (MAGNANI, 1986).

Segundo Concone (1987), neste período vieram para o Brasil especialmente dois grandes grupos: os sudaneses (iorubá ou nagô e suas subdivisões queto, ijexá, gêge, fanti-axanti, além de grupos menores) e os bantos (grupos situados abaixo da linha do Equador, representados principalmente pelos de Angola e Congo, além dos moçambiques, benguelas, cabindas) e outros menos significativos. Lopes (1995) afirma que a diáspora negra separou famílias e, conseqüentemente, os grupos, facilitando a formação da escravidão.

Segundo Silva (1997), inicialmente, a escravidão africana concentrou-se nas áreas onde predominavam as plantações de cana-de-açúcar, tabaco e algodão, ou seja, no Nordeste brasileiro. Contudo, logo após seu declínio, deslocou-se para a região Sudeste, onde o café se destacou no cenário nacional como o principal produto para exportação sendo que, em 1868, esta região era responsável pela produção de metade do café bebido no mundo todo. Em 1877, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais

possuíam mais da metade de todos os escravos do Império. Contudo, era no Rio de Janeiro onde aconteciam as grandes agitações a favor da abolição da escravatura, sendo que, em 1887, a cidade contava com cerca de cinco mil abolicionistas, o que resultou na mudança da capital do Brasil para o Planalto Central, visando silenciar os agitadores.

Santos (2000), em seu estudo sobre a trajetória do desmantelamento da escravidão em Rio Claro/SP, mostrou que esta cidade foi um importante centro cafeeiro, abrigando em seu seio milhares de escravos, vindos de todas as partes do Brasil, devido ao crescimento da produção agrícola paulista e do comércio interno de escravos, resultado da extinção de seu tráfico internacional em 1850. Fruto de pressões entre os senhores brancos, Rio Claro foi uma das primeiras cidades do interior paulista a desmantelar a escravidão, pois eles afirmavam que os negros estavam causando diversos problemas à população local, culminando em prejuízos. Percebeu-se, em um dado momento, que seria mais rendoso o estímulo à imigração européia, custeada pela coroa, do que a manutenção de negros que, com seu desejo de liberdade, muitas vezes cometiam crimes ou fugiam das fazendas, além de, baseando-se nas leis vigentes, recorriam aos processos que os devolveria a liberdade. Além destes recursos, usavam o chamado "corpo mole", que consistia na lentidão do serviço, mostrando-se preguiçosos ou mesmo quebrando os instrumentos de trabalho ou provocando incêndios. Esta era uma forma de reação onde se evitava os castigos diretos. Contudo, alguns senhores procuravam "eliminar" os escravos mais rebeldes, alegando suicídio por parte dos mesmos. Neste caso ou em qualquer outro, era sempre dada razão aos senhores e as leis os protegia de toda e qualquer investida dos negros que, para conseguirem sua liberdade, tinham que pagar um alto preço.



A mesma autora afirmou que os negros que habitavam as zonas urbanas tinham uma maior chance de alcançar a liberdade, por estarem mais informados do que os de zonas rurais. Contudo, foram poucos os que conseguiram a liberdade por via legal, pois os senhores sempre dificultavam o acesso à ela. No fim da escravidão, a violência na cidade de Rio Claro aumentou consideravelmente, principalmente por causa da intensificação do movimento abolicionista e do aumento da demanda da mão-de-obra, resultante da grande expansão do café (proporcionada, entre outros fatores, pela construção das estradas de ferro que ligavam Rio Claro a diversas cidades, inclusive ao Porto de Santos, em 1870), o que obrigou os negros a trabalharem mais, se cansando mais e sendo mais castigados.

Segundo Lopes (1995), com o fim da escravidão, a elite nacional manteve seu desejo de tornar o Brasil um país "mais branco". Sendo assim, a população não branca foi marginalizada, atirada às ruas, sem recursos para competir com os imigrantes, pois estes tinham a preferência frente ao mercado de trabalho. A imigração serviu para atenuar os efeitos econômicos causados pela libertação dos escravos, com a perda desta mão-de-obra. Consequentemente, os negros ficaram sem recursos, tiveram suas práticas culturais e artísticas proibidas, vistas como animais e aproximadas aos espetáculos circenses. Porém, estas práticas eram mais uma forma de resistência, pois mantinham os negros unidos e preservavam sua cultura.

A expectativa consensual era de que a integração do negro na sociedade brasileira favorecesse o "embranquecimento" de sua cultura. Essa se apresenta, inclusive, nas análises sociológicas da questão negra, expressando, de certo modo, um preconceito quanto a uma outra alternativa: o "empretecimento" da sociedade brasileira. É nessa direção que o autor Silva (1997) faz sua análise, quando conta a história de

Dom Obá II d'África, o qual, em 1887, em plena crise da abolição, formulou um "projeto de enegrecimento" do país, considerando os negros como uma solução, e não um problema. Também defendia a imigração africana e lutava pelo fim do preconceito de cor, justificando as diferenças como "escolhas de Deus".

Pode-se observar que, na cultura brasileira, este "enegrecimento" ocorreu, mesmo que timidamente. “Os Ranchos de Reis, por exemplo, uma festa católica do ciclo natalino, acabaria dando origem às escolas de samba, procissões, a cada ano mais animadas e esquecidas de sua primitiva motivação religiosa” (SILVA, 1997, p.171).

Não sem luta, os negros conseguiram perpetuar alguns de seus marcantes traços culturais. Em poucos momentos, durante o período da escravidão, eram liberados para realizarem suas danças, ainda que fossem proibidos de cultuarem suas divindades, consideradas feitiçarias. A Igreja Católica, a qual reforçou sua vigilância, temendo a propagação do paganismo, contribuiu para o processo de fragmentação e preservação da cultura africana, devido ao uso de suas imagens pelos negros, que mascaravam suas práticas religiosas. É impossível negar que as nações africanas perderam parte significativa de suas tradições, pois, além de se desligarem de sua terra natal, foram "misturados", ao ponto de "misturarem" também, suas crenças.

Os negros procuravam se transportar para a África por meio de seus cultos. Encaravam-na como espaço sagrado e, o Brasil, como profano, o qual não conseguiria sacralizar-se (BASTIDE, 2001). A par disso, um amplo processo de sincretização fez florescer no Brasil, expressões diversas da cultura e religião afro-brasileiras.

Soares (2003) chama a atenção para o fato de que, durante a escravidão, muitos líderes de tribos vieram ao Brasil e, camufladamente, estabeleciam uma mediação sagrada para os negros com a África.

Mesmo assim, os cultos aos antepassados foram se tornando cada vez mais raros, devido à distância e ao esquecimento de suas raízes. Os negros bantos (congos e angolas) deixaram de cultuar figuras distantes, para se ligarem aos antepassados de seu povo escravizado, como Pai Joaquim de Angola, Maria Conga, e também aos espíritos de indígenas ou caboclos. Os orixás, divindades africanas antes ligadas à família ou região, assumem uma posição diferente e individualizada, onde cada fiel tem a sua divindade específica, a qual deve cultuar pelo resto de sua vida, obedecendo a suas regras e ofertando-lhe presentes.

Neste processo, ocorre a permanência de duas vertentes: uma constituída pelas tradições sudanesas (principalmente as nagôs), e que atuaram principalmente na Bahia e em Pernambuco e, outra, a dos povos bantos, chamadas "Candomblés de Caboclo". Ambas, no contexto urbano, e com a forte influência do espiritismo, formaram a base para uma outra religião: a Umbanda, resultado da elaboração de ritos, mitos e símbolos, com significados alterados, de acordo com a nova perspectiva (MAGNANI, 1986).

Montero (1985) afirma que a cultura dominada é penetrada pela cultura dominante, visto que esta se configura como legítima e hegemônica. Sendo assim, percebe-se que ambas não fazem parte de universos totalmente antagônicos. Contudo, a resistência do dominado não é conquistada por meio do conflito, mas utilizando-se do jogo alheio e dele tirando proveito. "É evidente que na análise da produção cultural dos grupos religiosos como os umbandistas nos deparamos constantemente com essa questão da "reprodução degradada" da cultura dominante" (MONTERO, 1985, p.5).

Negrão (1979), ao escrever a respeito de cultura e religião populares, afirma que estas são populares apenas em aparência, visto estarem penetradas pela ideologia dominante, contendo vestígios da mesma em sua estrutura.

Segundo Barros e Teixeira (1989), os reagrupamentos institucionalizados dos africanos e seus descendentes foram possibilitados também pela religiosidade africana. Mesmo durante a escravidão, já havia formas de resistência política, ou seja, os quilombos, associados às práticas religiosas. Alguns termos africanizados também foram mantidos, devido à conservação de sua religiosidade. Lopes (1995) cita a presença dos terreiros de Candomblé e Umbanda como bases de sustentação dos negros após a abolição da escravidão, permitindo com que eles atenuassem a situação de opressão em que viviam.

### **As religiões afro-brasileiras**

Glock e Stark (1968) apresentam um esquema sugestivo para entendimento do fenômeno religioso, a partir do destaque de suas dimensões. Para este estudo, que trata das religiões afro-brasileiras e da trajetória histórica do corpo e os usos da água, deu-se destaque às dimensões apresentadas no gráfico (ver APÊNDICE I), que seguem:

#### **a) A experiência religiosa**

[...] as religiões com funções de preservação do patrimônio étnico-cultural, como a Seicho-no-ie, a Igreja Messiânica, o budismo, as religiões indígenas, africanas e outras foram, no Brasil, verdadeiros reservatórios de traços culturais pré-modernos, arcaicos, orientais, antigos etc. (ALBUQUERQUE, 2004, p.147).

Segundo Alves (1981), a religião faz com que os homens atribuam nomes às coisas, rotulando-as como boas ou ruins, sagradas ou profanas, dentre outras denominações que, na modernidade, segue os traços da dualidade cartesiana. Entende-se, desta forma, que nada nasce com as marcas do sagrado, sendo os homens, seus batizadores. Sendo assim, objetos, gestos e hábitos passam a ter significados distintos.

O mesmo autor caracteriza o profano como aquilo que é concreto e visível (pessoas, política, contas) e o sagrado como invisível, contemplável apenas pelos olhos

da fé. A água, por exemplo, é apenas água quando bebida em casa. Mas, se ela for "benzida", poderá provocar a cura das mais diversas anomalias, pois se torna um objeto sagrado, ganhando uma nova dimensão. É importante frisar que um objeto só é sagrado porque os homens o batizaram como tal. Assim, vê-se que a religião é constituída por símbolos, os quais dão sentido às práticas e ao mundo. Só não se pode esquecer de que os homens são diferentes entre si, bem como suas religiões. Consequentemente, podem possuir símbolos distintos.

As pessoas procuram as religiões (sejam elas quais forem) em busca de um sentido para a vida, ou seja, para que todas as suas ações tenham um propósito definido. Estas respondem às questões mais dolorosas do ser, fornecendo-lhes vitalidade para que continuem sua caminhada. Na Idade Média, todas estas questões eram respondidas pelas instâncias do sagrado, aproximando o mundo invisível das realidades materiais. Porém, com o surgimento do sistema capitalista e o crescente poder da ciência, as religiões perderam sua força. Os homens passaram a adaptar a natureza às suas necessidades, a qual transformou-se em matéria-prima, condenando o sagrado e visando o lucro. O utilitarismo se fez presente e apenas as coisas que puderam ser quantificadas perduraram como corretas e inquestionáveis. Enfim, com a modernidade, a religião passou a ser ligada ao passado e à tradição (ALVES, 1981).

Como explica Berger (1985), estes acontecimentos foram definidos por Weber como um "desencantamento do mundo" ou mesmo "processo de secularização". Este segundo termo referiu-se, num determinado período da história, à perda de territórios por parte das autoridades eclesásticas, ou mesmo, segundo o Direito Canônico, ao "retorno de um religioso ao 'mundo'" (BERGER, 1985, p.118). Entende-se, nos dias de hoje, por secularização, a um processo onde a sociedade e a cultura se desvinculam da

dominação religiosa. A ciência é um exemplo, pois contribui para o desencantamento do mundo e, como consequência, dos saberes e tradições. O mesmo autor afirma a existência da "secularização da consciência", evidenciada no Ocidente moderno, onde as pessoas encaram suas vidas sem a intervenção da religiosidade.

Ainda em relação à secularização, Eliade (1992) afirma que os homens de ciência dessacralizaram a natureza, sendo ela fonte de manejo para a sustentação material e enriquecimento. A ciência e a tecnologia afirmam que "Deus está morto" por meio de suas intervenções radicais e racionais. Logo, o céu seria um "objeto de estudo", passível da intervenção de astrônomos e astronautas (BERGER, 1985). Em contrapartida, o homem religioso vê a natureza como sendo sagrada, exprimindo algo que transcende, o que mostra que ela não é exclusivamente "natural".

Para Prigogine e Stengers (1984), o triunfo recente da ciência sobre a cultura faz dela capaz de orientar a vida cultural segundo seus próprios interesses, ameaçando sua destruição. Pode-se imaginar, a partir disso, o fato de a ciência ser vista até mesmo como uma "ameaça de destruição dos saberes, das tradições, das experiências mais enraizadas da memória cultural [...]” (PRIGOGINE; STENGERS, 1984, p.22). Como consequência, ela reduz fatos importantes à aplicação de leis gerais, permitindo que eles sejam manejados por meio da quantificação e da geometria, ou seja, desencantados ao ponto de não haver lugar para o próprio ser humano.

Embora o mundo esteja, de certa forma, destituído de um sentido mágico, pode-se observar a presença de milhões de pessoas nas igrejas, centros espíritas, terreiros e templos, onde se prega uma diversidade enorme de religiões em todo o mundo. E isso se deve ao fato de que, como afirma Berger (1985), o universo religioso proporciona sentido à vida na Terra, bem como uma certa segurança e esperança relacionadas a

questões, como "Para onde vamos?", em que a ciência não apresenta evidências calculáveis para provar esta ou aquela verdade, referentes ao destino dos seres humanos. Por piores que sejam os acontecimentos para os homens religiosos, estes possuem uma "explicação garantida pela fé", e que os torna capazes de suportarem as maiores dores. As religiões também fornecem explicações plausíveis em momentos limites, como em situações de caos, onde muitas são as vítimas fatais. Este fenômeno é chamado de teodicéia. O lado negativo implica ao fato de que a religiosidade cria "barreiras" contra as anomias.

Os ritos de passagem são muito valorizados no interior do mundo religioso. Eles proporcionam momentos felizes e infelizes aos adeptos, e é exatamente para este segundo momento que a teodicéia entra em cena, trazendo conforto por meio de explicações diversas para os acontecimentos. Neste sentido, como pontua Berger (1985), há uma atitude masoquista, onde o sofrimento passa por um processo de transcendência, a ponto de o indivíduo acolher suas dores passiva e positivamente. A teodicéia não proporciona alegria diante de situações ruins, mas um significado plausível, sendo que, este é tão ou, em algumas vezes, mais importante que a própria felicidade. Ela é responsável por explicar as desigualdades de poder e privilégios, podendo tanto justificar os poderosos, quanto os oprimidos, os quais recebem significados para suas mazelas. O indivíduo passa a participar de uma coletividade, ou seja, a teodicéia o faz se identificar como tal, diminuindo as chances de ocorrer qualquer anomia. Esta continuidade entre homem e sociedade é também observada entre homem e natureza nas religiões de culturas distantes da modernidade ocidental. Assim, o homem se vê inserido nos ritmos cósmicos, fazendo parte deles. O misticismo é um

fenômeno religioso que também classifica a teodicéia, onde se realiza a união do homem com as forças ou seres sagrados.

Berger (1985) também ensina que existe um tipo de teodicéia, chamado teodicéia do dualismo, presente na história da religião ocidental, onde o dualismo é intermediário entre espírito e matéria. O mundo em que se vive é um mundo material, onde concentram-se as forças negativas e, quando o caos se instala nele, não é visto como um intruso, e sim, como um fenômeno normal, dentro de um mundo suscetível a tais acontecimentos. Neste aspecto, o corpo humano e todas as suas atividades são vistas como negativas, proporcionando o caos.

#### **b) A trajetória histórica das religiões afro-brasileiras: reconhecimento social e liberdade de expressão**

Vistas nos dias atuais como expressões da diversidade brasileira, as religiões afro-brasileiras percorreram um longo caminho (e o fazem constantemente) até alcançarem um certo reconhecimento dentro e fora do país. Foram muitas as nações africanas que vieram para o Brasil, trazendo uma enorme variedade de religiões e crenças próprias, as quais se mesclaram, trazendo à tona o que se conhece hoje por religiões afro-brasileiras.

Segundo Magnani (1986), os negros de nação nagô foram os que mais preservaram suas religiões. Os bantos, por sua vez, conservaram o culto aos antepassados. Foram eles os que mais se deixaram penetrar por outras culturas, inclusive os ritos nagôs e jejes, adotando dos candomblés nagôs a estrutura dos cultos e parte de seus orixás. Também tiveram contato com populações indígenas, de zonas rurais e do sertão, sofrendo influências da pajelança e do catimbó. Acresça-se a esses



elementos as práticas mágicas européias e muçulmanas, os santos católicos e o espiritismo, fazendo surgir a Macumba.

No início, esta Macumba não tinha uma organização capaz de reunir harmoniosamente todas as influências que recebeu. Essa mistura de culturas, praticada por negros, mulatos e brancos pobres, todos eles lutando para formarem uma nova classe social, fez nascer a Umbanda, religião tipicamente brasileira, e que carrega em sua estrutura, grande parte do sofrimento dos negros e sua luta por reconhecimento numa nova sociedade, em busca da igualdade de oportunidades. O nascimento desta religião se deu com a grande expansão do sistema urbano industrial, nos maiores centros urbanos do país, idealizando a integração do negro à sociedade de classes.

A Umbanda é uma religião brasileira que surgiu a partir do sincretismo de matrizes negras (Macumba e Candomblé) e ocidentais (Catolicismo e Kardecismo). O interesse por ela e a padronização de seus ritos se deu a partir da década de 20, no Rio de Janeiro, pelo auxílio de kardecistas insatisfeitos com a excessiva intelectualização de sua religião, interessados pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que, por vezes, se manifestavam no culto espírita de Allan Kardec (NEGRÃO, 1993).

Foi nesta mesma década, no Rio de Janeiro, que se teve conhecimento das primeiras casas de culto, sendo, em 1924, fundada a Tenda Espírita Mirim, em 1939 a Federação Espírita de Umbanda e, em 1941, o 1º Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda (CONCONE, 1987). Contudo, foi apenas em 1952, que o título Umbanda apareceu nos nomes dos terreiros. E, com o tempo, mais casas de culto apareceram e a Umbanda ganhou mais força e espaço na sociedade brasileira.

Segundo Montero (1985), foi somente na década de 1930 que os movimentos negros tomaram aspectos políticos, buscando uma maior participação de negros na

sociedade. Surgiu, então, a "Frente Negra", visando ao fim do preconceito racial e à criação de um partido político negro. Nota-se aí que, inicialmente, os negros buscaram reconhecimento por meio do desejo de "embranquecimento". Posteriormente, percebendo-se incapazes de atingir tal objetivo, mesmo que renegando sua própria cultura, resolveram assumi-la e, junto dela, lutar por seus direitos.

Na década de 50, a Igreja Católica foi obrigada a mudar suas estratégias para enfrentar a concorrência com outras religiões (Umbanda, Kardecismo e Pentecostalismo) que, ao se fortalecerem, ganharam muitos adeptos. Porém, já na década de 40, a própria Igreja, juntamente com a Medicina, declarou-se abertamente contra a Umbanda, vendo nela uma religião perigosa. Em suas tentativas para desqualificá-la, utilizavam-se dos elementos que a própria Umbanda tentava eliminar em suas tradições africanas. Isso acarretou, também, perseguições da polícia, situação semelhante à do Candomblé na Bahia.

Entretanto, a partir deste mesmo período, eram realizados congressos voltados para a discussão da estrutura da Umbanda, buscando sua proteção legal e sua legitimação, sendo criadas diversas federações, para que houvesse maior organização. A caridade torna-se o preceito principal da religião umbandista, que passa a realizar atividades assistenciais, direcionadas à população carente.

Negrão (1979) relata que, entre os anos de 1972 e 1976, foram realizados um total de cinco simpósios pelo Superior Órgão de Umbanda, resultando na padronização dos rituais de batismo, casamento e funerários. Contudo, estes simpósios revelaram uma certa intenção política. Apesar da padronização, o autor afirma que as federações não têm realizado uma fiscalização rígida dentro dos terreiros, havendo uma certa divergência entre os rituais. Ainda assim, a Umbanda tem conquistado confiança, não só

do Estado, mas do público em geral, no que concerne aos rituais de passagem, somando cada vez mais fiéis que buscam o batismo realizado por meio dos "guias espirituais".

Segundo Prandi (1990), ao final dos anos 50, a Umbanda cresce tanto, que já disputa com o Kardecismo o número de casas novas. Surgem novos adeptos, devotos de seus orixás, em especial Iemanjá. É também nesta década, como afirma Negrão (1979), que a Umbanda passa a ser reconhecida oficialmente, sendo que, na cidade de São Paulo, havia vinte e dois terreiros de Umbanda registrados em cartórios. Contudo, segundo Magnani (1986), é na década de 1960 que a Umbanda consegue permissão legal para realizar publicamente suas festas, sendo incluída, a partir de então, na relação das religiões cadastradas pelo censo.

### **"Embranquecimento" da cultura negra ou "empretecimento" da cultura branca?**

Segundo Negrão (1979), a própria origem da Umbanda foi posta em dúvida, ao ser afirmado que ela nasceu no antigo Egito. Seu nome foi até mesmo "codificado" em sânscrito, afirmando ser tal religião a mais antiga de todas. Assim, a Umbanda passa por uma modificação, onde se privilegia o elemento branco, apagando algumas práticas consideradas "bárbaras" e acendendo outras, por meio da racionalização e da moralização, evidenciando sua meta de "branqueamento".

Os responsáveis pelo surgimento de uma "nova" religião moldaram-na de acordo com seus próprios gostos e aboliram alguns rituais mais distantes da cultura vigente, como a matança de animais e a utilização da pólvora e da bebida alcoólica. Já o rito cantado, a dança dos candomblés e alguns orixás (sincretizados com santos católicos) foram mantidos. Contudo, "educaram" seus guias para a prática da caridade cristã e saíram em busca de sua institucionalização (PRANDI, 1990).

Segundo Magnani (1986), os umbandistas procuram justificar a permanência de alguns elementos materiais nos seus ritos por meio de um discurso científico, baseado em noções de química, física, astrologia, ocultismo e teosofia.

Na época da escravatura, os senhores brancos consideravam a conservação de elementos negros favorável para diferenciá-los dos brancos. No entanto, temiam uma organização feita por escravos contra suas condições e, para evitar esta situação, os convertiam ao catolicismo, forçando o abandono de suas tradições. Mas, as mudanças não ocorreram em proporção igual (MONTERO, 1985).

Visando à integração do negro à sociedade de classes, a Umbanda "deixou-se" penetrar por elementos de culturas antagônicas. Porém, este fato não ocorreu sem que houvesse uma certa resistência. Segundo Negrão (1979), a presença de elementos cristãos na Umbanda se deu a partir de um sincretismo espontâneo com o catolicismo popular e com o "baixo-espiritismo", independentemente das pressões exercidas pelas federações para que se modificassem os rituais. Contudo, Soares (2003) afirma que a catequese realizada com os negros foi quase nula e eles, por exemplo, não assimilaram a noção de dualidade bem e mal, bem como outros aspectos selecionados pelos mesmos, para adentrarem (ou não) no mundo afro-brasileiro.

A Umbanda surgiu juntamente com uma necessidade de afirmação de identidade de uma parte menosprezada da população, em busca de ascensão. Por meio dela, pessoas que vivem na periferia e têm pouco estudo (perfil de grande parte dos adeptos) assumem uma posição considerada privilegiada, por meio do transe de possessão. Isto fica claro no livro "Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito" (VELHO, 1975), onde um dos entrevistados não tem estudo, mas afirma que, incorporado com seu "guia", lê "até em nagô". A autora evidencia que pretos-velhos e caboclos (personagens

de pouco prestígio na sociedade) também assumem posição de destaque, como sendo "entidades de luz". Há uma inversão de papéis, onde aqueles que são diariamente massacrados pela sociedade adquirem valor no cenário religioso. É importante frisar que a urbanização resultou numa "reafricanização" do negro, ou seja, fez com que ele entrasse em maior contato com seus centros de resistência cultural (MONTERO, 1985).

A mesma autora afirma que o espiritismo presente na Umbanda denota a aceitação, ainda que parcial, da superioridade do branco em relação ao negro. Conseqüência disso está na "depuração" dos elementos negros nos rituais, para alcançar legitimidade e reconhecimento social. A manutenção de alguns destes elementos se justifica por constituírem "matéria-prima", pela qual o espiritismo se baseou para a "construção" da religião umbandista.

A reformulação das heranças negras, devido ao contato das várias formas de religiosidade africana, bem como com religiões variadas (Catolicismo, Kardecismo e Pajelança), deu vida ao chamado sincretismo. Soares (2003), citando L. Maldonado em sua obra "Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio", afirma que a sincretização é "a releitura dos significantes originários enriquecendo-os de outros novos, para que o significado não seja perdido" (SOARES, 2003, p.02). Ainda refletindo a respeito do sincretismo, afirma que, além da aproximação entre os santos católicos e os orixás africanos, há também uma integração entre os candomblecistas à vida das Igrejas, ao ponto de um indivíduo ser recusado a participar da família do Candomblé se, antes, não pertencer ao catolicismo. Aos poucos, os santos católicos assumiram uma outra coloração, por meio da reinterpretação africana, sendo assimilados aos orixás, e culminando com o aparecimento de religiões denominadas como afro-brasileiras. O problema, segundo o autor, consiste em saber até quando a

memória negra existirá, visto que ela está sendo preenchida por conteúdos estranhos aos seus, como pode-se observar na religião umbandista, sincrética por excelência.

Muitos autores, normalmente, quando estudaram a relação do negro com a cultura brasileira, previam um "embranquecimento" da cultura negra. Mas o estudo das religiões afro-brasileiras mostra que a burguesia, majoritariamente branca, tem freqüentado estas religiões. Nesse sentido, o encontro das culturas branca e negra não seria de mão única, mas certamente comporta também o "enegrecimento" da cultura branca.

Entretanto, dizer que os negros vivem numa situação de anomia (caos, desorganização) retrata uma estreiteza conceitual e empírica das inúmeras possibilidades de sociabilidade em situações históricas adversas, invisíveis aos olhos da racionalidade científica, branca, ocidental e moderna.

### **Reconhecimento e legitimação**

Dentro do processo de formação da Umbanda pode-se observar dois fatores importantes, conforme aponta Negrão (1979): a procura pela integração do negro à sociedade, buscando o abandono de seu estereótipo marginalizado, e a legitimação da Umbanda como uma religião de valor, assim como tantas outras. Para garantir estas duas oportunidades à religião umbandista, surgem as federações, as quais promovem a organização dos terreiros, buscando uma certa uniformidade dos ritos, bem como estabelecendo normas para a aceitação de seu funcionamento pelas autoridades do Estado. A filiação às federações obriga os terreiros ao cumprimento de algumas regras de organização do culto (como os horários de início e término dos trabalhos) e o pagamento de mensalidades. Em troca, ganham sua proteção, visto que elas respondem judicialmente pelas casas de culto.

Embora muitos terreiros estejam conscientes das vantagens em filiar-se a federações (sejam elas regionais ou estaduais), ainda são vistos locais que optam por não buscarem este meio, devido ao alto preço pago, bem como à tendência à burocratização. Alegam, estes umbandistas, que seus terreiros funcionam normalmente, ainda que sem possuírem um diploma pendurado na parede, este concedido por meio dos cursos oferecidos pelas próprias federações.

A preocupação em sistematizar e legitimar as práticas e saberes umbandistas resultou na recente criação de uma faculdade de Umbanda, a Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), localizada na cidade de São Paulo/SP, a qual busca o reconhecimento da religião umbandista no interior das religiões presentes no Brasil.

Em se tratando da distribuição dos brasileiros por religiões, há, como afirma Soares (2003), a situação de dupla pertença religiosa. Este fato evidencia que grande parte da população brasileira, embora se intitule católica, frequenta (e muito) os terreiros de Umbanda e Candomblé. Esta situação culmina por dados errôneos no censo a respeito das religiões no país, além de ressaltar a presença do preconceito, mesmo em épocas atuais. Ou ainda (e mais otimista), mostra a crença na eficácia de ambas as religiões. O mesmo autor afirma que o cristianismo não pode ser visto como única forma de religião válida, assim como seu Deus, o qual não está só. As religiões (todas elas) são responsáveis por realizar um contato do homem com Deus, seja ele Olorum, Jeová, Tupi, ou qualquer outro. E, finalmente, "todas as religiões são verdadeiras", captando, a seu modo, Deus, em suas formas distintas. São os homens os responsáveis pela dualidade bom/melhor, ou mau/bom.

Como pode-se notar, seja pelo Candomblé ou pela Umbanda, a religião mostrou-se como um veículo importante para penetração da cultura africana no Brasil. Assim, o

sincretismo que marca a cultura brasileira tem muitos traços de origem africana, que se expressam também nas corporeidades brasileiras.

As religiões afro-brasileiras encaram o corpo como um templo que deve ser constantemente tratado, garantindo, assim, o equilíbrio espiritual. Utilizam-se, para tanto, de elementos presentes na natureza, sendo um dos mais importantes, a água em suas várias formas de utilização.

### **c) Doutrina**

#### **Umbanda e suas diferentes faces**

Em se tratando das religiões afro-brasileiras, não se pode descartar o fato de que os escravos negros que para cá vieram, trouxeram uma enorme variedade de religiões e crenças, contendo uma diversidade considerável em relação à simbologia no interior de seus ritos. O uso destas religiões no singular, segundo Concone (1987) é, antes de tudo, uma violentação e simplificação de cultos distintos e cheios de riqueza, resultando na imprecisão e popularização do termo, o qual tem sido usado de maneira cada vez mais abrangente, devido aos meios de comunicação de massa e ao fato de outras formas de culto terem sido denominadas como tal. Somando-se à generalização do termo, pode-se acrescentar o exemplo de seu mau uso, ou seja, a incorporação de práticas que a própria religião condena, e que reforçam o preconceito já existente em relação à mesma. Existe dentro desta problemática um conflito de ideologias, onde uns querem "depurar" a Umbanda, retirando dela os elementos que consideram bárbaros, enquanto outros querem frisar a "negritude" contida na religião, buscando elementos africanos dentro de seus rituais. Contudo, não se pode negar que o negro africano possui um sentimento religioso marcante, onde ele está em constante comunicação com o mundo invisível.



Vivos, mortos e a natureza estão em constante troca de forças vitais, beneficiando a todos de maneira suave e coletiva.

Concone (1987) pontuou algumas características presentes em tais religiões, como: serem exotéricas (um mesmo indivíduo não pode ser iniciado em todos os graus, além de não poder obter a sabedoria total), serem orais, e o ciclo total dos ritos ultrapassarem os limites da vida humana. É importante ressaltar que, qualquer que seja a importância destas religiões para os africanos, ao chegarem às Américas, assumiram novas dimensões, sendo "reformuladas" as heranças negras.

Consciente da multiplicidade de cultos que se intitulam como "Umbanda", a mesma autora apresenta um quadro, fornecido pelo líder umbandista Bandeira, caracterizando alguns tipos de manifestações ditas como tal. Este informante divide a religião em: Umbanda "espiritista" ou "de mesa", a qual se situa num intermediário entre Umbanda e Kardecismo, buscando a "depuração" da religião; Umbanda "ritualista" ou "de salão", com o uso de roupas brancas e a extinção dos instrumentos de percussão, sendo mais identificada com as práticas indígenas que as negras; Umbanda "ritmada", "de terreiros", com atabaque e um pouco de Candomblé; e Umbanda "ritmada e ritualizada", bem próxima ao Candomblé, sendo também chamada de "Umbandomblé". A heterogeneidade entre os diversos terreiros de Umbanda e suas divergências pontuam a ausência de uma Umbanda oficial. Quanto mais ocidentalizados, eles recebem mais influências do Kardecismo.

Os terreiros vivem num encantamento de crenças e práticas mágicas, voltadas para as necessidades de seus praticantes, que os freqüentam para receberem conselhos, passes, cura e limpeza dos guias nos "trabalhos". A caridade, prática adotada do Kardecismo (cujo código ético prega a prática do bem e do amor ao próximo),

beneficiária não somente o cliente, mas também os médiuns e os próprios guias, por meio da evolução espiritual.

Segundo Bastide (1973), os líderes kardecistas são, em sua grande maioria, pessoas de classe média, que muito leram a respeito de sua religião para poderem ensinar aos demais. Na Umbanda, por sua vez, muitos pais e mães-de-santo tiveram sua formação no Kardecismo, ou apenas seguem as orientações de seus guias. Sua caminhada rumo ao reconhecimento como uma religião legítima na sociedade foi (e ainda o é) longo, sofrendo conseqüências irreparáveis em suas formas de culto.

Diferentemente do Kardecismo, que prega a reencarnação como um acerto de contas de vidas passadas e o sofrimento, a Umbanda defende a realização plena de cada um, num mundo que é individualista, mas que permite uma mudança para melhor na vida, uma mobilidade social aberta a todos, dentro e fora de seus terreiros. A Umbanda oferece o instrumento para mudar o mundo a seu favor, por meio da vida ritual. De um lado, o Kardecismo: uma religião que prega por meio da palavra e de livros, ou seja, uma pedagogia do não-segredo. De outro, a Umbanda, que adotou do Candomblé o segredo e a autoridade indiscutível dos orixás acima de tudo. Ela está dividida em linhas e falanges, que organizam os espíritos de acordo com suas afinidades intelectuais e morais, sua origem étnica e seu estágio de evolução. Os caboclos, por exemplo, se dividem em aldeias, reinos e tribos, e se comunicam por meio do atendimento direto aos consulentes, pela incorporação.

Como afirma Eliade (1992), os deuses habitariam as regiões superiores, inacessíveis aos homens. Para os iorubás, por exemplo, Deus se chama Olorum, e não é identificado com o Céu, pois foi Ele mesmo quem o criou e o habita. Manifesta-se aos homens por meio de fenômenos meteorológicos, como o trovão, o raio, a tempestade,

entre outros. Na Umbanda, diferentemente do Candomblé, ocorre a hiperespiritualização dos orixás, os quais não "baixam" nos terreiros, permanecendo distantes dos homens. Este fato tem contribuído para um certo "desaparecimento" do culto a estas divindades, sendo cultuados os caboclos, pretos-velhos, exus, entre outras entidades míticas.

O mesmo acontece entre a maioria das populações africanas: o grande Deus celeste, o Ser supremo, criador e onipotente, desempenha um papel insignificante na vida religiosa da tribo. Encontra-se muito longe, ou é bom demais para ter necessidade de um culto propriamente dito, e invocam-no apenas em casos extremos. Assim, por exemplo, o Olorum ("Proprietário do Céu") dos iorubas, depois de ter iniciado a criação do mundo, confiou a um deus inferior, Obatala, o cuidado de concluí-lo e governá-lo. Quanto a Olorum, retirou-se definitivamente dos negócios terrestres e humanos, e não há templos, nem estátuas, nem sacerdotes deste Deus supremo. Todavia, é invocado, como último recurso, em tempos de calamidade (ELIADE, 1992, p.101).

Este mesmo autor afirma que este "afastamento" se deve ao fato de os homens se interessarem por suas próprias descobertas, estas mais relacionadas à vida "concreta". Assim, a experiência religiosa liga-se intimamente à vida cotidiana, tornando os deuses mais acessíveis e correspondendo às necessidades de sua época, como os deuses criados após a descoberta da agricultura.

### **Candomblé: a nostalgia das raízes**

Segundo Prandi (2001), os candomblés queto (iorubá) constituíram-se em uma espécie de modelo para as religiões que cultuam os orixás, as quais utilizaram seus ritos e mitos para a constituição de uma variedade de religiões. Logo, o candomblé angola (banto) foi fundamental na construção da Umbanda, especialmente em São Paulo e no Rio de Janeiro, no século XX.

Sabe-se que o Candomblé é originário da Bahia e anterior à Umbanda. Mas, no Sul do país, ele é cronologicamente posterior. Chegou a São Paulo nos anos 60, quando

já havia uma grande variedade de ofertas religiosas. Este é um período em que as diferenças sociais e a violência estão bem mais evidentes nos centros urbanos. É também a época da Contracultura, que estimulou a recuperação do exótico, do diferente e do original, e até do pré-moderno, em oposição aos ideais da sociedade capitalista industrial. Neste contexto, a sociedade brasileira sai em busca de suas raízes (indígenas e negros), havendo uma intensa valorização da tradição baiana. O Candomblé vai ganhando seu espaço, principalmente entre os jovens brancos de classe média, ao reforçar as idéias de competição na sociedade, e do poder que a religião pode proporcionar. A mídia contribui para seu alastramento sendo, inclusive, visto como mais eficaz que a Umbanda, roubando o cenário religioso (PRANDI, 1990).

O Candomblé é uma religião considerada mais próxima das tradições africanas por manter fiéis alguns aspectos de origem, deixando de receber certas influências brancas e ameríndias. Seus orixás se comunicam com os assistentes por meio dos jogos de búzios, feitos pelos babalaôs, e não pela incorporação direta, seguida de atendimento, como é feito na Umbanda (MAGNANI, 1986). Possui uma forma peculiar de aquisição e transmissão de conhecimentos, obtendo uma organização extremamente hierarquizada e regrada, onde a primeira aceitação é feita por meio do ritual de iniciação (o qual garante um parentesco mítico, conhecido por família-de-santo), seguido pela vivência constante no terreiro e pelas obrigações que o indivíduo passa a ter (BARROS; TEIXEIRA, 1989). O parentesco mítico é responsável por diminuir as diferenças sociais e étnicas entre os praticantes, que passam a compartilhar bens simbólicos comuns. Existe um intercâmbio sócio-religioso entre as religiões afro-brasileiras, formando o que chamamos de "povo-de-santo".

Assim, forma-se uma verdadeira "família" espiritual, onde a mãe ou pai-de-santo é responsável pela segurança de seus filhos (bem como, é claro, pela realização das práticas rituais, como os banhos de ervas, que devem ser feitos por todos). Neste universo, há uma certa hierarquia, onde cada um desempenha uma função distinta (ver Glossário em APÊNDICE VII).

Silva (1997, p.82-3) faz um interessante comentário a respeito das famílias formadas pelos candomblés:

A hierarquia dos candomblés era como uma imensa família, com 'tias', 'mães-de-santo', 'pais-de-santo', 'irmãs-de-santo', 'mães-pequenas'. As casas de culto eram conhecidas como 'terreiros' ou 'centros'. Isso não é por acaso: em torno de pontos como esses é que se organizava a comunidade subalterna na transição para o trabalho livre, através dos laços de família consangüínea e parentela religiosa. Era nos 'terreiros' ou 'centros' que se recriavam as origens místicas, os laços sociais, a hierarquia e a esperança .

Apesar de existirem terreiros com características semelhantes, é evidente que uma casa de culto se diferencia da outra, sendo que, em uma delas, pode haver mais ou menos funções distintas que a outra. Seguindo este raciocínio, Soares (2003, p.04) afirma que "a solidariedade, a hospitalidade e o respeito" são fundamentais para a manutenção do bem cósmico e do clã, o que justifica a ligação familiar, sendo sagradas as relações de reciprocidade entre os fiéis. Do contrário, o grupo pode encontrar sua ruína. Esta situação foi exemplificada por Velho (1975), a qual relata o nascimento, vida e morte de um terreiro no Rio de Janeiro, acompanhados pela própria pesquisadora.

Porém, à medida em que se obtém um maior status, adquirido pelas mudanças de funções na religião, suas obrigações e restrições aumentam cada vez mais, razão esta de o Candomblé estar vivendo uma certa "crise", pois não tem conseguido fiéis que se adaptem a tantas regras. Este fato acaba resultando na transformação de alguns ritos, aparição de outros mitos, além de uma mudança significativa da religião, o que culmina

com o surgimento de cultos distintos. Este não é um fator presente apenas no Candomblé.

#### **d) Organização eclesiástica e transmissão de conhecimentos**

A organização eclesiástica das religiões afro-brasileiras não tem independência em relação às variáveis envolventes, como a situação do negro na sociedade brasileira, a história política nacional e a própria dinâmica interna destas religiões.

Negrão (1979) caracteriza a Umbanda como sendo um fenômeno cultural popular, a qual foi penetrada e descaracterizada pela cultura dominante; e um produto cultural de criatividade popular espontânea, buscando resistir às penetrações exteriores, ainda que sem total sucesso. Contudo, ela representa a história brasileira sob enfoque popular, ou seja, predominantemente dominado. Nasceu da miscigenação de diversas culturas, devido ao encontro de pessoas de religiões diferentes, mas com necessidades parecidas, nas grandes cidades brasileiras.

Uma característica própria das religiões afro-brasileiras, é a oralidade: seus conhecimentos são transmitidos oralmente. O uso da palavra é de extrema importância, possuindo um sentido mágico, sendo um instrumento que liga os homens às divindades e os homens entre si. Neste sentido, nota-se que o nome confere "materialidade" às coisas, organizando natureza e sociedade, e estabelecendo laços importantes entre os praticantes, os quais passam a adquirir uma nova identidade e abandonam sua identidade profana no passado, modificando qualitativamente sua vida (VALLADO, 2002).

Verger (1995) mostra a força da oralidade quando discute sobre esta questão, afirmando que a língua iorubá foi grafada no papel pela primeira vez no século XIX, por etnólogos britânicos, os quais foram à África para estudá-la. Além de ser oral, esta

língua é também tonal, ou seja, é preciso "cantar" corretamente suas palavras para que adquiram um sentido. Sendo assim, os conhecimentos são transmitidos por meio de cânticos, narrativas que são repetidas de geração para geração, mantendo acesa sua cultura. A oralidade também é responsável pela perpetuação do "axé" (força vital), devido ao enorme poder contido nas palavras. Estas, para que possam agir, precisam ser pronunciadas.

Soares (2003) ressalta a importância dada ao nome no interior das culturas orais. Por meio da identificação do indivíduo, pode-se saber muito sobre sua história, como seu clã, sua etnia e seu código ético. Nomear um filho é, para eles, um ritual de grande importância. Contudo, o homem receberá seu "verdadeiro" nome mais tarde, quando passar pelo rito de iniciação, assumindo, neste instante, um compromisso ético.

Na África, os documentos religiosos estão impressos no corpo da pessoa, o que reafirma a importância desta dimensão aliada à oralidade, que traz à tona "o mito, a lenda, a narração, a fábula, a canção, a dança, o provérbio, a adivinhação, o rito" (SOARES, 2003, p.04). Assim, os nomes são responsáveis por ligarem os homens aos deuses, além de perpetuarem a cultura. No Brasil, a maneira de se manter vivos os conhecimentos se deu a partir dos "batusques de fundo-de-quintal, pagodes, irmandades ou ainda nas tão famosas quanto desconhecidas escolas de samba" (SOARES, 2003, p.7). Imprescindível em relação à oralidade, encontra-se o diálogo, pois, é por meio dele, que o "mestre da palavra" (conhecido por pai-de-santo) transmite seus conhecimentos ao aprendiz. Considerado como uma "biblioteca viva", quando desencarna, leva consigo seus aprendizados, por isso a importância do diálogo.

Como afirma Clastres (2003), para as sociedades "primitivas", a lei funciona por meio da recordação. Apesar de haver uma autoridade máxima, esta não exerce seu

poder com autoridade, sendo todos os membros desta comunidade importantes e responsáveis pela manutenção de sua história. Quando a escrita é feita no corpo, como, por exemplo, a tatuagem, esta possui o papel de imprimir a lei diretamente no ser tatuado. Logo, os ritos de passagem são realizados por meio de torturas, sendo o corpo um território que marca um tempo e uma passagem. São praticados o isolamento, o jejum, os cortes na pele ou os furos no corpo e servem para provar que o iniciado está pronto para zelar por sua comunidade. As cicatrizes registram a história, no lugar da escrita. Após a iniciação, o indivíduo é inserido no grupo, sendo igual a todos os demais, e o corpo recebe o fundamento da vida social na tribo. Diferentemente das sociedades atuais, as cicatrizes devem ser mostradas com orgulho, pois são vistas como marcas de coragem e pertença. Os membros da comunidade preferem a tortura da carne, adquirindo, assim, a igualdade entre todos, à tortura da desigualdade. Para eles, a verdadeira tortura é não fazer parte de seu grupo social.

Os iorubás só conheceram a escrita com a chegada dos europeus. Assim, todo o conhecimento tradicional baseia-se na oralidade. Mitos, fórmulas rituais, louvações, genealogias, provérbios, receitas medicinais, encantamentos, classificações botânicas e zoológicas, tudo é memorizado (NEGRÃO, 2001, p.53).

Assim, como afirma o próprio autor, os mais velhos são os detentores dos conhecimentos da religião sendo que, para se obter tais aprendizados, é necessário a convivência com eles, o que evidencia as ligações familiares. Entretanto, observa-se que, nos dias de hoje, não se encontra mais tempo disponível suficientemente para se dedicar à convivência dentro dos terreiros, o que acaba resultando numa certa perda de saberes mais tradicionais, com o passar do tempo. Os fiéis estão aderindo à escrita para a aprendizagem de "fórmulas" prontas para serem utilizadas. Daí, a proliferação de livros e manuais, que revelam os conhecimentos que o fiel demoraria anos para adquirir.



Na modernidade, há uma desvalorização dos mais velhos, sendo a juventude o auge de uma vida. Depois disso, a pessoa padece no esquecimento. A família também perdeu sua importância, visto que os jovens buscam seus ensinamentos fora dela, em livros contendo receitas simplificadas e que desvalorizam o mistério e a tradição.

Uma outra importante característica vista com força no Candomblé, e que permeia todos os rituais e tudo o que há de mais essencial na religião, refere-se à noção de tempo. Segundo Prandi (2001), em culturas que não conhecem a escrita, também conhecidas como culturas sem-história, o tempo é algo cíclico e a vida é uma eterna repetição de acontecimentos já ocorridos diversas vezes no passado e que, no presente, são revividos por meio dos mitos. As nações africanas que vieram ao Brasil possuíam esta concepção de tempo, a qual se difere da concepção ocidental e capitalista. Esta noção é, para as culturas de origem africana, algo essencial em qualquer atividade a ser realizada, pois ela se liga à noção de vida e morte e a outros mundos possíveis.

Os fiéis se baseiam na idéia de que tudo tem seu tempo certo para acontecer. A hora não é simplesmente marcada pelo relógio, mas pelo cumprimento das tarefas que, após cumpridas, darão seqüência a uma nova obrigação. Assim, cada atividade é realizada no momento em que for considerada necessária, sendo ela quem define o tempo, e não o contrário. Assim, os termos "atrasar" e "adiantar" são desconhecidos, visto que cada indivíduo possui seu "relógio interno". Durante as festas, essa noção de tempo é observada à medida em que não se sabe a hora de término das mesmas, pois este acontecimento é determinado por meio da vontade dos orixás. Este fato pode ser relatado nas sociedades tradicionais africanas, onde o tempo é criado e produzido, e não constituído pelos ponteiros do relógio, que caminham sozinhos. Nada pode ser programado, visto que o futuro é algo que ainda está por vir. O tempo é aquele já

vivido, acumulado, e o futuro representa o retorno do passado ao presente. Conhecer o passado significa poder controlar o presente. O tempo está associado intimamente à idéia, como "aprendizado, saber e competência" (PRANDI, 2001, p.52). O aprendizado se dá por meio da prática, da observação e imitação das tarefas. Esta noção se difere imensamente da noção de tempo européia, onde o tempo "é dinheiro", sendo contado independentemente dos fatos ocorridos. Enfim, tempo significativo, Kairós, em oposição a Cronos, tempo linear, seqüencial, como o do relógio, próprio do contexto produtivista. Esta concepção está presente também no processo de aprendizado, como explica Soares (2003), que se refere ao processo de transmissão de conhecimentos como algo gradual, onde o aprendiz não faz constantes indagações ao mestre. Seus conhecimentos vão aumentando de acordo com o acréscimo de suas experiências vividas.

Aos poucos, a cultura iorubá foi penetrada pela ocidental, e o tempo foi assumindo outros ritmos para os africanos. Ocorre uma permanente luta contra relógio, onde os fiéis desejam subir em seus postos, sem acumular as experiências de vida. Estas situações de mudança geram conflitos dentro dos terreiros, visto que acontece uma modificação no processo de iniciação e um questionamento dos valores dos mais antigos, considerados até mesmo como "ultrapassados", sob a lógica da obsolescência. Um exemplo desta situação, é a simplificação do tempo de recolhimento da pessoa que vai se iniciar no Candomblé. Antes, era um tempo indefinido, significativo, podendo durar meses. Hoje em dia, este tempo obedece às necessidades profanas do iniciado, como os dias de suas férias em seu emprego. Tudo tem que ser muito bem calculado. Com todas essas mudanças, os mitos acabam sendo esquecidos, os ritos são modificados, assim como muitos dos valores, antes levados em conta. O espírito de

competitividade substitui o sentido de comunidade e leva os jovens a acusarem os mais velhos de levarem consigo seus conhecimentos. Ocorre, como consequência disso tudo, uma alteração na estrutura da religião, a qual deve adaptar-se para sobreviver. O tempo africano vai, aos poucos, sendo substituído pelo tempo ocidental. As religiões afro-brasileiras ganham nova coloração, abrangendo uma gama maior de fiéis, com características mais imprecisas. Contudo, observa-se uma luta constante para a manutenção de certos elementos africanos (PRANDI, 2001).

Segundo Negrão (2001), os ritos de passagem evidenciam a superação de uma etapa da evolução, para uma nova etapa. Contudo, dentro das religiões afro-brasileiras, quanto maior o conhecimento do fiel, maiores são suas responsabilidades e restrições. Com a alteração da noção de temporalidade, devido a influências culturais ocidentais, a iniciação e o desenvolvimento de um fiel são contados no relógio, e não mais devido ao seu tempo individual.

Prandi (2001) afirma que, entre os iorubás, havia os encarregados por manterem a cultura acesa, recitando os eventos importantes. Porém, estes eventos tornaram-se mitos, devido à ausência de temporalidade. Por outro lado, há a conservação desta noção tradicional de tempo em diversos rituais, tanto no Candomblé, quanto na Umbanda. O ossé (que significa semana) "[...] constituiu-se num rito semanal de limpeza e troca das águas dos altares dos orixás" (PRANDI, 2001, p.47). Cada dia da semana (esta agora constituída por sete dias) é dedicado a um ou mais orixás, sendo lembrados seus respectivos mitos. Estes dias se identificam muito, por meio do sincretismo, aos dias dos santos católicos.

O mesmo autor afirma que, antes da penetração da noção europeia de tempo nas concepções de origem africana (especialmente aos iorubás, os quais serviram de modelo

para os afro-descendentes construir sua cultura), estes organizavam seu tempo de modo diferente, com uma semana de quatro dias. Não havia os meses e eram guiados pelas repetições das estações. Era uma concepção de tempo cíclica. O dia se iniciava ao nascer do Sol e terminava quando este se recolhia, independentemente dos ponteiros. As estações eram divididas em períodos chuvosos e de seca, repartidas por uma estação com ventos fortes. Não havia contagem correta de dias, podendo estes variar de acordo com as forças da natureza.

Os mitos foram um dos grandes responsáveis pela sobrevivência da história africana. Contudo, encontram-se organizados em uma temporalidade que tem outra racionalidade, ou seja, não estão situados em uma época demarcada. Especialmente no Candomblé, acredita-se que eles são revividos por seus fiéis diariamente, em suas tarefas comuns. Assim, o seu conhecimento é de extrema importância. Além disso, cada mito conta uma história diferente, não mantendo coerência entre todos e não podendo julgar se um é mais verdadeiro que outro, pois cada um atende às necessidades de quem o cultua. Quando um membro da família morre, os demais o alimentam simbolicamente, até que este retorne ao mundo dos vivos, ocupando um outro corpo material. Quando um antepassado passa a ser importante não somente para a sua família, mas para a comunidade em geral, ele não reencarna mais, e passa a ser cultuado como uma divindade. Os mitos são responsáveis por, além de falar do passado africano, justificar os acontecimentos no presente. Juntos, os mitos não apresentam coerência. Porém, isolados, permitem que um povo dê sentido às suas ações. São transmitidos, como já mencionado, oralmente, e reforçam a identidade grupal. Está aí a sua racionalidade. A memória do povo depende da convivência entre seus pertencentes. A religião, neste

caso, cumpre seu papel de fonte de identidade. Assim como o tempo, as reencarnações são também cíclicas (PRANDI, 2001).

O mesmo autor, citando o Kardecismo, afirma que esta religião, diferentemente do Candomblé, possui uma concepção de tempo em forma de espiral, ou seja, indicando mudança, evolução espiritual e aperfeiçoamento dos aprendizados para este e para o outro mundo.

#### **e) Rituais**

Os ritos das religiões afro-brasileiras são aqui tratados pelo recorte privilegiado desta pesquisa, que é o uso da água como via de acesso à constituição de corporeidades próprias.

#### **1) O corpo e a água**

O corpo nunca foi explorado de modo sistemático pelas Ciências Sociais, embora possua muitas possibilidades de ser tratado como objeto destas ciências, como alega Albuquerque (2004). A autora afirma que este fato se deve ao esforço da Sociologia em delimitar seu ângulo de estudo, no século XIX, garantindo uma perspectiva sociológica *sui generis* distante das Ciências Naturais. Contudo, a Sociologia da Religião tem apresentado questões que contribuem para mudar esta situação.

Nadeau (2002), por exemplo, escreveu um artigo a respeito da relação entre o cristianismo e o corpo. Para este autor, as ameaças de punição da alma, por meio da conduta corporal, denotam uma estreita relação entre ambos, contrariando a idéia da ausência de cumplicidade entre os mesmos. Sendo assim, o cristianismo mostra-se mais interessado em relatar a respeito da dicotomia entre salvação e prazer, do que entre corpo e alma, onde o primeiro mostra-se subordinado à segunda e, apesar da tentativa

em separá-los, estão em contato inevitável. Jesus, por exemplo, salva e se manifesta por meio de gestos relativos à cura do corpo.

As religiões afro-brasileiras, por sua vez, valorizam o corpo como um templo a ser cuidadosamente zelado, pois é por meio dele que os homens entram em contato com o sobrenatural, com o divino. Assim sendo, os banhos de ervas surgem para abreviar o caminho rumo à purificação do ser, enriquecendo as relações entre o homem e a natureza, a qual se estabelece como principal responsável para que este "diálogo" se consuma.

Segundo Vallado (2002, p.132):

O ciclo de festas anuais em alguns terreiros inicia-se pelas Águas de Oxalá, realizada em janeiro, em que Oxalá, orixá criador dos homens é louvado e aclamado para purificar as águas dos axés do terreiro, assim como cada filho-de-santo individualmente.

É sabido que a água é um elemento que sugere purificação. Em culturas distintas, ela é utilizada nas mais variadas formas, visando sempre a restituir a ordem e a dignidade dos seres. O batismo cristão, por exemplo, é responsável, segundo Montero (1985), por limpar o corpo do pecado original. Por meio dele, nasce um novo ser, dotado de religiosidade e livre das impurezas mundanas. Nos candomblés, a água é essencial, sendo utilizada em forma de banhos no ritual de iniciação, e, na Umbanda, agem como purificadores, livrando o corpo (e a alma) das doenças e de presenças maléficas. Além de purificadora, a água está relacionada com o símbolo feminino, pois representa as funções maternas e criadoras da mulher.

Como afirmam Chevalier e Gheerbrant (1996, p.15): “As significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência”.

A relação do corpo com a água conta muito das relações dos homens entre si e destes com a natureza. O corpo na contemporaneidade é entendido sob o prisma do dualismo, que separa o corpo da mente. Porém, nem sempre foi assim. Na Idade Média, pensava-se que a dor servia para a evolução dos homens, e estes seriam recompensados futuramente, alcançando um lugar no céu. As torturas representavam uma ação sobre o espírito por meio do corpo, garantindo a sua salvação e antecipando o pagamento de suas dívidas. Mais tarde, próximos à formação do sistema capitalista e tendo a ciência como aliada, a visão dualista distancia o corpo da própria dor, aumenta a sua força, utilizando-se de remédios e outros meios artificiais, permitindo o aumento da exploração do homem pelo homem (RODRIGUES, 1999). O modelo dicotômico corpo-alma fez surgir a idéia do corpo como algo descartável, a sobra da vida de uma alma, e isso contribuiu, de certa forma, para a exaltação desta e a desvalorização da matéria.

Os usos da água também acompanham as representações do corpo. Na Idade Média, o banho caracterizava uma limpeza da alma, e não do corpo em si. Era uma cerimônia ritual de sociabilidade, proporcionando ao banhista uma vida agradável. Lembre-se do banho em Roma, que era coletivo, realizado em termas e saunas, templos que foram gradativamente se tornando ambientes de prazer, inclusive sexual (RODRIGUES, 1999).

Esta situação mudou a partir do século XIII, quando até mesmo a mistura familiar foi proibida. O clero proibiu também os banhos públicos e a proximidade física entre as pessoas. As casas de banho foram oficialmente reconhecidas como casas de prostituição. O comportamento dos homens mudou a partir de então, trazendo à tona as percepções de decência e pudor, o que gerou as distâncias físicas e pior, as distâncias sociais. Surge uma parede invisível entre as pessoas (RODRIGUES, 1999).

No século XVI, as saunas foram proibidas e o exibicionismo foi considerado um perigo gravíssimo para a saúde da alma. O banho, até mesmo o individual, passou a ser algo imoral, propiciador de maus pensamentos, de desejo sexual. Pudor e culpa se ligaram ao corpo e sua visão, gerando o desprezo carnal. O banho tornou-se uma prática raríssima, e algumas partes do corpo, além de não poderem ser vistas, não podiam ser objetos de discurso. Surgiam as novas formas de erotismo, valorizando as partes do corpo que permaneciam descobertas, como por exemplo: cabelos, dentes, boca, entre outras.

O uso da água desaparece, mas surgem cuidados diferentes com o corpo, como o uso de jóias e o ato de pentear os cabelos. Há uma valorização das aparências. As trocas das roupas íntimas substituíram o banho, resultando numa vigilância de si, onde cada um passa a policiar-se a si mesmo. Os perfumes também têm papel importante nesta época (RODRIGUES, 1999).

No final do século XVIII, com o início das preocupações higienistas, a limpeza da pele passa a ser vista como um fortalecedor do organismo. Com o tempo, o uso da água foi mudando, tornando-se uma arma eficaz para a saúde. E o sabão, melhor do que o perfume, tornou-se uma contribuição, um detergente para retirar as gorduras corporais. Os banhos passaram a ser individuais, o que fechou cada ser em relação aos outros e a si próprio. Aos poucos, a limpeza física foi comparada à limpeza moral, o que também contribuiu para a separação das classes sociais. A água passa a ser enaltecida pois, além de proporcionar a higiene (e status), era um elemento fundamental para a garantia da vida biológica de todos os seres.

Segundo Bruni (1993), a água detém em si um papel fundamental nas mais variadas culturas, nas religiões, nos mitos, nas artes, nas literaturas e na filosofia,



deixando de ser apenas fundamental para a natureza externa e para a vida biológica, para expressar uma dimensão simbólica humana. Ela gera uma consciência de si próprio, refletindo ao homem sua própria figura, sem ilusões. É, ao mesmo tempo, um vínculo simbólico e real. Seu movimento sugere a mobilidade das idéias, dos pensamentos, ou seja, o tempo, que também é passageiro. Ela representa a origem de tudo, o sopro vital. É um símbolo de fertilidade e fecundidade, sendo também importante instrumento de purificação ritual. É sagrada, apagando tudo o que há de ruim e, em seguida, regenerando, como um renascimento. Também simboliza a morte, pois, além de as coisas nela se dissolverem, também desaparecem.

Enfim, os inúmeros usos rituais da água, como por exemplo, o batismo cristão, os banhos de purificação, como os hinduístas e nas religiões africanas, têm por referência noções de corpo e alma ou espírito, definidos coletivamente, que regem os sentidos atribuídos à ela.

Para Chevalier e Gheerbrant (1996), o ato de mergulhar-se nas águas gera uma morte simbólica, quando o indivíduo retorna às origens, recebendo uma "recarga energética" e retirando, por meio deste líquido, tudo o que há de negativo em si. Este gesto é um ritual que está presente em diversos momentos, como no banho, no batismo ou nos rituais de iniciação. O batismo aniquila o homem antigo e o restitui de seu pecado original.

Na Ásia, a água representa a regeneração corporal e espiritual, a fertilidade, a pureza, a sabedoria, a graça e a virtude. Quando fluida, gera a dissolução e, quando homogênea, a coagulação. Para a filosofia tântrica, a água representa o prana, ou sopro vital. No Vietnã, ela é regeneradora e constitui uma poção para a imortalidade. Este aspecto se expressa nas estórias sobre a "fonte da juventude", situadas no "país das

Trevas" onde, ao banhar-se em suas águas, os homens tornar-se-iam eternamente jovens. Para os chineses, a água é elemento oposto ao fogo, é yin, correspondendo ao Norte, ao frio, à cor negra, mas também está ligada ao raio e ao fogo. Refere-se ao retorno à fase embrionária, ou seja, ao início da vida. No Tibet, assume lugar importante nos rituais de iniciação, sendo o símbolo dos votos, onde o iniciado se compromete com sua religião. Logo, para as tradições cristã e judaica, a água é considerada uma hierofania, simbolizando a fonte da vida e criação, mas também de morte e destruição. Além disso, a Bíblia atribui aos locais onde nascem as águas como lugares sagrados, onde nasce o amor e principiam-se os casamentos. Na Palestina, os rios representam a fertilização, as chuvas e o orvalho, a fecundidade. Para os orientais, a água é como uma bênção para a alma que, assim como a terra, encontra-se seca, necessitando de irrigação. Desta forma, a alma é lavada com as águas da sabedoria. Seu poder de eternidade é concebido aos homens por meio da cura, da purificação e do rejuvenescimento fornecidos por ela, que apaga tudo o que há de ruim, por isso é purificadora de tudo e de todos, sendo ela um elemento extremamente sagrado. Além de todas estas características que a água possui, tem-se que reconhecer o seu poder relativo às forças da natureza. Neste sentido, ela é um elemento incontrolável, gerando até mesmo desastres "naturais" (CHEVALIER; GEERBRANT, 1996).

Como afirma Vallado (2002, p.147): “A água pode percorrer qualquer caminho, seu destino é sempre algo improvável. Mesmo que a represem, sua imensidão cobrirá qualquer obstáculo, dando-nos a idéia do seu real poder”.

Existe a crença de que o homem nasceu das águas. Também no batismo, como afirma Eliade (1992), ocorre a morte iniciática, onde o indivíduo abandona sua antiga personalidade, adquirindo uma nova, destituída de pecados. O simbolismo das águas

sugere a morte, seguida do renascimento. Desta forma, o contato com a água resulta em uma regeneração, porque a dissolução gera um "novo nascimento", mas também porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida.

O batismo se dá nas mais diversas religiões, inclusive nas afro-brasileiras, onde a água se mostra elemento primordial para todos os rituais. Nestas religiões, como já foi dito anteriormente, a construção social do indivíduo se dá por meio da iniciação e da permanência nos terreiros, o que permite que se instale, gradativamente, uma concepção de vida diferente, que privilegia o corpo humano, o qual não é visto apenas biologicamente. O corpo possui uma função inesgotável nestas religiões, sendo ele o veículo de comunicação com os deuses, pela possessão ritual ou incorporação nos médiuns, também conhecidos como "cavalos". Assim sendo, há uma comunicação entre dois mundos opostos: o mundo dos homens ("aiê") e o mundo dos deuses ("orum") e seus habitantes que, por meio do corpo, têm suas distâncias diminuídas. Além disso, o corpo é a maior fonte da expressão da individualidade humana e da vida social a que estão submetidos, além de ser primordial nas instâncias sagradas e profanas dos terreiros (BARROS; TEIXEIRA, 1989).

Ao ressaltar a importância do elemento água em todos os rituais sagrados, Eliade (1992, p.107) faz a seguinte afirmação:

Em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, "lavam os pecados", purificam e, ao mesmo tempo, regeneram. Seu destino é preceder a Criação e reabsorvê-la, incapazes que são de ultrapassar seu próprio modo de ser, ou seja, de se manifestarem em formas. As Águas não podem transcender a condição do virtual, de germes e latências. Tudo o que é forma se manifesta por cima das Águas, destacando-se delas.

O mesmo autor afirma que o simbolismo aquático existe desde a era pré-cristã e que, com o passar do tempo, os padres da Igreja enriqueceram os rituais com novos

significados, de acordo com a história de Jesus Cristo. A água foi o primeiro elemento a gerar a vida, e talvez seja esta a razão para os cristãos realizarem o batismo, visando a uma nova vida, a um novo ser, destituído de pecados e sentimentos ruins. Quando Deus é invocado sobre ela, esta passa a possuir a virtude da santificação, sendo capaz de curar doentes e trazendo a salvação para a humanidade. Assim, o batismo representa "a morte e a sepultura, a vida e a ressurreição" (ELIADE, 1992, p.108) onde, por meio da purificação ritual, o ser se desprende de sua antiga personalidade ("homem velho") e ganha uma nova dimensão. Dentro deste ritual, existe a crença de que o homem a ser batizado desce nas águas da morte para duelar com o monstro marinho, saindo dele vencedor e recuperando sua semelhança com Deus e sua imortalidade.

Todavia, segundo afirmam Chevalier e Gheerbrant (1996), muitas vezes a Igreja se voltou contra o uso da água em cultos, porque os homens a desviavam para o paganismo e superstições, constituindo-se em uma certa ameaça à sua ortodoxia. A magia, neste caso, serviria para perverter o sagrado. Como já mencionado, as águas geram também grandes calamidades, e estes fatos são justificados pela Bíblia como provações. Ela pune os pecadores, não atingindo os justos. Quando agitadas, significam o mal e a desordem. Quando calmas, a paz e a ordem. A água que cai do céu é fecundante, portanto masculina e associada ao elemento fogo; a água que nasce na terra é feminina, associada à Lua, à fecundidade completa. Nestes dois casos, as águas são relacionadas ao sangue (celeste, num caso, e menstrual no outro, ou seja, luz e trevas). A água seca está relacionada também à palavra seca, ao pensamento que, por si só não tem valor potencial. Portanto, conforme já dito, as palavras devem ser pronunciadas para surtirem efeito. Também se distinguem, na água, a superfície e as profundezas. A primeira mostra a exposição aos perigos da vida, pois das profundezas podem surgir

monstros ameaçadores da ordem. Na segunda, habita o subconsciente. A água misturada à terra ou parada simboliza a perversão. A gelada simboliza a alma morta. Já a poluída denota o horror, a doença e a morte. Enfim, ela é, para todas as culturas, responsável pela manutenção ou, ainda, renovação da energia vital contida em todos os seres vivos.

## **2) O corpo e o homem**

Segundo Concone (1987), para as religiões afro-brasileiras, a energia vital se manifesta, no homem, em forma de felicidade, e sua ausência, em forma de doença, sofrimento e fadiga. Todos são responsáveis pela manutenção desta energia, por meio de seus atos e obrigações.

Montero (1985) afirma que o aspecto mais importante para a adesão de um indivíduo às religiões afro-brasileiras é o adoecimento de seu corpo ou, como diria a autora, uma desordem. Este termo designa a incapacidade do cumprimento de suas tarefas diárias, ou seja, o ser se considera doente a partir do momento em que ele não consegue mais realizar suas tarefas do dia-a-dia. Um dos aspectos mais preponderantes que leva o indivíduo a esta condição é o não desenvolvimento de suas faculdades mediúnicas, bem como a quebra de certas normas de conduta por parte do mesmo. Assim, percebe-se que a doença, para estas pessoas, ultrapassa as fronteiras do biológico, para constituir-se como uma representação simbólica, evidenciada pela maneira como o doente encara sua morbidez e a que sistema de tratamento este recorrerá. Ela pode ser encarada como algo negativo, à medida em que põe em risco a ordem social, deixando de ser algo unicamente fisiológico. A cura, no entanto, refere-se ao enquadramento dentro das normas politicamente aceitáveis. Enfim, a normalidade é codificada diferentemente nas mais diversas sociedades, bem como as formas de cura também o são.

Contudo, a tendência de muitos autores em relacionar a adesão às religiões afro-brasileiras devido à doença, tende a ignorar ou minimizar a sua importância como experiência religiosa, que tem uma ética, uma doutrina, um ritual e uma organização. É importante frisar que todas as outras religiões também prometem algum tipo de solução para problemas de saúde dos fiéis.

A história da saúde no Brasil conta com diversas passagens, que resultaram em trocas de informações entre colonizadores, escravos e índios. No início, predominavam as curas realizadas por meio da medicina popular. Segundo Montero (1985), na época colonial não havia Escolas de Medicina no Brasil, sendo o número de médicos escasso para o tamanho do país. Durante os séculos XVI e XVII, os físicos dotados de diplomas se concentravam nas regiões urbanas. Quem realizava as curas eram jesuítas, negros ou pajés. Os cirurgiões-barbeiros eram constituídos por negros e mulatos e, justamente por esta razão, tinham pouco status. A distância entre Brasil e Portugal fez prevalecerem os tratamentos com técnicas nativas, ou seja, com uso de plantas e raízes, sendo muito difundido. Assim sendo, houve uma certa ligação entre a medicina ibérica e a medicina popular, favorecendo um intercâmbio entre os conhecimentos indígenas, africanos e ocidentais cristãos. Os jesuítas também atendiam aos índios e negros e mesclavam seus conhecimentos aos conhecimentos locais.

Em regiões onde prevaleceu a cultura indígena, surgiu mais uma forma cultural, a santidade, a qual uniu os conhecimentos dos índios aos conhecimentos do catolicismo popular para, juntos, resistirem à catequização. Esta resistência permitiu que muitos elementos indígenas sobrevivessem até os dias atuais. Porém, assimilaram elementos cristãos, como o batismo, o porte do rosário e a construção das Igrejas. Esta forma de culto desapareceu perseguida pela Inquisição, dando lugar ao "culto de caboclos" que,

ainda mais tarde, deu lugar ao catimbó, ritual já bastante influenciado pela condição de vida mais urbanizada. Os catimbozeiros foram responsáveis pela permanência do culto às ervas e raízes, estes utilizados como remédios, por meio do culto da Jurema, planta utilizada nos rituais onde buscava-se a incorporação de espíritos desencarnados. Esta forma de culto assimilou ainda os santos católicos, bem como as velas e a água benta. E, mais tarde, recebeu influências do Kardecismo. Neste contexto, o transe deixou de pertencer apenas ao mestre, para abranger os demais fiéis. A crescente urbanização caminhou paralelamente ao desaparecimento dos catimbós, dando lugar à Umbanda, a qual foi responsável pela recuperação da memória indígena (MONTERO, 1985).

Ainda Montero (1985) afirma que a Medicina oficial só ganhou espaço a partir do século XIX, juntamente com o processo de urbanização e a presença de Escolas de Medicina no país, inaugurando a chamada fase científica dentro da história da Medicina no Brasil. A partir deste momento, a medicina popular perde seu lugar e seus praticantes passam a ser reconhecidos como charlatães, sofrendo diversas sanções. A Medicina une-se ao poder político brasileiro e, ambos, ganham mais força e hegemonia. Família, educação e moral são invadidos, a partir de então, pela "verdade científica". A fiscalização e punição dos ditos "charlatães" só se dará de forma eficiente a partir do século XX. Assim mesmo, o público dá preferência a eles. O processo de urbanização fez desaparecer figuras importantes da medicina popular, como as benzedadeiras. Um dos motivos para tal acontecimento, foi o processo de urbanização que distanciou estes agentes do meio natural, o qual lhes possibilitava o livre acesso às plantas. As novas condições de vida impediram também a preservação da manutenção dos conhecimentos, além dos rituais de colheita, que seguem regras rígidas, como: hora, dia, local e Lua. Além destes fatores, existem mais dois importantes: com a urbanização, surgem novas

doenças, desconhecidas pela medicina tradicional; e a Medicina oficial realiza importantes descobertas na área da bacteriologia, e seus remédios ganham mais confiabilidade. As ervas medicinais, por sua vez, ganham status de acervo folclórico brasileiro. Contudo, uma consequência visível deste processo foi o "hibridismo" de diversos saberes, que receberam influências diversas, devido à sua permeabilidade. Neste contexto, surge o curandeiro espírita, valorizado não mais por seu conhecimento sobre as ervas, mas por sua capacidade de entrar em contato com os espíritos.

A forma de cura umbandista recupera e transforma elementos tradicionais, dando-lhes um novo contexto. Contrapondo-se à medicina popular (caracterizada por um amplo empirismo), a terapêutica umbandista opera inteiramente no âmbito do simbólico. As ervas por ela utilizadas atuam de maneira ritual, esquecendo-se (ou desconhecendo-se) suas propriedades químicas. Os médiuns, sem obter conhecimentos a respeito de doenças, extirpam o mal por meio de passes magnéticos, os quais são responsáveis por pôr fim aos "maus fluídos". Ou seja, o corpo do paciente já não é mais a figura central, como na medicina popular. O mal aparecido nele, deixa de ser apenas orgânico, para constituir-se como uma "fala", a qual acusa a presença de males espirituais. O paciente deixa de ser um indivíduo a mais na sociedade e passa a exprimir suas particularidades. E este é um fato importante, e que constitui-se num dos grandes motivos pelos quais muitas pessoas deixam de procurar médicos diplomados, para se tratarem em terreiros. Além do mais, no universo umbandista, as queixas dos pacientes encontram um sentido que não alcançam num consultório médico. Não se pode deixar de levar em conta o fato de que a Medicina hegemônica constrói seus modelos de atendimento visando à fatia mais rica da população. E esta posição exclui os mais pobres, os quais vêm seus direitos longe de serem alcançados, transformando a busca



pela saúde em uma verdadeira "guerra". Estes fatores são responsáveis por fazerem os pacientes abandonarem seus remédios ou mesmo se valerem da Umbanda como uma forma complementar de busca pela saúde. Outro fator considerável refere-se às relações de poder estabelecidas durante uma consulta médica. O paciente se vê impedido de verbalizar sua doença como realmente a vê, o que o obriga a um esforço em traduzir suas sensações para o meio científico, como exemplifica Montero (1985), ao mencionar o fato de "juntar formiga na urina", devendo ser "traduzido" pela necessidade de se realizar um exame de glicemia. Em contrapartida, dentro das religiões afro-brasileiras, o discurso do paciente ganha vida, pois ele está se relacionando com uma pessoa pertencente a uma classe social, se não igual à sua, equivalente, com a qual compartilha os sentidos do corpo. E esta relação "amigável" atrai os pacientes para dentro dos terreiros, à medida em que deixam de ser considerados ignorantes, para serem vistos como seres dotados de sentido, o que faz desaparecer a distância social.

Muitas vezes o paciente deixa de realizar os tratamentos, suspendendo o uso dos remédios prescritos para ele. Este fato não se deve apenas à falta de recursos, mas à visão particular que o indivíduo possui a respeito de sua morbidade e de seu corpo. A doença refere-se à incapacidade de o corpo atuar em sua rotina, e a recuperação da saúde, ao retorno às tarefas diárias. A gravidade do problema é equivalente ao tempo em que o paciente foi obrigado a se afastar de seus afazeres cotidianos. Os médiuns passam a obter um certo privilégio à medida em que crescem os casos de cura realizados por eles, provando que o médico não é um ser infalível ou insubstituível. Dentro dos terreiros, existe uma busca pela aproximação com a Medicina por meio de discursos, vestimentas brancas, operações espirituais, consultas, fichas e a espera. A magia resolve casos em que a própria Medicina não consegue resolver e casos que não competem à

capacidade médica (sendo ela complementar). Enquanto a Medicina oficial procura desqualificar as demais formas de cura e práticas populares, a Umbanda procura contrapor-se à ela ou complementá-la. A Medicina oficial se aproxima das práticas populares apenas para "tomar posse" de seus saberes (ou para desqualificá-las, quando não é capaz de compreendê-las em nível de ciência), (MONTERO, 1985, p.112):

Na verdade a umbanda "complementa" o trabalho médico porque purifica o corpo das interferências espirituais. O médico pode preencher seu papel com maior eficiência quando recebe um corpo "limpo", isento de complicações de outra natureza.

E, como afirmam Almeida, Almeida e Gollner (2000, p.195): “É imprescindível evitar o conflito entre a medicina tradicional e a científica, devendo-se enxergá-las não como antagônicas, mas como complementares”.

Assim, a Medicina trata das conseqüências, enquanto a religião trata das causas. A maioria das pessoas, no entanto, procura a Umbanda como último recurso, depois de ter tentado a Medicina e se frustrado com as barreiras por ela expostas.

Soares (2003) afirma que a ausência do esquema hierárquico-piramidal e a conseqüente homogeneidade dentro dos terreiros, contribui para que os pacientes procurem, neste ambiente, a cura para sua morbidez. As religiões afro-brasileiras atribuem sentidos diversos para o aparecimento das doenças. Sentidos estes que fogem à explicação médica.

Segundo Montero (1985), existem dois tipos de doenças: as doenças físicas (tratadas com êxito pela Medicina oficial e que se caracterizam pela capacidade de poderem ser vistas e, logo, mais facilmente extirpadas) e as doenças espirituais (as quais a Medicina se torna incapaz de combater, tendo forte ligação com a atuação religiosa). As doenças espirituais ocorrem por diversos motivos, dentre eles: a) Doenças causadas pelos próprios indivíduos, quando eles transgridem as regras do jogo ritual, não

cumprindo seus deveres religiosos, ou não desenvolvendo sua mediunidade, ou mesmo utilizando-a para fins escusos. Nestes casos, os indivíduos adquirem "maus fluídos" e atraem os "maus espíritos", também denominados de "quiumbas" ou "obsessores"; b) Doenças provocadas por terceiros, por meio de feitiços ou obsessores (espíritos agressores), sem que o doente tenha transgredido regra alguma; c) Doenças kármicas, as quais resultam da necessidade do resgate de faltas cometidas em outras encarnações. Contudo, uma doença espiritual pode vir a se tornar uma doença material, desde que o indivíduo não busque sua cura espiritual, desenvolvendo sua mediunidade, por exemplo. É importante ressaltar que, para ocorrer a doença espiritual, é fundamental a presença de espíritos malignos. O aparecimento da doença culmina para a conversão religiosa, fator preponderante para que haja a cura do doente. Assim, percebe-se que o diagnóstico mais freqüente para tais doenças é uma mediunidade não-desenvolvida. À medida em que se começa a intervir neste mal (combatendo-o por meio da conversão), a doença passa a ser encarada como algo "positivo" na vida do novo "cavalo-de-santo", o qual foi "vítima" de uma "eleição divina". Desta forma, percebe-se que a doença foi ressignificada e constitui-se de uma passagem obrigatória para os fiéis. Lévi-Strauss (1970) cita um exemplo similar, a respeito da cura xamanística, por meio de rituais específicos. Neste caso, o paciente passa a "viver" um mito que, paralelamente, o ajuda a extirpar o mal de seu corpo.

Ainda em relação aos tipos de doenças, percebe-se que ocorre, de certa forma, uma complementaridade entre elas, embora esteja claro que o elemento mágico ganha legitimidade ao desvalorizar a doença material, deixando a racionalidade técnico-científica em segundo plano. A doença espiritual é muito mais uma "desordem" do que doença propriamente dita. Mas, se não for controlada, pode vir a ser, afetando outros

setores da vida humana. A cura é conseguida a partir do momento em que a doença é ressignificada por meio do rito. Porém, deve-se prestar atenção ao fato de que o "doente" nunca é diretamente culpado pela sua morbidez, mas vítima de "espíritos maus". "Assim, todas as práticas rituais visam o corpo, na medida em que é um 'corpo-que-fala' que encarna e expressa algo que lhe é estranho e exterior" (MONTERO, 1985, p.138).

A mesma autora afirma que o contrafeitiço é o procedimento realizado para o alcance da cura das doenças, quando elas são resultado de um feitiço. Dentro da Umbanda existe a distinção entre negro curador e negro feiticeiro, este último mais voltado para questões amorosas e financeiras, porém, responsável pela cura, quando esta é resultado de um contrafeitiço.

No Candomblé, a noção de equilíbrio se confunde com a de saúde, sendo que, muitas vezes, um indivíduo é iniciado após adquirir uma doença, que pode ser uma manifestação típica de um orixá em seu "filho", para demonstrar que este está pronto para ser iniciado, restaurando, então, seu bem-estar. O cumprimento da iniciação marca o contrato entre o indivíduo e a divindade, ocorrendo, então, a construção de uma família mítica, que visa a diminuir as conseqüências da desagregação familiar durante a escravidão. A quebra de certas regras pelo indivíduo iniciado, ou o contato deste com eguns (espíritos de mortos), também podem gerar certos desconfortos físicos, bem como a perda do equilíbrio, que só podem ser recuperados com a intervenção de um pai ou mãe-de-santo. Pode-se, assim, observar que, no Candomblé, as doenças também possuem uma causa sobrenatural, o que evidencia a inexistência de uma visão dualista do corpo. Cada doença está relacionada a um orixá diferente, dependendo de suas características que, normalmente, referem-se às características do orixá em questão. Por

exemplo: as doenças de pele, bem como as de caráter epidêmico, estão relacionadas ao orixá Obaluaiê (BARROS; TEIXEIRA, 1989).

Por meio do jogo de búzios, feito pelo pai ou mãe-de-santo, o futuro iniciado descobre a que orixá está ligado, podendo realizar suas atividades rituais, para sua iniciação. Outro fator que ajuda a descobrir a qual divindade se pertence, é a aderência a um dos quatro elementos (fogo, água, terra e ar) sendo que, cada orixá corresponde a um deles. Para Eliade (1992, p.117), "a iniciação comporta uma morte e uma ressurreição rituais".

Apesar de o corpo ser visto como um todo, existem partes dele que recebem maior destaque: a cabeça está ligada diretamente aos orixás, sendo ela essencial para a sua comunicação; a frente do corpo, está ligada ao futuro, e a nuca, e a parte posterior, ao passado; os membros inferiores, aos ancestrais; o lado direito representa o masculino e o esquerdo, o feminino. As solas dos pés devem estar em contato com o chão, pois recebem as energias vindas da terra. As mãos representam a entrada e saída das energias provenientes dos orixás, por meio da comunicação entre eles e seus filhos, além de serem importantes para a expressividade dos atos. Os órgãos sexuais masculino e feminino são vistos como complementares, deixando de ser apenas objetos de reprodução, para serem assumidos como fontes de prazer. Assim sendo, o corpo representa um centro equilibrado de forças opostas (BARROS; TEIXEIRA, 1989).

Del Priori (1999) afirma que, até o século XVIII, o corpo feminino foi considerado o pólo negativo (em oposição ao corpo masculino), significando um receptáculo para o mal. Suas excreções, em especial o sangue, eram altamente temidas, como poderosos venenos. Uma mulher menstruada seria capaz de adoecer qualquer homem, por meio de feitiços. Durante o período menstrual, ela deveria afastar-se pois,

do contrário, poderia arruinar e contaminar tudo o que estivesse ao seu redor, como a colheita, os metais, o leite e o vinho. O corpo feminino era ameaçador para os outros e para si próprio, à medida em que se tornava vulnerável ao universo exterior. Percebe-se, então, que as restrições referentes à mulher são históricas e, em maior ou menor grau, dentro das sociedades, elas são mantidas.

Segundo Boka Di Mpsasi (1980), na cultura africana não há a concepção dualista entre corpo e alma e sim, "muntu", o homem como um todo. Neste sentido, o corpo deixa de ser uma "casca" que abriga a alma, referindo-se a um lugar essencial para que haja a vida, representando a comunhão entre o espírito e o mundo que o cerca. É também por meio deste corpo que o homem comunga com o plano espiritual, sendo ele o principal veículo de comunicação. O mesmo autor afirma que, em se tratando do corpo em si, a dança constitui-se num meio eficaz para a comunicação entre os homens, as forças da natureza e o plano espiritual.

Uma parte do corpo que recebe importância singular nestas religiões é a cabeça, ou ori, como mostra Vallado (2002, p.57):

Os iorubás acreditam que, ao nascer, cada ser humano escolhe sua cabeça, seu ori, de tal modo que seu destino, assim como sua sorte e muito de suas características pessoais dependem da individualidade de cada um. O ori tem uma experiência própria e por isto deve ser alimentado e cultuado, de modo que possa assim funcionar adequadamente e dar felicidade ao seu portador. Tendo natureza divina, o ori de cada pessoa pode ter seu assentamento, isto é, sua representação material e espiritual. Quando da iniciação ao orixá é preciso "preparar" a cabeça para recebê-lo condignamente. A cerimônia de oferendas rituais à cabeça chama-se bori (bori ou ebori, comida à cabeça) e foi preservada nos países da diáspora.

O mesmo autor ressalta os diversos motivos para a realização de um bori, como: antes das feitura de orixá (iniciação) e nas obrigações cíclicas, ou em qualquer tempo, sendo que, até mesmo um não iniciado pode realizá-lo, pois este possui qualidades terapêuticas, capazes de curar doenças emocionais. Antes de se realizar este ritual, a

pessoa toma um banho de abô (ervas maceradas em água e colocadas em um pote, contendo mel, azeite, sangue de animais, dentre outras substâncias, de acordo com as crenças do terreiro). Para esperar o início da cerimônia, a pessoa, vestida de branco, deita-se em uma esteira, onde aguarda silenciosamente (ver fotos em APÊNDICE II).

O bori é um ritual que promove a perpetuação do axé individual, além da "recriação da vida", quando a pessoa passa a obter uma cabeça mais "consciente" sobre sua própria existência. O axé corresponde à força sagrada e pode ser conduzido por secreções corporais, como o suor, a saliva, o esperma e o sangue. Durante as festas do Candomblé, há uma enorme transferência de axé por estas secreções (VALLADO, 2002).

O ori refere-se a uma individualidade presente em cada ser, que o possui enquanto estiver encarnado. Ele contém em si o destino de cada um, sendo o grande responsável pelas ações humanas. Quando a pessoa morre, ele permanece ligado a seu corpo. O egun, por sua vez, é a parte do ser que se vai e que volta à terra por meio da reencarnação. O orixá pessoal é a parte mais importante na constituição humana, sendo ele um antepassado remoto de seu possuidor. Ele é o vínculo do ser com o divino, representando uma pequena porção do orixá geral, que é supremo, e a ele retorna após a morte do corpo de seu proprietário. O ori liga o ser ao presente, o egun à capacidade de retornar à terra por meio da reencarnação, e o orixá pessoal liga o presente ao mito. Atualmente, nos candomblés, a noção de que o indivíduo retorna à sua antiga família pela reencarnação se perdeu, visto que a adesão à religião é individual, não comprometendo toda uma família sempre. No Brasil, o território dos antepassados restringiu-se aos muros dos terreiros, diferentemente do que ocorre na África tradicional (PRANDI, 2001).

### 3) O banho de ervas e o culto à natureza

Outro elemento essencial para estas religiões, seja no preparo do banho ritual ou usado na formulação de remédios, são as ervas. Segundo Camargo (1998), os colonos portugueses somaram seus conhecimentos sobre as plantas aos conhecimentos dos padres jesuítas, os quais possuíam boticas, onde fabricavam medicamentos. Eram conhecedores das virtudes presentes nelas e as utilizavam para curar doenças, visto que, naquela época, o Brasil contava com poucos profissionais habilitados. Além disso, a Medicina não possuía grande prestígio. Assim como o português trouxe plantas para o Brasil, também as levou para outros países, transmitindo o conhecimento indígena para outros cantos do mundo. O contato entre negros e indígenas também proporcionou um enriquecimento de ambas culturas.

As plantas possuem uma importância singular nos cultos afro-brasileiros representando, muitas vezes, moradas de certas divindades, sendo um elo de comunicação entre os humanos e seus respectivos deuses. São classificadas de formas diferentes, referindo-se aos diversos orixás africanos. Em todos os rituais, principalmente os de purificação do corpo, utilizam-se de ervas específicas, misturadas a certos líquidos, especialmente a água límpida. São utilizadas para banhos e para a sua ingestão, resultando em efeitos diversos, de acordo com o que se pretende. As cantigas e o uso de certas palavras africanizadas são responsáveis por estimular o poder de flores, folhas, raízes e sementes, gerando um encantamento essencial para a prática da religião (BARROS; TEIXEIRA, 1989). Muitas pessoas deixam de procurar a Medicina tradicional para receberem tratamentos com o uso das ervas.

O ritmo da vegetação, como sugere Eliade (1992), refere-se às idéias de regeneração, juventude eterna, saúde e imortalidade. E é exatamente o valor religioso o



responsável pelo fato de se cuidar e cultivar as plantas, sendo elas elementos sagrados desde tempos remotos. Pode-se concluir, a partir disso, quão essenciais são as ervas para as religiões afro-brasileiras e sua utilidade dentro do preparo dos banhos rituais.

Dentro destas religiões, acredita-se que todas as plantas pertencem ao Orixá Ossãim. Sendo assim, nenhuma cerimônia pode ser realizada sem a sua presença, pois ele é o detentor do axé, força essencial até mesmo às demais divindades. Existem muitos mitos acerca de Ossãim. Um deles conta que os outros orixás o invejavam, pelo fato de que ele era o único dono de todas as plantas. Certo dia, Xangô causou um enorme vendaval e Ossãim deixou cair todas as suas ervas. Neste momento, todos os demais orixás correram para pegá-las. A partir de então, cada orixá recebeu para si algumas delas. Contudo, não conheciam seus mistérios e aplicações, tendo que, finalmente, render-se a Ossãim. Sendo assim, este orixá é sempre lembrado durante os momentos em que as ervas são utilizadas (CAMARGO, 1998).

Segundo Verger (1995), é muito difícil saber as virtudes medicinais contidas nas receitas de banhos e afins, porque raramente ocorre o uso de apenas uma planta, sendo utilizadas três ou mais tipos. A explicação dada por ele é a de que uma só planta pode ser comparada à letra de uma palavra que, sozinha, não faz sentido.

O mesmo autor ressalta a importância do conhecimento dos ofô, encantação pronunciada no momento de preparação ou aplicação das receitas, tornando evidente o significativo papel das palavras para esta cultura. Espera-se, por meio destas "palavras materializadas", obter êxito em suas pretensões, sejam elas de saúde, amor, dentre as mais diversas. Se, para a Medicina ocidental é importante saber o nome científico de cada planta, além de suas qualidades terapêuticas e farmacológicas, para as sociedades africanas tradicionais o que importa é o conhecimento dos ofô, visto que eles carregam

em si a definição da ação esperada de cada planta contida na receita, logo que, na língua iorubá, há uma relação direta entre seus nomes e suas qualidades, levando em conta cheiro, cor, textura, reação ao toque e sensação provocada por seu contato. É muito comum que um só nome iorubá possua vários nomes científicos.

Os ofô devem ser muito bem interpretados, visto que podem possuir inúmeros significados, de acordo com a maneira como são pronunciados e com a pretensão da receita, ressaltando a importância do grau de conhecimento de cada um, visto que, saber o significado das palavras implica diretamente em seu domínio. Contudo, deve-se observar que, dentro de uma sociedade onde a transmissão de conhecimentos se dá de maneira oral, seus legados encontram-se em constante transformação, e isso se deve à falta de suporte à própria oralidade, como valorização da escrita e das imagens, bem como a desvalorização da tradição (VERGER, 1995).

Segundo Camargo (1989), o homem se vale das plantas desde os primórdios do Cristianismo para, principalmente, fins terapêuticos e religiosos. Porém, devido à impossibilidade de se encontrar espécies vegetais idênticas às utilizadas na África, ou mesmo nas diferentes regiões do Brasil, foram encontradas e utilizadas espécies parecidas, que possuem função similar.

Acredita-se, nas tradições afro-brasileiras, que os banhos de ervas proporcionam ao homem o equilíbrio que ele necessita, afastando de si, as doenças, a poluição e a sujeira, comuns na vida corrente, e "fechando" seu corpo, que se torna imune a estes males. Do contrário, o corpo estaria "aberto" a receber influências indesejadas do ambiente que o circunda, bem como de vírus e micróbios. O corpo pode estar "aberto" também, devido aos deslizes cometidos pelo indivíduo, que se referem à quebra das normas que devem ser seguidas ininterruptamente, após sua iniciação. Quando o corpo

se encontra neste estado, um inimigo pode lhe fazer o mal, deixando-o em desequilíbrio, provocando-lhe doenças (BARROS; TEIXEIRA, 1989).

Segundo Montero (1985), o banho de descarrego é uma das práticas rituais que visam retirar forças maléficas do corpo. É preparado com alguns tipos de vegetais misturados e possuem a função semelhante a do "passe magnético" (embora seja secundário). Durante o "atendimento", a entidade espiritual revela as ervas utilizadas para o banho (e que variam de caso para caso ou de pessoa para pessoa), que será preparado pelo consulente, em casa ou no próprio terreiro, conforme a tradição local. Existem algumas regras e procedimentos específicos para a realização do banho. A água, juntamente com as ervas, tem o poder de purificar o indivíduo, retirando dele as forças negativas e lhe proporcionando energias positivas e bem-estar. As plantas possuem em si, "energias concentradas" e, dependendo da fase da Lua, dia e do horário da colheita e preparo do banho, este se torna ineficaz ou, ao contrário, potencializado. Logo, o banho está associado à pureza e limpeza do corpo, extirpando os males contido na "matéria".

Em se tratando do horário para a colheita das ervas, Eliade (1992) tece um comentário interessante a respeito dos ritmos cósmicos, afirmando que estes mostram a presença do sagrado, pois estão repletos de mensagens. Assim, dia e noite sugerem uma ressurreição. Para os umbandistas e candomblecistas, o horário da colheita das ervas é fundamental para o sucesso do banho ritual, e varia de acordo com suas crenças, como afirmado mais adiante.

O mesmo autor fala a respeito dos ritmos lunares. As fases da Lua referem-se ao nascimento, morte e ressurreição, trazendo à tona a idéia da ligação entre a vida e a morte, onde a última não é definitiva e sim, precedida por uma nova vida. A Lua

também foi capaz de trazer ao conhecimento humano outros simbolismos importantes, como:

[...] as Águas, as plantas, a mulher, a fecundidade, a imortalidade [...] o destino, a temporalidade, a morte [...] a maior parte das idéias de ciclo, dualismo, polaridade, oposição, conflito, mas também reconciliação dos contrários [...] (ELIADE, 1992, p.127-8).

Quando o banho é tomado no terreiro, é preparado pelo oficiante, designado como responsável pelo ritual, que percorre o corpo do paciente com as ervas, primeiramente na parte da frente, para depois fazê-lo na parte de trás. É realizado próximo à entrada do estabelecimento, facilitando a saída dos males. A preparação do ambiente, a sua "limpeza", se faz por meio da utilização de velas, toalhas e outros objetos não menos importantes. Ao final do banho, tudo o que foi utilizado é "despachado", ou seja, descarregado longe da casa de culto, preferencialmente nas águas dos rios.

Camargo (1989) realizou um estudo sobre algumas ervas utilizadas em rituais afro-brasileiros, afirmando a existência de seus usos desde tempos remotos, e por povos diversos, citados na Bíblia e nos Velho e Novo Testamentos. A mirra, por exemplo, é de influência católica, sendo utilizada em cremações. O incenso, extremamente usado em banhos de purificação, foi empregado nos cultos dos judeus e católicos, na China e na Índia. E, por fim, o estoraje também é utilizado devido às influências do catolicismo, sendo empregado nos banhos rituais das religiões afro-brasileiras. Barros e Teixeira (1989) afirmam a existência de cerca de 143 espécies vegetais, divididas entre os dezesseis orixás conhecidos, utilizadas nos rituais afro-brasileiros, o que exprime sua enorme importância para o equilíbrio e bem-estar de seus praticantes.

Dentre as inúmeras plantas citadas por Camargo (1998) em seu livro "Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros: estudo etnofarmacobotânico", está o alecrim, comum em defumações e para combater o mau-olhado. É dedicado ao orixá Oxalá e utilizado em banhos de amaci, na iniciação. A colônia é citada como uma das dez espécies mais utilizadas nos rituais, sendo usada em banhos de pessoas que estão apresentando resistência à incorporação, juntamente com outras ervas.

Segundo a mesma autora, as religiões afro-brasileiras interpretam as doenças (e suas curas) de uma maneira que foge ao entendimento médico-científico. Desta forma, apenas os envolvidos são capazes de entender tais rituais. Há uma visão holística que une paciente e curador em pensamentos, palavras e obras, diferentemente da Medicina oficial, a qual trata seus pacientes como se estes fossem constituídos apenas por seus órgãos doentes. Esta afirmação culmina por reforçar a preferência de algumas pessoas por procurar um terreiro para curar seus males, ao invés de um consultório médico.

Dentro do sistema terapêutico umbandista percebe-se uma dissolução entre os aspectos mágico e empírico. MONTERO (1985, p.144-146) cita o banho ritual em vários trechos de seu livro, como os exemplos citados abaixo:

Os médiuns que tomarem parte nos trabalhos não deverão comparecer sem primeiramente tomar banho de descarga e se vestir com roupas rigorosamente limpas [...] enquanto o chefe do terreiro purifica a água com que deverá ser feita a limpeza da aura dos enfermos [...]. Para completar as sessões feitas no terreiro, são indicados os banhos, que têm uma função muito importante na cura dos doentes. Esses banhos são indicados pelos guias e, conforme o caso, variam nas suas combinações de ervas. [...] médiuns fortalecem suas defesas tomando como medida de precaução "banhos de descarga" [...].

Mary Douglas em seu livro "Pureza e Perigo" (1966) associa simbolicamente o mal à sujeira e, conseqüentemente, o bem à limpeza. Os dois primeiros são identificados à medida em que provocam a desordem. Neste sentido, Montero (1985) afirma que os

rituais de purificação, os quais se utilizam de elementos como o fogo e a água, têm como pretensão restabelecer a ordem, expulsando as forças maléficas, antes identificadas. O corpo é figura primordial neste contexto, expressando diretamente a desordem ocorrida em seu interior. E é por meio dele que se realizam os rituais de purificação.

Contemporaneamente, com a expansão do movimento ambientalista, algumas expressões de religiosidade têm sido mobilizadas como símbolos ecológicos. A Umbanda e o Candomblé são vistos como religiões ecológicas, pois utilizam-se constantemente de recursos naturais para seus cultos. A água, as ervas, as matas, locais e objetos sacralizados e de grande importância para os praticantes que, volta-e-meia rendem suas homenagens a seus orixás ou os evocam em meio à natureza para conseguirem, em troca, saúde e prosperidade. E todos estes regem diferentes partes da natureza, como as pedreiras, as matas, a cachoeira, os lagos, o mar. Porém, o crescente movimento de urbanização fez com que os homens se afastassem dos meios naturais e, pior, depredassem-nos em busca de seu conforto. Este fato acaba por prejudicar a realização dos rituais afro-brasileiros, visto que, muitas vezes não são encontrados os recursos de que precisam, como por exemplo, uma cachoeira limpa para se banharem e realizarem seus rituais de batismo (CAMARGO, 1998).

#### **4) Iemanjá: a divindade das águas sagradas**

Assim como outras divindades femininas, Iemanjá possui forte identidade com a água (MONTERO, 1985). É um orixá muito difundido no Brasil, talvez o mais popular de todos. Até mesmo quem não pertence às religiões afro-brasileiras sabe quem ela é e realiza alguns de seus rituais, como fazer-lhe pedidos na passagem do ano, pular as sete ondas no mar e oferecer-lhe flores e velas brancas, espelhos, perfumes, entre outros objetos.

Na África, Iemanjá é conhecida como uma divindade das águas doces, especialmente do rio Ogum, e foi inicialmente cultuada pelos ebás, povo que disseminou sua cultura devido a guerras entre as várias etnias iorubás, até o século XIX. O culto à Iemanjá foi levado para os povos que margeavam o rio Ogum, ao qual foi associada. Ao chegar ao Brasil, foi transferida para o mar e passou por muitas transformações, devido à adaptação a sua nova realidade sociocultural. Foi reconhecida como a "Rainha do Mar", a qual protege os pescadores, lhes garantindo uma pesca abundante, mas que também os atrai para o fundo do mar, onde os afoga. É ela quem controla o movimento das águas (VALLADO, 2002).

No Brasil, Iemanjá ganhou dimensões católicas, sendo identificada com Nossa Senhora, perdendo suas características originais, para assumir características européias. Ela é vista como uma mulher branca, de longos cabelos negros e lisos, usando um vestido azul e um diadema em forma de estrela na cabeça. Perdeu seu caráter sensual e de mulher guerreira, para assumir a posição de grande mãe dos brasileiros.

Iemanjá possui uma grande importância para as religiões afro-brasileiras, visto ela ser considerada a "Mãe D'água" e, dentro dessas religiões, a água ser o elemento primordial em muitos rituais, como o amaci, o banho de ervas, o batizado, entre outros. Contudo, assim como os demais orixás, ela não "baixa" na Umbanda, estando distante dos homens.

Segundo as datas católicas, como manda o sincretismo religioso brasileiro, Iemanjá é festejada no Brasil três vezes por ano: no dia dois de fevereiro na Bahia, no dia oito de dezembro em São Paulo (dia de Imaculada Conceição) e na passagem do ano. Nestas três datas, milhares de pessoas vão às praias brasileiras, adeptos ou não das religiões afro-brasileiras. Vallado (2002) deixa claro que estas festas têm sido muito

mais frutos da mídia, do que dos sentimentos religiosos. Este autor presenciou as comemorações, onde pôde assistir a verdadeiros shows, com direito a Trios elétricos, fogos de artifício e à cobrança de ingressos para pessoas que gostariam de acompanhar as embarcações que levariam as oferendas para o meio do mar. Ainda assim, no meio de todo tumulto, também pôde presenciar religiosos fazendo sua devoção ao mar e mantendo a cultura negra acesa.



## **CAPÍTULO II. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

Os dados foram coletados na cidade de Rio Claro/SP, a qual conta com treze terreiros de Umbanda e Candomblé. Por meio da observação sistemática e contato com os dirigentes, os terreiros foram caracterizados com o objetivo de identificar e acompanhar os trabalhos voltados para os rituais de purificação ou os banhos em alguns deles, quando ocorridos. Portanto, a coleta de dados não foi realizada em terreiros pré-determinados, mas procurando acompanhar esses rituais sempre que possível, na cidade. Isso foi feito, portanto, por meio da observação sistemática, registrando-se os dados em caderno de campo. Aliado a esse procedimento, foram aplicados questionários e feitas entrevistas gravadas com alguns pais e filhos-de-santo, para obter as descrições dos rituais e recuperar o discurso dos fiéis. A escolha de Rio Claro ocorreu devido ao fato deste estudo ser parte da dissertação de Mestrado do curso de Pós-graduação em Ciências da Motricidade Humana, UNESP, realizado nesta cidade. Outra fonte importante de dados foi a bibliografia umbandista que define, explica e orienta sobre os banhos rituais. Nela estão contidos os procedimentos e prescrições que subsidiam a identificação das noções de corporeidade das tradições afro-brasileiras. Ao lado dessas fontes, buscaram-se informações históricas e sociológicas na bibliografia voltada para as religiões afro-brasileiras.

A obtenção dos endereços dos terreiros de Umbanda e Candomblé de Rio Claro/SP e a trajetória da coleta de dados deu-se através dos procedimentos descritos a seguir.

O levantamento foi feito em cartórios, na Prefeitura Municipal da cidade, bem como se obteve informações orais de pessoas que freqüentam os terreiros, ou simplesmente têm conhecimento da existência dos mesmos. Também se conseguiram informações por meio de uma Federação existente em Rio Claro, a Federação de Umbanda Caminho dos Orixás, a qual possui quatro terreiros filiados na cidade (entre outros na região), e ministra cursos para a formação de pais e mães-de-santo, ogãs e curimbas. A maioria dos endereços foi conseguida no 2º Cartório de Títulos e Documentos de Rio Claro, onde as informações permitiram também o rastreamento das datas de registro dos terreiros, bem como os nomes de seus respectivos presidentes. Os primeiros registros datam da década de 1950, e somam cinco terreiros. Em relação às denominações utilizadas, muitos colocam a palavra "Espírita", certamente em busca de legitimação dentro da sociedade. Foram encontrados vinte e nove endereços de terreiros para posterior confirmação de sua existência.

Após o levantamento dos endereços, telefonou-se para os números conseguidos juntamente com seus endereços e, posteriormente, percorreu-se a cidade de Rio Claro em busca dos demais, a fim de confirmar se eles existiam. Assim, pôde-se constatar que, dentre todos os endereços, alguns haviam se mudado, desaparecido, o número do local não existia, o que resultou em treze terreiros existentes na cidade.

Ao chegar ao local procurado, abordava-se a pessoa que atendia à porta perguntando-se, inicialmente, pelo nome do presidente do terreiro (informação contida nos materiais fornecidos pelo cartório). Se desconhecido tal nome, afirmava-se que o

local estava constando como um Centro Espírita (omitia-se a palavra "terreiro" para evitar o constrangimento por parte do interlocutor).

O contato estabelecido com as pessoas, seja por telefone, seja pessoalmente, visitando os endereços, revelou, em algumas vezes, faces do preconceito contra as religiões afro-brasileiras, por meio da recusa em responder e do estranhamento e descaracterização pejorativa desses cultos. Nesses casos, o que o interlocutor pretendia enfatizar, via de regra, era o seu distanciamento ou desconhecimento relativos às religiões afro-brasileiras (com palavras, gestos, expressões corporais e faciais).

Após a realização do mapeamento dos terreiros existentes na cidade de Rio Claro, assistiu-se a, pelo menos, uma sessão de trabalho em cada um, portando-se de seu caderno de campo, onde realizam-se anotações referentes à observação dirigida, contendo os seguintes itens: 1. Características do bairro; 2. Instalações; 3. Número de freqüentadores; 4. Indumentária; 5. Se é pai ou mãe-de-santo; e 6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo. O ítem 4 refere-se à utilização ou não de roupas de culto específicas a cada trabalho (um cocar de índio, por exemplo). Quando não utilizada a indumentária específica, os religiosos usam roupas brancas e guias, que são colares com as cores dos orixás.

É importante ressaltar que, apesar de registrados treze terreiros, nem todos concordaram em participar da pesquisa, sendo feitas, então, dez observações. Posteriormente, um dos terreiros se recusou a contribuir para o estudo sendo, então, realizadas entrevistas com participantes de nove terreiros na cidade. No momento da observação dos trabalhos, procurou-se entrar em contato com o responsável pelo terreiro para logo marcar-se uma entrevista. Depois de entrevistado o líder do grupo, eram solicitados outros componentes do terreiro para participarem da pesquisa. Neste aspecto,

ficou evidente o respeito pelo pai ou mãe-de-santo por parte de seus filhos-de-santo, os quais não tomavam decisões sem antes pedir a opinião de seu "chefe espiritual" ou mesmo após este ter respondido à entrevista. Assim sendo, foram realizadas um total de dezoito entrevistas entre pais e filhos-de-santo.

Como afirma Concone (1987, p.144): “Se contactados diretamente, os filhos de santo de um terreiro não se comprometem com qualquer entrevista ou conversa mais longa, sem consultar o Pai de Santo”.

E ainda, como afirma Soares (2003, p.13):

De fato, não é o mesmo pedir explicações aos intelectuais da emergente umbanda e depois escutar a palavra de seus adeptos. Existe continuidade e descontinuidade entre os dois níveis - um terceiro nível abrange os clientes ocasionais.

Antes de serem realizadas as entrevistas, os adeptos leram e assinaram uma "Carta de Cessão" (ver APÊNDICE III), a qual continha as informações necessárias para que eles entendessem os propósitos da presente pesquisa, e concordassem em participar da mesma. As entrevistas foram feitas com base em um roteiro previamente definido, que consistiu, primeiramente, de um questionário, e depois de perguntas registradas em um gravador (Ver APÊNDICES IV E V).

Enfim, a experiência da coleta de dados se deu, em parte, dentro dos parâmetros temporais próprios das religiões afro-brasileiras que, como afirma Prandi (2001), organizam seu tempo de acordo com a necessidade de cada atividade, não sendo ele definido pelo relógio. São os deuses quem, normalmente, definem o tempo necessário para cada tarefa. O tempo é também associado ao aprendizado, o qual depende do esforço individual em adquirir sabedoria e competência.

Sendo assim, ocorreram certos "desencontros" entre a pesquisadora, regida pelos imperativos desta investigação, e seus entrevistados que, em algumas vezes, se

ausentaram dos compromissos marcados. Um exemplo claro disso, foi quando, marcado o horário com um dos participantes, para observar o preparo do ritual do amaci, ao chegar ao local no horário combinado, este ritual já havia sido realizado. Também houveram algumas proibições em assistir a certos rituais, pelo fato de não se fazer parte dos grupos estudados.

Para finalizar este capítulo, faz-se necessário um esclarecimento demasiadamente importante para o entendimento da presente pesquisa: sou umbandista há vários anos e possuo uma relação afetiva muito forte com a religião, tendo, minha orientadora, conhecimento sobre o fato desde o início. Contudo, esta situação apresentou duas faces: se, por um lado foi um desafio metodológico, por outro, proporcionou um conhecimento "por dentro", participando do universo, o que também pôde ser visto como uma vantagem. Esta tensão esteve presente durante toda a trajetória da pesquisa. Inclusive, em alguns terreiros fui convidada a tomar "passe", bem como fazer parte dos trabalhos, tocando atabaque, por exemplo.

### **CAPÍTULO III. APRESENTAÇÃO DOS DADOS**

O presente capítulo trata dos dados coletados para este estudo. Como já mencionado na Introdução, foram utilizadas informações transmitidas pela bibliografia religiosa, bem como as obtidas nos questionários e entrevistas. No caso da bibliografia, foi feita a revisão de livros pertencentes às religiões afro-brasileiras, voltados para a prática religiosa, em especial para a prática dos banhos rituais.

#### **1. Os banhos de ervas**

Como já discutido anteriormente, o banho é uma prática de extrema importância para todas as culturas. Além de garantir a saúde do corpo, é também responsável pela limpeza simbólica da alma, livrando os seres das "larvas astrais". No âmbito das religiões afro-brasileiras, é altamente disseminado, receitado por meio das "entidades" numa consulta mediúnica, ou mesmo, por meio do jogo de búzios, sendo esta forma vista com mais frequência em templos de Candomblé. É também indicado pelos pais e mães espirituais, os quais possuem (ou deveriam possuir) um amplo conhecimento a respeito da religião. Outra forma de conhecimento para a preparação dos banhos, são os livros destinados a seu ensino. Alguns, relatando a religião como um todo e dedicando uma parte aos banhos, outros voltados apenas para este fim.

Freitas (1996) afirma que a água é um elemento feminino e passivo, simbolizando as emoções e o inconsciente. Dentre as muitas representações, é também relacionada à fertilidade, à materialidade e à geração. Ela segue um ciclo de transformações de quatro etapas, que vão desde a evaporação das águas do mar pelo Sol, passando para a formação das nuvens que, por meio do contato com o vento, transformam-se em gotas, formando as chuvas. Por fim, é absorvida pelo solo, onde ocorrem mutações, fazendo com que ela retorne à superfície, onde formará as fontes e depois os rios que, por meio da gravidade, caminharão novamente para o mar, reiniciando seu ciclo. Cada etapa do ciclo das águas, dentro da Umbanda, está relacionada a um orixá ou força da natureza femininos. A água do mar, por exemplo, está relacionada à Iemanjá, sendo o sal, um importante elemento, pois ele é um conservador, evitando a putrefação. Assim, o mar é encarregado de receber detritos, sejam eles físicos ou espirituais. A água doce, por sua vez, está relacionada à Oxum, representando "o amor, a bondade, a doçura, a beleza e a riqueza da vida material e espiritual" (FREITAS, 1996, p.35). Por meio do batismo, a água religa o ser humano a Deus. Dentro da magia, é representada por três linhas paralelas horizontais e onduladas, que simbolizam as ondas do mar. A água é também um elemento essencial para os rituais de purificação, que vão desde o batismo, até os banhos de ervas.

Segundo Cardona ([198-?]), os banhos de ervas possuem importância singular, podendo ser utilizados por indivíduos com maior conhecimento, iniciantes e até mesmo por leigos. Têm uma conotação espiritual, sendo necessário o conhecimento do uso das ervas, raízes e folhas, para que possam desempenhar seu papel de forma eficaz. Em cada terreiro, existe uma pessoa designada para a colheita e o preparo dos banhos. Esta deve ter um amplo conhecimento no assunto, assim como dos dias e dos horários para a

colheita das ervas, seus efeitos e a maneira como prepará-las. A pessoa designada para tal função deve manter seu corpo físico e astral purificados, sem ter praticado sexo nas vinte e quatro horas antes de colher as ervas e, se for mulher, não deve estar em seu período menstrual. No momento da colheita, ela deve estar vestida com roupas brancas e nunca colher mais ervas do que o necessário, para não haver desperdício. Também não é recomendado utilizar ervas compradas em lojas, pois quem as colheu pode não ter o conhecimento necessário para que elas se tornem eficazes. Antes de realizar qualquer banho, deve-se buscar a orientação de uma pessoa conhecedora dos chamados "fundamentos".

Segundo Portugal (1987), "Mão de Ofá" é a pessoa que possui conhecimentos para colher as ervas sagradas para os rituais do Candomblé. Para que tal colheita seja realizada, existe todo um ritual que deve ser respeitado:

Na véspera de se ir à mata, não se tem contato sexual de espécie alguma, dorme-se em uma esteira, pela madrugada toma-se banho, muda-se roupa limpa e leva-se o seguinte para o mato: uma garrafa de mel de abelhas, um cachimbo de barro, um pedaço de fumo de rolo, um dente de alho, uma garrafa de cachaça, farofa de mel, farofa de dendê, três ou sete velas e sete moedas. No momento de entrar na mata, bate-se com a cabeça no chão pedindo licença a Ossaiyn, fazendo-se a oferenda do que se leva, pede-se licença três vezes para tirar as folhas; durante o período do preceito não se fuma e não se conversa (PORTUGAL, 1987, p.12).

Rachid (1985) afirma que os banhos são essenciais para os médiuns umbandistas, visto que estes estão em constante exposição a influências externas a eles, devendo, então, zelar pela saúde de seus corpos físico e astral. Além disso, devem conservar fluídos benéficos em si, visando proporcionar condições favoráveis à aproximação de seus guias e protetores. Afirma, ainda, que o uso indiscriminado de banhos pode ser perigoso, devendo-se sempre buscar orientação de um pai ou mãe-de-santo.



Rivas Neto (1997), em busca de legitimação científica, afirma que os banhos, bem como os chás, as defumações e as essências, não são eficazes pelo simples fato de sugestionarem positivamente as pessoas, mas por suas propriedades físicas e terapêuticas. Logo, os vegetais são indispensáveis aos seres humanos, visto serem responsáveis pela produção de oxigênio, bem como condensarem as energias vitais fornecidas pelo Sol, denominada de "prana". Além de receberem influências do Sol, recebem também dos diversos planetas ou astros, estando, cada erva, mais afinizada com determinada vibração cósmica. Assim, existem as ervas "solares, lunares, marcianas, mercurianas, jupiterianas, venusianas e saturninas" (RIVAS NETO, 1997, p.113). Visto que os astros ou planetas influenciam as ervas e os orixás influenciam os planetas ou astros, entende-se que os orixás influenciam ou comandam as ervas. O mesmo autor apresenta um esquema para que o leitor compreenda melhor a influência regida por cada orixá, levando em consideração também os signos, como pode-se observar:

Orixalá -----> Sol -----> signo Leão  
 Ogum -----> Marte -----> signo Áries e Escorpião  
 Oxossi -----> Vênus -----> signos Touro e Libra  
 Xangô -----> Júpiter -----> signos Peixes e Sagitário  
 Yorimá -----> Saturno -----> signos Capricórnio e Aquário  
 Yori -----> Mercúrio -----> signos Gêmeos e Virgem  
 Yemanjá ---> Lua -----> signo Câncer (RIVAS NETO, 1997, p.114).

Cardona ([198-?], p.13), por sua vez, apresenta uma outra classificação, em relação às influências planetárias:

- Ervas de Oxalá são influenciadas pelo Sol.
- Ervas de Iemanjá são influenciadas pela Lua.
- Ervas de Xangô são influenciadas por Júpiter.
- Ervas de Oxóssi são influenciadas por Mercúrio.
- Ervas de Omulu são influenciadas por Saturno.
- Ervas de Oxum são influenciadas por Vênus.
- Ervas de Ogum são influenciadas por Marte.

As ervas dos orixás Iansã, Nanã, Ibejes, Ossãe e Oxumarê não sofrem influências dos planetas, de uma forma geral.

O mesmo autor fornece ainda uma outra classificação em relação à influência da Lua nos banhos espirituais e afirma que, por ser o astro mais próximo da Terra, a Lua possui grande influência nos banhos e nas ervas:

LUA CHEIA - É indicada para todos os banhos.

LUA NOVA - É indicada para banhos de defesa e para atrair sorte.

LUA MINGUANTE - É indicada para banhos contra olho-grande, inveja, doenças, quebranto, etc.

LUA CRESCENTE - É indicada para banhos de proteção, atração e descargas (CARDONA, [198-?], p.14).

A colheita das ervas, segundo Rivas Neto (1997), deve ser realizada na "quinzena positiva", ou seja, durante as Luas Nova e Crescente, independentemente da data em que se fará o uso das mesmas, porque é neste período que a força vital está concentrada nas folhas, flores e frutos. Porém, no terceiro dia de Lua Crescente, esta corrente energética se desloca para os galhos menores e depois, no sétimo dia, para os galhos maiores. Durante as Luas Cheia e Minguante, ela está concentrada na raiz e não se deve fazer um banho de raiz, visto que, desta forma, a planta morrerá e não terá mais utilidade. Após a Lua Cheia, fecha-se o ciclo, o qual é reiniciado pelo aparecimento da próxima fase lunar. O mesmo autor faz uma advertência, afirmando que, caso estas regras não sejam cumpridas, podem ocorrer até mesmo alguns transtornos para a pessoa que tomar o banho. Outro comentário se deve ao uso de ervas compradas, as quais não foram colhidas na quantidade nem tempo exatos para que possam surtir um efeito positivo para o indivíduo. Assim como Cardona ([198-?]), o autor faz uma advertência referente à mulher no período da menstruação alegando que, nesta fase, ela não poderá colher nenhum tipo de erva pois, se o fizer, estará neutralizando seus efeitos e impregnando as ervas de vibrações negativas. Durante os períodos pré-mentrual e

menstrual ela libera, por meio das mãos, uma toxina chamada menotoxina, capaz de alterar a composição das ervas, bem como de outros componentes que ela tocar.

As ervas devem ser colhidas em um local selvagem, onde as plantas sejam nativas, e não plantadas pelos homens. Cada folha possui uma certa virtude, que pode ser: "folha da felicidade, da fortuna, da glória, da paz, da fecundidade, da alegria, do amor, do corpo, da vestimenta, etc" (CARDONA, [198-?], p.12). Antes de se adentrar a mata, deve-se pedir licença a Ossãe e Oxóssi e, antes de se colher qualquer planta, deve-se colocar algum dinheiro ou objetos secretos no chão, como oferendas ao orixá Ossãe, para garantir que a propriedade básica da planta permaneça nela, mesmo depois de ser afastada da planta e do solo a que ela pertence. No Candomblé, as plantas estabelecem um elo mágico entre a divindade, objetos a ela consagrados e aos adeptos. O mesmo autor fornece os horários para a colheita das ervas de cada Orixá, conforme segue:

#### HORÁRIOS ORIXÁS/ENTIDADES

Das 06 às 12 horas ..... Oxalá, Nanã, Iemanjá e Ibejes.

Das 12 às 18 horas ..... Ogum, Xangô, Oxum e Iansã.

Das 18 às 24 horas ..... Omulu, Exu, Pomba-Gira e Pretos Velhos.

Das 24 às 06 horas ..... Ossãe, Oxóssi, Oxumarê e Caboclos  
(CARDONA, [198-?], p.13).

AB'D' Ruanda (1954) afirma que o banho é responsável pela renovação do corpo e da alma pois, quando se refaz o corpo do cansaço, a alma se torna mais apta para vibrar amor e luz. Entre os índios brasileiros, além de todos os demais povos do mundo, o banho sempre foi considerado como um ato sagrado de renovação. Assim, ele não age apenas no corpo do iniciado, mas no espírito. O banho adquiriu status de batismo após Jesus ser batizado por João, no rio Jordão. Assim, cada civilização atribui para si, um rio ou um mar sagrados, onde são realizados estes cerimoniais. Os rios são vistos como veias da terra e a água, como lágrima que cai do céu, transformando-se em

vida e regando a vegetação. Os vários umbandistas classificam os banhos em diversas categorias. Para este autor, os banhos se dividem em:

a) Banhos de Descarga: que visam à "limpeza áurica", livrando o indivíduo das cargas negativas. Segundo o mesmo autor: "A primeira 'receita' importante de um Caboclo ou de um Preto Velho, ao filho que vem para a Umbanda, é o Banho de Descarga" (AB'D'RUANDA, 1985, p.19).

O banho deve ser preparado cozinhando-se ervas indicadas pela entidade juntamente com água. Após o banho higiênico, despeja-se a água pelo corpo, do pescoço para baixo, e não o enxuga, vestindo-se uma roupa limpa. Este banho é realizado para a proteção do indivíduo contra espíritos malévolos. Depois de completos três dias após a realização do banho, faz-se o banho de proteção.

b) Banho de Proteção: deve ser realizado uma série de vezes, conforme prescrito pela entidade ou pelo "chefe" do terreiro. Objetiva atrair para perto do indivíduo o "seu orixá ou anjo de guarda". É um banho harmônico, tomado com as ervas pertencentes ao orixá da pessoa. Caso não se conheça o orixá individual, pode ser feito com a receita de um segundo banho de descarga, ou mesmo respeitando-se a data de nascimento do indivíduo. Neste segundo caso, observa-se que, para cada signo, existem orixás responsáveis. Então, o banho é feito com ervas pertencentes aos orixás regentes no período de nascimento da pessoa. Neste tipo de banho, a receita muda conforme o sexo e a idade. Assim, crianças devem tomar um banho particular, ou seja, especialmente adaptado a elas.

Já para Rivas Neto (1997), os banhos são divididos em:

1) Banhos de Elevação ou Litúrgicos: utilizados por médiuns que já alcançaram um alto grau de desenvolvimento (médiuns "prontos"), e servem para ligá-los aos seus orixás. Atuam no campo mental e facilitam as ligações mediúnicas. Se realizados por

médiuns despreparados, podem lhes fazer mal. As ervas devem ser sempre de Orixalá, que é o Senhor do ori (cabeça) e seu número deve ser um, três, cinco ou sete, e devem ser colhidas e preparadas entre às nove e às doze horas. Sua preparação consiste em misturar as ervas colhidas em uma vasilha, com água de cachoeira. Depois, acende-se uma vela na vibração de Orixalá, e inicia-se a trituração das ervas, mantendo-se um pensamento sempre positivo e voltado para o banho, que deve ser tomado após o banho de higiene, com o corpo do indivíduo voltado para o sentido Leste (onde nasce o Sol), e ser despejado lentamente, desde a cabeça, mantendo-se uma respiração lenta e profunda. Não se deve enxugar o corpo por um período de três minutos, para que haja uma transfusão dos elementos mentais, astrais e físicos.

2) Banhos de Descarga ou Limpeza Astral: deslocam ou eliminam cargas negativas. Dentre as maneiras de se contrair estas cargas, estão a emissão por meio de pessoas possuidoras de sentimentos como ódio, vingança, inveja e ciúme. Os espíritos desencarnados também podem enviar estas "energias". O banho deve ser preparado sendo pertencente a qualquer uma das Sete Linhas, e seu horário deve obedecer ao horário do orixá que vai reger o mesmo. Não se deve misturar as ervas dos orixás, ou seja, deve ser feito o banho utilizando-se ervas de apenas um deles, e acendendo-se uma vela para o orixá da vibração em um pentagrama. Utiliza-se água fervente, que deverá ser derramada sobre as ervas lavadas, numa vasilha. Depois, aguarda-se um certo tempo, até que tenha ocorrido a transmutação vibratória e que a temperatura já esteja agradável. Depois do banho de higiene, com o corpo voltado para o cardeal Sul, despeja-se o banho de ervas sobre o corpo, do pescoço para baixo. Pode-se colocar sob os pés pequenos pedaços de carvão que, devido ao carbono, fixarão as cargas deslocadas pelas ervas. Após passados um ou dois minutos, as ervas, assim como o

carvão, devem ser retiradas do corpo, colocadas em um recipiente de vidro (o qual é isolante), e "despachadas" em água corrente, sem o recipiente. Ainda com relação aos banhos de descarga, pode ser usado três punhados de sal grosso em um litro de água e despejar sobre o corpo da cabeça para baixo. Este banho é muito receitado nos terreiros.

3) Banhos de Fixação ou Ritualísticos: são essencialmente mediúnicos e visam a uma maior ligação entre o médium e seus mentores espirituais. Neste caso, as ervas para o banho devem seguir o orixá do signo do indivíduo, bem como o mentor espiritual, seguindo a proporção 2:1, ou seja, dois para o orixá do signo e um para o mentor espiritual, sempre completando um número ímpar. O horário da colheita seguirá o horário da vibração do médium. A preparação consistirá em lavar as ervas e colocá-las em uma vasilha branca. Depois, despeja-se água quente, ou ainda de cachoeira, rio ou mar. Depois que o banho esfriar (se quente), retira-se as ervas e as deposita na mata ou rio. Durante a preparação do banho, deve-se manter acesa uma vela para a entidade de guarda do indivíduo, dentro de um hexagrama. O banho deve ser tomado com o corpo voltado de costas para o cardeal Leste ou Oeste. As ervas não devem passar pelo corpo do indivíduo, bem como a água deve ser despejada do pescoço para baixo, nunca sobre a cabeça.

4) Banhos de Essência ou Perfumes: são pouco utilizados e não devem ser confundidos com os perfumes vendidos anunciando sorte, dinheiro, entre outras coisas. São vendidos em casas especializadas sob forma de essências puras, que servem para harmonizar e equilibrar o indivíduo. Podem ser utilizados em qualquer fase lunar, bem como em qualquer horário do dia, e devem passar obrigatoriamente pela cabeça. O banho é preparado colocando-se três gotas da essência em um litro de água, em uma vasilha escura (para não haver precipitação fluídica) e deve ser despejado sobre o corpo

após o banho de higiene, mentalizando-se a cor azul claro. Este banho é responsável por aumentar o potencial vibratório e o magnetismo pessoal.

Também Cardona ([198-?]) apresenta a sua classificação dos banhos. Ele os divide em:

a) Banhos de Descarga: para a limpeza de fluídos e males externos adquiridos de outrem ou em locais percorridos pelo médium. Ao ser realizado, os pensamentos devem se manter positivos, bem como as preces devem ser dirigidas a Olorun, pedindo-se proteção. Este banho é comumente realizado abaixo dos ombros, mas pode ocorrer também no mar, cachoeira ou rio, sob orientação do guia protetor.

b) Banhos de Ritual: referentes aos médiuns praticantes, onde são estimulados os fluídos da incorporação dos orixás e entidades.

c) Banhos de Iniciados: favorecem o equilíbrio entre o corpo mental e a aura astral do médium iniciante.

d) Banhos de Atração: para as pessoas que procuram um namorado, marido, novas amizades, etc.

e) Banhos de Proteção: para conseguir ajuda espiritual e física para os males do dia-a-dia.

f) Banhos para Atrair Sorte: usados para as mais diversas finalidades, como "amor, jogos, loterias, amizades, negócios, etc" (CARDONA, [198-?], p.10).

g) Banhos para Problemas de Saúde: para auxiliar nas mais diversas enfermidades, podendo ser tomados por todos, inclusive leigos.

h) Banhos de Orixá: sendo praticados pelos filhos dos determinados orixás.

O banho de descarga possui a capacidade de descarregar os "fluídos pesados de uma pessoa" (EUFRÁZIO, [199-?], p.111). O mais comum, segundo ele, é o banho

composto por ervas. Durante a realização de tal banho, o indivíduo deve "elevar" seus pensamentos e pedir proteção, além de entoar os cânticos à Jurema e à "Linha" a qual ele ou o próprio banho pertencem. O banho deve ser preparado em uma vasilha limpa e derramado "desde os ombros até os pés" (EUFRÁZIO, [199-?], p.111). Após seu término, as ervas devem ser "descarregadas" em água corrente. Para este tipo de banho, Felix (1965) afirma que o único banho a ser despejado desde a cabeça, é o banho preparado em forma de sabonete. O "guia protetor" ainda pode receitar outros tipos de banho de descarrego, como os banhos no mar ou no rio. Logo, os banhos com Água de Oxalá e Xangô devem ser tomados apenas quando receitados, visto terem dias e horas certas para serem realizados. Estes dois banhos são raros, pois necessitam de permissão especial. Por fim, estes não devem ser confundidos com os banhos de ervas das mesmas entidades, pois são distintos. O mesmo autor indica os tipos de banhos de descarga existentes, os quais são: Banho de descarga São Jorge (Ogum), indicados para todos os filhos do orixá, bem como para as pessoas que necessitam de um banho "forte". São também utilizados para descarregar casas, automóveis, animais, etc. Banho de descarga Iara das Matas, indicado para todos os filhos pertencentes à linha das matas, especialmente as mulheres. Banho de descarga Jurema, para filhos de Jurema das Matas, eficaz para a cura de enfermidades, bem como o descarrego de casas, automóveis, etc. Banho de descarga desencanto, para desmanchar trabalhos de Magia Negra, bem como para as questões financeiras. Banho de descarga defesa, para evitar inveja, mau-olhado, ciúme, bem como quando estiver sentindo-se abatido. É também utilizado na lavagem de casas, automóveis e animais. Além desses, o autor ainda cita outros, como: Banho de descarga geral, Banho de descarga Sete-encruzilhadas, Banho de descarga Oxóssi, Banho de descarga Xangô, Banho de descarga Iemanjá, Banho de



descarga São Cipriano, Banho de descarga Oriente, Banho de descarga Cosme e Damião (para crianças até onze anos), Banho de descarga Pai João da Bahia - Congo. Um dos ingredientes muito utilizados para banhos de descarga é o sabão da costa, indicado pelos "caboclos" para serem usados sempre, pois acreditam que são ótimos para curar doenças de pele, como feridas.

Os banhos também podem ser preparados de acordo com o signo da pessoa. Assim, ela for do signo de câncer, por exemplo, deverá utilizar as ervas do orixá que rege este signo que, no caso, é Iemanjá. Contudo, para a realização do amaci, esta regra não funciona, sendo que deve-se fazer o banho de acordo com o "orixá de cabeça", ou seja, aquele que ocupa lugar central para o indivíduo. Como afirma AB'D' 'Ruanda (1954, p.29): "A cabeça pode dominar sobre o corpo, que é a sede dos instintos. Este jamais deverá dominar sobre aquela, pois daí é que resulta o 'distúrbio mental"

Felix (1965) atribui parte da responsabilidade do aparecimento de uma doença a espíritos malfazejos, os quais aproveitam-se de oportunidades, como a predisposição para uma determinada doença, para fazer o mal a outrem. Assim, agem impedindo que o doente busque sua cura, visto que "[...] não existe uma separação rigorosa entre o mundo material, o etérico, que é o mundo do perispírito, e o astral" (FELIX, 1965, p.31). As doenças do perispírito são provocadas pelo corpo físico, mas muitas vezes, por espíritos perversos. A cura para tais males pode ser conseguida por meio de trabalhos feitos no terreiro, mas devem ser complementadas pelos banhos, os quais possuem uma função indispensável para a cura dos doentes. Estes devem ser indicados pelos "guias espirituais" e variam conforme a necessidade do paciente. O mesmo autor indica os tipos de banhos comumente realizados nos terreiros:

Banho africano - Arruda, Pau de alho, Guiné preta, Alecrim do mato, Arruda, Saco-saco e Santa Bárbara.

Banho de Caboclo - Alecrim do mato, Guiné piupiu, Chagas de São Sebastião, Santa Bárbara.

Banho de descarga - Pau de alho, Arruda, guiné piupiu, Alecrim do mato.

Banho completo - Pau de alho, guiné piupiu, Alecrim do mato e Santa Bárbara (FELIX, 1965, p.55).

Em se tratando de doenças, AB'D' 'Ruanda (1954, p.89) faz a seguinte afirmação:

Os banhos e as defumações têm uma finalidade psíquica, com reflexos físicos, é claro. Contudo, os males da carne devem ser tratados pelo médico da terra. A fé do doente, sendo grande, pode curá-lo; nunca o poder do mago de Umbanda.

Para garantir a eficácia dos banhos indicados, deve-se seguir à risca a prescrição das entidades. A fé, neste caso, é um fator primordial para que se consiga o resultado esperado, conforme indica Felix (1965).

Quando se espera um efeito mais rápido para os banhos, acrescenta-se sal grosso a ele. Mas, deve-se observar duas regras importantes: crianças não podem tomar banhos com sal grosso, ao menos quando indicados por um "guia de confiança". E este sal, quando usado para os adultos, não pode ser acrescido à receita quando esta estiver em processo de fervura, ou seja, só se coloca o sal depois que o banho estiver pronto e o fogo desligado. "Todo cuidado é pouco, na execução de qualquer banho" (AB'D' 'RUANDA, 1954, p.21).

A água utilizada para o banho, assim que usada (depois de já ter percorrido o corpo do indivíduo), não pode ficar parada no chão, para que outros não venham a pisar sobre ela. Por ser considerada contaminada, deve percorrer o caminho dos esgotos, riachos ou lugares de campo. As ervas utilizadas também não podem ficar por perto do ambiente familiar, sendo "descarregadas" em água corrente ou no mar (AB'D' 'RUANDA, 1954).

Segundo o mesmo autor, existem alguns componentes importantes para a utilização de certos banhos, como: o sabão da costa, tomado no intervalo entre os banhos de descarrego e de proteção; o marafo (pinga), que é utilizado quando a pessoa está muito carregada, antes mesmo do banho de descarrego; os metais (pó de ouro, pó de prata), que só devem ser receitados por espíritos "muito superiores"; o leite, utilizado desde tempos remotos, por figuras ilustres de Roma, Grécia, Egito, entre outras partes do mundo; o sangue, elemento muito perigoso de se trabalhar e que também pode ser simbolizado por certas bebidas. Além destes, existem também os elementos naturais, que são: o sal, vindo do mar, representa a lágrima cristalizada de Iemanjá. Nele estão contidas as forças de todos os orixás, sendo comumente aplicado aos banhos de descarga; o mel, o qual representa a doçura e o amor, o perdão e o bom pensamento. Alivia a dor e é empregado em muitos banhos. O verdadeiro banho de Iemanjá é o banho de mar, o qual deve ser tomado com respeito e recolhimento. As águas do mar, sagradas por excelência, simbolizam as lágrimas dos que sofrem. Logo, o verdadeiro banho de Oxalá, é o banho de Sol.

Ainda AB'D' Ruanda (1954, p.51) faz uma interessante observação: “Mas o médico é 'burro da terra' e só tem olhos para a sua ciência [...]. Estamos, por isso mesmo, certos de que algo do que ora receitamos, e parece curandeirismo, amanhã estará incorporado ao patrimônio da ciência“. Os umbandistas devem ter conhecimento dos dias convenientes para a realização de seus banhos, seguindo o dia correspondente a seu orixá:

Domingo ..... Oxalá Maior  
 Segunda-feira ..... Exus (em geral)  
 Terça-feira ..... Alguns Oguns  
    Oxosse  
    Xangô (no sul)  
 Quarta-feira ..... Oiá  
 Xangô (no Rio de Janeiro e norte)

Quinta-feira ..... Oxosse (novamente)  
 Ogum de Lei Maior  
 Sexta-feira ..... Iemanjá  
 Exus de Atotô  
 Ogum-Iara  
 Sábado ..... Todas as Oxuns  
 Nanã (AB'D' 'RUANDA, 1954, p.80).

AB'D' 'Ruanda (1954) ainda ressalta algumas regras para o sucesso dos banhos, as quais são, muitas vezes, desprezadas pelos umbandistas. Estes devem estudar Astrologia, para compreenderem melhor os dias e horários mais apropriados para a colheita das ervas, visto que, por pertencerem a determinados orixás, possuem maior concentração de energia em determinados momentos do dia. Seguindo esta regra, o banho ou amaci resultarão em maiores benefícios para quem os toma. Deve-se também, pedir licença aos donos do dia para se realizar qualquer atividade dentro da Umbanda, como banhos e defumações. Cada orixá é dono de um determinado dia. Os únicos banhos que podem ser tomados desde a cabeça (salvo algumas regras), são os "banhos de sol, de mar, de chuva, de cachoeira, de rio ou arroio" (AB'D' 'RUANDA, 1954, p.88). O banho surte um efeito muito maior quando quem o prepara é o próprio indivíduo que vai tomá-lo.

Os amacis<sup>1</sup> são os banhos ou as lavagens de cabeça, que fortalecem a mesma e aproximam o indivíduo de seu anjo de guarda, fazendo-o prestar mais a atenção a ele e seguir seus passos. Existe uma regra básica para a preparação do amaci, segundo AB'D' 'Ruanda (1954), que é a recomendação de que as ervas jamais deverão ser fervidas e sim, maceradas pelo próprio filho que vai receber este banho, e que deve manter as mãos extremamente limpas no momento de seu preparo. Quando feito por outra pessoa, esta deve estar ciente de sua responsabilidade, pois estará pondo suas mãos na cabeça de

<sup>1</sup> A palavra amaci é grafada de diferentes maneiras, pelos diferentes autores, como se pode observar.

outrem, e qualquer erro pode voltar-se contra quem preparou o banho. Este banho deve ser indicado pelo "guia chefe" do terreiro ou pelo sacerdote, desde que o indivíduo esteja devidamente preparado para tal. Se o amaci for feito de maneira errônea, poderá provocar distúrbios mentais no indivíduo que recebeu este banho. "Não errem para que depois não venha o padre dizer que a Umbanda é uma fábrica de loucos [...] O amaci de Jesus foi feito por João Batista, às margens do Jordão: o Santo Batismo [...]. O batismo é o primeiro amaci" (AB'D'RUANDA,1954, p.59).

Como afirma Cardona ([198-?]), os amacis objetivam à melhora na fluidez espiritual, mental e intelectual dos médiuns em relação ao seu orixá de cabeça (ou protetor). As ervas jamais serão cozidas neste ritual, sendo maceradas em água pura.

O amacy é um ritual profundo, devendo ser realizado apenas por um "Mestre de Iniciação" ou "Médium-chefe" preparado. Primeiramente, este deve ter conhecimento da Lua do nascimento do indivíduo que vai se sujeitar ao ritual, pois cada fase lunar relaciona-se com um "Princípio Básico Elemental da Natureza", sendo os orixás os "Senhores Vibracionais". Ao saber-se a Lua do nascimento, marca-se a data propícia para a realização do ritual, bem como o horário e o local. Antes de se realizar tal ritual, deve-se observar as mãos do indivíduo, "buscando sinais que correspondam a coberturas, proteções, faculdades supra-normais e o grau kármico" (RIVAS NETO, 1997, p.143). Dependendo do grau encontrado no indivíduo, o amacy será mais ou menos aprofundado. Para a realização do ritual, o indivíduo deve obedecer a alguns requisitos, tais como: abster-se da ingestão de carne num período de dois dias antes e dois dias depois; durante o mesmo período, tomar banhos de ervas, de acordo com as utilizadas para o ritual; durante a noite, defumar-se com a essência correspondente ao seu signo (signos positivos, incenso puro; signos negativos, mirra pura); e deverá ser

preparada uma "toalha kabalística", onde serão firmados os sinais afetos ao amacy. O ritual deve ser preparado e realizado por um sacerdote homem. As ervas utilizadas devem pertencer a Orixalá, devido a estarem ligadas à cabeça, não apresentando contra-indicações. O amacy é aplicado com algodão embebido pelo líquido que possui o sumo das ervas. Neste momento, os atabaques devem parar de soar pois, do contrário, o sistema nervoso central do indivíduo pode receber sérias influências, fazendo-se desregular sua memória, seu sono, sua sexualidade, bem como outras atividades. O amacy serve como um ativador e fixador da mediunidade, desenvolvendo gradativamente os "chakras". Segundo o grau do indivíduo, este deve realizar sete amacys, de três em três meses, ou de sete em sete meses. Só então virá o período da Iniciação, onde haverá uma harmonização do indivíduo com seu orixá e consigo mesmo.

Felix (1965) mostra a maneira como realizar a lavagem da cabeça na Umbanda, derramado-se um cálice de vinho na cabeça do médium que, em seguida, é coroado com uma coroa feita de guiné, arruda e espada de São Jorge. Este ritual visa a ativar o "desenvolvimento mediúnico" do médium em questão, sendo complementado com uma seqüência de três banhos:

[...] de barba de velho, cipó, abre-corpo e espada de São Jorge. As sextas-feiras, depois do banho diário comum, os médiuns deverão tomar um banho de descarrego, o qual deverá ser composto de arruda, guiné, piupiu e sal grosso. As horas mais indicadas são: 6 horas da manhã, meio-dia e 18 horas (6 da tarde). Não sendo possível tomar o banho nessas horas, poderá ser tomado à meia-noite, visto essa hora ser do início do dia esotérico (FELIX, 1965, p.12-3).

O mesmo autor afirma que o amaci também pode ser praticado, em lugar dos banhos indicados acima, no decorrer do desenvolvimento mediúnico. Este procedimento

serve para fortalecer e "abreviar" tal desenvolvimento, permitindo que o indivíduo "receba" seus guias e protetores com uma maior "firmeza".

Para Omolubá (1997), o amaci constitui-se na terceira obrigação dentre as sete existentes no ritual de iniciação. É realizado por meio da lavagem da cabeça, mãos e pés do indivíduo a ser iniciado, sendo efetuado pelo pai ou mãe-de-santo do terreiro. A água é preparada juntamente com sete ou mais ervas, que são dedicadas aos orixás. Este ritual deve ser realizado durante as Luas Nova ou Crescente, após terem se passado sete, catorze ou vinte e um dias da segunda obrigação (dedicada a Exu). Após o término do ritual, o indivíduo fica em repouso por mais três horas e, durante os próximos três dias, deve abster-se de "carne de porco, gorduras, álcool e fumo" (OMOLUBÁ, 1997, p.68).

O mesmo autor cita algumas ervas muito utilizadas no amaci, como:

[...] alecrim-do-campo, alecrim-da-horta, girassol, saião, aroeira, sálvia, velame-do-campo, oriri, folha-da-fortuna, mãe-bona, panacéia, espirradeira, manjerição, pitangueira, colônia, avenca, erva-cidreira, espada-de-ogun, losna, arruda, malva-rosa, alfavaca-do-campo, lágrima-de-nossa-senhora, guiné-pipi (OMOLUBÁ, 1997, p.67).

Em se tratando da multiplicidade de conceitos para as ervas utilizadas nos banhos, Portugal (1987) afirma que o uso de tais plantas varia de acordo com a região estudada e seu uso aumenta ou diminui de acordo com os terreiros, dependendo da influência a que recebem, de acordo com as chamadas Nações. Assim, observa-se que os conceitos são elásticos, ou seja, são dinâmicos, não apresentando uma rigidez em relação a uma verdade única. Cada folha tem um papel distinto dentro das religiões afro-brasileiras e, combinadas entre si, podem produzir um resultado mágico, trazendo também a cura para doença. O mesmo autor enfatiza o culto ao orixá Ossaiyn, o patrono das folhas e da vegetação. Este não pode ser cultuado por mulheres. Dentro do folclore brasileiro, é identificado com a Caipora.

Para Omolubá (1996), pertencem a Ossâim todas as ervas, em particular raízes e sementes. Ele se manifesta no chão, impulsionando o crescimento das árvores, cheias de folhas e frutos. A ele pertencem o elemento curativo de todas as ervas.

Cardona ([198-?]) enfatiza Ossãe como sendo um orixá masculino, de origem iorubá, que habita as florestas e matas, assim como Oxóssi. É conhecido como sendo filho de Oxalá e Nanã, e pode ser encontrado sob as mais diversas grafias, como Ossâim, Ossânin, Ossanha, dentre outras. Ossãe é um orixá de extrema valia, visto que nenhum ritual possui valor sem seu axé, devendo estar presente em todos eles para que possam possuir o efeito esperado. É um orixá solitário, que habita um lugar desconhecido da mata, aparecendo quando lhe convém, sendo o único conhecedor de todas as propriedades medicinais contidas nas ervas. A colheita destas ervas, por sua vez, deve ser realizada com muito apreço, e não de qualquer maneira, sendo um verdadeiro ritual.

Durante a preparação do banho, abô, amaci ou assentamento dos orixás, ervas são quinadas ou mesmo maceradas pelas mãos daqueles que foram designados para tal serviço. Neste momento, são cantados versos chamados de "saçanhas", que são cânticos dedicados ao orixá Ossaiyn para ativar o poder curativo das ervas (PORTUGAL, 1987).

A descrição dos banhos é finalizada com a reflexão de AB'D' Ruanda (1954, p.97): “A Umbanda não é idolatria dos elementos da Natureza. Cultuamos o sol, a lua, as estrelas, o monte, a fonte, o mar, a pedra, o trovão, a nuvem... porque tudo é obra de Deus. Tudo é Deus”.

## **2. Descrição do universo**

Os procedimentos metodológicos expostos no Capítulo II forneceram informações para a descrição do universo de pesquisa. Por meio de levantamentos



realizados em Cartórios, na Prefeitura Municipal de Rio Claro, em livrarias espíritas, lojas de artigos religioso, e de informações orais de pessoas que freqüentam ou possuem conhecimento da existência de terreiros na cidade, foram encontrados vinte e nove endereços, os quais foram posteriormente percorridos, para a confirmação de sua existência. Assim, foram registrados um total de treze terreiros na cidade de Rio Claro. Contudo, nem todos concordaram em participar da pesquisa, sendo realizadas dez observações, as quais foram descritas em caderno de campo, seguindo o seguinte roteiro:

1. Características do bairro
2. Instalações
3. Número de freqüentadores (contar/perguntar)
4. Indumentária
5. Se é pai ou mãe-de-santo
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo

#### **Terreiro A**

A observação ocorreu no dia em que foram realizadas as festividades do orixá Ogum, havendo a presença de terreiros pertencentes à cidade de Rio Claro, bem como representantes de terreiros da região. Contudo, retornou-se ao mesmo terreiro em dias de trabalhos comuns, podendo-se, assim, melhor caracterizá-lo.

1. Características do bairro: Jardim São Paulo, bairro residencial, nobre.
2. Instalações: terreiro grande, com bastante médiuns. O prédio é novo e possui um salão de festas no primeiro andar. Os ogãs (ver descrição em APÊNDICE VII) ficam ao lado esquerdo do altar, em uma posição elevada. Utiliza-se de diversos instrumentos de percussão, além dos atabaques. Na assistência (local onde ficam os

consulentes antes e depois do passe), não há separação de freqüentadores por sexo, como visto em alguns locais. O altar possui imagens grandes e, ao fundo do mesmo, a parede é pintada de azul.

3. Número de freqüentadores: em média 50 pessoas, todas com características de pessoas de classe média alta.
4. Indumentária: nos trabalhos observados, não houve a utilização de indumentárias específicas por parte dos médiuns deste terreiro. Todos trajavam roupas brancas, sendo que as mulheres usaram vestidos. Contudo, na data da festa, houve um encontro entre vários terreiros, devido à homenagem prestada, havendo vários representantes de Rio Claro e região. Muitos deles, utilizando roupas coloridas, típicas africanas, lenços na cabeça e até salto alto. Houve uma passeata em torno do bairro do terreiro, onde os fiéis caminharam segurando velas brancas, e seguindo dois cavalos brancos enfeitados com ornamentos vermelhos, cujos cavaleiros estavam trajados de maneira a representarem o orixá homenageado naquela noite. Na mesma ocasião, houve a presença do pai-de-santo responsável pelo pai-de-santo do terreiro observado, sendo aquele de origem africana. Nesta noite, ele cantou "pontos" (cânticos pertencentes às religiões afro-brasileiras) em uma língua dita "iorubá".
5. Se é pai ou mãe-de-santo: pai-de-santo. Os responsáveis pelo terreiro são irmãos e possuem uma loja de artigos religiosos no centro da cidade. Também são responsáveis pela Federação de Umbanda Caminho dos Orixás.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: foi realizada uma entrevista com o pai-de-santo, a respeito de sua federação. O mesmo não quis participar de outra entrevista, mas autorizou a participação de um de seus filhos-de-santo.

## **Terreiro B**

1. Características do bairro: Vila Nova, bairro residencial, de classe média baixa, situado perto da entrada dos fundos da Unesp, havendo muitas casas de estudantes ao redor.
2. Instalações: prédio pequeno, com acomodação para poucas pessoas. Na frente deste, um jardim cheio de ervas utilizadas para banhos, defumações, entre outros rituais. Inclusive, observou-se a colheita de algumas delas pela mãe-de-santo, logo após o término do trabalho, sugeridas por uma entidade, para um freqüentador. A filha da mãe-de-santo mora numa casa construída ao lado do terreiro, no mesmo terreno. As paredes contém fotos antigas do terreiro, bem como certificados. Na assistência, há separação por sexos, onde as mulheres sentam-se ao lado esquerdo e os homens, ao lado direito. Há também imagens diversas no altar.
3. Número de freqüentadores: em média, quinze. Houve uma certa dificuldade em contar o número de pessoas que freqüentam o terreiro, pelo fato de não haver uma rigidez no horário de chegada, sendo que muitos entram no meio do trabalho.
4. Indumentária: foram observados usos de indumentárias diversas, em diferentes trabalhos, como, por exemplo, vestidos coloridos, cocares de índios, roupas de boiadeiros (inclusive chicote), e homens usando roupas femininas. Durante os trabalhos, houve distribuição de pipocas, farinha e bebidas para o público. Uma das entidades da mãe-de-santo também asperge perfume nos consulentes.
5. Se é pai pi mãe-de-santo: mãe-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: obteve-se o número do telefone da mãe-de-santo com uma freqüentadora e, posteriormente, fez-se contato com a mesma, pois não houve oportunidade de conversar com ela antes nem depois dos trabalhos.

### **Terreiro C**

1. Características do bairro: Jardim Cervezon, residencial, periferia.
2. Instalações: prédio precário, de tijolos, com enfeites amarelos no teto (semelhantes a bandeirinhas). Há um pano verde separando o abaçá (lugar onde ficam os médiuns) da assistência (onde ficam os consulentes). Há imagens e quadros nas paredes. A entrada para o abaçá é única, não havendo separação para saída (em alguns locais, há duas vias de acesso a ele, sendo uma para a entrada e outra para a saída, onde os fiéis são orientados para saírem de frente para o altar). Há imagens de Cosme e Damião e de caboclos. Os homens sentam-se ao lado esquerdo e as mulheres, ao lado direito da assistência. No fundo da mesma, tem uma mesa com cadeiras e uma pia com bebedouro. No altar, tem um Pato Donald e um Pateta, talvez voltados para trabalhos feitos com espíritos de crianças, além das imagens corriqueiras. E no fundo do terreiro, tem um desenho retratando a mãe-de-santo na parede. No dia da observação, havia pessoas na assistência trocando receitas de remédios naturais para combaterem o reumatismo (exemplo, banha do carneiro). O trabalho se inicia com o sinal da Cruz e a reza de duas Ave-Marias.
3. Número de freqüentadores: em média, 20 a 25 pessoas.
4. Indumentária: para este trabalho (pretos-velhos), foram utilizadas roupas brancas, panos enrolados nas cabeças, cachimbos e cigarros. Alguns homens usavam fitas de cetim coloridas na cintura. A mãe-de-santo usava uma blusa dourada. Observou-se também a existência de indumentárias penduradas em paredes existentes em uma sala ao fundo do abaçá, provavelmente utilizadas para outros tipos de trabalhos. Havia uma menininha no terreiro (entre os médiuns) vestida com uma camiseta escrita "Igreja Luterana". Serviram bolo e café para os "guias espirituais".

5. Se é pai ou mãe-de-santo: mãe-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: conseguiu-se o número do celular da mãe-de-santo para o posterior agendamento da entrevista.

#### Comentários:

Observou-se uma certa "desorganização" dos rituais. Alguns médiuns, por exemplo, chegaram depois do início dos trabalhos e a mãe-de-santo teve que tocar atabaque. Os trabalhos, marcados para começarem às 19:30h, começaram às 20:25h.

A preta-velha que trabalha com a mãe-de-santo afirmou que o trabalho com os pretos-velhos é católico, porque eles se tornaram católicos de religião.

#### **Terreiro D**

1. Características do bairro: Vila Aparecida, bairro comercial, com algumas casas antigas ao redor, situado próximo ao centro da cidade.
2. Instalações: terreiro pequeno, com cadeiras de plástico, sem imagens nem fotos nas paredes brancas, apenas contendo quadros de certificados (um da Federação de Umbanda Caminho dos Orixás). Entre o abaçá e a assistência há apenas uma via de acesso, separada por uma cortina branca de rendas. As pessoas vão se amontoando quando chegam e algumas ficam assistindo ao trabalho do lado de fora da casa. Na parede, tem uma cruz de madeira, com pinhas nas pontas. As fichas (de ordem de chamada) são distribuídas minutos antes de o trabalho começar. Durante os mesmos, batem palmas. O atabaque fica num canto do lado esquerdo, perto da assistência, de costas para a mesma. Antes de abrirem as cortinas, saúdam os exus e todos os orixás. No dia da observação, só havia mulheres entre os médiuns (aproximadamente, oito ou nove). Mas, a mãe-de-santo afirmou, posteriormente, que existem dois homens que trabalham lá, e que estavam ausentes neste dia. O altar

é simples, com poucas imagens e flores amarelas, e coberto por um pano também amarelo. Ao lado esquerdo do mesmo, há uma saída para o banheiro. Há uso de cds com pontos cantados, assim que se iniciam os passes.

3. Número de frequentadores: entre 30 e 35 pessoas. Maioria mulheres, sendo poucas crianças. Os homens ficam do lado de fora até o trabalho começar, devido ao calor dentro do ambiente.
4. Indumentária: não usam. Apenas roupas brancas.
5. Se é pai ou mãe-de-santo: mãe-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: observou-se bastante resistência por parte da mãe-de-santo para realizar a entrevista. A mesma estava receosa em participar da pesquisa e até mesmo foi rude em alguns momentos, pois respondeu à entrevista antes do início de um trabalho que seria exclusivo para os médiuns. Depois, cedeu uma médium para entrevista e pediu à pesquisadora que se retirasse do terreiro.

### **Terreiro E**

1. Características do bairro: o terreiro fica na rua de trás do cemitério de Rio Claro, num bairro residencial, de classe média.
2. Instalações: prédio grande, com chão de azulejo. Por fora, não aparenta ser um terreiro e sim, um estabelecimento comercial, devido à grande porta de ferro e à pequena placa com o nome do mesmo. Na entrada há um lustre grande, com muitas pipocas coladas nele. Há um local onde se pega a ficha contendo o número do atendimento. Ao lado esquerdo da entrada, tem um altar de exu. No abaçá há cordões grandes, feitos com pipocas, cruzando as paredes. Na assistência, há uma imagem de Zé Pilintra, um casal de ciganos, um quadro de mar e um quadro de certificado. Não há separação por sexos. A divisão entre abaçá e assistência consiste

em dois vasos grandes de flores e uma cortina branca de rendas, havendo apenas uma via de acesso. Ao lado esquerdo há um corredor, que dá acesso à lateral do abaçá, que é pequeno. O ogã fica ao lado direito do altar. Depois que os trabalhos se iniciam, fecha-se o portão do terreiro e apenas abre-se próximo ao final dos trabalhos. No altar tem uma preta-velha, bonequinhos, duas imagens de Oxum, uma de Oxalá, uma cara de palhaço no fundo e um quadro de Jesus. Também tem outros quadros espalhados. Na porta de entrada, tem uma caixinha, pedindo uma "colaboração" (em dinheiro), o que foi observado em vários terreiros. Contudo, antes dos trabalhos, uma médium passa entre os frequentadores, com um a caixinha, pedindo auxílio para o pagamento das contas do local. Segundo algumas frequentadoras, os trabalhos realizados às segundas-feiras são só para os médiuns; os de quarta-feira, são abertos (variando entre trabalhos de caboclos e de pretos-velhos); os de quinta-feira, são para um número limitado de pessoas (dez), que se consultam com a entidade da mãe-de-santo, e acontecem na parte da tarde (às 13h); e os trabalhos de sexta-feira são abertos ao público, sempre de baianos. Os trabalhos abertos ao público terminam tarde, por volta das 23h, segundo as mesmas informantes. Antes da observação, houve um contato por telefone (conseguido por um outro terreiro) na casa da mãe-de-santo, para confirmar se os trabalhos aconteceriam mesmo neste dia. Antes do início dos trabalhos, um senhor faz a leitura e comentário do Evangelho segundo o Espiritismo e ouve-se músicas religiosas. Os trabalhos se iniciam com as cortinas fechadas e as preces do Pai-Nosso e Ave-Maria.

3. Número de frequentadores: entre 20 e 25 pessoas.

4. Indumentária: utilizaram algumas indumentárias. Assim que a mãe-de-santo "incorporou" sua entidade, vestiram nela uma blusa amarela e um chapéu. O baiano ganhou flores amarelas de alguns filhos-de-santo. Todos os médiuns utilizam indumentárias, especialmente, chapéu de couro. Há muitos médiuns jovens. Algumas entidades fumam e bebem durante os trabalhos. O marido da mãe-de-santo é quem faz a defumação. Ele não usa uniforme do terreiro e sim, uma bermuda e camiseta comuns. Em outros trabalhos, observou-se o uso de aventais, lenços e bengalas (para os pretos-velhos) e penas (para os caboclos).
5. Se é pai ou mãe-de-santo: mãe-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: o agendamento da entrevista foi adiado para um outro dia, via telefone, devido aos compromissos da mãe-de-santo. Contudo, no dia marcado, a entrevista não pôde ser realizada, devido a imprevistos da mesma, havendo um novo agendamento.

#### Comentários:

Ao ligar para a mãe-de-santo para saber dos trabalhos, descobriu-se que ela iria para a praia, nas festividades de Iemanjá. Contudo, a mesma afirmou que não iria com o terreiro, e não participaria de nenhum trabalho.

#### **Terreiro F**

1. Características do bairro: Bela Vista, de classe média, com moradias estudantis. Fica ao lado do Horto Florestal de Rio Claro.
2. Instalações: a entrada consiste em um muro verde-água, com uma porta pequena no meio. A casa é simples, com um corredor ao lado direito, que dá acesso à assistência e, mais para o fundo, ao abaçá. Na assistência, há bancos compridos, paredes brancas, sem imagens, nem quadros. Há também bandeirinhas verdes no teto e um



bebedouro ao lado esquerdo. A divisão entre assistência e abaçá é marcada por um murinho verde, com uma única via de acesso, e uma cortina de rendas brancas. Não há separação por sexos. O abaçá possui quadros na parede, altar com bastante imagens, inclusive de preto-velho. O atabaque fica no fundo, do lado esquerdo, perto da porta de saída. Os fiéis batem palmas durante os cânticos. O caboclo que trabalha com a mãe-de-santo desenha uma flecha na frente de cada médium e joga cerveja nos cantos das paredes. Quando havia dois caboclos incorporados, chamaram os pretos-velhos. Depois, os caboclos novamente, mostrando uma certa "incoerência" na ordem dos trabalhos.

3. Número de freqüentadores: no início havia nove pessoas (seis mulheres, um homem e duas crianças). Durante o trabalho, chegaram mais cinco pessoas, totalizando catorze freqüentadores.
4. Indumentária: um dos médiuns usou bengala, cachimbo e um pano vermelho nas costas. Outro usou só bengala. Uma pessoa da assistência subiu ao abaçá e incorporou um baiano. Logo cantaram ponto para baiano e vestiram um chapéu de palha nele. Os caboclos só usaram charuto.
5. Se é pai ou mãe-de-santo: mãe-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: conseguiu-se o telefone da mãe-de-santo, para um posterior agendamento da entrevista. Contudo, após contatada, esta negou-se a participar da pesquisa.

Comentário:

Quando perguntado o nome do terreiro, a mãe-de-santo não se lembrou.

## **Terreiro G**

Obs. O trabalho aconteceu na casa do pai-de-santo, porque seu terreiro estava sendo construído no momento da coleta de dados.

1. Características do bairro: classe média baixa.
2. Instalações: casa simples. O trabalho aconteceu no quintal. Lá havia três atabaques, quadros de orixás nas paredes, uma cortina atrás de oferendas (farofa num pote e um socador). No meio, havia farofa e outros objetos. Colocaram duas cadeiras, para a pesquisadora e sua amiga sentarem.
3. Número de frequentadores: umas cinco pessoas, mas somente a pesquisadora e sua amiga não participaram do trabalho.
4. Indumentária: para este trabalho que, segundo o pai-de-santo, foi simples, usaram roupas brancas (uma saia usada como um vestido), um pano branco na cabeça e colares. Os ogãs eram adolescentes e as crianças e adolescentes usaram roupas comuns. Alguns deles eram filhos do pai-de-santo. Havia uma menininha que estava com um pano branco na cabeça e outro na cintura, usado como saia, assim como as adultas. O pai-de-santo usou calça e camiseta brancas e sua esposa usou, por cima da saia branca, uma canga azul.
5. Se é pai ou mãe-de-santo: pai-de-santo, mas sua esposa é mãe-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: foi marcada entrevista com ambos. O pai-de-santo foi muito receptivo, fornecendo uma apostila sobre os orixás e as ervas, feita por ele mesmo. Além disso, permitiu que fotos fossem tiradas numa outra observação. A mãe-de-santo, por sua vez, recusou-se a participar da entrevista.

Comentários:

O trabalho: o pai-de-santo ficava sentado numa cadeira, puxando os pontos cantados, e os filhos girando em sentido anti-horário, dançando. A cada ponto puxado, alguém recebia o orixá correspondente. Este ficava determinado tempo na roda, até que alguém o puxava para dentro da casa, onde "desincorporava" e voltava para o quintal. Os últimos a receberem, foram o pai e a mãe-de-santo. No fim do trabalho, todos se sentaram para comer as frutas ofertadas aos orixás, como numa família. Após o trabalho, o pai-de-santo alegou ter feito o trabalho especialmente devido ao agendamento da observação, porque alguns médiuns não poderiam ir (foram poucos no dia). A entrevista foi marcada para um outro dia.

As crianças participam ativamente dos trabalhos, seja tocando, cantando, dançando, ou ajudando as "entidades espirituais" (ensinando-as a dançar e a "subir"). Por vezes, o pai-de-santo entrava na roda e ensinava os passos aos filhos, de acordo com o orixá exaltado.

Existem dois sininhos que são tocados o tempo todo. Depois, acrescentaram um chocalho de ferro. Quando alguém vai "incorporar", chacoalham os sininhos nos ouvidos desta pessoa. Ao final do trabalho, o pai-de-santo comentou que matou três cabritos e vários galos, mas a pesquisadora não presenciou, pois não lhe foi permitido.

**Observação 2: Ritual do Bori** (ver fotos em APÊNDICE II)

Nesta data havia sido combinado o registro dos rituais de amaci. Contudo, o pai-de-santo realizou este ritual antes do horário combinado, não sendo, então, registrado tal ritual. Nesta mesma data, foi observado o ritual do bori, o qual consiste em "dar de comer à cabeça", havendo a confirmação do orixá a que pertence o fiel que será submetido ao ritual de iniciação, posteriormente.

No início da observação, a mulher que estava prestes a participar do trabalho, estava vestida de branco, deitada de bruços em uma esteira, com a cabeça voltada para pratos de comida, que seriam as oferendas. No início do ritual, foram abatidos alguns animais, em oferta aos orixás. A pesquisadora foi autorizada a presenciar estes ritos. Em seguida, os pratos de comida tocaram algumas partes do corpo da nova abiã (cabeça, ombros, peito, mãos, barriga e pés, consecutivamente). Estes gestos foram realizados pela iakekerê do terreiro (ver descrição em APÊNDICE VII). O pai-de-santo repetiu tal gesto, porém, com frutas. Dois outros animais foram abatidos sobre a cabeça da abiã, e ofertado à ela o sangue ritual. Por cima deste sangue, foram espalhados montes de comidas, e a cabeça foi envolvida por um pano branco. A abiã deveria permanecer um tempo determinado com aquele pano, segundo o pai-de-santo. A iakekerê repetiu gestos de levantar e abaixar com a abiã diversas vezes. Houve cânticos durante todo o trabalho. Contudo, após o término das oferendas, a abiã se levantou e os integrantes do terreiro ensinaram-na a dança do orixá confirmado como sendo "dono de sua cabeça". A abiã foi aconselhada a manter resguardo por dois dias, evitando "beber refrigerante, café, ter maus pensamentos, falar palavrão, beijar, abraçar, praticar sexo, ir a festas". Não foi observada restrição em relação à ingestão de carne. Por fim, todos se abraçaram em comemoração ao ritual de passagem ocorrido naquela noite, que terminou com a ingestão das comidas, bem como o "despacho" de animais em locais fora do terreiro, e que não foram permitidos registros nem observações.

### **Terreiro H**

1. Características do bairro: Jardim Paulista II, periferia. É bem distante do centro da cidade.

2. Instalações: o terreiro fica no quintal da casa da mãe-de-santo e é bem simples. A assistência consiste em um sofá e um banco. Não há passagem que separa o abaçá da assistência e o banheiro fica à esquerda. No altar, poucas imagens, divididas em duas alturas. Embaixo tem uma fonte artificial, que estava sem água no dia da observação. No centro e à frente do altar, há uma cadeira, onde sentou-se a mãe-de-santo incorporada, para dar "consulta". Ao fundo do altar, à direita, há uma salinha onde observou-se ser um depósito de indumentárias. Havia roupas coloridas penduradas.
3. Número de frequentadores: neste dia, só havia a pesquisadora e seu namorado, que a acompanhou ao terreiro. A mãe-de-santo alegou não haver mais gente, porque seu esposo não poderia comparecer. Logo, não haveria trabalho, caso não houvesse sido combinada a realização da pesquisa nesta data.
4. Indumentária: o trabalho começou com baianos e finalizou com marinheiros. Havia duas médiuns no terreiro com saias coloridas (uma de azul, outra de amarelo). As entidades fumavam cigarro e os marinheiros também beberam cerveja e comeram peixe, o qual foi servido para a assistência também. Uma das médiuns, que era bem jovem, pediu à baiana da mãe-de-santo para que, naquele dia, não houvesse trabalho com os marinheiros, porque ela teria vergonha deste trabalho (talvez pelo uso das bebidas e pela maneira como os "marinheiros" se comportaram durante o mesmo).
5. Se é pai ou mãe-de-santo: mãe-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: a baiana da mãe-de-santo permitiu a realização de uma entrevista durante o trabalho, com uma das médiuns. Depois de desincorporada, também aceitou agendar uma entrevista para ela. Ou seja, este caso

foi uma exceção, onde a mãe-de-santo respondeu à entrevista depois de um de seus filhos-de-santo.

Comentários:

A baiana afirmou ser aquela uma Umbanda diferente, Umbanda de Cáritas, sem ponto riscado, sem matança, "diferente da Umbandomblé que tem por aí e que não existe". Criticou a existência da Faculdade de Teologia Umbandista, alegando que aprende-se na prática.

Por um instante, pediu à pesquisadora que tocasse o atabaque, para uma garota ver e tentar (a mesma que não queria que o trabalho continuasse com os marinheiros). No terreiro há um ogã, que faltou no dia.

A baiana afirmou que, como ela fez o favor de permitir que houvesse a pesquisa em seu terreiro, a pesquisadora teria que participar de, pelo menos, mais um trabalho lá. Esta foi convidada a participar de um trabalho na mata (feito perto de uma cachoeira), mas, devido aos imprevistos ambientais (chuva), este trabalho não aconteceu, não havendo mais nenhuma observação.

### **Terreiro I**

Trabalho observado: batizado do filho do pai-de-santo.

1. Características do bairro: Jardim Santa Maria, periferia. Muito pobre, no fim da cidade, perto da saída para as cidades de Piracicaba e Araras.
2. Instalações: muito precárias. O terreiro fica numa sala nos fundos da casa do pai do pai-de-santo, o qual é evangélico. O pai-de-santo e a presidente do terreiro moram em outras duas casas, que ficam no mesmo terreno.
3. Número de freqüentadores: havia, em média, 20 pessoas, mas não deu para identificar quem pertencia e quem não pertencia ao terreiro porque, como foi um

batizado, ninguém estava de branco (nem o pai-de-santo) e todos estavam "misturados".

4. Indumentária: a roupa do pai-de-santo era uma calça azul, camiseta branca e suas guias (colares de contas coloridas, de acordo com os orixás).
5. Se é pai ou mãe-de-santo: pai-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: antes mesmo da observação, já haviam sido realizadas entrevistas com o pai-de-santo e sua esposa.

Comentários: o ritual (ver fotos em APÊNDICE VI)

Primeiro, o pai-de-santo fez uma homenagem para sua esposa, colocando uma música romântica e entregando-lhe um buquê e um vaso de flores. Depois, leu um discurso, enaltecendo o terreiro. Cantaram um ponto de pretos-velhos (na Linha de Ogum) e rezaram um Pai-nosso. Ele saiu da sala e já retornou incorporando o espírito "Tussef" (de origem alemã, talvez).

Havia dois casais de padrinhos e, ambos pegaram a criança e derramaram um pouco de água sobre sua cabeça, dizendo algumas palavras: "Eu te batizo em nome de Oxalá, Oxum...", sendo consagrado o batismo. O espírito foi embora, o pai-de-santo pegou uma pasta, onde havia um "documento" de batismo, que os padrinhos assinaram. Foram tiradas fotos, e servidos refrigerante, sanduíche de salsicha e uma torta. No ritual não houve atabaque e nenhum cântico, fora o de pretos-velhos.

A entidade não fez praticamente nada, além de fazer um discurso sobre a importância dos pais e padrinhos e chamar os mesmos (pelos respectivos nomes) para realizarem o batismo.

### **Terreiro J**

1. Características do bairro: industrial, com poucas residências ao redor.
2. Instalações: visto do lado de fora, o terreiro parece um castelo. Possui uma capela para Mamãe Oxum (sincretizada na Umbanda com Nossa Senhora Aparecida). Na entrada, há um quintal, com uma imagem de exu, em tamanho real. Há uma salinha, onde o pai-de-santo faz consultas particulares, com uma imagem de uma cigana, também em tamanho real. O local onde são realizados os trabalhos abertos é um salão grande, com bancos em volta (para os consulentes). Há alguns degraus, que dão acesso a uma cadeira, com uma imagem de uma cobra, uma espada e um capacete de ferro, no chão e na parede, respectivamente. Não há fotos, quadros, nem imagens no interior deste salão. O pai-de-santo reside no local.
3. Número de freqüentadores: em média, 30 pessoas.
4. Indumentária: observou-se o uso de capas pretas no trabalho.
5. Se é pai ou mãe-de-santo: pai-de-santo.
6. Marcar entrevista com pai/mãe-de-santo: a entrevista aconteceu no dia da observação. O pai-de-santo indicou alguns livros kardecistas e disse que doou alguns sobre banhos de ervas na Biblioteca do Centro Cultural Roberto Palmari de Rio Claro, os quais não foram encontrados no local mencionado.

Durante a observação sistemática dos terreiros, foram agendadas as entrevistas, sendo realizadas um total de dez oito participações.



## CAPÍTULO IV- ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

### 1. Perfil sócio-religioso dos adeptos

#### a) Posição dos adeptos dentro dos terreiros

<b>Posição</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Mãe ou pai-de-santo, babalorixá ou babalaô	8
Mãe-pequena	1
Iakekerê	1
Ogã/Curimba	2
Médium	5
Cambono	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

Obs. Ver as descrições de algumas funções em APÊNDICE VII

Todos os entrevistados se identificaram com algum papel religioso dentro de seus terreiros. O número maior de entrevistados pertencentes às funções de pai ou mãe-de-santo, babalorixá ou babalaô, se deve ao fato de, na maioria dos casos, apenas serem permitidas entrevistas com os filhos-de-santo, após entrevistados os chefes das casas de culto.

#### b) Idade dos adeptos

<b>Idade</b>	<b>Nº de adeptos</b>
De 18 a 29 anos	2
De 30 a 39 anos	4
De 40 a 49 anos	3
De 50 a 59 anos	7
Mais de 60 anos	2
<b>Total</b>	<b>18</b>

Há uma maior concentração de pessoas com mais de 50 anos e poucos jovens. Em relação a este dado, observa-se que os chefes do terreiro permitiam que apenas os filhos-de-santo de confiança participassem da pesquisa, evidenciando a importância dada aos mais velhos e, conseqüentemente, aos mais experientes.

c) Sexo dos adeptos

<b>Sexo</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Masculino	4
Feminino	14
<b>Total</b>	<b>18</b>

O universo pesquisado apresentou mais mulheres do que homens, de um modo substantivo. A população investigada acompanha a tendência comum a todas as religiões.

d) Profissão dos adeptos

<b>Profissão</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Balconista	1
Cozinheira/ doméstica/faxineira	3
Comerciante	1
Do lar	8
Esteticista	1
Estudante	1
Funcionário público	1
Religioso	1
Técnico em eletrônica	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

O maior número de mulheres também implicou numa maior concentração de participantes que se identificaram como sendo do lar. E aqueles que trabalham fora de casa podem ser identificados nos estratos sociais médios e inferiores da sociedade.

## e) Escolaridade dos adeptos

<b>Escolaridade</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Fundamental incompleto	3
Fundamental completo	6
Médio incompleto	2
Médio completo	5
Superior incompleto	1
Superior completo	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

Coerentemente com a profissão, a escolaridade das pessoas se concentra entre os ensinos fundamental e médio completos, sendo apenas dois entrevistados portadores de diploma de nível superior, ou cursando o mesmo.

## f) Estado civil dos adeptos

<b>Estado civil</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Solteiro (a)	3
Casado (a)	14
Viúvo (a)	0
Divorciado (a)	1
Outro	0
<b>Total</b>	<b>18</b>

Há uma grande concentração de pessoas casadas, o que pode se valer à idade dos entrevistados.

## g) Religião atual dos adeptos

<b>Religião</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Afro-brasileira	10
Afro-brasileira e católico	1
Espírita	6
Espírita e católico	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

Aqueles que se dizem espíritas estão aproximando as religiões afro-brasileiras do Kardecismo, de acordo com a própria história das religiões no sul do país. No

entanto, mais da metade se declarou afro-brasileira e apenas dois adeptos declararam algum vínculo com a religião Católica.

h) Religião anterior dos adeptos

<b>Religião anterior</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Afro-brasileira	5
Afro-brasileira e católico	1
Espírita	2
Católico	7
Evangélico	1
Sem religião definida	1
Católico, evangélico, mórmon, kardecista e afro-brasileira	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

Há uma grande concentração de pessoas que já pertenciam às religiões afro-brasileiras, contra sete católicos, que é uma religião que engloba grande parte dos que se consideram religiosos no Brasil. Os outros se distribuem pelas religiões que se disseminam no país.

i) Religião da família dos adeptos

<b>Religião da família</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Afro-brasileira	3
Afro-brasileira e evangélico	1
Afro-brasileira e kardecista	1
Afro-brasileira e católico	4
Afro-brasileira, católico e protestante	1
Espírita	2
Espírita e católico	1
Espírita, católico e budista	1
Católico	3
Evangélico	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

As famílias do universo pesquisado praticamente expressam a cultura religiosa brasileira no presente, onde o catolicismo não abarca mais a maioria de adeptos, e estes procuram outras religiões, ou a dupla filiação religiosa.

## j) Tempo dos adeptos na atual religião

<b>Tempo na religião</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Menos de 10 anos	3
De 10 a 20 anos	6
De 21 a 30 anos	3
Mais de 30 anos	6
<b>Total</b>	<b>18</b>

Os adeptos mantêm fidelidade com a religião, mantendo seu vínculo por bastante tempo. Deve-se ressaltar que, se a religião servisse apenas para a cura de doenças ou para soluções imediatas, os adeptos não se manteriam por tanto tempo nela.

## k) Como os adeptos conheceram a atual religião

<b>Como conheceram</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Curiosidade	5
Doença	6
Família	3
Insatisfação com a religião anterior	1
Necessidade	2
Sempre foi de religiões afro-brasileiras	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

Os itens necessidade e doença somam os motivos de oito adeptos, o que reflete a eficácia da religião para a solução de problemas, ao lado da curiosidade, que conta com cinco adeptos. Contrariando algumas expectativas, apenas seis indivíduos buscaram os terreiros por causa de doença, o que reforça as funções destas religiões para além da cura.

## l) Frequência dos adeptos aos trabalhos por mês

<b>Frequência</b>	<b>Nº de adeptos</b>
4 vezes	5
De 8 a 10 vezes	3
12 vezes	4
20 a 29 vezes	2
Diariamente	4
<b>Total</b>	<b>18</b>

A freqüência aos trabalhos está relacionada à variabilidade das funções religiosas exercidas nos terreiros, sendo que, quanto mais importante a função do adepto, maior seu grau de comprometimento e, conseqüentemente, maior sua freqüência aos trabalhos espirituais.

m) Procedimentos para solução de problemas

<b>A quem os adeptos recorrem</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Ajuda espiritual/Pai-de-santo	14
Ajuda espiritual + ajuda material	3
Ajuda material + ajuda espiritual	1
<b>Total</b>	<b>18</b>

É significativo o número de adeptos que recorrem à ajuda espiritual, somando a grande maioria dos adeptos. Contudo, alguns deles mesclam seus recursos, não abandonando, por exemplo, a opinião do médico em relação à sua morbidez e, sim, complementando ambas as soluções.

n) Exemplos dados pelos adeptos de situações em que recorreram à ajuda

<b>Situação</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Saúde	8
Financeiro	7
Saúde + financeiro	1
Sem resposta	2
<b>Total</b>	<b>18</b>

Este quadro apresenta um perfil coerente com as demais soluções sacrais brasileiras. Contudo, não foram mencionados problemas relacionados a aspectos psicológicos (conflitos, desavenças, desamores), próprios de muitas religiões. Nota-se também que dois adeptos se recusaram a responder esta questão.

## o) Avaliações sobre o uso da água nas religiões afro-brasileiras

<b>Uso da água para os adeptos</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Purificação/limpeza/d Descarrego	11
Essencial para a religião	5
Remédio de Deus	6
Transformação	1
Importante na natureza	1
Batismo	1
Fluído	1
Defesa	1
<b>Total</b>	<b>27 (*)</b>

(\*) Alguns adeptos deram mais de uma resposta.

A água mostrou-se muito importante para todos os adeptos das religiões afro-brasileiras. Dentre todas as respostas, prevaleceu seu uso para purificação, limpeza e descarrego, somando onze respostas. Também, o item "essencial para a religião" mostra que muitos adeptos vêem o caráter universal do uso da água pelas religiões. Logo, o item "remédio" relaciona a água à cura de doenças. O item "fluído" evidencia a influência do Kardecismo no discurso de um dos adeptos. Os outros mostram os demais usos rituais, concernentes à água.

## p) Procedimentos utilizados nos terreiros dos adeptos, que se utilizem de água

<b>Procedimentos citados pelos adeptos</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Banhos	11
Purificação/Limpeza/Descarrego	11
Remédio	6
Amaci	5
Batismo	2
Descarrego material	2
Descarrego de roupas	1
Purificação dos animais abatidos/comidas	2
Firmeza	1
Cruzamento do adepto	1
Abridora de caminhos	2
Calmente	1
Alimento para a matéria	1
Sustentação para o casamento	1
Possui uma mina de água dentro do terreiro	1
Não utiliza água dentro do terreiro	1

<b>Procedimentos citados pelos adeptos</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Banho de mar	2
Banho de cachoeira	3
Ofertar para Iemanjá no congá	1
Para o chefe do terreiro tomar	1
Proteção	1
<b>Total</b>	<b>57 (*)</b>

(\*) Alguns adeptos deram mais de uma resposta.

Os procedimentos são coerentes com os usos das águas, mostrados na tabela anterior. Sua concentração está nos usos das religiões afro-brasileiras. A quantidade de respostas mostra o uso da água para todas as situações da vida, tanto favoráveis quanto problemáticas. Os banhos, sejam de ervas, cachoeira ou mar, se mostraram presentes nos discursos dos fiéis e em suas práticas cotidianas. O grande número de respostas mostra que a água é elemento primordial para grande parte dos rituais no interior dos terreiros.

q) Participação dos adeptos em banhos e amacis

<b>Atividade</b>	<b>Sim</b>	<b>Não</b>	<b>Total</b>
Banho	18	0	18
Amaci	16	1	17

O banho mostrou-se como uma prática comum sendo que, todos os participantes da pesquisa já tomaram algum tipo de banho ritual.

O amaci, por sua vez, por ser mais elaborado e requerer situações ritualísticas, não foi realizado por todos os entrevistados. Um sujeito ainda se recusou a responder se já participou deste ritual, alegando se tratar de uma "mironga", ou seja, fato que não pode ser revelado fora do ambiente religioso.



r) Quem receita os banhos ou amacis para os adeptos

<b>Onde aprendeu sobre banhos/amacis</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Pai ou mãe-de-santo	9
Guias espirituais	6
Cursos de Federação	2
Experiências diversas nas afro	2
Livros + entidades espirituais + intuição	1
Livros + entidades espirituais	2
Livros + cursos da Federação	1
Intuição	1
Amaci com pai-de-santo	1
Comprou as ervas do amaci prontas	1
Não sabe fazer amaci	1
<b>Total</b>	<b>27 (*)</b>

(\*) Alguns adeptos deram mais de uma resposta.

Mais da metade dos adeptos aprendeu sobre banhos por meio da tradição oral (própria das religiões afro-brasileiras), seja por meio dos pais e mães-de-santo, ou por consulta aos guias espirituais. Entram em cena também os cursos oferecidos pelas Federações, embora poucos tenham declarado ter participado dos mesmos.

Dos que responderam obter seus conhecimentos por meio de livros, entidades e intuição, observa-se que os mesmos complementam o conhecimento oral pela leitura.

s) Experiência dos adeptos (ou de outras pessoas) com banhos e/ou amacis

<b>Experiências dos adeptos</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Cura de outras pessoas	7
Cura própria	4
Acabar com o desânimo	2
Antes dos trabalhos no terreiro	1
Problema espiritual que afetou a matéria	2
Comprou erva pronta	1
Descarrego	2
Abrir caminhos	1
Sete ervas	1
Auxilia no preparo de banhos para outros	1
Banho de cachoeira	1
Sentiu-se nova pessoa	1
Amaci feito pelo pai-de-santo	1
Não pôde contar	1

<b>Experiências dos adeptos</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Muito raro tomar banhos de ervas, pois seu orixá não gosta	1
Obteve sorte no jogo	1
Importante para os médiuns	2
Para resolver problemas	1
Faz "o que vem na cabeça" (intuição)	1
<b>Total</b>	<b>32 (*)</b>

(\*) Alguns adeptos deram mais de uma resposta.

Os banhos se mostraram importantes para a cura de doença, própria ou de outrem e, incluindo a resposta "acabar com o desânimo" observa-se nove pessoas que usam amaci para doenças. As outras experiências se dividem em rituais diversos.

t) Batismo nas religiões afro-brasileiras

<b>Adeptos foram batizados?</b>	<b>Sim</b>	<b>Não</b>
	13	5
<b>Total</b>	<b>13</b>	<b>5</b>

Obs. Para um dos adeptos do Candomblé o batismo é "coisa de Igreja Católica". Contudo, ele acredita que seu batizado foi feito por meio da iniciação, e não um batizado propriamente dito.

Dos que disseram que não foram batizados, estes consideram o batismo como um ritual único na vida da pessoa e reservam esta experiência para o catolicismo. Um dos adeptos também comparou o batismo ao bori. Estas informações revelam a imprecisão dos cultos afro-brasileiros.

## u) Experiência dos adeptos em relação ao batismo

<b>Experiência</b>	<b>Nº de adeptos</b>
Na cachoeira	3
Pulou sete ondas	1
Batismo foi igual ao amaci	1
Usou flores, toalhas e água	1
Usou óleo, sal e água benta	1
Banho + corte na cabeça	1
"Prova de fogo" <sup>2</sup> + cerimônia comum	1
Resguardo + pemba, água, sal e amaci, padrinhos e fitas	1
Não usou água	1
Iniciação	2
<b>Total</b>	<b>13</b>

Há uma variabilidade de tipos de batismos, mostrando a riqueza dessas religiões.

Inclusive o batismo sem água.

## 2. Discussão

Os dados apresentados anteriormente mostram que a hierarquia é uma forte característica que permeia os terreiros afro-brasileiros. Segundo Bastide (2001), os pais e mães-de-santo são os detentores de maior conhecimento, sendo, também, responsáveis pela segurança de seus filhos-de-santo. Logo, é bastante natural que eles queiram responder às entrevistas antes de seus filhos.

Ainda assim, apenas permitiram que pessoas mais experientes na religião participassem da pesquisa, sendo que, a maioria dos adeptos entrevistados possuía idade superior a quarenta anos. Negrão (2001) afirma que, diferentemente da sociedade capitalista industrial, onde os mais velhos são deixados de lado, no interior dos terreiros, estes são verdadeiros detentores da história e dos mitos. Desta forma, possuem um grande reconhecimento dentro de seu grupo.

<sup>2</sup>"Prova de fogo", segundo um entrevistado, significa o indivíduo passar por alguns testes, para provar que está "incorporado" de verdade com uma entidade.

A grande maioria dos adeptos das religiões afro-brasileiras é composta por mulheres, seja para participarem das consultas ou para trabalharem nos terreiros. Nestas religiões, elas assumem um papel crucial, sendo mães, geradoras da vida, protetoras das águas e dos filhos. Sua presença, juntamente com a presença do elemento masculino, gera uma complementação, sugerida por Barros e Teixeira (1989). Contudo, segundo Del Priori (1999), o corpo feminino é encarado como o pólo negativo, e suas excreções são vistas como poderosos venenos, ameaçando a si próprio e a tudo o que está ao redor dele. Desta forma, as mulheres são impedidas de participarem de alguns rituais, por exemplo, quando estão menstruadas.

Além dos dados mencionados anteriormente, também percebeu-se que grande parte dos freqüentadores dos terreiros visitados é composta por pessoas de baixa renda, com empregos característicos de classe baixa, exercendo, por exemplo, funções domésticas, até mesmo por ser composta por mulheres. Muitos terreiros também se encontram em locais afastados do centro da cidade. Como é sabido, as religiões afro-brasileiras ganharam vida no interior dos guetos, nas periferias, nos quintais de casas pobres, entre pessoas consideradas excluídas da sociedade vigente.

A mesma situação se faz presente quando se discute a escolaridade dos adeptos. Considerando-se a idade da maioria dos entrevistados, observa-se que muitos deles abandonaram os estudos, antes mesmo de completá-los. No entanto, nota-se que os mais jovens possuem mais estudo, acompanhando as necessidades atuais de se ter qualificação para o trabalho. Também levando em consideração a idade destes adeptos, percebe-se que a maioria dos entrevistados é casada, ou já foi casada.

A denominação "espírita", quando questionados sobre sua religião, relata a influência do Kardecismo nas religiões afro-brasileiras, mas também um preconceito do

próprio fiel em relação às suas crenças. Alguns têm receio de mencionar sua verdadeira filiação religiosa, por medo de serem excluídos da sociedade. Desta forma, torna-se mais fácil afirmar ser espírita, pois o Kardecismo é melhor aceito, por se tratar de uma religião de classe média. Alguns até se disseram católicos, mesmo não freqüentando a Igreja, pois o Catolicismo é a religião mais difundida no país.

Ao perguntar para duas entrevistadas sobre suas religiões, as mesmas afirmaram:

- “Católica. Mas, praticamente agora espírita. Desde criança, minha mãe fazia eu ser católica de qualquer jeito. Mas, desde pequena, eu já tinha tendência”.

- “[...] antigamente, a Católica era considerada como uma religião e 'os umbandista' era uma crença oculta, uma ciência oculta. Mas hoje em dia, não é mais considerado como ciência oculta. Já conseguimos, por lei, com que fosse considerada como uma religião. Então, muitas vezes a gente fala não expondo assim, né? Tirando uma outra religião, fora disso, porque a católica é uma crença na qual em certas cidades, elas consideram os umbandistas, então uni-se à Umbanda [...]. Então, a gente nunca exclui, porque, se fosse ao ver mesmo, seriam todas as crenças se unirem e 'ser' uma só. Mas infelizmente não é assim”.

O trânsito por diversas religiões, anterior à conversão às afro-brasileiras é assim explicado por um entrevistado:

- “[...] eu era coroinha de Igreja. Depois, eu passei pro Evangelismo, na Cruzada. Depois, eu passei pros Mórmons. Depois, eu passei pra Mesa Branca, e depois a Umbanda, e depois Candomblé”.

O mesmo, afirmando ser o seu terreiro de Umbanda, relata:

- “Eu peguei só as coisas boas, que eu achava, do Candomblé, pra mim, que 'é' louvações, coisas leves. Sem sacrifício, porque eu não gosto de sacrifício. Porque hoje eu fiz um estudo e eu provei pra eles que a gente não precisa de sangue pra fazer alguma coisa pro orixá. Com as ervas, a gente já tem todas as propriedades que tem o

sangue [...]. É a única que eu comprovei que não tem mentira. Porque as outras escondem, têm aquele dogma [...]"

Como afirma Alves (1981), os homens procuram as religiões porque precisam de um sentido para as suas vidas. Buscam, desta forma, conforto para suas maiores dores. É notável que, nos dias atuais, muitos brasileiros têm procurado diversas crenças, alegando que o catolicismo não tem mais respondido às suas dúvidas mais profundas.

As famílias dos adeptos, por sua vez, pertencem a variadas religiões, porém, muitos às afro-brasileiras, o que mostra a sua aceitação na sociedade. Pode-se afirmar, hoje em dia, que muitas pessoas já nascem pertencentes a estas religiões. Um fato interessante, foi um terreiro observado, que se situa nos fundos da casa de um senhor (pai do pai-de-santo) evangélico:

- "Basicamente toda a minha família é da religião nossa. Exceto o meu pai [...]. Meu pai é pastor evangélico. Mas, como você pode ver, nós vivemos aqui, nesse curto espaço, né? Mas tudo é dentro da democracia, tudo dentro da paz. Ninguém briga por isso. A minha mãe trabalha aqui comigo e, desde a minha mãe, que já tem praticamente oitenta anos, até o meu filho mais novo, com um mês de idade".

Outra entrevistada afirmou que uma de suas filhas não frequenta seu terreiro, por ser budista, o que evidencia a grande variedade de ofertas religiosas em tempos atuais.

Em relação ao tempo como praticante das religiões afro-brasileiras, os adeptos se mostraram fiéis à sua religião estando, a grande maioria, há mais de dez anos como praticante. Este fato contraria a teoria de Montero (1985), a qual afirmou que a grande procura pelas religiões afro-brasileiras se deve a casos de doença. Se fosse desta maneira, ao encontrar a cura para seus males, muitos adeptos abandonariam a religião, o que não acontece com tanta frequência.

Muitos também procuram estas religiões por motivos diversos, como curiosidade, pela família, insatisfação com a religião anterior, sempre ter pertencido a estas religiões, entre outros. A adesão às religiões afro-brasileiras se deve, também, à grande atenção com que os indivíduos que as procuram recebem pois, como afirma Montero (1985), são tratados como pessoas de valor e, segundo Velho (1975), os papéis se invertem, sendo valorizados os personagens massacrados pela sociedade. Por meio do transe de possessão, estes encontram-se em uma posição vista como privilegiada, pois foram escolhidos, como sugere Montero (1985), dentro de uma "eleição divina" para possuírem o dom da mediunidade. Contudo, não raramente, pode-se observar pessoas de classe média alta freqüentando os terreiros, em busca de cura, conselhos e ajuda espiritual. O comentário de uma entrevistada mostra algumas evidências da adesão a estas religiões:

- “Existem muitas pessoas que trocam um psicólogo por um banquinho de preto-velho. Então, às vezes a pessoa não se encontra dentro de casa e se encontra através dum conselho de um orixá”.

Esta afirmação é sustentada por Montero (1985), a qual afirma que, ao optar pela cura num terreiro, o "paciente" deixa de ser uma pessoa a mais na sociedade, para expressar sua individualidade, e suas queixas passam a adquirir sentido, contrariando as teorias médicas. Algumas pessoas ainda alegaram terem conhecido as religiões afro-brasileiras devido à curiosidade:

- “Olha, a princípio, eu sempre gostei do espiritismo. Aí, eu comecei a freqüentar a Mesa Branca, né, eu gostei. Só que eu queria alguma coisa a mais. Aí, por curiosidade, eu vim conhecer [...], aí eu me encontrei”.

- “Por nascer na religião evangélica, eu me tornei evangélica aos três anos de idade e sempre tive curiosidade em saber sobre outras religiões. E passei por várias, até que um dia eu conheci a Umbanda e muita coisa lá me chamou a atenção, rituais, procedimentos, e aí eu comecei a freqüentar mais mesmo por curiosidade. Até então, eu nem sequer sabia que era médium. Nunca nem tinha ouvido falar sobre mediunidade, essas coisas. Algumas manifestações que eu tinha desde criança, que já eram manifestações mediúnicas, eram consideradas pela minha família como uma doença mental, visto que eu era evangélica. Aí, a partir do momento que eu entrei num terreiro de Umbanda, eu comecei a entender o porquê daquilo acontecer. E resolvi trabalhar aquilo e me tornei uma médium. Procuo ser uma boa médium, e depois de dez anos, então, eu recebi a coroa como babalorixá”.

A família espiritual formada no interior das religiões afro-brasileiras vai além da hereditariedade genética, criando laços não menos profundos que estas, onde uma função complementa a outra e todos se ajudam constantemente. Assim, mostra-se crucial a permanência dos adeptos nos terreiros, para que a cultura possa ser perpetuada. Bastide (2001) afirma que os praticantes aprendem sobre suas funções observando, ouvindo e fazendo, ou seja, na convivência constante entre os fiéis, os quais ficam sempre atentos às palavras de seu pai ou mãe-de-santo, estes sempre dispostos a auxiliar seus filhos em momentos importantes.

A grande maioria dos adeptos recorre à ajuda espiritual para resolver qualquer tipo de problema, seja por meio das entidades espirituais, ou dos pais e mães-de-santo. Outros associam as formas espiritual e material para resolverem seus problemas, complementando-as. Alguns exemplos são citados:



- “Sempre quando eu tenho dúvida, ou em alguma decisão, ou em alguma atitude, eu sempre chego nos orixás, e sempre peço um conselho. Sempre me deram muitos conselhos que, aliás, hoje na minha vida, se eu tenho o que eu tenho, se eu sou o que eu sou, foi pelo o que eles sempre me ajudaram e tiveram sempre me aconselhando o certo nas minhas decisões [...]. Sempre eu confio em procurar eles pra alguma atitude ou decisão que eu vá tomar”.

- “Ah, procura-se os dois lados: primeiramente a orientação de uma entidade, ou minha, ou do pai e da mãe da casa, que vão me falar se tem alguma coisa de errado ou não. Pra ter uma proteção, pra ter uma orientação, pra ter intuição principalmente. Se aí a coisa é mais pro lado material, então aí você procura um médico ou uma outra parte que cabe, dependendo do problema”.

Berger (1985) justifica este fato afirmando que as religiões proporcionam uma certa segurança e esperança para questões que a ciência não consegue calcular. Por meio da "fé", os fiéis encontram conforto para problemas diversos.

Os problemas mais citados pelos adeptos variaram entre financeiros e de saúde. Segundo Montero (1985), os problemas de saúde fazem com que as pessoas procurem os terreiros e são o principal motivo de adesão de um adepto.

- “Uma situação? Eu tive várias. Mas, a maior de todas elas, a maior, que se é de uma prova que estamos falando, a maior prova de que nós temos ajudas espirituais, foi um caso com meu marido. E, no ano de 96, meu marido teve um câncer de fígado e foi desenganado pelos médicos. Uma junta médica deu a ele dois meses de vida. E, através de uma das entidades com a qual eu trabalho, feitas cirurgias espirituais, hoje ele tem, inclusive, exames que comprovam que ele não tem mais a doença”.

Este depoimento mostra a presença da influência kardecista no discurso da fiel, que incorpora a utilização de "cirurgias espirituais". A mesma, falando de seu terreiro, alegou ser este uma "Umbanda de Cáritas":

- “Ela é uma mistura da Umbanda com a Mesa Branca. Nós não usamos rituais de matança, nós não fazemos despachos em encruzilhadas e, de forma alguma, praticamos o mal. O próprio nome já diz, porque a missão da Umbanda, o lema da minha Umbanda é a caridade, só a caridade”.

Outra adepta também afirmou ter alcançado a cura num terreiro:

- “É, seria de saúde, porque o meu pai tem problema cardíaco. Ele tem três safenas já e ele precisava passar por mais cirurgias e, de uma forma ou de outra, dentro do meio, da unidade que a gente tem na Umbanda, então, as próprias entidades fizeram que ele não precisasse mais passar por isso. Ele 'tá' assim, com a saúde condenada, mas não passou por mais cirurgias”.

A Umbanda é considerada mais eficaz que o Kardecismo. Logo, muitos adeptos deste migram para aquela quando não conseguem solucionar seus problemas.

- “O exemplo maior foi a minha doença. [...] eu me tratava de depressão aguda e eu já freqüentava a Mesa Branca, o Kardecismo. Daí, um dia eu, recebendo as entidades, mas sabendo tudo o que se passava, eu era muito consciente, e eu fui pegando os problemas das pessoas que vinham, né? [...] Eu sei que eu entrei em depressão aguda e eu cheguei a ficar dois dias sem memória. [...], um vizinho me levou até um templo de Umbanda, e nesse templo eu acabei voltando parte da minha memória aquele dia. Então, foi assim que eu entrei. Foi pela dor, né? Uns entram pelo amor... Eu entrei pela dor, agora estou pelo amor”.

Esta "dor" identificada pela adepta é bastante mencionada por Montero (1985). Entretanto, a autora limitou-se a este fator, deixando de lado uma situação muito importante, e que culminou com o alastramento das religiões afro-brasileiras: o "amor" adquirido por meio da convivência, da filiação, da confiança entre os praticantes e das situações semelhantes que os levou a conhecer outras dimensões da religiosidade. Este fato merece um olhar mais atento, pois é essencial para o entendimento destas religiões.

Uma adepta ainda cita a prática do benzimento como complemento do tratamento com entidades espirituais:

- “[...] o simioto foi curado através de benzimento, com uma outra mãe-de-santo que era conhecida da gente. Então é um benzimento separado. E o probleminha do pescoço e das perninhas, foi a preta-velha dessa minha irmã que faleceu, que começou a cuidar e banhar com ervas....”.

Problemas financeiros também fazem parte dos resolvidos "pelos orixás":

- “[...] eu comecei quando o meu marido perdeu o serviço, então ele não tinha estudo, a idade dele já 'tava', assim... não dava pra fazer aquilo. Não é que não dava, é que ele não tinha mesmo estudo, ele só tinha a profissão. E foi daí que eu procurei o Pai José de Aruanda, esse 'nêgo véio' grandioso, e ele me ajudou, né? E, graças a Deus, quando o meu marido se aposentou, foi graças a ele, né? [...]”.

Os usos da água no interior das religiões afro-brasileiras (e de todas as demais religiões), que foram as portas de entrada para este estudo, apontam a importância do corpo para as mesmas pois, é para purificá-lo que ela possui utilidade. Contudo, para estas religiões, o corpo adquire uma importância singular, sendo ele o maior responsável pela comunicação entre os vivos e os mortos.

A água foi mencionada por todos os adeptos como portadora de um papel fundamental em todos os rituais. Ela é fonte de vida, de purificação, de cura, de defesa, de limpeza e de transformação. Freitas (1996) ainda a caracteriza como um elemento "feminino e passivo" e seu ciclo, representando a morte e o renascimento.

- “Muito importante, muito benéfica, porque a água fluídica, ela transmite... pra quem tem a graça e o dom de poder ver o que é colocado dentro da água, a pessoa que realmente acredita, se ela soubesse, 'é colocado' medicações que não existem ainda no médico aqui na Terra. E essa água fluídica acalma, melhora e cura, dependendo, é claro, do merecimento de cada um”.

- “A água é importantíssima, menina, pra todos fatores, né? A água pro orixá. O orixá da água, como a Oxum, Xangô, Ogum, é suficiente você pegar um filho teu, levar numa cachoeira, dar um banho na cachoeira, que é um descarrego material, limpeza do corpo das pessoas. A água, através dos banhos, é importantíssima. Que, através da água, você pode curar, tirar muitas coisas dos filhos. Eu confio muito na água. Eu sou obrigada a confiar, que eu sou filha da Oxum. Oxum significa água. Então, é nessa água que a gente faz, que eles ajudam as pessoas, a curar, ter sua cura, ter um alívio espiritual, né, através da água. A água é importantíssima na Umbanda, viu?”

Bruni (1993), afirma que a água representa a origem de todas as coisas, além de ser um importante instrumento para a purificação ritual, "apagando" o que há de ruim e proporcionando um "renascimento" de tudo o que ela consegue tocar. Chevalier e Gheerbrant (1996) também apontam a água como purificadora.

- “A água é muito importante pelo seguinte: nós temos água de mina, que serve pra descarrego, que serve pra firmar... nós temos água da chuva, que também é um descarrego... água do rio, entendeu? Água do mar... Cada uma tem o seu tipo de

descarrego, de energia e serve pra muitas coisas. Água de mina, tanto ela serve pra descarrego, como ela serve pra remédio. Você pega uma erva, você mistura com essa água e a pessoa toma, muitas vezes nós encontramos cura através desses tratamentos. Então a água é muito importante pra Umbanda”.

Por meio deste depoimento, percebe-se que a água possui múltiplas funções, que vão desde a purificação até a cura de doenças. Este entrevistado, por sua vez, afirma a importância da água para os rituais, mas também para o uso dos sacrifícios rituais:

- “A água é muito importante. Na realidade, a água e a terra são os fundamentos, os fatores principais dentro do Candomblé. Por isso que no Candomblé existe o sacrifício, tá? Porque, na realidade, ali já 'tão' os quatro átomos. No "egéri" tem a água, tem o fogo, tem o oxigênio e etc. Então, na realidade, o Candomblé é firmado em todos os fundamentos dentro da água. Desde um amanci, até um simples banho que você vá fazer 'prum' iniciado, ou pra qualquer cliente. Então, tudo no Candomblé tem água, tudo”.

Por diversos momentos, notou-se um discurso voltado para diferentes práticas que influenciam e modificam os rituais afro-brasileiros. Um deles refere-se ao movimento Nova Era, discursando sobre os chakras ou a aura:

- “A água é usada no sentido de purificação [...] de limpeza, de como as pessoas conhecem, como limpeza de corpo, limpeza de chakras, mesmo no sentido de purificação. Até porque ela é o fluído vital da vida”.

- “Por que do pescoço pra baixo? Porque sempre quando é um banho de descarrego, a gente nunca pega pela 'áurea', a cabeça, que é onde acarreta a força onde o orixá usa a 'áurea' da pessoa”.

Freitas (1996) tece comentários sobre a aura e os chakras, alegando que aquela é fortificada pelos banhos de ervas, e estes recebem energias, por meio de gestos ou movimentos, acompanhados pelas ondas vibratórias da luz e do som.

- “A água na Umbanda, ela é tudo. Porque, água é o elemento que, além de ser um dos elementos da transformação, terra, água, fogo e ar, ela representa, na Umbanda... eu acho que em todos os segmentos afro-brasileiros, a vida, a purificação [...]. Apesar de nós estarmos na periferia, tudo simples... Mas aqui, bem pertinho, tem o rio, tem uma fonte de água mineral. A gente pára o carro e apanha; ninguém cobra nada por isso. Temos mata e tudo o mais. Então, a água é essencial. Nós usamos nos banhos, nas purificações, enfim..., o primordial pra nós”.

- “A água na Umbanda, ela é o símbolo da purificação, né? Ela, não só na Umbanda, né? Praticamente em todas as religiões, a água simboliza a pureza”.

Para todas as religiões, a água é um elemento sagrado, que retira dos homens, suas impurezas. No interior das religiões afro-brasileiras existem inúmeros rituais que se utilizam de água, reafirmando a sua importância. Contudo, os banhos e os rituais de purificação, limpeza ou descarrego foram os mais citados pelos adeptos. Uma entrevistada, por exemplo, afirmou a existência de uma "mina" (que seria, na verdade, uma fonte artificial pequena) dentro do terreiro, onde é colocada água de mina, a qual fica circulando dentro da fonte e serve para tranquilizar as pessoas que frequentam o local. Ou seja, há uma representação simbólica da cachoeira, por meio desta pequena fonte. A mesma entrevistada não vê diferença entre fazer um trabalho no mar ou na cachoeira, que servem pra descarrego e afirma: "Bom, pra mim, pra minha fé, são as mesmas, não têm diferença".

Freitas (1996) afirma que as águas doces e salgadas fazem parte de um mesmo ciclo, o qual se repete ininterruptamente por meio dos ciclos da natureza.

Outra adepta afirma que as águas são usadas, dentro do terreiro, nas "linhas de cura", ou seja, para trabalhos realizados para a cura de doentes. Ela afirma que estes trabalhos acontecem uma vez por semana e que, nos demais dias, a água é fluidificada automaticamente, não havendo um ritual específico para isto:

- “Essa água é feita para dar sustentação ao casamento [...] acalmar, porque, às vezes, a pessoa nunca veio num trabalho. Ela precisa se acalmar, e essa água vai dar essa tranquilidade, vai dar esse conforto, vai alimentar essa matéria. Ela vai fluidificar a matéria. Ela vai ajudar a matéria, que é o corpo físico da pessoa”.

Curiosamente, uma adepta afirmou não haver nenhum procedimento que se utilize de água no terreiro. Contudo, este faz trabalhos na cachoeira três vezes ao ano. O terreiro "pertence" à orixá Oxum:

- “Por enquanto, não, porque essa casa não é minha ainda, né? Quando eu tiver o meu centro, daí a gente vai ter a nossa cachoeira”.

A mesma afirmou, contraditoriamente, que leva água ao terreiro para fazer os trabalhos:

- “Trago [...]. Pra deixar ali no congá, pra tomar banho... a gente usa bastante pra fazer essas coisas...”.

Outra entrevistada também forneceu importantes informações a respeito dos usos da água, acrescentando informações sobre as ervas:

- “Tudo é feito por água pelo seguinte: você vai dar um consulta, ajudar um filho, você pede pra ele fazer um banho, um banho do quê? Com a água, pode ser com o sal grosso, é energético. Ah, os banhos de ervas, são necessários pra mim, que sou a mãe, e pelos filhos, pra

tirar negativos, colocar coisas boas na gente, pra poder ajudar o próximo, ajudar os filhos da gente. Sempre cada orixá, cada Linha, tem um banho reservado pra um filho. Vamos supor: os pretos-velhos, eles 'usa' a água, arruda, guiné, alecrim, que são os banhos dos pretos-velhos. Ogum tem também os seus banhos. Cada Orixá tem os seus banhos. Precisamos tomar os banhos, isso é essencial. Porque cada pessoa que vem no terreiro, cada filho tem um problema, cada filho vem com um carrego nos trabalhos. Então, você precisa dar esses banhos nos filhos pra descarregar, pra eles saírem bem, com bastante axé do terreiro [...]. Os banhos que o orixá 'receita' são pra limpeza do corpo dos filhos. Isso aí vem de uma tradição muito longa dos antepassados, dos escravos, então, são usados os banhos mesmo pra limpeza dos filhos, das pessoas”.

Rivas Neto (1997) aponta as ervas como essenciais aos seres humanos por sua importante influência positiva, devido às suas propriedades terapêuticas e físicas. Esta praticante afirma a importância em se concentrar nos rituais que envolvem água, garantindo, desta forma, uma melhor eficácia dos mesmos:

- “Nós temos que estar, primeiro, antes de começar a lidar com a água, com as ervas, a gente estar com o pensamento, com o corpo todo voltado pra aquele ritual. E segui-lo ali, sem ter outros desvios. [...] de repente, 'cê' começa a fazer o ritual, 'cê' sai, vai atender a porta, vai ver alguma coisa na televisão... se desviando, né? Então, antes de mais nada, só voltado pra aquele ritual mesmo [...]”.

Quando perguntado sobre quais rituais que se utilizam de água, este adepto respondeu:

- “Na realidade, os procedimentos dentro da nossa nação, eles começam todos por limpeza. Então, vem a limpeza espiritual, vem a limpeza material... você usa a água pra você fazer um amanci, pra você preparar o banho, pra você fazer uma limpeza, porque



um iniciado na religião em qualquer forma, mesmo que você vá fazer um ebó qualquer, comum, depois você tem que passar pelo banho, você tem que passar pelo amanci... E se você for pra uma raspagem, se você for entrar pro sabagi, prum roncó, você tem que tomar o banho, então, tudo engloba a água”.

Esta adepta mencionou os diferentes procedimentos realizados a partir de diferentes tipos de águas:

- “O amaci é feito com água do rio, água do mar, água de fonte. Todos os banhos nossos 'entra' a água, que a gente não costuma usar banho pronto, a gente mesmo prepara os banhos... a água de chuva, a gente usa muito também pra banhos. O principal do banho é a água. Não importa da onde. Vamos supor, você não pode ferver água do rio, você não pode ferver água do mar, você não pode ferver água de mina. Então, você pega a água da torneira, prepara todo o banho. A erva macerada você pode pôr direto na água de mina. E agora, se for um banho fervido, 'cê' ferve com água normal da torneira, e depois 'cê' acrescenta água de mina, água do rio, água do mar...”.

A água é um elemento que está presente na maioria dos rituais; desde rituais de agradecimento, até para se obter benefícios espirituais e materiais:

- ”Tem banho pra bastante coisa, pra abri caminho, pra 'acalmá', pra dor, pra emprego [...]”.

- “A primeira coisa que o médium, quando chega aqui na minha casa, ele faz, é ofertar água pra os senhores do caminho. É um ritual de purificação pra ele poder entrar no templo. E quando ele entra na casa, então ele toma um copo de água e senta-se um pouco pra 'tá' se refazendo da caminhada. [...] a pessoa chega, apanha a vasilha, aí ele se volta pra fora do muro, e ele oferta à direita, à esquerda e no meio. Então, ele repete: 'Água para os senhores do caminho, água pra refrescar as minhas mães ancestrais'. [...]

Então, justamente pra que, toda e qualquer negatividade que venha com ele da rua, fique do portão pra fora”.

O batismo foi também lembrado como um ritual que se utiliza de água:

- “[...] como o batismo do médium que já esteja preparado pra trabalhar, pra dar um passe, aonde é feita a preparação. Ele é batizado, especificamente, numa cachoeira, sobre as águas. Aí, esse médium já conta como ele sendo preparado a trabalhar e poder ajudar o próximo”.

Esta resposta evidencia a riqueza dos inúmeros usos rituais da água, inclusive o batismo e o amaci:

- “[...] nós temos sempre o copo de água no congá, que é principalmente pro guia chefe, ele só usa água pra tomar, se for pra cruzar um filho de fé, é sempre com água. O amaci é feito com água, que são aqueles banhos que se dá na cabeça pra reforçar a mediunidade. Normalmente usa-se muita água, né? Às vezes a pessoa não 'tá' bem, então a gente já pega um copo de água e o guia já faz a vibração dele naquela água, dá pra pessoa tomar. [...] o amaci é pra reforçar a mediunidade, pra dar luz na cabeça da pessoa. Porque as ervas, elas penetram, e a água também. Elas penetram no nosso corpo. Então a gente usa pra proteção e pra limpeza. Limpeza de larvas espirituais, como assim: você tira a sujeira grossa, depois fica aqueles cantinhos pra tirar com a vassoura. São as larvas espirituais”.

Todos os adeptos entrevistados alegaram terem tomado, ao menos uma vez, banhos de ervas. Quanto ao amaci, uma pessoa nunca participou e outra recusou-se a responder. Para alguns, amaci é o mesmo que banho. AB'D' Ruanda (1954) ressalta a seriedade destes rituais, especialmente no que se refere à preparação das ervas, afirmando que qualquer erro pode causar distúrbios mentais em quem o tomou, além de

prejudicar aquele que o preparou, o qual deve ser uma pessoa portadora de maiores conhecimentos. Neste caso, os pais e mães-de-santo foram eleitos pelos praticantes como aptos a prepararem os amacis, razão esta para que alguns entrevistados não tenham conhecimento sobre a aplicação dos mesmos.

Este adepto afirmou fazer parte dos rituais de preparação, como auxiliador de seu pai-de-santo:

- “É uma cerimônia que a gente vai, quem é que toma conta dessa parte é o ogã, que chama Ossigã, que fica junto com Ossãim. Então, ele pega as folhas, tem que amassar todas as folhas com a mão, um pouquinho de água, pra depois jogar nas pessoas, nos filhos-de-santo”.

Em alguns discursos, a eficácia dos banhos para tratamentos de cura ficou evidente. Esta adepta mencionou a cura do espírito como alvo da Umbanda:

- “Tem o banho pra axé e tem o banho pra descarrego. O banho pra axé seria banho de flores, que seria assim, três pitadinhas de açúcar, água, as flores... que o açúcar serve pra adoçar a pessoa. E perfume, se a pessoa, no caso quiser. Agora, o banho pra descarrego seria pra tirar mau-olhado. Às vezes a pessoa com uma dor no corpo, que às vezes um remédio não resolve, e muitas vezes o problema é espiritual e não material. Às vezes a pessoa fala: 'Eu procurei o médico, não resolveu de nada'. Então, às vezes, um banho resolve. A Umbanda é o tratamento do espírito. (...) a gente cuida do espírito e o banho de descarrego seriam sete ervas ou três ervas”.

Algumas pessoas fizeram comentários interessantes em relação ao amaci, como este que segue:

- “Também, embora tenha sempre aí uma diferença entre o que a gente entende aqui por amaci, e o que se faz no Candomblé. Enfim, a gente tem que respeitar as diferenças [...].

Então, a diferença básica é que aqui nós somos assim, mais simples e mais diretos. Nós usamos água e folhas. Existem certas casas de Candomblé, não posso generalizar, que ocupam assim, já outras coisas, até aves, enfim... e nós não, somente água e folhas. Nós acreditamos nos elementos da natureza simplesmente”.

Este entrevistado procurou fazer uma comparação de seu terreiro com outros, neste comentário e em outras situações. Este fato pontua a ausência de precisão nos ritos, mencionada por Concone (1987).

- “Que a gente faz o amaci, a gente faz quase toda semana. Conforme o trabalho que vai fazer, aí todos os filhos tomam o banho de amaci. Então, o pai rala o balde grande, aí todo mundo passa e toma o banho...[...]. Você vai se purificar antes do trabalho. É que nem um batismo. 'Cê' vai se batizar antes de crescer, né? Depois já fica meio, meio veinho”.

Uma adepta afirmou ser difícil ela tomar os banhos de ervas, devido à incompatibilidade de "seu orixá" com os mesmos:

- “Eu sou umbandista, mas é difícil eu tomar banho. Só se eu 'tiver' muito carregada, que nem ontem aconteceu, eu tomei um banho com água e sal. Foi o que eu tomei, quando eu cheguei na minha casa à noite [...]. Porque o meu santo-de-cabeça, ele não é pra erva. O banho dele é de pipoca [...]. Então eu não faço banho com erva. E nem posso, né? [...]”.

Outra adepta recusou-se a responder a respeito do amaci, o que mostra ele ser cercado de tabus, próprios das coisas religiosas:

- “O amaci, ele é, dentro do terreiro, considerado uma mironga, que seria um segredo e não pode ser citado”.

Por meio desta afirmação percebe-se, mais uma vez, a ausência de normas concretas para os rituais destas religiões, visto que foram poucos os casos em que os adeptos se negaram a responder às questões feitas a eles. A maioria, no entanto, procurou passar o máximo de informações, alegando a importância deste estudo para a divulgação das religiões afro-brasileiras na sociedade, mas principalmente, na Universidade. Este é um reconhecimento esperado pela maioria dos adeptos entrevistados, o que talvez tenha contribuído para que não fossem encontradas grandes barreiras para a realização desta pesquisa. Se, por um lado, os adeptos estão buscando um espaço de reconhecimento na sociedade, por outro, estão tornando públicos conhecimentos que antes só pertenciam à comunidade religiosa.

Contudo, em determinados momentos, não se pôde realizar observações de certos rituais, como o da realização do amaci em um terreiro, simplesmente por não se fazer parte do grupo em questão. Este fato exprime a existência da conservação de certas normas, não estando estas religiões totalmente modificadas.

Este depoimento também contribuiu para o entendimento dos banhos e amacis no interior das religiões afro-brasileiras:

- “Já fiz os banhos. [...] Principalmente a gente que tá tomando conta, pra se erguer, pra poder levantar. Porque, o que nós somos? 'Carnal', 'normal', né? Então, muitas pessoas vêm com carrego, 'catiça'... Então, a gente precisa tomar os banhos pra poder limpar o corpo da gente e poder dar assistência a 'eles'. Usamos palha da costa, que é pra 'evitar' os descarregos mais fortes, também é importante [...]. Participei sim dos amacis, na casa do meu pai. Agora sobre o amaci a gente toma, mas é mais ele que pode dizer, porque os amacis são mais do Candomblé”.

Em tempos neo-liberais, em que a cultura é também mercadoria e contrariando os conselhos de AB'D' Ruanda (1965), esta adepta afirmou ter comprado pronto seu amaci. Contudo, a mesma não mencionou nenhum problema ao fazer uso do mesmo:

- “[...] Eu já usei o amaci comprado quando eu estava afastada de terreiro, pra manter uma certa segurança, porque o banho de amaci, ele te dá uma tranqüilidade, ele te centraliza. Ele te mantém em pé, se você não 'tiver' freqüentando nenhum terreiro”.

Os adeptos buscam o conhecimento pelos banhos de ervas em diversas fontes. Contudo, a importância da oralidade na transmissão da sabedoria dos pais e mães-de-santo é sempre evidenciada pois, são eles, os detentores dos "fuxicos". Alguns adeptos afirmaram a importância da convivência dentro dos terreiros para o aprendizado dos banhos. Porém, outros alegaram terem comprado os banhos praticamente prontos. A riqueza das religiões afro-brasileiras, nestes casos, apresenta-se justamente na variedade de seus ritos.

Alguns entrevistados fizeram comentários sobre a importância da convivência no interior dos terreiros para a aquisição de conhecimentos. Um deles evidenciou o caráter dispensável dos livros:

- “E ele foi quem me ensinou tudo. Tivemos uma afinidade muito grande, a gente passava a maior parte do tempo andando 'pros mato', buscando folha... Porque, você pegar um livro onde tem as ervas, onde tem as folhas, faz você ficar cego do mesmo jeito. Porque você não sabe onde tem, você não sabe qual é [...]. Então, com ele era diferente, a gente passava horas e horas dentro do mato, e buscando... isso serve pra isso, isso serve pra aquilo... Então, eu sempre fui cultuando aqueles lugares, eu tenho lugares certos, lugares viciados, é aonde eu cuido daqueles lugares, pra que aquelas ervas não falem pra mim”.

- “[...] fui aprendendo com o meu babalaô Francisco de Ogum ao longo dessa caminhada. Infelizmente, eu não pude conviver com ele tantos anos quanto eu gostaria. Mas, o tempo que eu vivi com ele, eu aprendi muito sobre plantas, andando na mata, ele me mostrando... Enfim, então, eu aprendi tudo sobre banhos... Tudo, toda a minha informação, eu devo a ele”.

Negrão (2001) afirma que, devido à falta de tempo e à desvalorização dos mais velhos, a oralidade vem perdendo sua importância, sendo que os adeptos têm procurado muitas informações prontas em livros. Estas receitas simplificadas desvalorizam o mistério e a tradição, afastando, também, a convivência da família mítica. Por outro lado, permitem que os adeptos tenham acesso a informações que, devido à falta de tempo, eles não teriam outra maneira de adquirir.

A convivência no interior dos terreiros, descrita por Bastide (2001), resulta em benefícios para os próprios adeptos, os quais adquirem maiores noções sobre os diversos rituais. Talvez seja uma coincidência, mas os dois entrevistados antes mencionados tornaram-se babalaôs e hoje possuem seus próprios terreiros.

Esta entrevistada, que se identificou como sendo médium de firmeza em seu terreiro, também alegou sua convivência com sua mãe-de-santo como responsável pela aquisição de conhecimentos. Contudo, foi esta mesma adepta quem afirmou ter comprado as ervas prontas em lojas de artigos religiosos:

- “Isso foi aqui dentro mesmo, com o passar do tempo, cê vai aprendendo. A mãe, que é a chefe da casa, ela já vai te passando isso aí. Então isso aí já é mais a parte dela e não dos médiuns. Principalmente o amaci”.

Já esta fiel, valoriza a complementaridade dos conhecimentos por meio da leitura de livros, mas não dispensa a sabedoria dos guias espirituais, nem a força da intuição:

- “Na realidade, é uma coisa que vem com a gente, né? As entidades vêm e vão te passando todos esses banhos. Muita coisa, óbvio, você também fica de xereta nos livros, né? Mas, muita coisa vem com as entidades. Então, no momento que você é médium e no momento que você passa os banhos pras pessoas, às vezes a pessoa te pede uma orientação, aquilo vem automaticamente, através da intuição. E fica contente quando dá tudo certinho”.

Esta adepta afirmou ter aprendido sobre os banhos por meio dos cursos da Federação. Também, em seu discurso, procurou legitimar suas práticas, afirmando ser portadora de documentos que "comprovam" seus conhecimentos:

- “Na federação, na União de Tendas de Umbanda do Brasil [...]. Lá eu fiz meu curso litúrgico [...]. Eu tenho um curso de sacerdotisa da Umbanda, que eu posso fazer um funeral, posso fazer um casamento e um batismo. Eu tenho tudo documentado em cartório, tudo certinho. E a gente tem nosso advogado, tal”.

A mesma sente-se apta para receitar banhos de ervas a outras pessoas, mas aponta a maior eficácia quando estes são indicados por entidades espirituais, as quais acrescentam suas vibrações às ervas.

Como pode-se observar, os banhos são muito comumente utilizados nos rituais das religiões afro-brasileiras, evidenciando sua eficácia. Os adeptos deram vários relatos sobre suas experiências (e de outras pessoas) com os banhos de ervas e amacis. Uma entrevistada, inclusive, fez comentários sobre as particularidades dos banhos feitos para crianças:



- “[...] eu tenho um netinho agora, então às vezes ele 'tá' bastante irritado, que bebê tem essas coisas. E aí eu faço um banho de mentraço, ou um banho de hortelã (...). Mentraço é uma erva e 'cê' acha assim, no mato. E ele melhora muito. Acalma, eu faço um banho de poejo, ou mesmo de erva cidreira ou camomila. É sempre uma única erva. Eu nunca misturo, porque ele ainda é um bebê. Até sete anos você não pode misturar ervas, ao menos que seja recomendado por um guia em terra. Ou que você seja um médium desenvolvido em incorporação e tenha certeza absoluta de que seu guia está falando mesmo e não você. Porque a criança até sete anos, ela tem o anjo da guarda muito próximo, e se você não souber, você afasta”.

AB'D' Ruanda (1954) faz um breve comentário a este respeito, afirmando que as crianças necessitam de banhos adaptados especialmente a elas.

Uma das adeptas afirmou que compra as ervas prontas em casas especializadas, como já mencionado anteriormente:

- “Tu já compra o preparo pronto. Até tem como você fazer, mas normalmente, pela correria do tempo que a gente não tem, então compra-se pronto”.

Há, porém, nas religiões afro-brasileiras, uma tensão entre a tradição e a mercantilização das suas práticas. Rivas Neto (1997) faz uma advertência em relação às ervas compradas "prontas". Devido às estreitas regras acerca da colheita das ervas, comprá-las colhidas e secas não garante que a pessoa que as colheu o fez no momento certo para isto, nem mesmo se esta pessoa estava preparada para tal ritual, que requer conhecimentos e devoção. Assim, não se pode garantir a eficácia de um banho feito desta forma.

Cardona ([198-?]) também faz esta advertência e explicita a importância do momento da colheita das ervas, afirmando que o cumprimento dos procedimentos

resulta na garantia da manutenção das propriedades das plantas, mesmo após afastá-las de seu ambiente. E também afirma que o adepto que realizar a colheita das ervas jamais deve retirar um maior número do que aquele que será usado, para evitar o desperdício de plantas que, mais tarde, serão utilizadas.

Sobre os motivos para a realização dos banhos de ervas, alguns adeptos afirmaram:

- “Acho que, o que mais se faz aqui dentro, acho que é banho pra arranjar namorado, acho que mais coisa de dinheiro”.

- “A gente acredita muito assim, não é toda hora que eu preciso tomar um banho. O dia que a gente entende assim, carregada. Com as costas 'pesada', então isso a gente entende como larva espiritual, como doença negativa. Então, um dia eu estava assim e eu peguei o banho que eu fiz pra descarrego, joguei no meu corpo, e ali não é só jogar do banho. A gente faz a oração, a gente pede pros guias de luz, os guias que comandam aquele banho, pra que limpem a gente. Então muitas vezes eu já consegui ficar muito bem depois de um banho”.

Esta adepta afirma a importância dos banhos para ela em momentos de doença. Contudo, embora a desordem física não tenha desaparecido, ela se mostra crente em sua eficácia:

- “Eu tenho um problema comigo, e isso há muito tempo, vem do lado espiritual, mas já se agravou, pegou matéria, então eu tenho que cuidar disso constantemente. E eu tinha muita, muita dor, muita febre. Quando me dava essas febres, eu ficava quatro, cinco dias na cama, não comia, não bebia, ia pro hospital. E através de um banho de arruda, rosa branca e manjeriço, desde a minha coroa, eu passei a não ter. Eu tenho o problema ainda, mas não na gravidade que eu tinha ele antes. Então, mesmo que me afete, mas eu

fico em pé, eu como, eu trabalho normalmente. Outras experiências também, eu tinha muita dor na minha barriga, e um dia o preto-velho me ensinou fazer, quinar losna, boldo e rosa branca. Cobrir com um pano branco, com água de mina, cobrir com um pano branco, pôe no sereno, e esperar os primeiros raios de sol. Aí, quando começar os primeiros raios de sol, eu tirar, e aí eu começar a beber essa água. Então, através disso eu sanei um problema assim que poderia me virar uma úlcera ou uma coisa mais grave no meu estômago, porque doía muito”.

Segundo Montero (1985), os praticantes das religiões afro-brasileiras se consideram doentes a partir do momento em que não conseguem realizar suas tarefas diárias. Como pôde-se observar no comentário anterior, a fiel acreditou na eficácia dos banhos simplesmente pelo fato de que ela esteve apta para trabalhar.

Freitas (1996) afirma a importância do consentimento e da vontade do paciente em alcançar seus objetivos. Do contrário, os resultados do trabalho estarão comprometidos, pois as energias do seu corpo se movimentarão com dificuldade. Neste caso, o autor ressalta a importância do diálogo entre o paciente e a entidade espiritual, para que se estabeleça um clima de amizade, gerando a maior aceitação do tratamento.

AB'D' Ruanda (1954, p.89-90) afirma que os banhos possuem uma finalidade psíquica com reflexos físicos. Contudo, os males físicos devem ser tratados pelo médico da terra. E acrescenta: “A fé do doente, sendo grande, pode curá-lo; nunca o poder do mago de Umbanda [...]. A fé salva, a fé cura, a fé livra-nos do pecado [...]”.

Neste comentário, a entrevistada aponta a importância material dos banhos de ervas, até mesmo para se alcançar sorte no jogo:

- “[...] eu acho que é uma limpeza, é um alívio que sente no corpo. Quando cê tá muito pesada, nem falando coisa com coisa, cê deve fazer. Então, a minha experiência foi uma

vez que eu fiz... agora, falando, é até besteira. E fui jogar. Ah, sei lá, eu achava que eu ia jogar e ganhei, entendeu? Então, eu acho que deu sorte e deu saúde, e me deu dinheiro também”.

Uma das entrevistadas se recusou a contar sobre sua experiência com os banhos, afirmando a importância da ética nas religiões afro-brasileiras:

- “Não, não. É o que eu já falei. É uma questão de ética, então 'cê' não pode 'tá' contando o que 'cê' fez”.

A grande maioria dos adeptos foi batizada. Contudo, as idéias que se tem sobre o batismo variam. Para alguns, o que vale, é o primeiro, independente da religião que o batizou. Para outros, o ritual da iniciação simbolizou seu batismo. Alguns o fizeram nas águas do mar ou cachoeira. E ainda houve uma adepta que afirmou a ausência da água em seu ritual.

- “[...] o ritual de batismo pra criança é o mesmo usado na Igreja Católica, só que, claro, feito pelos umbandistas. O de iniciação, é no sentido de purificação pra preparação do ori ou cabeça do filho a ser iniciado [...]. O meu batismo na Umbanda, eu fui batizada usando um ritual comum na Umbanda, que é a passagem pelas sete ondas do mar”.

As águas do mar são essenciais para as religiões afro-brasileiras, porque o sal é um elemento que conserva, evitando a putrefação. Assim, como afirma Freitas (1996), ele é encarregado de receber detritos físicos e espirituais.

- “Eu fui batizado na Igreja Católica. Mesmo sendo um Babalorixá, batizei todos os meus filhos dentro da Igreja Católica, porque eu acho que, tudo, primeiramente Deus. E acho que o batismo é uma iniciação de tudo. Então, eu não posso batizar o meu filho dentro do espiritismo, sem saber o que ele vai querer ser amanhã [...]. A partir do momento que você toma o primeiro ebori, você já 'tá' batizado dentro da nossa nação.

Então, quer dizer, pra nós é 'burizado'. Então, pra nós, o batizado é mais uma coisa da Umbanda, do catolicismo. Eu já acho até, às vezes, tem muitos babalorixás que dizem: 'Ai, eu vou batizar meu filho'. Eu acho isso uma falta de respeito. Cada um tem que ter seu próprio, tem que ser adepto àquilo que se adequar, àquilo que a sua religião ensina. Eu acho que o batizado é uma coisa da Igreja Católica, entendeu, e nós somos 'eborizados'. Dentro da nossa nação, eu geralmente não batizo. É como eu disse pra você, nasceu, eu acho que o batizado é uma coisa do primeiro Deus, então, ele vai pra Igreja... Têm muitos babalorixás que, às vezes, me criticam nesse sentido. Mas eu acho que, casamento, um batizado, tem que seguir aquilo que foi deixado aqui, predestinado aqui. Então, eu respeito muito esse tipo de coisa, esse tipo de hierarquia”.

Soares (2003) ressalta a existência de uma integração entre os candomblecistas e os rituais católicos, podendo acontecer de a aceitação de um indivíduo para o Candomblé ser negada, se antes ele não pertencer ao catolicismo.

Montero (1985), por sua vez, aponta o batismo afro-brasileiro como uma herança da Igreja Católica. Desta forma, entende-se porquê os praticantes do Candomblé, em particular, alegaram não haver batismo em sua religião, sendo ele "coisa de Igreja Católica". No entanto, os umbandistas se mostraram mais receptivos em relação a este ritual, certamente devido às influências que esta religião recebeu do catolicismo.

Bastide (2001) afirma que o batismo católico não é suficiente, pois ele só integra a criança ao mundo brasileiro. É preciso também incorporá-la ao mundo africano, fazendo um banho de ervas sobre a sua cabeça, recebendo o nome de seu protetor e um colar de contas, consagrado a sua divindade, a qual simboliza seu "anjo de guarda".

Esta entrevistada, que alegou ser tanto católica como espírita, faz elogios à Igreja e aponta o problema da desunião entre os terreiros. Desta forma, prefere o batismo na Igreja, visto que este possui maior reconhecimento social:

- “Meus netos, como a gente não sabe nunca o futuro, então são todos 'batizado' na Católica. Porque no centro, não tem documento. E um dia, mais tarde, vai casar, e exige tudo quanto é documento. Então, falo: 'Vai batizar lá. Batiza direitinho'. Tenho muito respeito. Porque é bonito. Lá eles são bem unidos, não é igual a gente, não. Que nós não temos união. Lá, não. 'Cê' vê a união, o altar, coisa linda! Até floricultura manda flor! Vê se pro nosso terreiro manda flor! Se eu não achar umas espadas, uns negócios pra pôr, não tem, não. Então, eu respeito muito”.

Existem, no entanto, diversas formas de batismo, como este mencionado por um entrevistado:

- “Eu sou, acho que o último daquele tempo assim, que as coisas eram mais pesadas, que as pessoas costumavam marcar com fogo. Falando-se naquela 'prova de fogo' que fazia pra ver se a pessoa tinha mesmo o guia ou não tinha. Hoje as coisas são tão simples, tão soltas, que qualquer um logo vai se intitulando babalaô. Então, por que eu acho que eu digo a você que eu sou dos últimos? Porque eu fui iniciado por uma pessoa excepcional. Então, seu ritual veio de fora. Ele não aprendeu aqui. Eu fui batizado já com o fogo. Naquele tempo mais antigo. Daí, batizei num ritual com água”.

Velho (1975) cita a chamada "prova de fogo", afirmando referir-se ao ato de o indivíduo provar que está realmente "incorporado" com o espírito. É também uma maneira de se adquirir respeito dentro do grupo ou até mesmo como uma forma de competição entre os adeptos, onde o "mais forte" resiste a tarefas mais árduas. A aprovação do indivíduo nesta prova, resulta em status para o mesmo.

Esta adepta ressalta o acontecimento do batismo mediante a realização dos cursos litúrgicos, fornecidos pelas federações. Neste caso, o que se vê é uma confirmação do indivíduo no seu grupo, por meio da legitimidade de seus conhecimentos.

- “Eu fui fazer os cursos litúrgicos e acho que dentro desses cursos propriamente já tem o batismo. Mas batismo mesmo, é um só. Eu fui batizada na Igreja Católica. Tem o reforço espiritual. Então batismo mesmo, a lei da Umbanda não. Você foi batizado, você já foi batizado. A gente faz os reforços espirituais, o cruzamento”.

Um entrevistado afirma que, no Candomblé, não há batismo e sim, o bori, como já foi citado por Vallado (2002), que caracteriza este ritual como sendo uma "recriação da vida", tornando a pessoa mais consciente de sua própria existência. Seguindo esta definição, observa-se coerência entre um ritual e outro, devido aos seus resultados.

As experiências com o batismo foram muito variadas. O batismo nas religiões afro-brasileiras reforça as ligações entre estas e seus adeptos, confirmando a aceitação de um perante o outro. Freitas (1996) vai além, ao mencionar que o batismo religa o ser humano a Deus.

O uso da água benta, do óleo e do sal afirmam uma forte presença de cultos católicos nos rituais afro-brasileiros:

- “[...] não podia falar palavrão, eu não podia ter maus pensamentos, más palavras, manter meu pensamento sempre sadio, não comer carne vermelha... e aí eu fui pra Umbanda. Fui lá, à noite, fazer meu batismo. [...] tinha um óleo, sal, uma água benta e aí foi feito o meu batizado. Uma água benta [...]”.

Esta entrevistada acrescenta que, além de se utilizar os elementos da Igreja Católica, as religiões afro-brasileiras possuem a vantagem de ofertar a proteção de guias espirituais:

- “Olha, é muito lindo. É usado tudo o que se usa em todas as outras crenças. Usa-se água, o sal, óleo, a gente faz as preces, por sinal, muito 'bonita'. E aí a gente considera que aquela criança 'tá' mesmo batizada. E ainda, com uma vantagem: é com proteção dos guias”.

Esta fiel afirma que o amaci é um batizado, por ser derramado na cabeça do indivíduo:

- “Olha, é um amaci. Foi um preparo feito com água, porque o amaci vai água. Agora, quantas ervas que foi, isso eu não sei te explicar, porque é o que eu te falei: quem prepara isso é a mãe do terreiro. Mas é um amaci, que depois é colocado sobre a sua cabeça. Aí, tem os padrinhos também, né? E aí você tá batizada na Umbanda”.

O rito de iniciação, visto por alguns adeptos como um batismo, consiste em uma reclusão de alguns dias, havendo atividades propícias neste período. Contudo, como afirma Prandi (2001), este tempo deve respeitar as obrigações diárias do adepto que, muitas vezes, aguarda o momento das férias em seu emprego, para participar desta reclusão. As necessidades da religião acabam cedendo às do dia-a-dia capitalista.

- “Olha, a gente tem um tempo de reclusão, que a gente fica aqui dentro, acho que uns dois ou três dias. Aí depois a gente tem uma saída de três dias; fica mais um ou dois dias. Aí tem um jejum que a gente faz, essas coisas... Então, a nossa iniciação”.

Houve apenas uma resposta afirmando a ausência do uso da água no batismo:

- “A água assim, propriamente, não. Foi mais assim, jogado as pétalas de rosas na gente, né? Com velas, três velas, assim, que fez, né? Foi num outro terreiro, né?”



Bastide (2001) afirma que, seja para a realização do batismo, do amaci ou de banhos, os adeptos das religiões afro-brasileiras tiveram que "refletir" sobre o uso das ervas, devido à diferença de vegetação encontrada no Brasil. Este fato, comum quando se transplanta traços culturais, explica muitas das diferenças observadas nos procedimentos dos diferentes terreiros do Brasil, pois não houve uma padronização dos ritos, bem como cada região do país se adequou de maneira diferente aos recursos que encontrou.

As religiões afro-brasileiras são vistas com olhos de espanto por algumas pessoas, que simplesmente não têm conhecimento sobre o verdadeiro significado de seus rituais. Por estarem fora do padrão religioso socialmente aceito, encontram dificuldades para o reconhecimento da importância de seus ritos. Uma adepta faz um comentário muito valioso que revela ter consciência do preconceito que cerca essas religiões:

- “Sabe, quem tá dentro, tudo é normal. Pra quem 'tá' de fora, é um horror, mas pra quem tá dentro, é tudo normal. Então, não tem como eu te falar os mandamentos disso aí como é que é, como é que deixa de ser”.

Como pode-se observar, seja pelo Candomblé ou pela Umbanda, o corpo representa um veículo muito importante para a prática religiosa. Portanto, ele é cuidado por meio de tabus e rituais que requerem um certo conhecimento ou, no mínimo, uma boa instrução por parte dos guias espirituais ou dos pais e mães-de-santo.

Os adeptos entrevistados mostraram um pleno entendimento a respeito da hierarquia de seus terreiros, assumindo a importância dos guias e dos chefes de sua instituição. Não obstante, procuraram, por meio do discurso, evidenciar o reconhecimento científico obtido por sua religião, fazendo dela uma religião de respeito,

onde pessoas sérias participam de cursos litúrgicos, possuem certificados e recebem guias espirituais de grande reconhecimento. As relações que estes fiéis mantêm com seus corpos são observadas como de grande intimidade e zelo. E eles realmente crêem que devem à espiritualidade tudo o que possuem, pois foi por meio dela que adquiriram desde sua personalidade, até sua saúde, seu dinheiro e sua sorte.

Por isso, os banhos de ervas, bem como os amacis e batizados realizados por estas pessoas têm grande importância, visto que marcam o elo definitivo do ser com a religião e seu comprometimento em cumprir, por meio da corporeidade, as normas impostas em seu interior. Mais do que um renascimento religioso, o batismo proporciona ao médium uma "interiorização" deste mundo. Ele passa, desta forma, a fazer parte do grupo, a ser aceito a complementar a sua nova família.

Visto que os elementos naturais como plantas, águas, pedras são importantes na cosmovisão e nos rituais das religiões afro-brasileiras, a relação que estabelecem com a natureza é muito cuidadosa o que, atualmente, lhes vale o rótulo de religião ecológica.

As águas, por sua vez, à medida em que ganham um aspecto mágico e transformador, abreviam o caminho de acesso entre os corpos e a espiritualidade, facilitando a comunicação entre vivos e mortos e atribuindo um novo sentido à existência dos seres na Terra. Desta forma, percebe-se que as noções de corporeidade envolvem não só a sua dimensão material, mas também corpos espirituais.

A corporeidade, objeto de estudo da presente pesquisa, é intensamente ilustrada por meio da religiosidade afro-brasileira, o que contribui para o entendimento dos corpos e de suas necessidades, mas também, para o conhecimento da "verdadeira" história do povo brasileiro, muito menos branca do que muitos acreditam, e afro-descendente por excelência. O que resta, é entender porquê, mesmo entendendo-se que

o brasileiro é um ser "sincrético", esteja rodeado de preconceitos e barreiras que o impedem de ser pleno e destituído de diferenças criadas por ele mesmo. As religiões afro-brasileiras não pertencem apenas aos negros e mulatos brasileiros, mas também aos brancos, construindo-se assim, não uma história do povo, mas uma recuperação de quem é o povo brasileiro.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo trouxe à tona alguns aspectos das corporeidades brasileiras e a sua relação com as tradições afro-brasileiras. O referencial teórico lastreou-se em autores da História e das Ciências Sociais que se dedicaram às temáticas das religiões africanas e da sua presença na cultura brasileira.

A cultura afro-brasileira é demasiadamente rica no que concerne a ritos, mitos e tradições. Porém, seus legados foram, muitas vezes, rotulados como fazendo parte do acervo do "folclore" do país, esquecendo-se de que todos os brasileiros possuem traços afro-descendentes; se não genéticos, ao menos, culturais. O Brasil é resultado de uma miscigenação que formulou novos legados, cores e saberes. Mas esta realidade ainda não se fez presente no pensamento deste povo, que continua a insistir na permanência de um preconceito velado e cruel, e que corrói não só as pessoas, mas todo um passado imerso em uma variedade cultural única e brasileira.

E é valorizando este fato que no dia 9 de janeiro de 2003, o atual Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva, assinou uma nova Lei (nº10.639), que exige que, nos

ensinos fundamental e médio, de Escolas públicas e privadas, nas disciplinas História e Educação Artística, sejam abordados temas referentes à história da África e da cultura afro-brasileira, ocupando dez por cento da carga horária total destas disciplinas. Esta medida procura corrigir uma distorção na Educação nacional e contribuir para o combate ao preconceito. O papel da Educação Física, nessa iniciativa, consiste na identificação e resgate das noções de corporeidade que estão presentes na nossa cultura. Este "acréscimo" ao ensino tem um caráter também qualitativo, já que não se restringe apenas ao negro, mas a toda uma cultura corporal forjada no processo de constituição da sociedade brasileira. Assim, espera-se que a valorização da cultura africana recupere a dignidade da contribuição do negro para corpos de todas as peles.

Este estudo partiu da descrição de terreiros de Umbanda e Candomblé na cidade de Rio Claro/SP, evidenciando um amplo leque de modos de instalação, realização dos rituais, vestimentas, entre outros fatores, pontuando a situação de constante transformação das religiões afro-brasileiras, até mesmo por não haver uma religião oficial. Ainda assim, pôde-se observar movimentos em direção à padronização dos rituais e exclusão daqueles que estiverem fora dos padrões de "normalidade", exigidos pela sociedade, para que estas religiões sejam aceitas.

Durante a coleta de dados, por meio das entrevistas, muitas respostas afirmavam que a adesão dos adeptos se valeu a motivos de doença. Contudo, afirmar que a procura pelas religiões afro-brasileiras se deve ao adoecimento do corpo, é uma solução muito simplista, visto que estes adeptos permanecem fiéis a elas, mesmo após sentirem-se curados.

Alguns, inclusive, afirmaram terem entrado "pela dor", mas que hoje em dia estão firmes na religião "pelo amor". O que se pode entender em afirmações como estas,

é a importância da cura das doenças, sem dúvida, mas também a eficácia das religiões afro-brasileiras para responderem a outras perguntas dos adeptos, muito além das simples desordens físicas. Alguns dos pesquisadores consultados neste estudo, por sua vez, procuram se valer da "dor" dos adeptos, esquecendo-se deste "amor", talvez muito mais determinante para a permanência nos terreiros e cumprimento dos rituais.

No interior da cultura brasileira, as corporeidades definidas pela tradição africana promovem um (re-) encontro do homem consigo mesmo e dele com a natureza, ambos baseados no respeito mútuo. Desta forma, cria-se um elo entre ser humano e meio ambiente, onde um favorece o outro e é responsável pelo bem-estar do outro, muito mais reconhecido como "semelhante" do que em bases de exclusão e dominação. Destas corporeidades faz parte a dimensão espiritual, a qual requer cuidados especiais, regidos pela religião e garantidos por meio dos rituais de purificação.

A opção pela utilização da água como porta de entrada para esta pesquisa mostrou-se frutífera, devido à riqueza de informações obtidas por meio deste recorte. Contudo, ela não apenas foi utilizada para verificar hipóteses teóricas, mas também para registrar seus inúmeros usos rituais no interior das religiões estudadas. Os depoimentos dos adeptos a esse respeito mostraram as várias circunstâncias e a riqueza dos modos de se valer da água, muitos deles ainda por explorar. O batismo, por exemplo, visto por muitos adeptos como um "ritual de iniciação", marca o "nascimento" de uma "nova pessoa", despida de seus pecados anteriores, e pronta para assumir seu papel dentro de sua comunidade religiosa. Ele é, então, um rito que estabelece a vinculação consciente do adepto, o qual passa a desfrutar de conhecimentos que só os membros desta instituição religiosa podem participar.

O banho de ervas e o amaci, por sua vez, são rituais mais comuns, porém não menos importantes, visto serem modos de garantir bem-estar e segurança aos fiéis. Assim como foram observadas ambivalências entre os diversos terreiros observados em seus rituais, também foram encontrados rituais iguais, com significados diferentes. Para exemplificar esta afirmação, destaque-se o depoimento de um adepto, afirmando que um indivíduo passou mal por tomar banho com folhas de mangueira. Em outra ocasião, encontrou-se informações de que as folhas de mangueira servem como ótimo "remédio", se acrescidas de água, para o uso do banho ritual. Assim, percebe-se que o universo religioso cria expectativas diferentes em um mesmo ritual, o que também justifica, em partes, a ambivalência entre as crenças e práticas "afro-religiosas", as quais, muito mais que imprecisas, representam um modo de ser na história nacional, e, também, uma preciosa fonte para estudos sobre as corporeidades brasileiras.

Neste sentido, os responsáveis pela Educação Física e áreas afins (como esportes, dança, saúde e educação) podem ter nestas variáveis, pouco valorizadas até então, elementos fecundos para compreender os corpos dos seus atletas, aprendizes, pacientes e alunos. Deste modo, este estudo espera que os profissionais que têm as corporeidades como seu centro de interesse, encontrem aqui infinitas possibilidades de se enxergar um mesmo corpo, sob ângulos diferentes. Para tanto, a valorização da tradição e cultura afro-brasileiras se faz vital.

Embora esta pesquisa pretenda abrir espaço para uma reflexão sobre o papel da Educação Física na construção das noções sobre o corpo, ela é apenas um trabalho introdutório, em um período em que a sociedade brasileira passa a reconhecer, oficialmente, a importância das culturas africana e afro-brasileira. Os resultados obtidos

não são absolutamente conclusivos, mas frutos de indagações sobre este momento histórico e frestas para hipóteses de futuras pesquisas.



## REFERÊNCIAS

### FONTES SECUNDÁRIAS

AKASHE-BÖHME, F. Experiências interculturais - A compreensão ocidental do corpo como perspectiva global. **Concilium**, Petrópolis, v.2, n.295, p.107-111, 2002.

ALBUQUERQUE, L.M.B. Estrutura e dinâmica dos novos movimentos religiosos. In: SOUZA, B.M; MARTINO, L.M.S (Org.). **Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004. p.139-150.

ALMEIDA, A.M. de; ALMEIDA, T.M. de; GOLLNER, A.M. Cirurgia espiritual: uma investigação. **Revista da Associação Médica Brasileira**, São Paulo, v.46, n.3, p.194-200, set. 2000. Disponível em:<<http://www.scielo.br>>. Acesso em:10 nov. 2004.

ALVES, R. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BARROS, J.F.P.; TEIXEIRA, M.L.L. O Código do Corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás. In: MOURA, C.E.M. (Org.). **Meu sinal está no teu corpo**. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989. p. 36-62.

BASTIDE, R. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BERGER, P.L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOKA DI MPASI, L. Libertação da expressão corporal na liturgia africana. **Concilium**, Petrópolis, v.16, n.2, p.95-108, 1980.

BRUNI, J.C. A Água e a Vida. **Tempo Social: Revista de Sociologia da Usp**, São Paulo, v.5, n.1-2, p.53-65, 1993.

CAMARGO, M.T.L.A. Mirra, Incenso e Estoraque nos Cultos Afro-brasileiros. In: MOURA, C.E.M. (Org.). **Meu sinal está no teu corpo**. São Paulo: Edicon; Edusp, 1989, p.64-72.

\_\_\_\_\_. **Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros**: estudo etnofarmacobotânico. São Paulo: Ícone, 1998.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CARNEIRO, E. **Religiões Negras e Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CLASTRES, P. Da tortura nas sociedades primitivas. In: \_\_\_\_\_. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, folemas, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: José Olímpio, 1996.

CONCONE, M.H.V.B. **Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987. (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 4).

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1966.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FONSECA, M.N.S. Visibilidade e ocultação da diferença: imagens de negro na cultura brasileira. In: FONSECA, M.N.S. (Org.). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p.87-115.

GLOCK, C.; STARK, R. **Belief, knowledge, experience, practice and consequences**. California: University of California, 1968.

LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p.204-224.

LOPES, A. **Escola, socialização e cidadania**: um estudo da criança negra numa escola pública de São Carlos. São Carlos: Editora da Ufscar, 1995.

MAGGIE, Y. Aqueles a quem foi negada a cor do dia - as categorias de cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, M.C.; SANTOS, R.V. (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; CCB, 1996. p.225-234.

MAGNANI, J.G.C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MAUTNER, J. Fragmentos da fé universal. **Revista das religiões**, São Paulo, n.5, p.6. jan.2004.

MONTERO, P. **Da doença à desordem**: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

NADEAU, J. Dicotomia ou união da alma e do corpo? As origens da ambivalência do cristianismo em relação ao corpo. **Concilium**, Petrópolis, v.2, n.295, p. 63-72, 2002.

NEGRÃO, L.N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social: Revista de Sociologia da Usp**, São Paulo, v.5, n.1/2, p. 113-122, 1993.

\_\_\_\_\_. A Umbanda com expressão de religiosidade popular. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, n.4, p.171-180, out. 1979.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, R. Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social: Revista de Sociologia da Usp**, São Paulo, v.2, n.1, p.49-74, 1990.

\_\_\_\_\_. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. O Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.16, n. 47, p.43/58, out. 2001.

PRIGOGINE, I.; STENGERS I. O mundo desencantado. In: \_\_\_\_\_. **A nova aliança**. Brasília: UNB, 1984. p.21-6.

RAMOS, A. **As Culturas Negras no Novo Mundo**. São Paulo: Nacional, 1946.

RODRIGUES, N. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1935.

RODRIGUES, J.C. **O Corpo na História**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1999.

SANTOS, L. de L. **Crime e Liberdade**: o mundo que os escravos viviam. Rio Claro - SP, 1860-1888. 2000, 215f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2000.

SCHWARCZ, L.K.M. Raça como negociação: sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil. In: FONSECA, M.N.S. (Org.). **Brasil Afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.11-40.

SERRANO, C. **Entrevista concedida a Rodolfo Vianna para o Portal da FFLCH da Usp, 11/03/2003**. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sdi/imprensa>. Acesso em: 15 jul 2003.

SILVA, E. **Dom Obá II D'África, o Príncipe do Povo**: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SOARES, A.M.L. **Sincretismo afro-católico no Brasil**: lições de um povo em exílio. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2002/t\\_soares.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2002/t_soares.htm)>. Acesso em: 15 jul. 2003.

VALLADO, A. **Iemanjá**: a grande mãe africana do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VELHO, Y.M.A. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VERGER, P.F. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

## FONTES PRIMÁRIAS

AB'D' 'RUANDA. **Banhos, defumações e amacis na Umbanda**: usos, finalidades, efeitos e explicações. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1954.

CARDONA, R. **Banhos de descarga**. Rio de Janeiro: Rede Carioca de Edições e Distribuição, [198-?].

EUFRAZIO, P.P. **Catecismo do umbandista**. Rio de Janeiro: Eco, [199-?].

FELIX, C.E. **A cartilha da Umbanda**. Rio de Janeiro: Eco, 1965.

FREITAS, A.B. Cultos afro-brasileiros: Umbanda. **Revista Planeta**, São Paulo, n.2, p.1-66, 1996.

OMOLUBÁ, B. **Almas e orixás na Umbanda**: tudo o que você precisa saber sobre a religião. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

PORTUGAL, F. **Rezas - folhas - chás e rituais dos orixás**: folhas, sementes, frutas e raízes de uso litúrgico na Umbanda e no Candomblé com uso prático na Medicina popular. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1987.

RACHID, J. **A força mágica da mediunidade na umbanda**. São Paulo: Parma, 1985.

RIVAS NETO, F.R. **Lições básicas de Umbanda**. São Paulo: Ícone, 1997.

## **ABSTRACT**

### **Title: Rituals of Purification: corporeities and Afro-Brazilian Religions**

It can be acknowledged that Brazilian people are the outcome of an almost accidental miscegenation of Europeans, Africans and Amerindians; this authentic syncretism accounts for the richness of Brazilian culture which is worldly recognized as a racial democracy. However, it can be verified that, despite the diverse blood that runs in the veins of large part of the population, few people recognize such trait, which brings about a sort of an unveiled prejudice called “the prejudice of having prejudice.” This feature reveals Brazilians’ distressing condition of not knowing who they really are. This qualitative study is an attempt to restore the notions of corporeity of Afro-Brazilian religion followers through bath rituals, and aims at identifying the strong influence of the Afro-Brazilian culture on the development of Brazilian history. For this study, ten religious yards in Rio Claro/SP were examined and eighteen religious followers were interviewed and asked about the notions of body in their speech. The results showed that the followers of these religions have a very intimate care and concern for their own bodies which are the instruments they use in order to allow the communication between the living and the dead through appropriate rituals. The rituals of purification are performed as path aids for this connection, shortening the progression of human beings toward their “spiritual evolution.

**Key-words: corporeity, Afro-Brazilian religions, bath, water.**

# **APÊNDICES**

## APÊNDICE I

### Dimensões da Religião





## APÊNDICE II

### Fotografias da observação de um ritual do bori



Recipiente contendo ingredientes do amaci (água e ervas), realizado antes do ritual do bori.



Abiã deitada na esteira, em frente às oferendas para os orixás, aguardando o início do ritual do bori.



Médium percorrendo o corpo da abiã com as oferendas.



Abiã ofertando comida à cabeça (ori).

## **APÊNDICE III**

### **Carta de Cessão**

Por meio do presente acordo cedo à Ana Paula de Mesquita Sampaio todos os direitos de uso do conteúdo das entrevistas, por mim concedidas e gravadas em fita magnética, como parte do projeto - Rituais de Purificação: os banhos nas religiões afro-brasileiras - para integrar sua pesquisa de Mestrado no programa de Pós-graduação em Ciências da Motricidade.

Data:

Cedente:

Observação: o título da pesquisa foi modificado, ao longo do estudo.

## APÊNDICE IV

### Questionário

Nome:

1. Idade:

de 18 a 29 anos

de 30 a 39 anos

de 40 a 49 anos

de 50 a 59 anos

mais de 60 anos

2. Sexo

Masculino

Feminino

3. Profissão: \_\_\_\_\_

4. Escolaridade

1º grau incompleto

1º grau completo

2º grau incompleto

2º grau completo

superior incompleto

superior completo

5. Estado civil

solteiro (a)

casado (a)

viúvo (a)

divorciado (a)

outro

6. Religião: \_\_\_\_\_

## APÊNDICE V

### Roteiro para entrevista

1. Sua religião é...
2. Você sempre foi desta religião?
3. Há quanto tempo você é umbandista/candomblecista?
4. Qual é a sua posição dentro do terreiro?
5. Como você conheceu a Umbanda/Candomblé?
6. Quantas vezes por mês você vai às sessões, aos terreiros?
7. Quando você tem algum tipo de problema na vida (doença, financeiro, familiar, afetivo), o que você faz ou como procura resolvê-los?
8. Você poderia me contar algumas situações em que os problemas foram resolvidos?
9. O que você acha do uso da água na Umbanda/Candomblé?
10. No seu terreiro existe algum procedimento que se utilize de água?
11. Quais?
12. Para quê?
13. Você já participou ou fez alguns desses banhos? E amacis?
14. Quem te receitou ou aonde você aprendeu sobre os banhos/amacis?
15. Conte como foi a sua experiência com os banhos/amacis. Descreva.
16. E de outras pessoas?
17. Você foi batizado (a) na Umbanda/Candomblé? Como foi?

## APÊNDICE VI

### Fotografias da observação de um ritual do batismo



Ingredientes utilizados para este batismo: água, vela e flores.



Padrinhos fazendo “vibração” nos ingredientes, antes do batismo.



Um dos padrinhos jogando água na cabeça da criança que está sendo batizada.



Documento assinado pela presidente do terreiro, confirmando o batismo.



## APÊNDICE VII

### GLOSSÁRIO

**Abiãs:** função existente dentro da prática candomblecista, onde as filhas-de-santo já participaram do ritual de lavagem de contas (colares com cores de seus respectivos orixás) e participaram do bori, mas ainda não realizaram a iniciação (BASTIDE, 2001).

**Amacis:** banhos ou lavagens da cabeça do indivíduo, buscando o fortalecimento da mesma, bem como a aproximação do ser com seu anjo de guarda (AB'D"RUANDA, 1954); refere-se à terceira obrigação, dentre as sete existentes no ritual de iniciação (OMOLUBÁ, 1997).

**Axé:** força mística que transforma o mundo (PRANDI, 2001); força vital (VERGER, 1995); força sagrada que pode ser conduzida por meio de secreções corporais, como o suor, a saliva, o esperma e o sangue (VALLADO, 2002).

**Babalorixá** (mais comum em terreiros bantos) e a **ialorixá** (mais comum em terreiros iorubás): são o que chamamos de pai e mãe-de-santo. Como já mencionado, são responsáveis pela segurança de seus filhos e do terreiro, além de possuírem o maior conhecimento entre todos, estando situados no topo da hierarquia das religiões afro-brasileiras (BASTIDE, 2001).

**Babalossaim:** são conhecedores dos cultos a Ossãim, o orixá "dono" das folhas e de todos os seus segredos. Segundo a mitologia do Candomblé, sem as folhas não se faz nada, o que mostra seu papel essencial. Na época da escravidão, muitos negros foram considerados feiticeiros, pois usavam muitas ervas "sagradas" em seus rituais, que variavam pela pretensão, desde o envenenamento de alguém, ou a cura de alguma doença, até como afrodisíaco ou "despertador do amor". Sendo assim, estes negros

eram, ao mesmo tempo, temidos pelos brancos e requisitados para a "feitiçaria" (BASTIDE, 2001).

**Babaojé:** é aquele que chama e manipula os eguns, espíritos de antepassados, muito temidos pelos orixás e seus filhos, menos por Iansã, a qual conseguiu dominá-los, segundo a mitologia. Juntos, formam uma "sociedade", a "sociedade dos eguns" e, no terreiro, possuem um quarto só para eles, onde são fixados em vasos de barro ou em ferros e onde lhes são feitas oferendas (BASTIDE, 2001).

**Bori:** cerimônia de oferendas rituais à cabeça (VALLADO, 2002).

**Eguns:** espíritos de mortos (BARROS; TEIXEIRA, 1989).

**Iaôs:** já realizaram sua iniciação, aprenderam alguns dos segredos que só os filhos adquirem (e que não são passados aos que vivem fora deste universo), podendo, mais para a frente, subir de "cargo" e, conseqüentemente, ganhar mais obrigações (BASTIDE, 2001).

**Iniciação:** ritual que marca a entrada definitiva do indivíduo para a religião, e que consiste em várias etapas, sendo a final, o ritual de dar o nome, onde o orixá de cabeça (ao qual o filho pertence), estando incorporado a ele, pronunciará publicamente seu nome. E, a partir de então, o filho receberá uma nova identidade, deixando para trás, sua antiga. Aprenderá novas formas de conduta, seguindo a mitologia de seu orixá, assimilando suas qualidades, mas também, seus defeitos (BASTIDE, 2001).

**Ogãs e equedes:** são pessoas que não entram em transe. Auxiliam nos rituais, nos toques de atabaques e, segundo um entrevistado, no preparo dos banhos de todos os filhos (BASTIDE, 2001).

Situados numa posição que varia entre as abiãs e o pai ou mãe-de-santo, existem outras, além das já mencionadas, variando pelo conhecimento das normas e o aumento ou

diminuição de restrições. Uma função descrita por um dos terreiros, por exemplo, é a de **iakerê**, que significa "mãe criadeira", e que é responsável pela preparação dos filhos ou futuros filhos-de-santo (BASTIDE, 2001).